felsefelogos



başkaldırı

sinan özbek • milli marş, anadili ve enternasyonal
hanifi macit • max stirner ve egoist bir başkaldırı
metin becermen • muhalefet ve direniş
özlem duva • hannah arendt'te bir sorumluluk meselesi olarak sivil itaatsizlik
ezgi çelik • sömürgeciliğe karşı bir başkaldırı örneği olarak latin amerika
savaş ergül • suçlu bir kuramsal girişim ve althusser'in yalnızlığı
şahabettin yalçın • kant'ta ampirik ben bilinci

39
Yıl: 14
2010/2

felsefelogos

Yıl 13 • Sayı 39 • Eylül
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (505) 4276738
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Taner Yelkenci
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar, Bora Erdağı, Sema Ülper, Doğan Göçmen, Taner Yelkenci, Sevinç Türkmen, E. Aras Ergüneş, Savaş Ergül, Engin Delice, Thomas Geisen, Jörg Nowak

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Doç. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. W. Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan

Kapak Resmi: Kliment Redko: *Aufstand, 1924/25*
Baskı: *Step Ajans Reklamcılık, Matbaacılık LTD. (0212) 446 88 46*

dağıtım

BİZİM KİTAPLAR
http://www.bizimkitaplar.com.tr
(0212) 528 35 51

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir. felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporalarına bağlıdır. Gönderilen yazılar iade edilmez.felsefelogos ile yazalar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Sinan Özbek • Milli marş, anadili ve enternasyonal 7
M. Hanifi Macit • Otoritenin reddi: max stirner ve egoist bir başkaldırı 11
Mehmet Şiray • Edebiyat ve felsefe: antonin artaud ve george bataille'da başkaldırının temsili 23
Metin Becermen • Muhalefet ve direniş 33
Onur Kartal • Post-yapısalcılığın mirasından yeni bir başkaldırı fikrinin doğuşu: çokluk 39
Özlem Duva Kaya • Hannah arendt'te bir sorumluluk meselesi olarak sivil itaatsizlik 53
Mehmet Ali Uysal • 9/11 bir sanat yapıtı olabilir mi? 67
Ezgi E. Çelik • Sömürgeciliğe karşı bir başkaldırı örneği olarak latin amerika 75
Füsun Kökalan Çımrın • Sosyal bir hareketin kavramsallaştırılması: küreselleşme karşıtı hareketler(mi), küresel sosyal hareketler(mi) 85.
Can Başkent • Vicdani reddin politikasına ve pratiğine dair formel bir değini 99
Savaş Ergül • Suçlu bir kuramsal girişim ve althusser'in yalnızlığı 113
Şahabettin Yalçın • Kant'ta ampirik ben bilinci 131
Hubert L. Dreyfus • Varlık ve iktidar: heidegger ve foucault 143
John McSweeney • İsyan etmek boşuna mıdır: geç dönem foucault'da politik tinsellikten parrhesia'ya 157

Etkinlik 173
Kitap / eleştiri 187

Sunu

felsefelogos 1997 yılında yayın hayatına başladı. O yıllarda, "süreli ortak kitap" ya da "seçki" diye ifade edilen bir formda yayın yapmak daha sık başvurulan bir yoldu. Biz de daha az külfetli olan bu yolu seçtik. Bugüne kadar da "süreli ortak kitap" formunda yayın hayatımızı sürdürdük. Elinizdeki sayımızla birlikte felsefelogos artık yasal statüsü dergi olan yeni kimliğiyle çıkmaya başlıyor. Bu, bir müddettir gayreti içinde olduğumuz kurumsallaşmanın da doğal sonucu. Dergi formu bizi üç aylık periyotları aksatmamaya zorlayacak ve umuyoruz yeni olanaklar açacak.

***

Kuşkusuz kurumsallaşma çabası, bizim tek başımıza başarabileceğimiz bir iş değil. Okurlarımızın da bir anlamda "kurumsallaşması", sürekli hale gelmesi gerekiyor. Türkiye'de okur birçok nedenden dolayı dergilere abone olmadan uzak durur. Bir kere bu ülkede dergiler uzun ömürlü olmaz. Basit heveslere dayanır ya da dergi çıkarmanın asıl olarak nedeni olması gereken saiklere dayanmaz. Bu nedenle Türkiye bir dergi mezarlığı ülkesidir. İkinci olarak bizde dergiye para verme, sanki o dergi tarafından yeteri kadar ciddiye alınmamak olarak algılanır aydınlar katında. Onlar derginin kendilerine "protokol" olarak gelmesini beklerler. Bu olmasa küsüverirler bazen. felsefelogos on beş yaşına yaklaşırken artık dergiler mezarlığına düşmeyeceğini kanıtlamış olmalıdır. Öyleyse temel olarak okur alışkanlığında bir değişikliği talep etmek gerekiyor. Bu değişiklik dayanışma anlayışından kaynaklanmalıdır.

Israrla eski bir alışkanlığımızı, niteliğimizi hatırlatıyoruz hatırlatacağız. Bizi güçlü kılan dayanışmadır. felsefelogos okuyan ve felsefelogos'a yazan her dostumuzu abone olmaya bir kez daha çağırıyoruz. Bu da yetmez, dergimizin aboneliğini hediye etmeyi alışkanlık haline getirmemiz son derece sevimli bir dayanışma tarzı olacaktır. Kökleri sarsılamayacak güçte bir dergiyi inşa edeceğimize olan inancımız büyüyerek devam ediyor.

S. Ö.

Milli Marş, Anadili ve Enternasyonal

Sinan Özbek

Kapitalist üretim tarzının, birçok yeni özelliğinin yanında, hatırlamamız gereken bir özelliği de emek gücünü belirli alanlara toplamasıdır. Bu muazzam bir göç hareketidir: Emeğini satarak yaşayacak olanların, bu emeği satabilecekleri yerlere toplanması. Bir başka ifadeyle köylü çocuğunun işçi olma sürecidir bu göçle olup biten. Bu emeğin satılabileceği yere göç, bir ülke sınırında yaşandığı gibi uluslararasında da yaşanır.

Ulus devlet belirlenmiş bir sınırın kontrolünü gerekli kılar. Buna bağlı olarak da ulusal devletin sınırlarının dışına attığı ya da sınırlarının dışında tuttuğu insanlarının durumu bir tartışmaya yol açar. Bu durum bir "devletsizlik" durumudur. Hiçbir devletin tanıdığı haklardan yararlanamama durumu. Çağdaş dünya ulus devletlerden ya da birleşmiş ve sınırları belirginleşmiş devletlerden ibaret olduğu için bir sınırdan çıkanın keyfine göre gidebileceği bir yar yoktur. İşte bu süreçte legal ya da illegal yollarla kendilerini başka devletin sınırlarının içine atmayı başaranlar var. Hiç kuşkusuz bir de hemen her gün haber ajanslarından dinlediğimiz kaçak mültecilerin ölümlerle sonlanan denemeleri... İşte bu grupların varoluş koşuşları, son yıllarda felsefenin de önemli tartışma alanlarından birini oluşturuyor. Irkçılık, asimilasyon, çokkültürcülük, anayasal yurttaşlık vb. kavramlar bu gelişmenin sonucunda felsefenin tartıştığı alanlar.

Meksikalı kaçak göçmenler, 2006 yılında Kaliforniya'nın çeşitli kentlerinde yaptıkları mitinglerde ABD milli marşını İspanyolca okuyor. Bununla ortaya çıkan tuhaf, beklenmedik, son günlerin sevilen ifadesiyle "ezber bozan" durumu, Judith Butler ve Gayatri C. Spivak tartışmaya açıyor. Oldukça ilginç bulduğum bu tartışmaya katılmayı deniyorum.

Butler, milli marşın bir başka dilde okunmasını, ulusun çoğul olup olamayacağı sorununa bağlıyor. İlk bakışta milli marşın, ulusal dilden başka bir dilde okunması, hem bu marş üzerinde bir hak iddia etmek hem de bu marşın oluşturduğu "biz" aidiyetine sahip çıkmak anlamına geliyor. Buradaki asıl sorun var olan ulus kavramının değişmesi değil, daha çok "biz" olmadan bir eşitlikten söz açılamayacak olmasıdır. Dolayısıyla bu girişim; yurttaşlarla eşit olma, yurttaş olma isteğinin ifadesi oluyor. Pratik olarak "evet ben başkayım, anadilim başka, senin anadilini konuşamıyorum ama ben sizden olmak istiyorum" demek. Ama sadece bu değil, marşın caddelerde bir başka dilde kitlesel okunması, eşitlik talebinin yanı sıra bir özgürlük denemesi olarak da yorumlanabilir. Yani marşın bu şekilde caddelerde söylenmesi bir başkaldırıdır. Caddede kitlesel olarak marş okumak, orayı sahne haline getirmektir, meşru olmayanı meşru kılma girişimidir ve yasalara itaatsizlik gösterisidir. Caddede milli marşın, ulusal dilin dışında bir dilde okunması, sadece ulusun dilini değiştirmek değil, aynı zamanda bu dilin kullanıldığı kamusal alanı da değiştirme anlamına gelir.

Butler, milli marşın ulusal dilin dışında okunmasının yeni bir milliyetçilik olup olmadığını soruyor ve bu soruya bir cevabı olmadığını da ekliyor. Yine Butler, milli marşın istenildiği takdirde istenilen her dilde okunabileceğini ve milli marşa bir sempatisi olmayan kimseler tarafından da okunmayabileceğini söylüyor. Butler'ın bu düşüncesinin liberal, özgürlükçü olmakla geniş bir kesimden sempati bulacağı açık. Ancak bu sempati, görüşü doğrulamaya yetmez. Peki bu mümkün mü, milli marş bir başka dilde okunabilir mi?

Başkan Bush'un milli marşın İspanyolca okumasına verdiği tepkiyi de Butler'dan öğreniyoruz: "Hayır, milli marş sadece İngilizce okunabilir." Bush'un düşüncesi milliyetçi tutuculukla yaftalanabilir. Ancak bu da Bush'un haksız olduğunu hükmetmeye yetmez. Bush'un bu kestirip atmış gibi görünen düşüncesine, Butler itiraz ediyor. Butler, milli marşın sadece ulusal dilde okunması zorunlu görülürse, "dil, ulusa kimin ait olduğunun ölçütü haline gelir" tespitini yapıyor. Ancak bu tespit de sorgulanmaya muhtaç.

Dil, bir ulus olmada ölçüt olmasa da ulus devlet, bir ulusal dili talep eder, koşul olarak görür. Uluslaşma süreci, belirlenmiş bir teritoryumun kontrolü ve bu alan içinde yaşayan insanların giderek bir dil birliğine kavuşmalarını da içerir. Bu süreçte farklı anadillerine mensup olma önemli değildir, önemli olan farklı anadilleri olan insanların kendilerini bir ulusun mensubu olarak görmeleri ve ortak bir ulusal dille anlaşmalarıdır.

ULUSAL DİLLE DEĞİL ANADİLİYLE MİLLİ MARŞ

Bir göçmenin göç ettiği topraklarda o ulusun marşını kendi anadilinde okuması, daha çok oralı olma talebi olarak yorumlanabilir. Ancak bu, her koşulda doğru bir yorum olmaz. Örneğin yerli halkların bir kısmı, ulusal dilin dışında bir anadile sahiplerse ve bu dille milli marş okuyorlarsa durum değişir. Bu durumda ulusal dile bir itirazın yükseltildiğini söylemek daha doğru bir yorum olur. Şimdi İstanbul caddelerinde milli marşın bir başka dilde, örneğin Kürtçe okunduğunu düşünelim: Bu durumda "kahraman ırkıma..." ifadesindeki "ırk" Mehmet Akif'in kastettiği "ırk" olmaya hâlâ devam eder mi? Kürtçe yayına başlayan TRT Şeş'te program açılışında milli marşın Türkçe okunması ama yayın akışının Kürtçe olması nasıl

bir manzara ortaya çıkarmaktadır? TRT Şeş'te milli marşın da Kürtçe okunması talebi gelirse ne olur?

Soruları arttırmak ve daha şaşırtıcılarını bulmak mümkündür. Ama ulus devlet, ulusal dili gerekli kılar. Dolayısıyla Spivak ile birlikte milli marşın çevrilebilir olmadığını düşünüyorum. Spivak, çarpıcı bir örnek aktarıyor: Hint milli marşı Bengal dilinde yazılmıştır. Ama hiçbir gramatik değişiklik yapılmadan ve kelimesine dokunulmadan Hintçe okunmak mecburiyeti vardır. Hint milli marşını Bengaller, kendi şiveleriyle okuyorlar ve bunu bariz bir şekilde yapıyorlar. Bunu Hintçeyi bir protesto ediş olarak değerlendirmek gerekiyor. Hindistan'da birçok farklı dil, başka alfabeler hatta farklı dil grupları olmasına rağmen milli marş, ulusal dilde okunuyor. Milli marşın, hangi dilde okunacağı pazarlığı yapılabilecek bir konu değildir. Milli marş, ulusal dilde okunur.

"Milli marş, ulusal dilde okunur" tespitinin de çarpacağı örneklerin bulup çıkarılması, tespitin sallantısız savunulabilmesi için gereklidir. Bu anlamda İsviçre, teorinin devam ettirilebilmesi için, önümüzde hesaplaşılması gereken bir örnek olarak duruyor. İsviçre milli marşı Almanca yazılmıştır. Ama Fransızca, İtalyanca ve Romanşçaya çevrilmiştir. Peki bu durum, milli marşın çevrilemez olduğunu söylemekle çelişir mi? İlk bakışta öyle görünüyor. Ancak İsviçre konfederasyon olarak kurulmuştur. Bu dört farklı dili konuşan halklar, anadillerinin resmi dil olarak konuşulduğu ülkelerin varlığına rağmen onlara katılmamıştır (Almanya, Avusturya, İtalya, Fransa...). Birleşerek ortak bir birlik kurmayı tercih etmiştir. Ve ülkenin başlangıçtan beri dört resmi dili vardır. Her vatandaş anadilinin dışında bu dillerden birini öğrenmekle de yükümlüdür. Dahası bu dillerden birinin belirleyici olmaması için ülkenin ismi de Canfoederati Helvetica olarak Latince konulmuştur. İsviçre'de dört dilde milli marş okunmasını, teoriyi sarsan bir örnek olarak almak yerinde değildir. Ama yerinde olan bir soru var: Ülke nüfusunun %21'ini oluşturan yabancı halklardan herhangi birinin anadilinde İsviçre milli marşını okumasına izin verilir mi? Bu %21'lik yabancılar içinde örneğin Türkler yüz bin civarındaki nüfuslarıyla, resmi dille temsil edilen Romanşlardan daha büyük bir topluluk oluşturur. Durum böyleyken İsviçre'de yaşayan Türkler, İsviçre milli marşını Türkçe okumak isterse, devletin tepkisi ne olur?

Şimdi burada küçük bir parantez açmam gerekiyor: Spivak, Hannah Arendt'e uyarak ulusal devletin başlangıçtan beri hatalı bir biçim olduğunu söylüyor. Spivak anmasa da İsviçre, kendini oluşturan halkların dillerini, resmi dil ilan etmiş olmakla, ulus devletin başka türlü olabileceğine örnek oluyor. İlk bakışta Spivak'ı güçlendiren bir örnek... Ancak Spivak'ın bu düşüncesine katılmıyorum. Ulus devlet tasarlanmış bir projenin hayata geçirilmesi değil, yeni oluşan üretim ve yeniden üretim ilişkilerine uygun devlet yapısının örgütlenmesidir. Dolayısıyla İsviçre örneği, yukarıda da belirttiğim gibi, çok özel bir durumdur.

VE ENTERNASYONAL

Butler, milli marşları Enternasyonal'le karıştırıyor. 1870 yılında Eugene Pottier tarafından yazılan Enternasyonal, 1888 yılında kitlesel olarak ilk kez okundu. Giderek işçi sınıfının mücadelesinin sembolü haline geldi. Ulusun tekliği fikrine karşı, işçi sınıfının kendini uluslararası bir sınıf olarak kabul etmesi -ve öyle olması- Enternasyonal marşının da istenen her dilde okunmasını mümkün kılıyor.

Dahası bunu ısrarla talep ediyor. Bir anlamda Enternasyonal okunmaya başladığı her yeni dille zenginleşiyor, daha çok insanı aynı aidiyetin altında topluyor. Ama milli marş bir başka dilde okunduğunda aidiyeti parçalayan bir durum ortaya çıkıyor. Milli marşın, ulusal dilin dışında bir dille okunması, bir anlamda, onu dejenere ediyor. Enternasyonal de tek bir ulusal dille düşünüldüğünde dejenere oluyor. Enternasyonal'i bir ulusal dille sınırlamak ne kadar onun "doğasına" aykırıysa, milli marşı da başka dillerde okumak onun "doğasına" ters düşüyor. Trajik olan ve kavramsal örgüyü parçalayan gelişme 1941'de Sovyet Rusya'nın Enternasyonal'i "milli marş" ilan etmesiyle ayyuka çıkıyor. Bu, kendini dünya işçi sınıfını yerine ikame etmek anlamına geliyor ve Enternasyonal'i nasyonalleştiriyor. Şimdi milli marşların, ulusal dilin dışında bir dille okunması da Enternasyonal'e reva görülen trajik gelişmeyi hatırlatıyor. Ancak bu durumda ulusal olandan evrensel olana bir geçiş talebi yapılmıyor. Ulusal olanın karşısına, ulusal olanla çıkılıyor. Dolayısıyla Butler'ın "bu yeni bir milliyetçilik midir?" sorusunun bilemediği cevabını, bir "evet"le tamamlamak gerekiyor.

Otoritenin Reddi: Max Stirner ve Egoist Bir Başkaldırı

M. Hanifi Macit

GİRİŞ

Sosyal bilimlerin içerisinde her hangi bir konu veya şahsiyet üzerine değerlendirme yaparken, bizi karşılayan iki sorun vardır: Bunlardan ilki, sosyal bilimlerin doğasından kaynaklanan disiplinler arası geçişkenlik, ikincisi de buna bağlı olarak ortaya çıkan adlandırma/tanımlama/sınıflandırma ve en önemlisi kategorize etme sorunudur. Bu sorun, ele alınan konu veya konuların, değerlendirilen kişi veya kişilerin, tam olarak nerede veya nerelerde durdukları, yerinin/yerlerinin tam olarak neresi/nereleri olduğudur. Aslında birçok sosyal bilimci, irdelenen konunun mahiyeti veya uğraşılan düşünürün görüşlerini, her hangi bir toplumsal yapı, toplumsal hareket, ahlaki görüş, felsefi düşünce, ideoloji vs.den bağımsız değerlendirilmesi gerektiği iddiasındadır. Böyle bir iddianın haklılaştırılması hususunda delil sıkıntısının çekilmeyeceği de söylenebilir. Lakin gerçekte bunun mümkün olmadığı oldukça yaygın bir kabuldür. Hatta iddia edilen yaklaşım biçimi septik bir tavırla karşılanmakta, bu tavır; hayalî olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen problem, düşünürümüz Max Stirner için de geçerlidir. Bunun içindir ki Stirner'in temellendirdiği öğretinin solipsist (tekbenci) egzistansiyalist veya nihilist içerikli olduğundan tutun, düşünürün bireyci bir anarşist olup olmadığı, hatta anarşist olup olmadığına varıncaya kadar tartışmalar söz konusu olmuştur. Ancak bu çalışmada zikredilen tartışmaya değinilmeden, bireyci anarşizmin temel paradigmaları ve Stirner'in bireyciliğine kısaca bakıldıktan sonra, Stirner'in egoizmi temel alarak her türlü otoriteyi nasıl reddettiği ve bunu nasıl temellendirdiği incelenmeye çalışılacaktır.

Bireyci anarşistler, bireye ahlaki anlamda üstün bir değer atfedip, egemen bireylerden oluşan bir toplumsal yapıyı, organik bir biçimde tasarlanan bir toplum biçimine tercih ederek, bireyin bağımsızlığına ve bireysel özgürlüğe değer atfederler. Bu bağlamda görüşlerini ifade edeceğimiz Alman düşünür Max Stirner'dir. "Biricik ve Mülkiyeti" (The Ego and Its Own) adlı eseriyle ciddi bir şöhret yakalayan Stirner, doktrinini, mutlak olan her şeyi ve tüm kurumları reddederek yalnızca birey ve bireysel olana dayandırmıştır.[1] Stirner'in eserinde bireysellik "ego" kavramı etrafında şekillenir, bireye yapılacak her gönderme aslında"ego"yadır.[2] Düşünürün tek hedefi, bireyin dışında herhangi bir şey ortaya attığını düşündüğü tüm politik, toplumsal ya da felsefi doktrinleri yıkmaktır. İnsan ve İnsanlık gibi genel ve soyut kavramların geçerliliğini reddeden düşünür, hakkında bilgi sahibi olacağımız tek şeyin ego olduğunu ve her bireyin biricik olduğunu ifade eder. Düşüncesinde biriciklik öyle bir noktaya varır ki, anarşistlerin büyük çoğunluğu için en yüce amaç olan özgürlüğün bile önüne geçtiği iddia konusu olur.[3] 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan bireyci anarşizm, bir yandan burjuva düzenine yönelik eleştirel bir tavır takınmış, diğer taraftan ise, bireyciliğe yaptığı aşırı vurgu nedeniyle, kapitalizm, özel mülkiyet ve devlete karşı faal bir şekilde cephe alamamış ve bu nedenden ötürü kapitalist ve sosyalist ideoloji arasında kalarak ciddi oranda etkinliğini yitirmiştir.

Anarşistlerin kendilerinden bir düşünür olarak tanıttıkları Stirner, bireysel inancı (ben'i, tek ve biricik olanı) bir bütüne bağımlı kılan bütün düşünce sistemlerini kıyasıya eleştirir. Eleştirisi, ideallere, mutlaklıklara, hakikatlere, değerlere, Tanrı'ya, yurt ve devlete kısacası; "ben'in ve biricik olan tek'in" üzerinde yer alan ve onu bu bütünlük içerisinde alt kademeye yerleştiren ya da eşgüdümlemek isteyen her girişim ve anlayışa yönelmiş durumdadır. Stirner radikal ve hiçbir şeyle kayıtlanmamış bir bireycilikten ve egoizmden yanadır. Sloganı "kendi meselemi hiçbir şeye" dayandırmadım" olan düşünür açısından, "özgür, tek ben, kendi üzerinde hiçbir şeye tahammül etmez ve etmemelidir. Ne devlet, ne Tanrı; ne de ahlak anlayışlarının beni bağlayıp yükümlülük altına sokmaları kabul edilmekten ötedir. Bunun için de anarşizmi olabildiğince radikal, dur durak bilmeyen bir eleştiri ve yıkıcılıkla eşanlamlıdır. Hatta politik bir toplum ideali olarak ortaya konulan anarşizm bile, idealleştirildiğinden ve bir gaye haline getirildiğinden dolayı Stirner'in eleştiri oklarına maruz kalır. Çünkü anarşizmde "izm"ler içerisinde biz "izm"dir ona göre.[4]

STIRNER: EGO

"Biricik ve Mülkiyeti" adlı eserin ilk bölümünden başlayarak, insan yaşamının gelişimini tarihsel dönemlere ayırarak veren düşünür, nihai noktaya egoizm ve egoistler birliğiyle varır. Metin içerisinde bütün tarihsel sürecin gelişimi belirli dönemlere ayrıldığı gibi, insan hayatı da belirli dönemlere ayrılır. Düşünüre göre, çocukluk döneminde realizm hâkimdir. Çünkü çocuk var olan nesnelerle yakın bir ilişki içerisinde bulunur ve ona göre gerçeklikte bundan ibarettir. Bu dönemde in-

[1] Max Stirner, *The Ego and Its Own*, Edit: David Leopold, (Cambridge University Press, 1995), xi-xxxi.
[2] John P. Clark, *Max Stirner's Egoism*, (Freedom Press, London. 1976), 17-21.
[3] George Woodcock, *Anarşizm-Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, Çev. Alev Türker, (İstanbul, Kaos Yay.,2001), 104-106.
[4] Rolf Cantzen, *Daha az Devlet Daha çok Toplum*, Çev. Veysel Atayman, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000), 66.

san ve doğa arasında bir ayrımın olduğu idrak edilmiş değildir. Gençlikle birlikte insan, gerçekliğin nesnelerin ötesinde ve düşünce düzeyinde de var olabileceğini tasavvur etmeye başlar. Artık gençlik döneminde varlık sadece nesne değil, aynı zamanda tinseldir. Yani inşa edilen dünya da idealizm tam anlamıyla baskındır. Ancak gençlik döneminden sonra, idealizm kişinin hayatını kurması ve varlık algısı anlamında tasavvurundan çıkar.[5] Artık ona göre gerçek olan tek şey, eşsiz, benzersiz ve biricik olan, yani kendisidir.

Egoizm dar anlamda her insanın kendi iyiliğini gözetmesi ve kendi çıkarlarını hayata geçirmesi gerektiğini, hayattaki en yüksek iyinin kişinin kendi tatminlerini gerçekleştirmesi olduğunu savunan görüştür.[6] Geniş anlamda ise ilk olarak, kişisel çıkarlardan öte ahlakiliğin gerçek bir ilkesi ya da bir başka ifadeyle ahlaki bir ilkeye göre yaşamayı yürürlükten kaldırmayı salık verir. İkinci olarak, din ve ahlak gibi hiçbir üst anlatının bireysel olana ya da bireysel olanın özüne (egosuna) hizmet etmeyeceğini iddia ederek tam da bu nedenle reddini içerir. Son olarak bu üst anlatılara ilaveten, siyasal örgütlenmeden tutun da hiçbir toplumsal yapıya dayanmayan bir yaşam biçimi olarak tanımlanır.[7]. Düşünce tarihinde ahlaki eylemin kişisel çıkara ve hazza hizmet etmesi gerektiği yönünde birçok teori mevcuttur. Ancak Stirner'in egoist öğretisi hazcılığa indirgenemeyeceği gibi, yine buna ilaveten, Stirner'in temellendirmeye çalıştığı egoizm; bütün ahlaki pozisyonları reddetme iddiasında olan amoralizme, ahlaki sorumluluğun objektif ve evrensel olarak sunulduğu iddiası üzerine inşa edilen ahlaki sübjektivizme, dışsal dünya ve öteki insanların bağımsız varlığını tanımayan tek benciliğe de (solipsist) dayandırılamaz. Zira düşünürün egoizmi, sadece "özgül bireylerin" var olduğunu kabul eden, daha ziyade nominalist bir epistemoloji üzerine temellense de kendinden bağımsız olan var oluşların gerçekliğini göz ardı etmediği için tek-bencilikten, ahlaki düzenin yegâne yaratıcısı olarak ego'yu gördüğü için amoralizmden ve hiçbir dış otorite tarafından ahlaki sorumluluğun yüklenemeyeceğini savunduğu için de ahlaki subjektivizmden ayrıldığı ileri sürülür veya onun salt, tek benciliğe, ahlaki subjektivizme, amoralizme indirgemenin çok da doğru olmayacağı kanaati yaygın bir kabuldür. İşte bu bakış açısından Stirner'in "egoizmini" okumak gerekir. Bütün üst-anlatıların yadsındığı, yalnızca ve yalnızca biricik olan ama genelleştirilebilir (idealleştirilebilir) olmayanın savunusu[8] Stirner'ci egoizmi resmeden hareket noktası olabilir. Hegel'in ardılları içerisinde, Hegel felsefesinde var olan nihilistik özü kavrayan ve bunu apaçık bir üslupla ifade eden ama eserinde her hangi bir anlatıyı olduğu gibi, nihilizmide salık vermeyen Stirner'dir. Stirner'e göre egoizm, ideal ve değerlerin zamanla kendi kendilerini tüketmesinin, hiçliğe doğru çöküşünün nihai sonucudur. Yani egoizm, dinin, felsefenin ve ahlakın temelindeki boşluğun fark edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Fakat üst-anlatılarm bir çöküşe doğru gidişi ancak 19 yy'ın son çeyreğinde fark edilmiş bir gerçekliktir.[9] Stirner, "Biricik ve Mülkiyeti" adlı eserinin hemen ilk bölümünde, hayatta üst varlıklara kendini adamanın özüne ilişkin değerlendirmeler yapar ve gerçekten

[5] Max Stirner, *The Ego and Its Own*, Edit: David Leopold, (Cambridge University Press, 1995), 15-17.
[6] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002), 337.
[7] Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, (The Macmillan Press, 1982), 142.
[8] Düşünürün "Der Einzige und sein Eigentum" - "The Ego and Its Own"- Biricik ve Mülkiyeti" eserine genel olarak bakıldığında "hizmet" olarak çevrilen "serve-servant" kelimesinin/lerinin eserde daha çok "slavery" "kölelik" kelimesiyle eşleştiğini, daha doğrusu böyle bir anlam içeriğine sahip olduğunu görmek mümkündür. Derda Küçükalp, *Politik Felsefede Nihilizm Sorunu: Nietzscheci Bir Tartışma*, (Bursa, 2005), 26-27.
[9] A.g.e. 26-27.

bireysel olarak kendi amacının; Tanrı'nın hedefi veya bir başka türden gayenin içerisinde olmadığını söyler. İnsanlığın, gerçeğin, özgürlüğün, insanoğlunun, adaletin; dahası, benim insanlığımın, ilkemin, vatanımın ve hatta düşüncemin ve binlerce diğer nedenin ötesinde, Egoist'in sadece kendini düşündüğünü/düşünmesi gerektiğini en makul temel olarak görür."[10] Tanrısal düşüncenin derinliklerine dair yıllarca süren araştırmalara sahip olunabileceğini, bu gayretlerinde Tanrısal veya Tanrısal olana yönelik olduğunu ancak bunu kendisinin sadece bir hizmet olarak adlandırdığını ifade eder. Tanrı'nın amacının gerçekten aşkın ve sevginin ilkesi olduğuna ilişkin bir bilgiye epistemolojik anlamda da inanmadığını söyleyen Stirner, bütün ilgilerin ona yönelik olmasını da bütün içinde her şey olduğu idrakinden kaynaklandığı düşüncesine gönderme yaparak açıklar. Metnin bu bölümünde bir "ironi" ile egoist öğretisini temellendirir: Biz bütün içinde her şey değiliz ve bizim amacımız tamamıyla küçük ve basittir. Bu nedenle biz yüksek bir amaca hizmet etmeliyiz! Ancak bu sadece kendi egomuzla sınırlıdır. Açıktır ki, Tanrı sadece kendiyle ilgilenir, kendi kendiyle uğraşır, kendi için düşünür, onu mutlu etmeyen her şey üzüntüdür/kederdir! O daha yüksek bir şahsiyet için hizmet etmez ve sadece kendisiyle mutludur. Onun amacı saf olarak egoistik bir amaçtır.[11] İşte bu amaç benim için kişinin kendi (egoistik) amacı olmalıdır ve burada ki hedef, yüzlerdeki peçeleri çekip almak, insanların gözlerini perdeleyen her şeyi ortadan kaldırmak ve üst anlatılara yönelik bir yaşam biçimine son vermektir. Ona göre, özerk birey, tanımlayıcı bir kategori değil, insani çabanın ümit bağladığı gelecek hedefidir.[12] Bu nedenle, ortaya koymuş olduğu egoist anlayış gerçekleştiği takdirde, bilinen toplum biçimlerinin bir daha dirilmesine pek imkân gözükmemektedir. Toplumsal bağları gerçekleştirecek olan her şey; dinsel inanç, ahlaki görev, siyasal örgütlenme ve toplumsal kurumlara saldırma, ego'nun kendiliğinden gelişen faaliyet alanlarıdır. Bu türden tüm inanç ya da kurumlar; bireyin benliğinden kendi tikelliğini söküp almaktadır ve bireye; bunların amaç edilmesi gerektiğini öğütlemekte ve sonrasında ise ona, bağlanılması gerektiğini salık vermektedirler.[13] İşte bütün bunlar, düşünüre göre, bir reddiyeyi yeterli hale getirmeye kâfi nedenlerdirler. Kendini fark etmiş olan kişi için bağlanmanın söz konu olmayacağını ancak ego'nun da her şeyi yaratan değil, her şeyi kendi amaçlarına yönelik araçlar olarak gören, hatta her şeyi tüketen olduğudur. Karşılıklı olarak beslenmek ve kullanmak gibi kavramları sıkça dile getiren düşünür, ilk etapta iğreti bir duygu oluşturur. Lakin düşünürün bu kavramları ısrarla ve sert bir tonda kullanmasının, aslında kendi gerçekliğine dikkat çekme endişesinden kaynaklandığı fikri de yabana atılır cinsten değildir. "Ego sadece gerçeklik ya da gerçekliğin tamamı olmadığına göre, gerçekliğin en yüksek düzeyidir. Bütün varlıkların ya da şeylerin kendi amaçları için kullanımıdır."[14] Et ve kemik varlığı olan birey: doğanın bütünü olduğu gibi onun tamamıdır da. Bundan dolayı insanlık türünü Tanrı ve Kilise gibi ideal varlıklara benzetme çabası boşunadır. Benim düşündüğüm ve yaptığım her şey, benim ifadem ve benim manifestom ve gelecekte benim tarafımdan belirlenmiştir.

---

[10] A.g.e., 7.
[11] A.g.e., 5-6.
[12] Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler*, Çev. Devrim Evci, (Ankara, Ütopya Yayınları, 2000), 152.
[13] Thomas, a.g.e. 152.
[14] Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan, (Ankara, İmge Kitabevi, 2003), 325.

Ancak bir Yahudilik veya bir Hıristiyanlık gerçekliğin kendilerinde olduğunu ifade edecektir. Lakin bu boş bir uğraştır. Çünkü onun karşısında duran dimdik bir ego vardır.[15]

STIRNER VE ETİK

Ahlak düşünüre göre, bireyin eylemleri üzerine bir görev ya da zorunluluk olarak belirli bir düzen içerisinde etki eden dış yaptırımlardır. Din gibi ahlakta bireyden fedakârlıklar bekler yani birey kendi iradesinden başkaları için öz veride bulunmalıdır. Bireysel özgürlük ve ahlaki zorunluluk arasındaki çatışmanın nedeni de budur. Bireyden fedakârlık beklemek bireysel iradeyi yok saymak olduğu kadar, bireyi bir soyutlamaya, bir kutsala köle etmek anlamına da gelir. Bu nedenle ahlakilik ile egoizm karşıttır çünkü ahlak benim gerçek varoluşuma müsaade etmez, sadece bendeki insana gerçeklik gibi sunulur ve bu insana da çeşitli ilkeleri öğütler, bu ilkeler adına bireylerden fedakârlık bekler.[16] Oysa Stirner'e göre, ahlaki düzenin biricik yaratıcısı ego'dur. Ne doğada keşfedilecek ahlaki doğrular ne de bunlar üzerine inşa edilecek bir değerler alanı mevcuttur. Bunun için hem ahlaki eylemin sahibinin ve yaratıcısının ego olduğunu savunan düşünür, hem de hiçbir kaynağı-Tanrı ve doğa gibi- da tanımayacağını ekler.[17] Bir başka ifadeyle, ahlaki postülalara dayanan ve her hangi bir şekilde "olması gereken" ifadesinin bulunduğu, bir gereklilik olarak görülen ve gösterilen her türlü argümana ister devrimci olsun, ister olmasın şiddetle karşı çıkar. Düşünüre göre, "kötülük" dediğimiz şeyde, tam olarak bu türden idealler ve gerekliliklerin savunusu ya da savunulması öğüdünden kaynaklanır. İster içsel, ister dışsal olsun, her türlü sınırlama insanı köleleştirmektedir: Dışsal komuta uyma kişiyi kendine yabancılaştıracağı gibi, içsel olana mutlak itaat ise, "gerçeklikte kendini kaybetmek" anlamına gelecektir.[18] Kişinin her hangi bir üst-anlatıyı referans alması bir tarafa, kendisine karşı bile hiçbir görevi yoktur. Zira bu ego'nun üst ve alt benliklere bölünmesi anlamına gelir ki, "bilinçli bir egoistin" bunu istemeyeceği de aşikârdır. O zaman "bilinçli bir egoist" için arzuya değer olan diğer bir değişle, "iyi" nedir? İyi düşünüre göre, kendi hoşuna giden, arzuya değer olan da hayattan zevk almaktır. Stirner açısından bir çiçeğin ne kadar ahlaka ihtiyacı varsa "bilinçli egoist" için de ahlak sadece bu kadar gereklidir. Eyleminin yöneldiği bir tane hedef vardır: o da istemek. Ona göre, ideal ve rasyonel türünden bütün kavramsallaştırmalar, nihai noktada ahlakilik savına götürür; çünkü insanı öz, idea veya kavram olarak yaratmak, onu ahlaki yükümlüklerle donatmak anlamına gelir. Oysa ahlak, insan içindir, bireyin kendisi için değil, bir başka ifadeyle ahlaklılık, insanlık kavramına karşılık gelirken, ahlak dışılık bireyselliğe karşılık gelir. İnsan ahlaki bir varlıksa, egoist veya birey ahlaksız olmak zorundadır.[19] Çünkü tek yasa "ego"dur, onun dışında hiçbir yasa ve inanç söz konusu değildir; türetilmiş ve kavramsallaştırılmış yasa ya da inanca karşı bize hiçbir yükümlülük yüklenemez ve bu türden üst anlatıların hepsine başkaldırmak gerekir.

[15] Stirner, ag.e., 89-157.
[16] Stirner, a.g.e., 160-161.
[17] Marshall, a.g.e., 327.
[18] Thomas, a.g.e., 153.
[19] Stirner, a.g.e., 53-55.

Ahlaki eylemi mutlak suretle ego'nun arzusuna indirgeyen düşünür, ahlaki düşüncenin temel kavramları olan hak ve özgürlükten ne anladığını da doktriniyle çelişmeyecek biçimde lakin Anarşist bir üslupta sunar. Hiç bir doğal, tarihsel, toplumsal hak yoktur. Çünkü hak kendi için ve kendinde vardır. Bir şey ki kendi için ve kendinde vardır, o şeyin benimle ilişkisi yoktur. Doğal hak denilince liberaller bunu insan aklı tarafından tesis edilen bir zorunluluk görürler. Oysa geçmişe baktığımızda geleneksel öğretiler, insan aklının zayıflığına karşı, ilahi hak adına insanlardan fedakârlık beklerdi.[20] Şimdi ise insan aklının gücü adına, egoistin aklına itirazda bulunulur. Gerçekte ise, ne ilahi hak ne de insan aklından türetilmiş olduğu iddia edilen doğal hak asıl olanı ilan etmektir. Bunun içindir ki sadece senin ve benim olan aklımız ve kendi gücümüzden türettiğimiz hakkımız egoistik olanı ifade etmektedir. Çünkü sadece sen ve ben gerçeğiz, hak düşüncesi de benim düşüncem ya da benim içimde, diğerleri idealleştirilmiş soyut varlıklar. Fakat benim içimden çıkıp kelimelere dönüştüğü zaman, o, karışık bir fikir, soyut bir düşünce veya idealleştirilmiş bir şey olur.[21] Hak bizatihi sizin tarafınızdan sahip olmayı gerektirir ki bu durumda; hak eşittir güç olur. Ne kadar güçlüysen o kadar haklısındır diyen düşünüre göre, bu salt gerçeğin dışında her hangi başka bir şey aramak da bir yanılsamadan ibarettir. Neyin hak, neyin hak olmadığının tek bir ölçüsü vardır. O da benim. Benim dışımda haklı olan hiçbir şey mevcutta değildir. Nihai olarak ahlak nedir sorusunun Stirner'ci cevabı; en güçlü olanın değerleri şeklinde ifade edilebilir.[22] Diğer taraftan, ahlaki düşüncenin temel kavramlarından olan özgürlük aksiyomu da düşünür tarafından oldukça derin bir analizin sonucu olarak ortaya çıkar.

Kendiliği özgürlük değerinin üzerene koyan Stirner, kendi özgürlüğünün toplum, devlet ve daha güçlü olanlar tarafından kısıtlandığını savunur. Stirner'e göre ilk olarak özgürlüğün bugüne kadar düşler âleminde yaşatıldığı ve tam da bu nedenden dolayı "kendiliğin" bizatihi kendi varoluşluğun önüne geçtiği oldukça açıktır. İkinci olarak, fiziksel kısıtlamanın yokluğu anlamındaki özgürlük algısı da önyargı, adet ve geleneğin zihinsel kısıtlamasını göz ardı ettiğinden dolayı bir anlam ifade etmez. Son olarak Hegel'in temellendirdiği özgürlükte Stirner açısından, kişinin kendi görevini kölece yerine getirmesinden başka bir şey değildir.[23] Bütün bu özgürlük anlayışları belirli bir özgürlük arzusunu temel almaktadırlar. O halde özgürlük, düşünüre göre, öz-farkındalık, öz-belirlenim ve kısıtlanmamış bireyin özgür ve bilinçli bir seçimi anlamına gelir ki; burada "her türlü özgürlük -özünde kendini özgürleştirme- kendiliğimle kendim için sağlayabildiğim kadarıyla özgürlüğe sahip olabilmemdir."[24] Oysa özgürlüğün ne olduğu veya ne olması gerektiğine yönelik yapılan bütün değerlendirmeler özgürlüğü bireysel bir sahiplik olmaktan çıkarmış, araçsallaştırmış ve bir başkasının tahakküm alanına bırakmıştır. Özgürlüğün kendisini hedef haline getirmek onu, kutsallaştırmak ve idealleştirmek anlamına gelir. Bir ideal olarak özgürlük veya insanların özgürleştirilmesi talebi, somut ben'i bir hakikate! tabi kıldığı için, bireyin "bencilliğine" ve "hazzına" aykırı düştüğünden dolayı, zorlama ve esarete dönüşme tehlike-

[20] Stirner, a.g.e., 183.
[21] A.g.e., 183.
[22] Marshall, a.g.e., 328.
[23] A.g.e., 329.
[24] A.g.e., 329.

sini vurgular[25] ve bunun kutsallaştırmak anlamına geleceği endişesini de ekler. Stirner, kutsallaştırılan her şeyin araçsallaştıracak bir kişiye veya kişilere ihtiyacı olduğunu düşündüğünden dolayı da bu özgürlük anlayışını reddeder.[26] Stirner'e göre savunulması gereken idealleştirilmiş bir özgürlük değil, somut anlamda kendiliktir (Owness). Bu ayrımın iyice düşünülmesi gerektiğini salık veren ve kişinin özgürlük hayalinin mi yoksa bencillik gibi somut bir realitenin mi arzuya değer olduğunu sorgulaması gerektiğini vurgular: özgürlük soyut bir yakınma, öte dünyaya ertelenen bir umut, oysa kendilik; soyutlama olmaktan öte, idealleştirilmemiş bir özgürlük ve her şeyin yaratıcısı olma anlamına gelir.[27] Dolayısıyla kendilik; bizi engelleyen ve yolumuzu tıkayan bütün özgürlükleri de kendiliğinden bertaraf eden bir gerçekliktir.[28] Nihai olarak onun için özgürlük, "benden öte hiçbir şey yoktur" ifadesinde anlam bulan düşünceye yapacağı araçsal destek kadar önemlidir. Özgürlük ben'in amacı değildir, ancak ve ancak ben'in amacına araçsal bir destekle kayıtlıdır.

POLİTİK BAŞKALDIRININ TEMEL KAVRAMLARI

Ahlaki olanın, siyasi olanın bir parçası olduğu görüşünü politik başkaldırısının temel paradigmalarında da aynı tonda vurgulan Stirner, hem modern toplumdaki eşitlik düşüncesini, hem özgürlüğün aldığı biçimi, kıyasıya eleştirmektedir. Spring'in ifadesiyle; Devlet içindeki eşitlik sadece devletin eşit muamelesi anlamına gelmektedir diyen Stirner, bir ironiyle de "kuşkusuz hepsi Devlet için eşittir" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre, devlet kendi özel amaçları adına insanları sınıflandırır hatta ilerlemelerini ve geri kalmalarını eliyle sağlar ve dahası onları iyi ve kötü yurttaşlar olarak birbirlerinden ayırır, gruplar, sınıflandırır ve etiketler.[29] Eşitlik ve özgürlük adına modern devlet her şeyi kendi amacına uydurmuş, yasalar önündeki eşitliği adaletin tesis edilmesi olarak sunmuş ve adil olamayan yasalarla herkese eşit davrandığını iddia etmiştir.[30] Özgürlüğün değerine duyulan anarşist bağın, aslında, temel sebebi devletten nefret edilmesidir. Anarşistlerin özgürlük kavramına yüklediği içeriğin soyut felsefi bir içerik değil, her insan için vazgeçilmez somut bir imkân olduğu görüşü de yaygın bir kabuldür. Özgürlük fikri üzerine bir değerlendirme onun "kendilik" şeklinde kavramsallaştırdığı nosyonunu dikkate almayı gerektirir. Özgürlüğe ilişkin değerlendirmelerine bakıldığında özgürlüğün araçsal bir değere sahip olduğunu görmek mümkün olur. Stirner kendiliği özgürlüğün üzerine çıkarır ve özgürlüğü ego'nun değerine tabi kılar. Aynı şekilde özgürlüğün farazi değerinin ve içeriğinin büyük bir bölümü, burjuva zihniyetinin gerçek olmayan yanılsamalar dizisinden ve zihinsel hortlaklarından başka bir şey de değildir ona göre. Düşünürün özgürlüğe araçsal bir önem verdiğini açık olarak "Biricik ve Mülkiyeti" adlı eserinde toplumun ve bireyin özgürlüğüne ilişkin değerlendirmelerinde görmek mümkündür.[31] Diğer bir ifadeyle özgürlük adına yapılan her söylemin gayesi iyice incelenmelidir.

[25] Cantzen, a.g.e., 179.
[26] Marshall, a.g.e., 329.
[27] Stirner, a.g.e., 147.
[28] Cantzen, a.g.e., 179.
[29] Joel Spring, *Özgür Eğitim*, Çev. Ayşen Ekmekçi, (İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1991), 32-33.
[30] A.g.e., 33.
[31] Stirner, a.g.e., 141-143.

Özgürleştirilmesi gerekenin ne olduğu sorusu, bir başka ifadeyle özgürlük adına dile getirilen söylemin hedefinin ne olduğunun sorgulanması anlamına gelir. Üst bir otorite (din, ideoloji, egemen güç, politik söylem) kimi özgürleştirmek istemektedir? İnsanı mı, yoksa insanın özünü mü? Yani bireye hayaller veya rüyalar âlemi olarak idealleştirilmiş bir özgürlük mü sunulmaktadır? Yoksa kendiliğin inşası için bir özgürlük fikri mi ifade edilmektedir? Düşünüre göre, tam olarak yapılan hayaller ve rüyalar âlemine sokularak özgürlüğün idealleştirilmesidir. Uygarlık, (din, felsefe ve kültür) özgürlüğü başka şeyler için araç olmaktan çıkarmış ve amaç olarak konumlandırmıştır.[32] Böyle bir özgürlük anlayışı ise, kendiliği dışarıda bıraktığı için kabul edilemezdir. Ki hiçbir üst-anlatının egoistik bir özgürlüğü sağlaması mümkün değildir. Zira her birinin tahakküm olarak ortaya çıkması doğasının gereğidir.

Stirner açısından tahakküm devlet dediğimiz yapıda kompleks bir biçimde ortaya çıkar. Toplum, egemenlik teorileri ve hukuk bu baskının düzenli bir şekilde organize edildiği yapılardır. İlk olarak toplum, gerçekte ben'e hizmet etmek yerine ben'i baskı altında tutan ve tıkanmış bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun içindir ki topluma aşkın bir nitelik tanımamalı ve toplumun bu gaspçı yapısına bir son verilmelidir. Bize sık sık toplumsal görevlerimiz olduğu söylenir oysa bize görevler vermek topluma düşmez. En kısa zamanda toplumu aşkın olan yapısından çıkarıp bir dernek haline dönüştürmeliyiz. "Zira toplumda bencil olarak, dernekte insan olarak, yani kendinden geçercesine yaşarsın; dernek senin için ve senle vardır, buna karşılık toplum seni malı gibi görür ve sensiz bile varlığını sürdürür; kısacası; toplum kutsaldır, dernek ise senin malındır; toplum seni tüketir ama derneği sen tüketirsin."[33] Stirner'e göre eğer ego'nun ontolojik önceliği göz önüne alınırsa, toplum kaçınılmaz olarak başka bir zihinsel "hortlak"tır. Bireyin biricikliğini, özgürlüğünü ortadan kaldıran tahakküm mekanizmasının vücudu toplum, ruhu ise devlettir. Bu devletin toplumsuz toplumunda devletsiz olamayacağı anlamına gelmektedir.

Toplum-birey ilişkisine bakılınca Stiner'in bireyciliği insan ihtiyaçlarının, inanç dogmalarına feda edilmesine karşıdır ve bunun içindir ki, insan toplumunun özgürleştirilmesi gibi bir ideali dile getiren hümanist ifadelerin de reddini içerir. Genelin çıkarı ve iyiliği için bireyin feda edilmesi bir tarafa, birey adına genelin çıkarı için her hangi bir feragat bile, bireyi araçsallaştıracağından dolayı kabul edilemez görülür.[34]

Stirner'in devlete dair değerlendirmeleri hem dramatik hem de çok çeşitlidir. Devlet hem canavar hem de makinedir: sadece hayvanlar âleminin aç gözlü kralı, aynı anda aslan ve kartal değil, keza o, dev bir mekanizma, komplex bir sistemdir. Hem bireyin kendisinden feragat etmesini talep eden Tanrı ve Şeytan'dır hem de bireyi köleleştiren, sınırlayan, evcilleştiren ve kendisine tabi kılan bir canavardır. Bunun için diyor Stirner, "devlet ve ben, biz ikimiz düşmanız."[35] Bizim aramızda, "yani kendiliğin iradesi ve devlet arasında" ölümüne bir düşmanlık söz konusudur, biz bir dostluk kuramayız. Devlet kendini kabul ettirmek için, bireysel

[32] Khagani Hasanof, "Az Devletten Devletsizliğe; Max Striner'in Egoist Bireyciliği," *Lotus Yayınları Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, Sayı:11, Ankara, 2002, 66.
[33] Stirner, a.g.e., 277.
[34] Cantzen, a.g.e., 180.
[35] Stirner, a.g.e., 161.

iradeye karşı olacak. Tam da bu nedenden dolayı kişi, kendi iradesini devletin, İblis'in ruhuna karşı konumlandıracak.[36]

Stirner'e göre devlet, bir düşmandır, kendine aitliğin katilidir; O genel olarak toplumun refahını düşündüğünü iddia eder ama toplumun refahı beni ilgilendirmez; ona feda edecek hiç bire şeyim olmadığı gibi, sadece ondan yaralanırım, ancak ondan tam anlamıyla yararlanabilmek için de onu kendi mülküme dönüştürmem gereklidir. Yani benim amacım onu yok etmek ve onun yerine egoistler birliğini tesis etmektir.[37] Striner açısından devlet, ego'nun önceliğini ve onun varlığını inkâr eden, kendine üstün bir güç ve sahiplik atfeden bir zorbadır.[38] Her şeyin üzerinde asıl yük devlettir ve bu devlet, birçok kişinin sorgulamaksızın kabul ettiği, her yerde olan ve yine her yerde gelişebilen bir kötülüktür. Doğanın değişmez bir gerçeği kabul edilmiş olduğundan dolayı da yaygınlaşmış olan devlet, düşünüre göre, aslında sadece yapay bir aygıttır. Stirner devletin sadece idealleştirilmesine karşı değildir, onun her türlü tezahürünün sorgulanması gerektiğini ve nihai noktada da yıkılmasının en makul yol olduğunu savunur. Onun yokluğu ego'nun özgürlüğü, onun varlığı ego'nun köleliğidir.

Düşünür açısından bakıldığında devlet teorisi geliştiren kişiler, bireyin değerleri ve devlet teorisi arasında bir paralellik varmış gibi davranırlar. Devletin kapitalist fikri, devletin gerçek bireyi inşa edeceği düşüncesi üzerine kurulur ve bu yapıda ego'ya sadece devletin bir bölümü olarak varlık tanınır. Oysa devlet teorisi ve bireyin değer teorisi zıtlık içerisindedir.[39] Devletin olduğu yerde ego'nun önceliği olmayacağı gibi, bireysellik ve bireysel değerler de söz konusu değildir. Devlet bireyselliğin asli düşmanıdır ve bunun için de bir yıkımla kayıtlıdır.

Ona göre, kapitalist devlet özü gereği, her şeyin üzerinde genel çıkara yönelir ve bireyin egoistik çıkarlarını yok sayar; çünkü o tek gerçek olarak kendini görür. Bu nedenle devletin kabulü demek, bireyi genel çıkar adına yok saymak demektir. Bu güne kadar ortaya konulmuş olan devlet teorileri, aksini savunsalar dahi, devleti bir organizma olarak kabul eder ve bireyi organizmanın bir bölümü olarak görürler, beraberinde algının da bu şekilde oluşmasını isterler ve algıyı bu çerçevede inşa etmek için çaba gösterirler. Fakat tek gerçek organizma ego'dur. Organik devletin kabulü gerçek organizmayı yıkacaktır. Bunun için düşünür açısından devlet nefret edilen şeylerin cisimleşmesidir. Çünkü o, kendisine taparcasına bir bağlılık ve sadakat bekler, bunun için de ego'nun üstünlüğünü ve önceliğini reddeder. Ahlaki ilkelerle algının bu minval üzere oluşmasına çabalar, bireysel ruh'a egemen olmak ister, gerçek ego'nun yerine kendi egosunu koymayı amaç edinmiş olduğundan dolayı da et ve bedenden oluşmuş olan bu ontik varlığı yani biricik ego'yu yok sayar, imha ve kaybetmek ister. Devletin amansız düşmanı olan Stirner, ona saldırısını yine onun teorik temelini sağlayan meşrulaştırmalara yönlendirir ve egemenlik teorisine saldırır.[40]

Stirner'e göre, ortaya atılan egemenlik teorilerinin hepsinde yüksek bir "kanun yapma" gücünün var olduğu, sadece egemenin bu gücü kullanabileceği ve bu gücün nerelerde, ne kadar kısıtlanacağına da karar verenin egemenlik olduğu fikri her zaman ön kabul olmuştur. Egemenlik teorisini savunanlara göre,

[36] A.g.e., 175.
[37] A.g.e., 161.
[38] Clark, a.g.e. 72.
[39] A.g.e., 71-72.
[40] A.g.e., 72.

egemenlik Tanrı'dan sonra gelen en büyük yetkidir. Egemenliği engelleme anlamında fiziksel kısıtlamalar olsa dahi, her şeye gücü yeten egemenliktir. Stirner açısından egemenliğe böyle bir özel konum verilmesinin mantıki sonucu, kişilerin isteklerinin egemenin iradesine bağımlı kılındığıdır. Ancak düşünür her iradenin bir egemenlik iddiasına sahip olduğuna vurgu yaparak, egoistin güç kazanımının engellenemeyeceğini savunur. Egemenliğin doğası sorunu üzerine değerlendirme yapan düşünür, bütün egemenlik teorilerinde devletin kontrolü ve dayandığı iradeden ayrılabilen bir iradesi varmış gibi yazıldığını ifade eder ve eleştirisine bu soyutlamayı hareket noktası olarak alır.[41] Düşünüre göre, radikal siyasal teorilerde -hem Marksist hem de Anarşist – bu soyut irade sorunu üzerine temellenir. Oysa soyutlama sadece maddi gerçekliğin meşrulaştırılma gayretinden başka bir şey değildir.

Egemenliğin kaynağı her ne olursa olsun, ortada bir egemenlik varsa orada bireyselin inkârı vardır savunusunu teorik bir temel olarak gören Stirner açısından, egemenliğin nasıl doğduğu fikrini bir zihinsel kurguyla dile getiren sözleşme teorileri de tatmin edici değildir. Toplum sözleşmelerinde ortaya konulan, hakların egemene devir fikri, düşünür açısından kölelikten kaçınmama anlamına gelir. Şahsın alınıp satılabilen bir varlığa indirilmesi açısından reddedilen kölelik anlayışı; sözleşmeyle ortaya konulan iradenin devriyle de bir değişikliğe dönüşmüş değildir. Aslında bu meselenin aynı yerde kalındığını da göstermektedir. Bu şekilde de benim, hem bugün hem de yarın ki iradem engellenmiş değil midir? Yoksa iradem donmuş mu olacaktır? Veya benim varlığım benim amirim mi olacaktır? İşte bu soruların hepsi egemenlik anlayışının haklı kılınmaya çalışıldığında ortaya çıkar ve bunlara hiçbir kimse bir egoisti tatmin edecek cevap veremez. Devletin istediği iyi yurttaş tam olarak iradesi donmuş bir yurttaştır. Şayet sözleşme ilkesi karar yapma sürecinin meşrulaştırılması olarak kabul edilirse, bu sözleşme sadece bir ilk antlaşma olmayacak ve bu devam eden bir bağlılık anlamına gelecektir. İster kurgu, ister gerçek olsun böyle bir teori ve egemenliği bu şekilde meşrulaştırmak, hem bugünkü jenerasyonun hem de gelecek nesillerin kati bir şekilde egemenliğe boyun eğmiş olacağının aşikâr göstergesidir.[42] Demokratik teori toplum sözleşmesi gibi çeşitli zeminler üzerinde egemenliği haklı kılmaya çalışır. Bunun içindir ki liberallerin "özgür devlette hükümet yoktur" ifadesinden Stirner şunu anlar: İnsan egemen olduğu zaman kendisinin bir başka üst-otorite tarafından idare edilmesi. Ama düşünüre göre bu mutlak monarşinin bir başka ifadesi değimlidir? Gerçekte devletin temeli egemenlik olduğu için, özgür devlet yoktur, egemenlik varsa baskı vardır.[43] Baskının tek bir kişi tarafından mı, yoksa bir seçkinler zümresinden mi veyahut seçilmişler tarafından mı uygulandığının hiçbir önemi yoktur. Çünkü asıl karşı duruşu gerektiren baskıdır, egemenliğin olduğu her yerde ve her türlü form içerisinde de bu baskı mevcuttur.[44]

Nihai olarak devletin nasıl alt edilmesi gerektiği konusunda veya bütün göstergeleriyle nasıl ortadan kaldırılacağı hususunda Stirner'in çok özel bir tespiti vardır. Devletin üstesinden gelmek için bireyi suça yönlendiren düşünür, tek çözümün bu olmadığını ifade eder ve der ki; *Devlet emeğin köleliğine dayanır.*

[41] Stirner, a.g.e.
[42] Clark, a.g.e., 76.
[43] A.g.e., 76-77.
[44] Stirner, a.g.e., 175.

Eğer emek özgür olursa devlet kaybolur. Yani emek çekildiği zaman devlet kendiliğinden düşecektir.[45]

Bütün anarşistlerde olduğu gibi "suç" kavramı Striner'in felsefesinde de farklı bir algıyla ortaya konulur. Anarşistler suçun kaynağını otoriteye indirger ve suç-şiddet ikilemenin otorite kaynaklı olduğunu savunur.[46] Suçu tanımlayan yasa ve suçluyu cezalandıran devlet olduğu sürece, suçun kaynağı da egemen olur. Suçun kaynağına ilişkin benzer bir tavrı ifade eden düşünür "suça" ayrıca ve özel bir önem verir ve suçu öğütler. Ona göre suç, devletsiz bir toplumun ve egoistler birliğine ulaşmanın araçlarından biridir. Zaten her hangi bir egemen yapı içerisinde, onu ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüs yasa anlamında suç işlemek demektir. Yasanın hem genel olarak, hem de özel olarak bu amaç doğrultusunda hareket edenleri "suçlu" ilan etmesi yolun ve takip edilen metodun doğruluğunu bize apaçık bir biçimde gösterir. Suç veya fiziksel gücün kullanılmasının ahlaki açıdan hiçbir sorun teşkil etmeyeceği kabulü ve ahlakilik adına ortaya atılan bütün değer içerikli ifadelerin aslında birer hayalet olduğu savunusu, suç ve şiddet ilişkisinin düşünür tarafından çok farklı algılandığını göstermektedir.[47]

SONUÇ

Düşünür, modern devlet ve egemenlik fikrine, devletin varlığının meşrulaştırılması alışkanlığına hücum eder. Devlet ve toplum arasında keskin farklılıkların olmadığı düşüncesi ve hatta toplumun devleti geliştirdiği fikri, toplumun da eleştirilmesine neden olur. Bunun içindir ki, var olan toplumsal yapı ve devlet biçimi "egoistler birliğine" dönüştürülmelidir. Egoistler birliği "insan toplumu" anlamına gelmez: çünkü bu birlikteki herkes kendilikleri ve bunun farkındalığıyla var olurlar.[48] Her türlü üst anlatı, kurumsallaşma ve organizasyona karşı olan Stirner, bu tür yapıların olmadığı durumda, en basit ifadeyle sosyalleşme adına dahi olsa beşeri ilişkilerin nasıl sağlanacağına ilişkin kendisi de bir birlik önerir. Ancak bu birliğin karakteristik özellikleri vardır: Tam olarak gönüllü eylemlere dayanmaktadır. Birliğe iştirak edenler içinde eşsiz bir seçim şansı mevcuttur. Derneği canı istediği her an terk etmek gibi.

Stirnerci birlik, birinin doğum ya da sosyalleşmeyle girdiği bir grup değil, hem birliğe katılışı hem birlikten çıkışı kendi isteğine bağlı olan bir birliktir. Lakin burada, seçim şansı adına ifade edilen özgürlük, -birlik özgür seçim ve gönüllüğe dayanmasına rağmen- nihai bir amaç olarak tesis edilmiş soyut özgürlüğe veya bu şekilde tanımlamış bir özgürlük idealinin hiç kimse için teminat edildiği anlamına gelmemelidir. Bir başka ifadeyle, burada Stirner'in "özgürlük" fikrine değil, "kendilik" düşüncesine daha sık göndermelerde bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Toplumda özgür iştirak ve yaratıcı eylem olmadığı için, toplumun özü statik ve ölüdür. Bireysel kararların ve her daim kendini yeniden inşa etme olanağı sadece egoistler birliğinde var olduğundan dolayı, orası, her daim canlı ve dinamiktir. Bu birliğe iştirak eden kişilerin amacı, ortak bir refah arzusu, birlikte çalışma gayesi veya en büyük saadet ilkesi değildir, buraya gönüllü olarak

[45] A.g.e., 105.
[46] A.g.e., 175.
[47] A.g.e., 175-177.
[48] A.g.e., 161-272-273.

katılan her bireyin isteği, diğer iştirak eden kişinin de "kendiliğine" ulaşmasıdır. Birlikteki egoistler her hangi bir ideal için bir araya gelmezler, onların birliği her birinin diğerinin kendiliğine araçsal desteği anlamına gelir; yani bir bakıma birlik egoist olmada önemlidir ve kişi egoist olduğu zamanda birliğin ideal bir gayeselliği de kalmaz. Çünkü onların asıl gayesi, kendi ilgilerini maksimize etmektir, birlik bu ilgilerin arzulanan derecede gerçekleşmesinde sadece bir araçtır.[49]

Kaynaklar

Arvon, Henri. *Anarşizm,* Çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, 2007.
Cantzen, Rolf. *Daha az Devlet Daha çok Toplum,* Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
Clark, John P. *Max Stirner's Egoism,* Freedom Press, London Eı Printed In GT. Britain, 1976.
Küçükalp, Derda. *Politik Felsefede Nihilizm Sorunu: Nietzscheci Bir Tartışma,* Bursa, 2005.
Marshall, Peter. *Anarşizmin Tarihi,* Çev. Yavuz Alagon, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
Scruton, Roger. *A Dictionary of Political Thought,* The Macmillan Press, 1982.
Spring, Joel. *Özgür Eğitim,* Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1991.
Stirner, Max. *The Ego and Its Own,* Edit: David Leopold, Cambridge University Press, 1995.
Thomas, Paul. *Marx ve Anarşistler,* Çev. Devrim Evci, Ütopya Yayınları, Ankara, 2000.
Woodcock, George. Anarşizm-Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, Çev.Alev Türker, İstanbul, 2001.

[49] Stirner, a.g.e. 272-274.

Edebiyat ve Felsefe: Antonin Artaud ve George Bataille'da Başkaldırının Temsili

Mehmet Şiray

"Edebiyat nedir?" sorusu edebi çalışmalarla uğraşan herkes için temel bir sorudur. Bu soru edebiyatçılar için olduğu kadar felsefe tarihi ve filozoflar açısından da önemlidir. Özellikle de, felsefî olanı felsefe olmayandan ayırmak isteyen düşünce biçimleri açısından. Elbette burada felsefî olan ile felsefe olmayan arasında özde, içkin bir farkın bulunduğu her durumda varsayılmaktadır demek mümkün görünmekte. Edebiyat nedir sorusu, hâlihazırda edebiyata ilişkin kimlik, öz ve gerçeklik hakkında düşünmemizi gerektirdiğinden özünde bir 'nelik' sorusu olarak görülebilir ve bu yönüyle felsefenin alanına çoktan girdiği söylenebilir. Çağdaş edebiyat teorileri ve eleştiri kuramları, özellikle yapısalcılık sonrası Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Francois Lyotard, George Bataille, Philippe Lacoue-Labarthe ve Maurice Blanchot gibi Fransız düşünürleri, Yunan felsefi düşüncesinden bugüne edebiyatın yerini incelerken edebiyatın batı metafiziği tarafından bastırıldığını, arka plana itildiğini iddia eder. Bu bağlamda, yazınsal eleştiri, metafizik akıl yürütmenin ve akla dayanan düşünce sistemlerinin, edebiyatı ya kendi tekeline aldığını ya da akıldan uzak sezgi ve arzuların alanına sıkıştırdığını gösterir.

Derek Attridge, *Edebiyat Edimleri* adlı kitaptaki, "Derrida ve Edebiyat Sorunsalı" başlıklı yazısında, yazınsal eleştirinin ya da genel anlamda edebi sanatların (*poetics*) bilinçli olarak felsefenin genel kategorileri altında çalıştıklarını iddia eder. Yazara göre, "Yazınsal eleştiri sıklıkla klasik Yunan düşüncesi tarafından kurulmuş sınırlarla iş görüyor, tasımsal aklın kurallarıyla belirlenmiş anlamın kendi gösterimlerine önselliğini amaçlayan mutlak zıtlıklarla."[1] Derrida Attridge'in düşüncesine paralel olarak, edebi eleştirinin kendisinin felsefi dü-

[1] Derek Attridge, "Derrida and the Questioning of Literature"içinde, *Acts of Literature*, (ed.) Derek Attridge, (Londra, New York: Routledge, 1992), 3.

şünce tarafından belirlendiğini düşünür. Elbette Nietzsche'den Mallarmé'e hem felsefede hem de edebiyatta belli okuma ve yazma kalıplarının dışında örnekler göstermek mümkündür. Derrida birçok yazısında herhangi bir *text*'in edebi olarak okunmasının önünde bir engel olmadığını söylemektedir; benzer bir biçimde hiçbir *text*'inde mutlak olarak edebi olamayacağını da gösterir.[2] Nietzsche'nin *Zarathustra*'sının sadece dile getirdiği felsefî problemler açısından değil, yapıtın tarzı ya da biçemi bakımından da okuyucuyu düşünmeye zorladığı iddia edilebilir; dolayısıyla Philippe Lacoue-Labarthe'ın *Tipografi: Öykünme, Felsefe, Politika*'da belirttiği gibi bir sanat yapıtı olarak da pek tabi okunabilir.[3] Attridge'e göre kurallarla belirlenmemiş bir retorik olarak edebiyat kavramının felsefenin dışında konumlandırılması en başta felsefi bir duruşu gerektirir. Heidegger'in Hölderlin incelemesinde ve Nietzsche üzerine düşüncelerinde bu sorunun yeniden formüle edildiği görülür. Labarthe, Nietzsche'nin *Zerdüşt Böyle Buyurdu* adlı yapıtının bir edebi çalışma mı yoksa felsefenin bizzat kendisi mi olduğunu araştırırken benzer bir düşünce biçiminin Heidegger tarafından üretildiğini gösterir. Heidegger en nihayetinde Zerdüşt'ün ya da Hölderlin'in şiirlerinin felsefenin özünü imlediğini iddia eder. Ona göre metafizik Zerdüşt ile sona ermiştir. Labarthe, Heidegger'in felsefeyi özü gereği şiirsel olan ile özdeşleştirdiğini gösterir, ama argüman çift taraflı değildir; şiir Heidegger için felsefe değildir. Dolayısıyla, şiir felsefenin düşünce olmayanla bağlantısını kurar, felsefenin unuttuğu özüne *Dasein*'ı bağlar. Labarthe sonuçta bu akıl yürütmenin felsefenin edebiyat ve felsefe arasında kurduğu zıtlığı nihai olarak aşmak yerine yeniden ürettiği sonucuna varır, Zerdüşt en nihayetinde felsefenin akıldışı ikizi, kayıp özüdür.[4]

Derrida'ya atfen Attridge "her koşulda *text*'i gücünü ve değerini değerlendirmek için yeniden okumaya zorlandığımızı ve bu pratiğin kendisine de edebiyat dediğimizi ifade ediyor."[5] Edebiyatı ve sanatı bir nelik sorusunun özneleri olmaktan çıkartıp, bir pratik olarak sunmanın bazı felsefi problemleri ve argumanları değiştireceğini şimdiden iddia edebiliriz. Bu noktadan bakıldığında yazın-

[2] A.g.e., 7.

[3] Philippe Lacoue-Labarthe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Stanford, California: Stanford University Press, 1989), Bölüm 1, 43-139.

[4] Labarthe'a göre Heidegger'in Nietzsche okuması şu önemli soruları gündeme getirir: Nietzsche nerede felsefeden ayrı olarak okunabilir? Nietzsche kendisini felsefi gelenekten nasıl ayrı konumlar? Bu sorular Nietzsche felsefesi, ve onun yazı tarzı açısından birtakım belirsizlikleri içerir ya da okuyucuyu bu belirsizliğe doğru iter. Heidegger'in bu noktadaki tavrı belirleyicidir. Ona göre Nietzsche son felsefecidir ve metafizik onunla beraber hem nihai hedefine hem de sınırına doğru sürülmüş, düşünce düşünce olmayanla karşılaşmıştır. Nietzsche'nin yazılarındaki bu belirsizlik felsefenin felsefe olmayanla (belki de burada Labarthe'ın Heidegger'e atfen varsaydığı felsefenin ötekisi ya da olumsuzu olarak sanattır) karşılaşmasıdır. Labarthe'a göre Heidegger'in Nietzsche üzerinden yaptığı tartışma şöyle özetlenebilir. Heidegger Nietzsche üzerine kitabında, bütün felsefi düşüncenin özünde *poetik* olduğunu söyler. Örneğin, Hölderlin'in dinsel şarkılarının kelimenin tam anlamıyla sofistike olduğunu ancak felsefe olmadığını, Zerdüşt'ün ise *poetik* dolayısıyla felsefe olduğunu ancak sanat eseri olmadığını söyler. Dolayısıyla, Heidegger'in burada teorik ve *poetik* kavramlarıyla bir oyuna kalkıştığını iddia eder. Bu durumda Labarthe'ın varsayımı Heidegger'in sanatın özüyle (*dichtung*) varlığın anlamı (ya da varlığın hakikatinin anlamı) arasında bir ilişki kurduğudur. Labarthe'a göre Heidegger, sanatı felsefenin özü ya da hakikati olarak, metafizik bir kavrayışla yeniden kurmuştur. Sonuç olarak, Zerdüşt bir sanat çalışması olarak kabul edilmemektedir (biçim olarak burada Nietzsche'nin yazı yazma tarzı düşünülmemektedir). Heidegger'e göre Zerdüşt felsefenin ötekisi olarak felsefenin özüne gönderimde bulunur ve bu Labarthe açısından Platonik bir çıkarımdır. Zerdüşt felsefenin özünü imleyerek düşünceye eklemlenir ki bu felsefe ve sanat arasındaki uçurum ve ikiliğin yeniden üretiminden başka bir şey değildir. Philippe Lacoue-Labarthe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Stanford, California: Stanford University Press, 1989), Bölüm 1, 48-50.

[5] Jacques Derrida, *Acts of Literature*, (ed.) Derek Attridge, (Londra, New York: Routledge, 1992), 15.

sal eleştiri, edebiyatın felsefi olana bir tür dayanaklık yaptığını iddia etmez. Aksi durumda, edebiyat sadece akla dayalı felsefi düşünce için kurgusal bir ötekiden başka bir şey değildir. Ayrıca yazınsal eleştiri, edebiyatı felsefeden ayrı olarak var olan, kendine ait özsel bir varoluşu olan bir kategori olarak da sunmaz. Tam da bu noktada edebiyat nedir sorusunun ne mutlak olarak felsefi olduğunu ne de edebiyata ilişkin bir öz olarak, onun özünü gösterdiğini söyleyebiliriz.

Bir *text*'in mutlak anlamda sadece edebi olduğunu ya da sadece felsefi olduğunu, başka alanlara nüfuz etmediğini söylemek doğru olmaz. Bu anlamda felsefenin dışında ya da felsefeyle zıtlık ilişkisi içindeki bir edebiyat pratiğinin, metafizik bir edebiyat ya da felsefe kategorisi üretmekten başka bir şey olmadığı iddia edilebilir. Bu aşamada felsefe ve edebiyatı birbirlerine bulaşan ama aynı zamanda tekilliklerini ortaya koyan aktiviteler olarak düşünmek zorunlu gözükmektedir.

Modernistlerin sıkça temsilin krizi dedikleri yukarıda dile getirilmeye çalışılan sorun felsefenin kendi ötekisini aramasından mı kaynaklanmaktadır? Örneğin Bataille'ın uygarlaşmayı bir tür hastalıkla ya da kriz ile özdeşleştirmesi ya da sürrealistlerin 'sarsıcı' (*convulsive*) bir yazı ve anlatım biçimini seçmeleri tam da felsefenin ötekisini aramalarından mı kaynaklanmaktadır? Bataille ve Artaud'u felsefenin ötekisini sorguladığımız noktada tartışmaya çalışmak bir rastlantı değildir. Bu durum, tam da, bir yandan felsefede, diğer yandan sanat ve edebiyatta sahnelenen kriz felsefe ve edebi sanatların birbirleriyle ilişkilendirilerek nasıl tanımlanacağı sorununu gündeme getiriyor.

Georges Bataille'ın biyografisine baktığımızda yazılarını belli bir geleneğe sığdırmanın ne kadar güç olduğunu görmek mümkündür. Yazar, felsefeden antropolojiye, edebiyattan sanata kadar değişik konularda ürünler vermiştir. Bataille eserlerinde, André Breton ve sürrealistlerle giriştiği ortak tartışmada metafizik geleneğin mutlak gerçeklik iddiasına sıklıkla gönderme yapar. 'İhlâl' kavramı ya da 'aşma' (*transgression*), Bataille yazılarında karşımıza çıkan en temel kavramlardan biridir: 'İhlâl' kavramı Bataille'da bilgiyi mutlaklaştıran bilgi olmayanı da felsefenin dışına iten metafizik söylemin 'ihlâl'i, yani aşılmasından başka bir şey değildir.[6] Gerek *İçdeney(im)*'de gerekse *Olanaksız*'da bize sıkça anlatmaya çalıştığı, bilginin bilgi olmayanla nasıl bütünleşeceğidir. Bu aşamada sormamız gereken soru Bataille'da, sürrealist ve dada geleneğinde Marque de Sade'da ve Antonin Artaud'da ortaya çıkan bu 'ihlâl' etme, metafizik geleneği aşma, durumunun neden kaynaklandığıdır. Bataille tıpkı André Breton ve diğer sürrealistler gibi, yüzyılın ilk yarısında akla dayalı bilgiyi, ancak akıl dışını bastırarak ya da kontrol altına alarak sunan batı metafiziğine karşı çıkar. Ona göre düşünce tarihinin karşılaştığı tıkanıklık ya da kriz basit anlamda bir söylem sorunu da değildir. Bataille uygarlaşma sürecinde insan'ın kendi köklerine yabancılaştığını kutsal olanı, kendi ritüellerini ve hatta ölümü bir anlamda toplumsal hayatın dışına attığını söylemektedir.[7] Bir anlamda, Bataille' göre, insanın karşı karşıya kaldığı kriz kendi köklerinin unut(ul)ması bastırılmasıdır. Aslında batı metafiziği bu yabancılaşmayı düşünce tarihinde, akılı ön plana çıkararak sahnelemekte ve temsil etmektedir. Bataille "aşırı" diyerek analitik akıl yürütmeyle bir anlamda

[6] Julian Pefanis, *Heterology and the Postmodern*, (Durham, London: Duke University Press, 1991), 40.
[7] Michael Richardson, *Georges Bataille*, (London, New York: Routledge, 1994), 48.

kavranılamayacak, erotizm, gülme, suç, şiddet, edebiyat, sanat ve hatta ölüm gibi tüketilemeyen ve bu anlamda da düşünceden kovulan deneyimlere gönderme yapar. Ona göre bunlar "hayatın aktif prensipleri-aktörleri"dir. Bataille ayrıca bu deneyimlerin, bir düzen ve gerçeklik arayışı içinde olan batı metafiziğinde, gereksiz tüketimler ya da bilinçaltı öğeleri olarak değerlendirilip bir kenara itildiklerinden ya da akılla zıtlık ilişkisi içinde ötekileştirilerek belli kalıplara sokulduklarından bahsetmektedir. Bataille'a göre 'ihlâl' kavramı, yani batı metafiziğinin aşılması ve krizin ortadan kalkması, bu *gereksiz* tüketimin (lanetli payın) ya da Marx'ın belki başka bir bağlamda dile getirdiği 'artı-değerin' dolaşıma sokulması anlamına gelmektedir. 1924 yılındaki birinci sürrealist manifestoda Breton, yeni temsil düşüncesinde bilinç dışının önemli bir rol oynaması gerektiğinden bahsediyor, dolayısıyla yeni bir dilin gerçeklik iddiasını aşarak insanın arzularına ya da Bataille'ın deyişiyle faydasız, anlamsız tüketime yönelmesi dile getiriliyor.

Burada ortaya çıkan en temel soru metafizik söylemin nasıl aşılacağıdır? Böyle bir teşebbüs basit anlamda felsefenin ötekisini ya da felsefenin dışında olanı bulma sorunu mudur? Tam da bu noktada Bataille'ın, bilgi olmayanın bilgiden mutlak olarak bağımsız olamayacağını işaret ettiğini hatırlamak gerekmektedir. Ona göre bilgi ve güç bireysel deneyimden ve sosyal gerçeklikten bağımsız da var olmaz. Bu noktada ne bilginin ne de bilgi olmayanın Bataille için kendinde gerçeklikler olmadığını söyleyebiliriz.[8] Bataille'ın çalışmalarının temeli, şeylerin birbirleriyle bağlantılı olduğunu söylemesi yatar, bu iletişim ve ilişkiler ağının dışında ona göre mutlak bağımsız gerçeklikler yoktur.

Kutsal olan, Bataille'da birey ve toplum arasındaki birliği sağlayan en önemli öğedir, kolektif yaşam, tam da bireylerin kendilerini kutsal olana adadıklarında ortaya çıkan bir şeydir. Oyunda, şiirde, erotizmde ve aşırı duygu durumlarında kahkaha atmada, kızgınlıkta, şiddette ve Heidegger'in de örneklediği gibi korkuda kutsal olanın izlerini görürüz. Peki, toplumsal yaşantıda eğer kutsal olanın alanından olağan olana doğru bir dönüşüm yaşandıysa, kutsal olan tekrar nasıl elde edilir? İşte Bataille felsefesi açısından sormamız gereken en önemli sorulardan biri budur. Bataille'a göre tam da olağan olan durumda bizim deneyimlediğimiz bir eksikliktir ki bu eksiklik olağan söylemin merkezindedir. Belki de krize yol açan söz konusu eksiklikte birilerinin soyutlama yoluyla özsel, alternatif bir öteki arayışlarından kaynaklanmaktadır. Bataille'ın belki de (Heidegger'de de benzer bir sorunun olduğu düşünülebilinir) yüz yüze kaldığı sorun, hep bir eksiklikten bütüne gitme sorunudur, eğer kutsal olan unutulmuş, bastırılmış ise bu unutulmuşluktan nasıl bütünleştirici, iyileştirici bir kaynak çıkaracağımız şaibelidir. Belki de bu bütünleştirici, iyileştirici kaynağın, bir diğer deyişle kutsal olanın kendilik olarak gösterilemeyişi, varlığının hep türetilmiş olması bir tür olanaksızlıktır.[9]

Tam da bu yüzden *İmkânsız* adlı eserinde Bataille bu olanaksızlığın insana özgü sınırları aşma arzusunun kaynağı olduğunu ifade eder. Bataille'da bu 'sınır' deneyimi yani bilginin bilgi olamayana, kutsala bağlılığı ve tersi bizim var oluşumuzu belirleyen en temel deneyimdir. Bataille göre gerçek bilgi ancak bu olanaksızlığın farkındalığı ile ortaya çıkar. Yani en temelde 'ihlâl' ya da aşma kavramı mutlak bir 'ihlâl'in ya da aşmanın olamayacağının bilincidir ki edebi-

[8] A.g.e., 66.
[9] Georges Bataille, *Innner Experience*, (Albany: State University, 1988), 89.

yat ve sanat tam da bu deneyimin yeniden kazanılmasında önemli bir rol oynar. Bu tıpkı Hegel'deki kölenin ancak ve ancak üretim süreçlerini tersine çevirerek köleliğin oluşum koşullarını ortadan kaldırıp özgürleşebilmesine benzetilebilir. Hatırlanacağı gibi Marx'da işçinin yalnızca kendisini işçi olarak tanımlayan koşulları aştığında ya da 'ihlâl' ettiğinde özgürleşebileceğini söylemekteydi.

Bataille'ın sürrealistlerle, özellikle Breton ile giriştiği tartışma sanat ve edebiyatın felsefeyle nasıl ilişkilendirileceğine ilişkin değişik çözümler sunmaktadır. 1924'teki ilk sürrealist manifestodan sonra Breton, Man Ray, Oppenheim, Masson belirli bir strateji geliştirmeye çalışırlar.[10] Geliştirmeye çalıştıkları strateji şöyle özetlenebilir: Bir konuyu, aklın ya da mantığın çerçevesinden değil deliliğin, çılgınlığın ve akıldışının perspektifinden konuşmaya çalışmak. Bu doğrultuda, sürrealistler, rüyayı model alan dil sürçmelerini, fetiş nesnelerini, hafıza sıçramalarını ön plana çıkaran işler yapmışlardır. İlk manifestoda beliren en belirgin iddia, bilinçaltı mekanizmalarını araştırmak ve bunları sanat ve edebiyata yansıtmaktır. Breton'un Baudelaire'den aldığı "flaneur" düşüncesi de belirgin temalardan biridir. Kaldı ki Breton'un *Nadja*'sı bu çerçevede kurgulanmıştır. Bataille'ın özellikle 1945-1952 yılları arasında sürrealism'in büyük idealiyle bir hesaplaşmaya girdiği gözlenir. Breton'la aralarının açılmasına yol açan nedenlerden birisi de Bataille'ın kendisini sürrealizm'in içinde, sürrealizme düşman olarak tanımlamasıdır.

Marquis De Sade ve Breton'dan farklı olarak Bataille'ya göre, özgülüğün ön koşulu ya da batı metafiziğinin bu anlamda aşılmasının tek yolu düşüncenin sınırlarının bilincine varılmasıdır. Sürrealistler ise bu durumun, metafizik kalıpların düşünceyi ve deneyimi sınırlayan duvarlarının reddedilerek ya da terk edilerek üstesinden gelinebileceğini iddia ederler. Bataille göre sürrealistlerin iddia ettiği gibi arzu ve tutkularımıza uygun bir şekilde yaşamak boş bir nostaljiden başka bir şey değildir. Bu noktada, özellikle edebiyata ilişkin düşüncelerde Breton ve Bataille'ın birbirlerinden faklılaştığını görmek mümkündür. Breton normallik ve patoloji arasındaki farklılığı yok etmeye çalışırken, Bataille gerçek bir oransızlık, dengesizlik durumunu ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Örneğin, güzellik kavramı ona göre 'çürüme' ya da 'ölüm' düşüncesinden ayrı düşünülemez. Sürrealistlerin anlamın ve akla dayalı düşünmenin altını kazımaları ya da bu modele dayalı düşünceyi aşmaya çalışmaları diyalektik düşünceye karşı duran bir yaklaşım olarak düşünülebilir. Bataille, (Anti-)Hegelciliğinin de etkisiyle, diyalektik düşünceyi ortadan kaldırmak yerine onu temelsiz ya da olanaksız dediği deneyimle yeniden kurmaya çalışıyordu. Bu iki yaklaşım temelde felsefenin edebiyat ve sanat ile nasıl karşılaşacağına ilişkin temel ayrılıklar içermektedir.

Bataille'da ve Antonin Artaud'da da benzer bir şekilde göstermeye çalışacağımız temel sorun, Bataille'ın 'genel ekonomi' dediği ve ancak edebi yazında ortaya çıkan batı metafiziğini altüst eden bir 'operasyon'dan bahsetmesi. Bataille'ın yazılarında 'genel ekonomi' kavramı, 'sınırlı ekonomi' kavramının tersine bilginin bağlı olduğu metafizik söylemden koparılıp özgürleşmesi durumunu içeriyor. Derrida'nın bu noktadaki temel eleştirisi Bataille'ın genel ekonomi kavramıyla göstermeye çalıştığı bu 'ihlâl' edici, aşıcı operasyonun ancak sanat ve edebiyat ile hedefine ulaşabileceği düşüncesidir; yani bir anlamda Derrida'yı

[10] Briony Fer, *Realism, Rationalism, Surrealism: Art between the Wars*, (London: Yale University Press, 1993), 176.

eleştiriye yönelten Bataille'ın metafizik söylemi etkisizleştirmesidir. Bilginin bilgi olmayanla, akılcı düşünmenin akıl dışı ile ve felsefenin en nihayetinde sanat ve edebiyatla buluşması Bataille'da bu ikiliklerin ya da Hegelci ifadeyle zıtlıkların birleşmesiyle mümkün olabiliyor. Tam da bu noktada Bataille'daki 'ihlâl' ya da aşma düşüncesinin metafizik düşünceyi ehlileştirdiğinden, onu etkisizleştirdiğinden bahsetmek mümkündür. Bu noktada Bataille kendi düşüncesini yani sınır deneyiminin koşullarını ortadan kaldırıyor gibi gözükmektedir. İhlal ya da aşma düşüncesi bu anlamda sınırları zorlayan onu dönüştüren bir güçken sınırı ortadan kaldıran zıtlıkları ya da ikilikleri 'kendinde bilinç' yoluyla uzlaştıran bir güç haline gelmektedir. Bu noktada Bataille'a yönelik eleştirimiz haklı gözükmektedir, kurumsallaşmış bilgi üreten mekanizma ve modellerin aşılması ne başka bir dolayımsız bilginin tespitiyle ne de anlam olmayanı mutlak bir kendilik olarak göstermekle mümkün olabilir.

Artaud özelllikle edebi alandaki yazılarıyla, tiyatro ve film çalışmalarıyla 1960'tan sonra teorik tartışmalarda kendine yer bulmuştur. Artaud 1920'li yılların başında sürrealist sinema alanında birçok projeye katılmıştır. Film ve senaryonun yanı sıra güzel sanatlar alanında da yapıtları olan Artaud'nun, çizimleri, özel ses kayıtları ve tiyatro oyunları yapıtlarını oluşturduğu başlıca alanlardır. Paris'te 1931'de izleme şansı bulduğu Bali dans-dramasından esinlenerek 1930'dan sonra *Tiyatro ve İkizi*'nde kuracağı 'zalimlik tiyatrosu'nun da temeli olan düşüncelerini oluşturur. Daha sonra Güney Amerika'ya yaptığı geziler sonrasında Tarahumaras ritüellerinden etkilenir, eserlerinde Mısır ve Hint mitolojilerinin etkilerinden ve Bali dansındaki maskelerden vücut hareketlerine, jestlerine kadar birçok temayı kendi tiyatrosunda ve edebi eserlerinde kullanmış ve sorunlaştırmaya çalışmıştır.[11] Artaud, sürrealistler ve dada hareketine sanat ve edebiyatta yeni bir dilin kurulması bağlamında iştirak etmiştir. Artaud da tıpkı sürrealistler gibi yeni bir toplum ve sanat yaratmak için yeni bir ilke arayışındadır, kültürel bozulmanın sosyal, akli ve ahlaki olarak bireylerin bastırılmalarının bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Sürrealistlerin tersine Artaud bilinçaltının yapısını göstermek ya da ortaya çıkarmak istememiş, tersine tıpkı Bataille gibi 'zalimliğin tiyatrosu' yoluyla bir bilinç durumunu ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Derrida "Zalimlik Tiyatrosu ve Temsilin Kapanması" adlı yazısında Artaud'nun teorik planının batı düşünce sistemini nasıl deldiğini, ona nasıl nüfus ettiğini anlatır.[12]

Artaud *Tiyatro ve İkizi*'nde Bali tiyatrosundaki ritüellerin, seremonilerin ve kurban ayinlerinin öneminden söz eder. Aynı zamanda da, yeni tiyatroda, kendine ait bir dilin, buradaki vücut ve akıl birlikteliğinin, kutsal olanın yeniden sunumunun önemini vurgular. Böylelikle yeni tiyatronun kendisini batı düşünme kalıplarının etkisinden kurtararak sahnede yeni bir bilinç türünün deneyimlenmesinde aracı olacağını düşünür. Vücudun çığlıklar, esrimelerle betimlenişi, korku ve tabu öğelerinin sahnede gösterilmesi, Artaud'nun tiyatroyu klasik batı formlarından özgürleştirme çabalarının tipik örnekleridir. Artaud'ya göre bu yeni *performatif* sunum, bilinçaltının bu şekilde tezahürü, seyircinin kendi düşünme formlarında bir tür açılmaya, farklı bir bilinç düzeyine yol açar. Ona göre performansın bu gücü, kendisini kalıplaşmış söylemlerden ve buradaki işaret sistem-

[11] Antonin Artaud, *Selected Writings*, çev.. Helen Weaver. (ed. ve "Giriş". Susan Sontag, (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1988), 215.
[12] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, (London, New York: Routledge, 1997), 247.

lerinden korur. Tıpkı Bataille'da olduğu gibi burada da bu türden bir deneyim yabancı bir ötekiliğe, hayatın kaynağına dönüşü imler. Artaud'ya göre bu tinsel, kozmik bir geri dönüştür. Gerçekliğe bu dönüş Bataille'm da varsaydığı gibi travmatik bir dönüştür ve etkisini ancak ikilikler, zıtlıklar uzlaştırıldığında hissettirir. Fakat Breton ve diğer sürrealistlerin tersine Artaud sahnede ölümü göstermek değil ölümün dile gelemeyişini bu olanaksızlığı göstermeyi yeğler. Bataille'daki gibi olumsuzluğu ya da hiçliği bir tür olanak olarak göstermeye çalışır. Sahne tam da bu hiçliğin, travmatik yaşam-ölüm döngüsünün açıldığı bir yerdir.

Belki de bizi felsefe, edebiyat ve sanat arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı üstüne yeniden düşündüren şey, hem Bataille'da hem de Artaud'da olumsuzun gücünün nasıl kullanıldığıdır. Nietzsche'nin *Trajedinin Doğuşu*'nda bahsettiği trajik eylem bu olduğu iddia edilebilir. Artaud toplama eserlerinde hayatta ölümü göstermenin imkânsızlığı üstüne şöyle demiştir: "Zor bir şeye kalkıştığımı biliyorum, ancak bu uğurda hatırı sayılır bir emek harcadım, tiyatral bakış açısıyla kavrayışın iyi olduğunu söyleyebilirim ancak gerçekleştirme açısından başarısız olduğumu söylemeliyim".[13]

Esasında bu pasajın Artaud'nun diğer yazılarına baktığımızda oldukça ilginç olduğu söylenebilir. Artaud, yaşam ve ölüm arasında bir uçurum olduğunu ve bu uçurumun da batı metafiziği tarafından keskinleştirildiğinden bahsediyor. Ona göre bu keskinlik bir zıtlık ilişkisine dönüştürülmekte. Ne var ki Artaud, yaşam ve ölüm arasındaki bu sınır ilişkisinin sahici, evrenin yaratılışına ait (kozmik) bir durum olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla hem bir yandan batı formlarını altüst edip onları aşmak istemekte, hem de zıtlıkların olmadığı bir *agnostik* durum tasarlamayı arzulamaktadır. Bataille ve Artaud için sanat ve edebiyat tam da bu noktada asıl sahneyi ya da ilk sahneyi acılı ve travmatik bir şekilde sunmaya yarayan oluşumlara dönüşür. Artaud'ya göre ritüellerin olumsuzlayıcı gücü bu misyonu yerine getirmek için kullanılmaktadır. Susan Sontag'a göre Artaud'nun olumsuza yaptığı bu vurgu tiyatroda metafizik bir olumlamanın gösterimidir.

Derrida'nın da iddia ettiği gibi, 'zalimlik tiyatrosu'nun klasik tiyatral formları zorladığı, hatta yerinden ettiği açıktır. İzleyicinin güvenli duruşunu bozması, bedene ve onunla değişip dönüşen mekâna vurgu yapması, işitsel ya da alternatif görsel malzeme kullanması bakımından 'zalimlik tiyatrosu' klasik formları sarsmıştır. Burada tartışılması gereken Artaud'nun 'zalimlik tiyatrosu'nun temsilin kendisini ya da koşullarını tamamen ortadan kaldırıp kaldıramayacağıdır. İşte bu noktada temsili sınırın mutlak olarak 'ihlâl' edilip edilemeyeceği sorusu önem kazanır. Artaud özellikle *Tiyatro ve İkizi*'nde ve diğer yazılarında metafizik terimiyle fiziksel dil ile düşünce arasında bir birliği varsayar, daha sonra buna "eylemde metafizik" adını koyar.[14] Özetle Artaud'nun yazılarında üç önemli motifin ortaya çıktığı görülmektedir.

İlk olarak, Artaud fiziksel dili dilsel işaretlerden ayırarak jestlere, işitsel olana ve öykünmeye ağırlık vermek ister, daha sonra meydana gelen yeni şairane dili günlük, sıradan dilden öncelikli bir konuma yerleştirir. En sonunda da bu yeni dili batı metafizik formlarını alt üst eden ve onları öteleyen bir dil olarak tanımlar. Burada karşımıza çıkan en temel sorun Artaud'nun bahsettiği bu yıkıcı, dönüştürücü dilin yıkılmaya çalışılan kurumsallaşmış anlam üreten dilden türetilmiş ol-

[13] Mark Pizzato, *Edges of Loss: From Modern Drama to Postmodern Theory*, (Ann Arbor: Michigan University Press, 1998), s. 94.
[14] Antonin Artaud, *Selected Writings*, s. 235.

masıdır. Bu açmaz bizi bir kez daha felsefeyle edebiyat arasındaki sınır sorununu düşünmeye yöneltmektedir. Edebiyatı mutlak anlamda felsefenin ötekisi olarak kurgulamak, edebi ya da sanatsal dilin metafizik olanı 'ihlâl' ettiği ve bu yolla da aştığını varsaymak daha baştan sorunlu olacaktır.

Bataille ve Artaud yazılarındaki en çarpıcı özellik her ikisinin de ritüellerin ve 'kutsal olanın' sosyal yaşamda kapitalizm ve Hıristiyanlığın etkisiyle birlikte yok edildiğinin altını çizmektedirler. Ek olarak, kutsal olanın yeni bir dil kurarak yeniden yaratılması gerekliliğinden söz etmektedirler. Kutsal olanın ritüellerine dönüş ya da onları yeniden yaratmak 'köken' sorusunu gündeme getirir. Bataille anlam üreten bütün bu mekanizmaları altüst edebilecek bir sözlük yaratmamız gerektiğinden bahseder. Artaud da benzer biçimde kalıplaşmış anlamlar, kodlar üretmeyen bir dilin mümkün olabileceğinden bahsetmektedir. İster felsefenin ötekisini arasın ister sanat ve edebiyata aşkınlık yüklesin bu türden bir arayış daha başından felsefenin alanına girmiş demektir. Dahası asıl problem, ister batı metafiziği diyelim ister formal dil diyelim, tekrara ve taklide dayalı temsilin ortadan kalkmasının mümkün olup olamayacağıdır. Temsil olgusunun ölüm, şiddet, zalimlik ya da erotizm ile dahası edebiyat ve sanat ile kapanacağını kurgulamak yukarıda sıralanan deneyimlerin hepsini daha baştan şimdide ya da kendinde durumlar olarak kavramakla eşdeğerdir. Bu da eleştirilen metafizik akıl yürütmenin bir versiyonundan başka bir şey değildir. Derrida'nın hem Bataille hem de Artaud'ya yaptığı eleştiriyi burada anmak yararlı olacaktır. Derrida'ya göre, temsilin kapanmasını düşünmek daha baştan trajiktir, temsilin aşılması düşüncesi ona göre daha baştan bu düşüncenin temsiliyle başlamaktadır.[15] Rodolpe Gasché her tür aşma, 'ihlâl' eyleminin öncelikle aştığını düşündüğü şeyi olumladığından bahseder, aştığı limit düşünüldüğünde sonuç limitin yer değiştirmesinden başka bir şey değildir. Başka bir problem felsefi söylemin aşılmasındadır. Bu türden bir düşüncenin felsefenin ötesini ya da dışını kurgulaması sorunludur, çünkü felsefi olarak dışarısı kategorisinin de içerisi kategorisine ait olduğu ya da ondan türediği iddia edilebilir.[16] İhlâl ya da aşma düşüncesi içerisi ve dışarısı kategorilerini ortadan kaldırmak yerine sürekli ikisi arasında bir sınır durumu sahneler, bu sınır bazen zıtlık olarak kendini gösterir. Anlam ile anlam olmayan, akıl ile akıl dışılık ya da normal ile patolojik olan arasında belirginleşir. Derrida'ya göre, anlamı aşan onu sarsan tek şey düşüncedir, düşüncenin kendisinde de içerisi ve dışarısı arasında bir karşıtlık yoktur.

Artaud'nun farkında olduğu durum, dilin kemikleşmiş, benzer anlamları aynı şekilde üreten yapısından, aynı kalıpları üreterek bir eleştiri çıkaramayacağımızdır. Gerçekten de bütün yapıtlarına baktığımızda böyle bir çaba görmek mümkündür. Son dönem yazılarının (bunlara akıl hastanesindeki üretimleri de dahil) çizimlerle iç içe geçtiği görülür. Bir bakıma yazı ve resim iç içe geçmiştir, benzer bir tutum Bataille'da da fark edilir, Bataille'a göre yazı metaforik olmalıdır, ancak bu şekilde yazı hâkim formları ve yapıları altüst edebilir. Tam da bu noktada Bataille iki metafordan bahseder ki yazı ve resim bu metaforları doğrudan üreten pratiklerdir. Miro'nun resimlerine gönderme yaparak *text*'in imgeyle nasıl iç içe bulunduğunu gösterir. Miro'nun resimlerindeki formu bozma hali tam da Bataille

[15] Jacques Derrida, "Theatre of Cruelty and the Closure of Representation", *Mimesis, Masochism, and mime: The Politics of Theatricality in Contemporary French Thought*, ed. Timothy Murray (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997), 59.
[16] Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 139-140.

için imge ve *text*, kelime ve anlam, şey ya da imge arasındaki bağıntıyı bozma durumudur. Belki de hem Bataille'ın hem de Artaud'nun metafizik geleneği ve bunla anılan felsefe yapma biçimini bir öteki olarak algılamalarında yatmaktadır. Metafizik gelenek bu şekilde kurgulandığında elbette sanat ve edebiyat da felsefeyle zıtlık ilişkisi içinde, düşüncenin ötekisi olarak kurgulanır. Derrida'nın işaret ettiği gibi her iki düşünce biçiminde de temsilin kapanması ve orijinal temsilin yeniden kuruluşu belirgin bir özellik olarak gözlenir. Şüphesiz ne Artaud'nun ne de Bataille'ın klasik metafizik geleneği haklı olarak eleştirmediklerini, eleştirmekle de kalmayıp felsefe, edebiyat ve sanat ilişkisine dair yeni açılımlar sağlamadıklarını iddia etmeyeceğim. Ancak her ikisinde de oldukça fazla modernizme özgü trajik bir duruşun olduğunu belirtmekte fayda var. Felsefe, edebiyat ve sanat arasındaki bu farklılık ve aynı zamanda iç içe geçmişlik iletişime, dolayısıyla düşünceye özgü bir sınır durumunu, farklılığı dile getirir. Sorun bu farklılığı bir yabancılaşma olarak, ya da zıtlık ilişkisi içinde görmekten kaynaklanmaktadır. Derrida'nın da sıkça ifade ettiği sorun temsildeki bu yabancılaşmanın neden çoğunlukla bir kirlenme ya da korkunç bir durum olarak tasarlandığıdır.[17]

Jean-François Lyotard, Hans Bellmer'e gönderme yaparak bir örnekten bahseder: Diş ağrım var ve yumruğumu sıkıyorum, tırnaklarım avuç içime geçiyor.[18] Tam bu noktada önemli bir soru sorar? Avucumu sıkmam diş ağrısının bir işareti midir? Ya da şöyle bir hiyerarşi yapabilir miyiz? Avucumu sıkmam duyduğum acıyı temsil eder, diş ağrısı duymam ise gerçeği temsil eder.

[17] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, 180.
[18] Jean-François Lyotard, " The Tooth and The Palm." (ed.) Timothy Murray. Age., 288.

Kaynaklar

Derrida, Jacques. *Acts of Literature*, (ed.) Derek Attridge, (Londra, New York: Routledge, 1992).
Lacoue-Labarthe, Philippe. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, (Stanford, California: Stanford University Press, 1989).
Pefanis, Julian. *Heterology and the Postmodern*, Durham, (London: Duke University Press, 1991).
Richardson, Michael. *Georges Bataille*, (London, New York: Routledge, 1994).
Bataille, Georges. *Innner Experience*, (Albany: State University, 1988).
_Accursed Share, (New York: Zone Books, 1998).
_The Impossible, (New York: City Light Publishers, 2001)
Fer, Briony. *Realism, Rationalism, Surrealism: Art between the Wars*, (London: Yale University Press, 1993).
Artaud, Antonin. *Selected Writings*, çev. Helen Weaver. (ed.). ve "Giriş.". Susan Sontag, (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1988).
Derrida, Jacques. *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, (London, New York: Routledge, 1997).
Pizzato, Mark. *Edges of Loss: From Modern Drama to Postmodern Theory*, (Ann Arbor: Michigan University Press, 1998).
Derrida, Jacques. "Theatre of Cruelty and the Closure of Representation", *Mimesis, Masochism, and Mime: The Politics of Theatricality in Contemporary French Thought*, (ed.) Timothy Murray, (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997).
Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror*, (Cambridge: Harvard University Press, 1986).
Lyotard, Jean-François. "The Tooth and The Palm." (ed.) Timothy Murray. *Mimesis, Masochism and Mime: The Politics of Theatricallity in Contemporary French Thought*, (Ann Harbor: The University of Michigan Press, 1997).

Muhalefet ve Direniş

Metin Becermen

Buradaki araştırma konumuz muhalefettir. Ancak, muhalefet konusunu ele almaya, "muhalif kimdir?" gibi bir soruyu sorarak başlamak uygun olacaktır.[1] Neden doğrudan "muhalefet nedir?" sorusu sorulmamakta ve araştırma bu yönde sürdürülmemektedir de böyle bir soru sorulmaktadır? Çünkü, "muhalif kimdir?" sorusunun muhaliflik sorunu bağlamında konuyu doğru bir şekilde ele almamızı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu nedenle, araştırmanın uygun bir zeminde yapılabilmesi için, öncelikli olarak, "muhalif kimdir?" sorusunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir, ki muhalefet konusu açık kılınabilsin.

Muhalifin kim olduğu konusunda farklı bakışlar olabilir. Ancak, burada, başlarken, basit bir dile getirişle, muhalefeti yapan kişiye muhalif diyebiliriz. Peki muhalif neye karşı muhalefet eder? Muhalifin karşısında, ona karşı durduğu, kendini konumladığı bir şey olmalı ki, muhalefet denen şey söz konusu olsun. Muhalifin ona karşı durduğu, ona muhalefet ettiği şey bir tutum, bir görüş ya da bir davranış olabilir. Ancak bunlar sadece bir tutum, bir görüş ya da bir davranış değildirler; yani muhalif sırf muhalefet olsun diye bunlara muhalefet etmez. Muhalifin muhalefet etmesinin nedeni bunların hakim tutum, görüş ya da davranış olma istemidir. Muhalif bu hakim tutumu, görüşü ya da davranışı sergileyen veya sergilemek isteyen kişilere ve gruplara karşı muhalefet eder. Burada söz konusu olan bir egemenlik, bir egemen olma ve buna karşı çıkma, karşı durma ilişkisidir. Bu ilişkilerin şekillendiği, vücut bulduğu yer ise iktidar sorunudur. Bu noktada muhalefetin bir iktidara karşı yapıldığı söylenebilir. Bu bağlamda, burada, mu-

[1] Konuyu ele alırken, bazı tekrarların yapılması söz konusu olmuştur. Ancak, bu tekrarlar, sorunu açmak ve yazıya belli bir ahenk, belli bir güç katmak için yapılmıştır.

halifin karşısında duran, ona karşı muhalefet ettiği şey iktidar olarak, muhalefet de iktidarla ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Eğer muhalefet bir iktidara karşı yapılıyorsa o zaman iktidar denen şey nedir? Muhaliflikle ilişkisi içinde iktidarı nasıl ele almak gerekiyor? Çünkü muhalefet iktidara karşı bir duruşla yapılıyorsa ve bu karşı duruşa bağlı olan bir ilişki söz konusuysa iktidarın ortaya konması, açıklanması gerekmektedir. Şimdi, iktidarı ele alırken, sorunu karşıtlıklar bakımından mı ele almalıyız? Yoksa başka bir çözüm yolu mu bulmak gerekiyor?

İktidar sorunu, karşıtlar ilişkisi bakımından bir köle-efendi diyalektiği ya da proletarya ile burjuva sınıfı mücadelesi, ezen-ezilen ilişkisi bağlamında ele alınırsa, bir çözümün olabileceği, yani iktidarın sürece bağlı olarak bir veya birkaç aşama sonra "çözüleceği" öne sürülebilir ve araştırma konusu bu şekilde belirlenebilirdi. Oysa, burada, iktidar da muhalefet de geniş bir alana yayılan bir ilişkiler demeti/ağı olarak ele alınmakta ve irdelenmektedir. Kısaca, iktidar ile muhalefet ilişkisinde diyalektik kabul ve diyalektik bakış dışarıda bırakılmıştır. Böyle bir bakışın sorunu ortaya koymada yetersiz olduğu kabul edilmektedir.[2]

Bu nedenle burada iktidar (Foucault'yu[3] izleyerek) iktidar ilişkileri çerçevesinde ele alınmaktadır.[4] Yani tek bir büyük iktidar yapısından ve bu iktidarın yok edilmesiyle iktidarın el değiştirip "daha iyi" bir iktidar yapısının oluşacağından ya da iktidarın bir üst aşamada veya bir anda tümden yok olacağından değil, çeşitli iktidar ilişkilerine bağlı olarak yaşamın her alanına yayılmış bir iktidar yapısından söz edilmekte ve iktidar bu şekilde ele alınmaktadır.

İktidar, okulda, hapishanede, hastanede, fabrikada, kışlada, ailede ve yaşamın birçok alanında çeşitli ilişkiler ağı ile işlemektedir.[5] Eğer iktidara dair bir

[2] Foucault'ya göre, diyalektik insan pratiğinin, yabancılaşmanın ve uzlaşmanın felsefesi olduğu için bir tarih felsefesidir. Tüm bu nedenlerle ve özünde her zaman bir kendine dönüş felsefesi olduğundan, diyalektik, insana sahici ve hakiki bir insan olacağını vaat etmektedir. Diyalektik, insana insanı vaat etmekte ve bu ölçü içerisinde, hümanist bir ahlâktan ayrı olması mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda, Foucault, çağdaş hümanizmanın büyük sorumlularının Hegel ve Marx olduğunu iddia eder (Foucault 2004: 33). Foucault'ya göre, Marx'taki "diyalektiği ayakları üzerine yeniden yerleştirmek" ifadesi diyalektiğin, sonuçta, pozitif bir anlam vererek işleyişini durdurmuş olduğu tüm bir negatiflik oyununu, gerçek içerikten ve uzlaşmadan yoksun bu uzama yerleştirmiş olmak demektir (Foucault 2004: 56).

[3] Foucault, iktidarın olduğu her yerde iktidar uygulandığını ve hiçkimsenin bu iktidarın sahibi olmadığını belirtir. İktidar, bir tarafında birileri ve diğer tarafında başkaları olmak üzere, her zaman belirli bir yönde uygulanmaktadır. Bu durumda kimin iktidara sahip olduğu bilinmemekte ancak kimin sahip olmadığı bilinmektedir (Foucault 2005a: 35-6). Yani iktidarın bir merkezi yoktur; iktidar merkezsizdir.

[4] Foucault'ya göre, İktidar ilişkileri ilkin, devlet, kendi aygıtlarının sahip olduğu mutlak güce rağmen, bütün fiili iktidar ilişkileri alanını işgal edebilecek güçten yoksun olduğu için; ikinci olarak, devlet ancak başka, yani zaten var olan iktidar ilişkileri temelinde işleyebildiği için, devletin sınırlarını aşar (Foucault 2005: 73). Öte yandan iktidar ilişkileri, devlet aygıtlarının bireyler üzerinde uygulandığı, ama aynı zamanda aile babasının karısı ve çocukları üzerinde uyguladığı ilişkilerdir; ayrıca doktorun uyguladığı iktidar, eşraftan kişilerin uyguladığı iktidar, patronun fabrikasında işçileri üzerinde uyguladığı iktidardır. (Buna öğretmenlerin öğrenciler üzerinde uyguladığı iktidarı da ekleyebiliriz. MB) Dolayısıyla burada toplumsal bir sınıfın bir diğeri üzerindeki, bir grubun bir diğeri üzerindeki tahakkümünü bütün olarak olanaklı kılan iktidar ilişkileri iç içe geçmiştir (Foucault 2003: 162).

[5] Foucault için, mücadelenin genelliğini oluşturan şey iktidar sisteminin kendisi, iktidarın bütün işleme ve uygulanma biçimidir. Ona göre, iktidar aşağıdan gelir; bu demektir ki iktidar bağıntılarının ilkesi egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasında, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren bir ikilik yoktur (Foucault 1993: 100). Öte yandan, Hardt ve Negri'nin Foucault'nun iktidar görüşünden etkilendikleri şu ifadelerde açıkça görülmektedir: "İktidar, kendilerini ağlar içinde düzenleyen ve yönlendiren, bir dizi iktidarlar toplamı tarafından kurulabilir. Egemenlik, birliğini yoksamadan egemenliği alt birimlere bölen ve onu sürekli olarak çokluğun yaratıcı hareketine tabi kılan, çok geniş bir eylemlilik alanı içinde uygulanabilir" (Hardt-Negri 2001: 178). Ancak onlar yine de devrimci bir dönüşüm yaşanabileceği umudundan vazgeçmemektedirler. Gerçekleştirilecek bu dönüşümün iktidarı ortadan kaldırmayacağını ve fakat onu farklı bir zeminde yeniden hayatın içinde

kavrayıştan ve çözümlemeden söz edilecekse iktidarın kavranacağı ve çözümleneceği yer(ler) buarasıdır/buralarıdır. Bu kavrayışın ve çözümlemenin ışığında ancak bir muhalefet, bir karşı çıkma ve karşı durma gerçekleştirilebilir.

Öte yandan, iktidar bu şekilde yaygın bir yapıya sahipse[6], o zaman muhalefet de o derecede yaygın bir özellik göstermektedir. Bu demektir ki, muhalefet iktidarın kendini gösterdiği her yerde görülür. Her muhalefet iktidara karşı bir direniştir[7] aynı zamanda. Muhalefet etmek direnmektir; bu direnmeyi gerçekleştiren kişi de muhaliftir. Bu noktada muhalifliğin bir kişi özelliği olduğu görülür. Bu özelliğe sahip kişi muhalifliği bir yaşam biçimi olarak benimser. Bu yaşam biçimini muhalif yaşamının her anına, her alanına yayar. Bu, kolay bir yaşam biçimi değildir; birçok şeyden feragat etmeyi, birçok şeyi göze almayı ve birçok şeye katlanmayı, direnmeyi gerektirir.[8]

Muhalifliğin bir kişi özelliği olduğu söylendi. Ancak muhalefet bu özelliği sergileyen kişilerin bir araya gelmesiyle daha etkili bir hal alabilir. Bu durumda muhalif kişilerin birbirleriyle ilişkileri kendi aralarında bir iktidar ilişkisi sergilemenin ötesinde, bir dayanışma ruhuyla hareket etmeye dayanır. Bu kişiler birbirlerinin açıklarını, zayıflıklarını kapatarak, birbirlerinin farklılıklarından güç alarak, iktidara karşı, iktidarın görüldüğü her ilişkide kolektif bir çaba sergileyebilirler. Bu şekilde daha güçlü bir mücadele hayata geçirilebilir ve iktidar ilişkilerinin barınmadığı bir hayat pratiği gerçekleştirilebilir.

Muhalefet ve muhaliflik konusu sanki çözülmüş gibi görünüyor. Oysa durum bu kadar basit değil. Muhalifin iktidara karşı muhalefet ettiği doğrudur; ancak muhalifi ayırt eden özellik sadece iktidara karşı değil, herhangi bir iktidar olanağına karşı da muhalefet etmesidir. Peki bu ne demektir? İktidar olanağı ile anlatılmak istenen şey nedir? Dile getirilmek istenen şey kısaca şudur: İktidarın el değiştirmesiyle iktidar yok olmamakta sadece dönüşmektedir. Bu dönüşüm ile değişen iktidar yapısı daha insani, daha adil ya da daha despot veya totaliter olabilir. Ancak, -iktidar yapısının despot veya totaliter olmasını bir yana bırakırsak- buradaki insani olma dile getirişinin sadece bir iddiadan ibaret olduğu görülür. (Önemlidir; ancak bir iddiadır.) Çünkü hedeflenen şey iktidarı tümden yok etme düşüncesi değil, sadece el değiştiren iktidarı yönetmedir. Dolayısıyla, buradaki sorun bir yönetme, bir yönetim sorunudur. Ancak, başka insanlar adına karar verme -onların iyiliği adına da olsa- sonuç olarak bu insanlar üzerinde bir iktidarı

tutacağını unutarak: "Öznelliğin üretilmesi ve düzenlenmesi alanında ve politik tebaayla ekonomik öznenin birbirinden kopmasıyla, görünen o ki, güçler arasındaki bütün kuruluş ve denge oyunlarının yeniden başlayacağı gerçek bir mücadele zemini -somut ve uygun bir kriz ve belki de sonunda devrim durumu- tespit edebiliriz" (Hardt-Negri 2001: 331).

[6] Foucault'ya göre, iktidar her yerdedir; bu ise, iktidarın her şeyi kaplamasından değil, her yerden gelmesinden dolayı böyledir. Bu bağlamda iktidar, bir kurum, bir yapı ya da bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır. Öte yandan, iktidar elde edilen ya da elden kaçırılan bir şey değil, sayısız noktalardan çıkarak, eşitsiz ve hareketli bağıntılar içinde işleyen bir yapıdır. Bu bağıntılar ise, basit bir yasaklama ya da sürdürme rolü olan üstyapı konumunda değildirler; varoldukları yerde doğrudan üretici bir rol oynarlar (Foucault 1993: 99-100).

[7] Öte yandan, iktidarın olduğu her yerde direnme de vardır; bu nedenle, direnme hiçbir zaman iktidara oranla dışsal bir konumda değildir. Bununla birlikte, iktidar ilişkileri, "direnme noktalarının çoğulluğuna oranla varolabilirler; bu noktalar, iktidar bağıntılarında, rakip, hedef, destek, bir kavga için atılım rolü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur" (Foucault 1993: 101).

[8] Foucault siyasi düşüncenin ve siyasi mücadelenin öncelikli görevinin iktidarın en zayıf ve direnişin de en verimli olduğu yeri keşfetmek bağlamında stratejik olduğunu ileri sürmektedir. (Bernauer 2005: 274) Bu bağlamda Foucault'ya göre, "bizi neyin tehdit ettiğini bilmek iyidir; ama kendimizi nasıl savunacağımızı bilmek de iyidir" (Foucault 2005: 102).

beraberinde getirir. Bu da karşı çıkılan şeyi başka bir biçimde hayata geçirmek demektir. Yani burada bir iktidar yapısının yerine başka bir iktidar yapısı inşa edilir. Bu, egemen olan ile egemene tabi olan arasındaki ilişki bağlamında oluşturulan bir oyunun başka bir zeminde devam etmesi demektir. Bunun bir zorunluluk, bir yazgı, vazgeçilemeyecek bir şey olduğu söylenebilir. Bu, sorunu açık bir şekilde görememek, üstünü örtmek ve hasır altı etmektir. Oysa sorun bütün çıplaklığıyla, bütün açıklığıyla ortada durmaktadır. [9]

Bununla birlikte, iktidarın görüldüğü yerler aynı zamanda insanların birbirleriyle ilişkide oldukları yerlerdir. Dolayısıyla insanların birbirleriyle ilişkisinde görülen iktidar yine bu ilişkilerde çözülebilir, kırılabilir belki de aşılabilir -en azından bu olanaklı görünmektedir. Muhalif, buralarda mücadele eden, direnen, muhalefet eden kişidir. Bu muhalefet etme de muhalif olan kişinin yapı özelliğidir ve -başlarken dediğimiz gibi- muhalif muhalefet eden kişidir; bu muhalefet etme, muhaliflik de iktidarın görüldüğü her yerde, her iktidar ilişkisinde gerçekleşir. Öte yandan, muhalif -kimi zaman- kendi iktidarına karşı da muhalefet eden kişidir. Bu, muhalifin kendisinin de bir iktidar odağı olmasına karşı muhalefet etmesi demektir. Burada söylenenler Nietzsche'nin felsefeci ve felsefe için öngördüğü "çekiçle felsefe yapmak"[10] ifadesiyle bağlantılı bir tutum olarak kişinin kendi yaşamıyla örtüştürdüğü bir eylem tarzıdır. Çekiç darbeleri muhalifin/kişinin kendisine de indirilir. Bu şekilde muhalifin iktidar olma olanağının önüne geçilir. Bu noktada bazı iktidar yapılarının diğerlerinden daha iyi olduğu gibi bir itiraz gelebilir; ancak, daha önce de ifade edildiği gibi, bu iyi olma durumu bize göredir ve iyi olmaya karar veren şey bizim değer yargılarımız, bizim iyi kabullerimizdir. Biz kabul etsek de etmesek de iktidar hep başkaları üzerine, başkaları üzerinde uygulanır. Bu nedenle başkaları hakkında karar vermeye başladığımız anda karşı çıktığımız iktidar ilişkilerinin ve oyununun dışında değil, içinde oluruz. Oysa muhalif, muhalifliğini sergileyebilmek için dışarıyı, dışarıda olmayı arzular ve bu yönde bir çaba sarf eder. Bu dışarıda olma, yani iktidar oyununun dışında olma yoluyla muhalif, kendisini ifade eder ve ancak bu şekilde varolur.

Bu bağlamda, iktidara direnmenin yolu iktidar ilişkilerinin dışında başka bir ilişkinin de olabileceğini görmek, göstermek, fakat en önemlisi deneyimlemek, yani yaşamaktır. Bu ilişkinin/ilişkilerin ne olduğu konusunda bir fikir beyan etmek zor görünüyor; ancak bu ilişkiyi/ilişkileri yaşayarak, bu ilişkinin/ilişkilerin

[9] Bu sorunu gören ve aşmaya çalışan Marx yine de bir ara geçiş olarak sosyalizmi koymaktan başka çare görememiştir. Devletin olmadığı bir toplum düzeninin gerçekleşmesini isteyen Marx bunun bir anda olamayacağını görüyordu. Bu nedenle mevcut iktidar oyununu bir süre daha sürdürmekten başka bir yol göremedi (Marx 2000:108-123; 2002:28-30).

[10] Nietzsche, değerlerin -özellikle, çağında hakim olan Hıristiyan değerlerin- yeniden değerlendirilmesi gerektiği bağlamında, mevcut yapıyı yoğun bir eleştiriye tabi tutar. Bu bağlamda, o, "çekiçle felsefe yapma" ifadesini kullanır. Bu ifadeyle dile getirdiği şey, Hıristiyan değerleriyle şekillenen ve bu değerlerin her noktasına nüfuz ettiği Avrupa toplumunun yaşayış biçiminin yeniden gözden geçirilmesi ve dönüşüme uğratılmasıdır. Bu da, değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle, bu işi yapacak kişilerin -filozofların- çabasıyla gerçekleşecektir. Çekiçle varolan putları parçalayarak yeni değerler ortaya koymak; bu değerleri ortaya koyarken de mevcut hakikat söylemlerini ve bu söylemler bağlamında şekillenen iktidar yapılarını yıkmak gerekir. Öte yandan, Nietzsche için, bütün değerlendirmeler, bir kişiyi, bir topluluğu, bir rejimi, bir ulusu, bir inancı, bir kültürü korumak için, belirli bir perspektiften yapılır. Bu nedenle, akla sonsuz güvenin ve özne, öznitelik gibi ebedi akıl hakikatlerine inanmanın, aslında, şeylerin kendisine dair bir bilgi veremeyeceği ortaya çıkar. Ona göre, "akılsal düşünme (*das vernünftige Denken*) kurtulamadığımız bir şemaya göre yorumlamadır" (Nietzsche 1968: 283; 367). Nietzsche'ye göre, bütün değerlendirmeler sadece bir kişinin istemesine hizmet eden sonuçlar ve dar perspektiflerdir. Değerlendirmenin kendisi ise, sadece bir güç istemidir (Nietzsche 1968: 356; 462).

içinde olarak her bir ilişkinin ne olduğu görülebilir ve buna bağlı olarak bir yaşam pratiği benimsenebilir. Bunu da kişi, ancak kendi başına gerçekleştirebilir.
Öte yandan, muhalif, iktidarın kendini gösterdiği yerlerde oluşan yarıklarda ve bu yarıkları derinleştirerek mücadelesini sürdürür. Bu şekilde iktidarın gerçek yüzü teşhir edilebilir ve ona karşı daha geniş çaplı bir direniş biçimi gerçekleştirilebilir. Muhalif, mevcut ilişkileri zorlayarak, bu ilişkilerin dışına çıkmaya çalışarak kendisini ifade eder. Okulda, fabrikada, kışlada, hastanede, hapishanede, ailede ve yaşamın her alanında kendi yaşam biçimini hayata geçirerek varolabilir. Okulda mevcut eğiten-eğitilen ilişkisinin dışında bir ilişki geliştirerek, kışlada emir-komuta zincirine bir alternatif sunarak, hapishanede mahkum-mahkum, mahkum-gardiyan, mahkum-jandarma veya mahkum-idareci ilişkisinin dışında bir davranış biçimi sergileyerek, hastanede doktor ile hasta ilişkisine farklı bir boyut kazandırarak, keza fabrikada bunlara benzer bir alternatif yaşam biçimi ortaya koyarak, ailede de iktidarın her noktasına nüfuz ettiği mevcut aile yapısının/yapılarının dışında bir aile yaşantısı sergileyerek bunu yapabilir. Bunun zor olduğu söylendi; ancak yine de bu çaba içinde olmak, bunu bir yaşam biçimi edinmek muhalifliğin kaçınılmazıdır. Başka türlü davranmak iktidarı onaylamaktan ya da iktidar ağı içinde bir yerde olmaktan, iktidar ile muhalefet oyunu oynamaktan başka bir işe yaramaz, yaramamaktadır.

Bu nedenle, iktidar oyunu içerisinde muhalif, kendi oyununu geliştirir: İktidara karşı başka bir iktidar odağı olmadan muhalefetini sürdürmek. Bu oyun çeşitli taktik mücadeleleri içermektedir. Kimi zaman aktif muhalefetin sürdürüldüğü kimi zaman da geri çekilmelerin, "pasif"[11] direnişlerin yaşandığı farklı mücadele pratikleri izlenir. Muhalif, her zaman iktidarın işleyişinin dışında, iktidara hizmet edecek bir eylemi benimsemeden, bir eylemsellik biçimi geliştirir. Belli bir reçetesi yoktur; o, her bir tek durumda, her bir tek ilişkide ne yapılması gerektiğine kendisi karar verir. Bazen sıkıntılı dönemler yaşasa da, muhalif, bir yılgınlığa düşmeden oyunu oynamaya devam eder; ama, oynadığı bu oyun onun kendi oyunudur.

11 Aslında direnmenin kendisi bir eylemselliği dile getirir. Burada "pasif" ifadesi ile dile getirilmek istenen şey geri çekilmelere bağlı olan daha "temkinli" bir mücadele pratiğidir.

Kaynaklar

BERNAUER, James. W. *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, (Çev.: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2005.
FOUCAULT, Michel. *Cinselliğin Tarihi I* (Çev.: Hülya Tufan), Afa Yayınları, İstanbul: 1993 (2. Basım).
FOUCAULT, Michel. *İktidarın Gözü Seçme Eserler 4*(Çev.: Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2003.
FOUCAULT, Michel. *Felsefe Sahnesi Seçme Eserler 5* (Çev.: Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2004.
FOUCAULT, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Eserler 1*(Çev.: Işık Ergüden-Osma Akınhay-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2005 (2.Basım).
HARDT, Michael-NEGRI, Antonio. *İmparatorluk*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2001 (3. Basım).
MARX, Karl. *1844 EL Yazmaları*, (Çev.: Murat Belge), Birikim Yayınları, İstanbul: 2000.
MARX, Karl.-ENGELS, Friedrich. *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, (Çev.: Barışta Erdost), Sol Yayınları, Ankara: 2002.
NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*, (Trans.: Walter Kaufman and R. J. Hollingdale), Vintage Books, New York: 1968.
NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*, Voltmedia GmbH, Paderborn (Tarihsiz).

Post Yapısalcılığın Mirasından Yeni Bir Başkaldırı Fikrinin Doğuşu: Çokluk

Onur Kartal

"Emperyal düzenin gösterisi zırhlara bürünmüş erişilmez bir dünya olmaktançok, kendi yıkılışının somut imkânlarına ve devrimin yeni potansiyel güçlerine kapıyı açan bir dünyadır".

Antonio Negri & Michael Hardt

FOUCAULT'DAN DELEUZE VE GUATTARI'YE MİKRO-POLİTİKA

Michel Foucault, 1966'da felsefe sahnesine sunmuş olduğu *Kelimeler ve Şeyler* adlı yapıtı üzerine yaptığı bir konuşmada bu çalışmayı, yaşayan, konuşan ve çalışan bir özne olarak insanın nasıl üretildiğini, yeni bilme pratiklerindeki epistemolojik dönüşümler üzerinden açığa çıkarma girişimi olarak gördüğünü söyler.[1] Gerçekten de yapıtın temel iddialarından biri, insanın on sekizinci yüzyılın sonlarında var olduğu, hayatın gücü, emeğin üretkenliği ve "dilin tarihsel kalınlığıyla" birlikte, bilginin kelimelerle şeylerin ilişkisini yeniden örgütlediği bir evrenin içerisine doğduğuydu.[2] Bu sav, siyasal alana dair yeni bir tartışmanın da ipuçlarını veriyordu. Zira Foucault için yaşam, emek ve dil alanlarının baş aktörler haline

[1] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 58.

[2] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler- İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 2001), 430.

geldiği bu öznellik üretiminin anlamının ne olduğu sorulduğunda akla gelebilecek ilk yanıt, insan varoluşunun, dışarının olmadığı bir iktidar ağına kapatılması olacaktır herhalde. Ancak Foucault'nun asıl cevabını aradığı soru, bunun nasıl gerçekleştirilebildiği, iktidarın bu kapama sürecini örgütlemek adına nasıl bir dönüşümden geçtiğidir. Burada Foucault, iktidarın her şeyden önce, toplum üzerindeki aşkın merkezi konumunu terk ettiği ve disiplin pratikleriyle kendisini tüm toplumsal alana yayacak biçimde merkezsizleşerek içselleştirdiği yönündeki savıyla gideceği yolun güzergâhını daha baştan belli eder. Ona göre artık 'iktidar, her yerdedir', bir uçtan öbür uca tüm uzam, iktidarın denetimi ve gözetimi altındadır. Dahası bu yeni yönetim rejimi, yaşam üzerindeki iktidarını ölümle kuran ve yaşam hakkını öldürme yetkisiyle devreye sokan bir hükümranlık modelini terk etmiş, ölümü istisna haline getirip yaşamı kutsallaştırarak kendisini bir biyoiktidar biçimine sokmuştur.[3] Artık yaşam, biyoiktidar tarafından kapitalist sermayenin talepleri doğrultusunda yeniden ve yeniden üretilir ve bu üretim adına pekiştirilir, yüceltilir, desteklenir.

Foucault'nun gözler önüne serdiği bu tablo, iktidarı merkezi ve baskıcı bir yapı olarak ele alan çözümlemelerin geçerliliğini yitirdiğinin de ilanıdır. Bu nedenle günümüzde siyasal çözümlemenin asli meselesi, bahsi geçen yeni iktidar-biçiminin, hükmettiği toplumsal uzamda öznelliği hangi pratikler yoluyla ürettiğini keşfetmek böylece özneye, içerisine dökülmüş olduğu kalıbı reddetmenin yolunu göstermektir. Ne var ki, Foucault'nun yapıtının getirdiği yeniliğe rağmen, bu yolu gösterecek araçlar sunup sunmadığı ve kuramsal çerçevede özneye her yanını saran iktidar ağları içerisinde bir hareket imkânı sağlayıp sağlamadığı tartışma konusudur. Görünen o ki Foucault, toplumsal alanda olan biteni sürekli iktidarın perspektifinden, biraz sınırlarımızı zorlayacak olursak *Panopticon*'un gözetleme kulesinden bildirirken öte yanda toplumsal özneyi edilgin bir konuma hapsetmek tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Foucault düşüncesinde yol alırken, içerisinde bulunduğumuz biyopolitik çağın, içerisinde belirleyici bir güç olarak kendisini yapılandıran iktidarın kusursuz, *kendinde* ve *kendisi için* olduğu bir uğraktan ve hatta bir son duraktan başka bir şey olmadığı yönünde bir izlenime kapılmamızın nedeni belki de bu açmazdır. Bu darboğazın yarattığı haletiruhiye içerisinde, bizce yanıtını bekleyen soru şudur: Baskıcı ya da değil, egemen yönetim mekanizmalarını değiştiren toplumsal koşulları kim yaratır? Bize göre Foucault düşüncesinin yumuşak karnı, biyopolitik çağın doğuşunu, "iktidar neden faydalanabileceği bir bireyi yok etsin ki?"[4] türünden bir soruyla açıklamayı denerken başkaldırı ve direnişe yönelik yeni bir deneyimin kurucu gücünün nerede aranması gerektiği meselesini göz ardı etmesidir. Toplumsal mücadele formlarının belirleyiciliğini görmezden gelip özneyi hep maruz bırakılan bir "nesne" olarak ele alması, merkezsiz iktidar kuramını geliştirmek pahasına *praxis* alanında hiçbir esnekliğe yer bırakmaması ve son olarak her türden özcü ve tözcü perspektifi yerinden etme çabasıyla iktidarın kuşatma mekanizmalarına boyun eğmeyecek bir kaynağa, direnişin kendisinden güç alacağı bir dayanak noktasına işaret etmemesi Foucault'yu iktidarın zorunluluğu ile öznenin olumsallığı arasında tekinsiz bir konuma hapseder.

[3] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 100-103.
[4] Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006), 174.

Foucault'nun aşmakta başarısız olduğu bu eşiği, daha sonra 68' hareketlerinin kuramcıları sıfatıyla anılacak olan Gilles Deleuze ve Félix Guattari, yine mikropolitik bir perspektifle, arzuyu ve arzunun dönüştürücü gücünü tüm toplumsal alana yayarak bir ölçüde aşarlar ve özneye reel toplumsal yapıyı parçalama ve yeniden inşa etme gücünü iade ederler. Siyaseti arzunun toplumsal çözümlemesi üzerine inşa eden Deleuze ve Guattari, toplumsal bünyeyi akışların kodlanma tarzları üzerinden okurlar. Bu minvalde kapitalizm, despotik toplumun üst-kodladığı tüm akışları kodsuzlaştırıp yersizyurtsuzlaştırarak parayı evrensel bir değer haline getiren ve hemen ardından zincirinden boşanmış bu akışların devrimci potansiyelinden duyduğu korkuyla bir yeniden yurt edindirme projesi başlatan yeni bir yönetim aygıtıdır. Fakat bu süreçte arzunun devrimci potansiyeli, despotik baskı mekanizmalarının lağvedilmesiyle yeniden gerçekleşme imkânı bulduğundan kapitalist iktidar bu tehlikeyi bertaraf etmek adına arzuyu yerinden edip tahrip ederek aile üçgenine hapsetmeye girişir. İşte kodsuzlaştırmayla yeniden kodlama arasındaki bu belirsizlik anı, bu sahipsiz mekân Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta şizofreniye, *A Thousand Plateaus*'da göçebeliğe yükleyeceği devrimci-oluş hareketinin başlangıç noktasıdır. Aslında kapitalizmin şizofreniyle, devlet aygıtının göçebe yaşam biçimleriyle tüm mücadelesi, belirsizliğin hüküm sürdüğü bu alanı ele geçirmek üzerinedir. Sermayenin soyut egemenliğine, üretimi pekiştiren organ makinelerden gerisin geri kaçarak direnç gösteren şizofreniye, Oedipus kapanıyla[5]; devlet aygıtının konumları sabitleyen çizgili uzamından ayrılıp yaratıcı kaçış çizgileri üzerinden yeni hareket imkânlarının doğacağı düz uzamlara doğru yol alan göçebe yaşam biçimlerineyse ordunun yok etme gücüyle karşılık veren iktidarın tüm gayreti, sınırları bütünüyle kendisinin belirlediği toplumsal uzamı, yalnızca sermaye akışlarının hüküm süreceği bir yapıya büründürmektir.[6]

Gelgelelim Deleuze ve Guattari, arzunun devrimci gücünü, yeni baskı mekanizmalarına, paranoid kodlama biçimlerine ve yeniden yurt edindirme süreçlerine teslim etmeyi reddederler, böylece toplumsal alan bir boyun eğme değil bir direniş, bir başkaldırı mekânı haline gelir. Çünkü onlar için iktidar ağları Foucault'nun düşündüğü kadar sıkı örülmemiştir, tüm toplumun stratejilerle katedildiğini öne süren Foucault, iktidarın her yerinden açıklar verdiğini[7], onun biyopolitik ağlarına karşı direnişin rizomatik yayılmalar geliştirdiğini gözden kaçırmıştır. Dolayısıyla iktidarın dönüşümü ne olursa olsun, direnişe ve başkaldırıya yer olacaktır. Antonio Negri, Deleuze ve Guattari'nin eserinin politik gücünü tam da burada görür: evet, belki biyoiktidarın birleştirdiği bir dünya olabilir, ama bu dünya aynı zamanda "olay ve farklılıkların, tekillik ve rizom taslaklarının ve alternatiflerin belirdiği bir yüzeydir".[8]

Gelgelelim 68' hareketlerinin uzamsal ve zamansal yayılımının sınırlı olması, Deleuze ve Guattari'nin arzu politikasını da zayıflatmakla kalmamış, bu politikayı temellerinden sarsacak ve benzer bir uzam ve zamana kapatacak bir dizi eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Bu eleştirileri birbirleriyle buluşturan

[5] Gilles Deleuze&Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia- Anti-Oedipus*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), 8.
[6] Gilles Deleuze&Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia- A Thousand Plateus*, çev. Brian Massumi, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 230.
[7] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006), 172.
[8] Antonio Negri, *İmparatorluktaki Hareketler- Geçişler ve Görünümler*, çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 215.

ortak nokta, her birinin temelde Deleuze ve Guattari'nin başarısızlıklarını, sınıf mücadelesini ve sömürülen sınıfların çıkarını bütünüyle siyasetlerinin dışarısına çıkarmalarında ve bu unsurların toplumsal değişimin vazgeçilmezleri olduklarını görmezden gelmiş olmalarında bulmalarıdır. Ayrıca Deleuze ve Guattari'nin ısrarla evrensel bir siyasal program önermekten kaçınmaları, bunu yapmaya en çok yaklaştıkları şizoanaliz ve göçebebilim öğretilerinin dahi kitlelerin dili olabilecek genel geçer birer reçete olarak düşünülemeyeceğini her fırsatta dile getirmeleri, bu eleştirileri daha da pekiştirir. Haliyle Deleuze ve Guattari'nin yapıtı siyasal tartışmalarda, yararlı ama genel geçerliliği olmayan, bir kuramdan çok belirli koşullarda fayda sağlamış bir araç olarak mahkum edilir. Oysa bilindiği üzere Deleuze ve Guattari, kendi yapıtlarını doğru alanlara kurulmayı bekleyen bir aygıt olarak görmüşler ve bu aygıtı kullanabilecek müttefikler aradıklarını ilan etmişlerdir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin çabasını anlamlı kılacak olan bu çabayı izleyen ama gerektiğinde yıkıcı bir müdahaleyi de esirgemeyen bir okuma olacaktır. Bizce bu yönde bir adım atan Deleuze ve Guattari' nin unutulmaya yüz tutmuş bu çağrısına kulak veren, hem 68' hareketleriyle hem de post-yapısalcı siyaset felsefesiyle hesaplaşan ve bu dönemin sonuçlarını bir yıkım olarak değil bir miras ve yeni bir başlangıç olarak gören Antonio Negri olmuştur. Arzu ve siyasetin kesiştiği 68' deneyimi, bir son değil bir başlangıçtır. Devrim döngüsü bu dönemle yeniden başlamış, 1917'de yalnızca bir belirti olan şey, "kolektif bilinç ve eylemin dolaysız olasılığı olarak" 68' olayları sayesinde gün ışığına çıkmıştır.[9] Tarihin bu uğrağında gün yüzüne çıkan yeni başkaldırı biçimleri, emeğin maddi olmayan bir biçime bürünmesi, endüstri çağının yerini enformasyon çağma bırakması ve ulusal sınırların silikleşmesinin, hareket alanı artan öznellikleri beraberinde getirmesi sonucunda gerçekleşen kırılma, iktidar için de direniş için de yeni bir çağın başladığının işaretidir.

İşte Negri ve Hardt, Marx okumalarının yanına oldukça güçlü bir post-yapısalcılık okuması yerleştirerek toplumsal alanda kendisini açığa çıkaran bu kutuplaşmayı İmparatorluk ve çokluk olarak kavramlaştırırlar. Bizim ortaya koymak istediğimiz sav da burada açığa çıkarır kendisini: Negri ve Hardt'ın yapıtına gücünü veren, bu yapıtın post-yapısalcılığın mirasını Marxçı bir okumayla yapısöküme uğratması ve yeni bir başkaldırı imkânının vücut bulmasını sağlamasıdır. Negri ve Hardt bu çabayla, tabiri caizse bir taşla iki kuş vururlar. Hem murislerinin tavsiyesine uyarak kendilerine bırakılan mirası verimli mecralara açan varisler olarak önemini günbegün yitiren bir geleneği yeniden diriltirler hem de siyasal müdahalelerinin erim alanını genişletme fırsatı yakalarlar. Çünkü bu yapıtta, Foucault'nun disiplin toplumuna ve biyopolitik çağa yönelik kavrayışının kusursuzluğunu zedeleyen edilgin direniş nosyonu, çokluğun etkin ve belirleyici vasfıyla, Deleuze ve Guattari'nin evrensellikten sürekli uzaklaşan kapitalizm okumasıysa emeğin ve sömürünün açığa çıkardığı küresel ortak payda temasıyla bertaraf edilir. Ama diğer yandan da Foucault'nun, merkezsiz iktidarın disiplin pratikleriyle toplumsal kurumlar arasındaki bağı ifşa etmesi ve yaşama nüfuz eden iktidarı, toplumsal üretim alanına bütünüyle dahil etmesi bağlamında biyoiktidarın doğuşuna yaptığı vurgu; Deleuze ve Guattari'nin arzunun devrimci karakterine verdikleri önem ve tekilliklerin hareketliliği ve farklılığı üzerinden yükselecek

[9] Felix Guattari& Antonio Negri, *Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 17.

bir direniş imkânının peşi sıra gitmeleri Negri ve Hardt'a önemli hareket noktaları sunar. Sanıyorum bu noktada tartışmamızın ağırlık merkezini Negri ve Hardt'ın iktidar çözümlemesinin detaylarına doğru kaydıracak olursak post-yapısalcı siyaset felsefesinin bu yapıttaki etkisini daha net bir biçimde ortaya koyabiliriz.

POST-MODERN ÇAĞIN 'DİYALEKTİĞİ: İMPARATORLUK VE ÇOKLUK

İmparatorluk çağının karakteristiği aşkın bir iktidar merkezinin olmayışı ve dışarısı diye tanımlanabilecek bir mekânın yitimidir (dolayısıyla somut bir alternatif yaratmayı hedefleyen, İmparatorluğu karşısına almayı ve yıkmayı kendisine amaç edinen tüm toplumsal mücadeleler İmparatorluğun arenasında doğacaktır[10]). Yaygın kam bir Britanya çağı olan 19. yüzyılın aksine 20.yüzyılın bir Amerika çağı olduğu, modernliği Avrupa'nın, post-modernliği ise Amerika'nın tanımladığı yönündedir. Ancak Negri ve Hardt'a göre İmparatorluk çağında hiçbir ulus-devlet, emperyalizm çağında olduğu gibi, merkezi bir konumu işgal edemez. İmparatorluk, emperyalizmin miadını doldurduğu, hiçbir ulusun dünyanın lideri rolünü üstlenemeyeceği yeni dünya düzenidir.

Negri ve Hardt için ulus-devlet düşüncesinin iflasının ne demeye geldiğini belirlemek için onların ulus kavramından ne anladıklarına daha yakından bakmak gerekir. Modernizmin doğuşuyla birlikte toprak ve nüfus üzerinden yükselen aşkın bir unsur olarak görülen ulus, tarihsel sürekliliğin motoru olarak kavranır. Toprağın, nüfusun ve ulusun tarihsel süreklilikteki yerlerinin çözümlemesine girişen Giambattista Vico ve sonrasında Johan Gottfried Herder, insani her başarının bir yönüyle ulusal olduğunu öne sürer. Ulus, tarihsel gelişmeyi önceleyen eksiksiz egemenlik figürü, "tarih boyu işleyen makine, tarihe yön veren 'dahi'dir".[11] Yine Johann Gottlieb Fichte sonraları, *Alman Ulusuna Söylevler*'de yeryüzünde ölümsüzlüğü yalnızca anavatan ve halka layık görecek Hegel'se, *Volkgeist*'a methiyeler düzerek halklaşamamış bireyleri, özne olmaktan çıkaracak devletleşememiş halklarıysa dünya tarihinden silecektir. Ne var ki tarih boyunca karşımıza çıkan tüm olumlu atıflara rağmen Negri ve Hardt, bir ulusun inşasının ve modernliğin devlet biçimi olarak ulus-devletin oluşumunun bir dizi barbarlığa yol açtığını öne sürer. Söz gelişi Nazi Almanya'sı modern egemenliğin, ulusal egemenliğe dönüşümünün ve kapitalist üretim biçimiyle yaptığı ortaklığın ideal tipidir.[12] Negri ve Hardt için ulus-devletin tehlikesi, onun başkalıklar üreten, modern egemenliğin öznesini ve bu öznenin sınırlarını ırksal farklılıklar temelinde inşa eden bir makine olmasındadır. Aynılığı ve başkalığı kendi kategorileriyle üreten ulus-devlet egemenliği, ulus nosyonuyla toplumsal hayatı yukarıdan kodlamanın malzemesini bulmuştur. Tabi burada belirtmek gerekir ki Negri ve Hardt'ın asıl rahatsızlığı, bu egemenlik biçiminin, tekilliklerin farklılığı üzerinde yükselen çokluğun yersizyurtsuzlaştırıcı arzusu üzerinde baskı kurması, çokluğun bünyesinde barındırdığı bu farklılıkları özdeşliklere indirgemeye teşebbüs etmesidir. Ulus-devletin getirdiği temsiliyet zinciriyle birlikte halk, çokluğu; ulus, halkı; devletse ulusu temsil eder. Temsilse 'soyutlama ve kontrol yönünde atılmış yeni bir adım'dan başka bir şey değildir.[13] Öte yandan ulusun kutsanması, egemenliğe karşı çıkan

[10] Michael Hardt& Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008), 21.
[11] A.g.e. 122-123.
[12] A.g.e. 131.
[13] A.g.e. 154.

kurtuluş mücadelelerini ve hatta komünist projeyi de zehirlemiştir. Negri ve Hardt, ulus kavramının hakim gruplar yerine madun gruplar arasında kendine yer bulduğunda bütünüyle farklı bir işlev gösterdiğini, hakim kesimlerin elinde hareketsizliği ve restorasyonu pekiştirirken madun kesimlerin elinde değişim ve devrim için bir silah haline geldiğini itiraf ederler (Hardt&Negri, 2008: 127). Ancak ulusun, madun kesimlerin elinde egemenliğin aracı haline gelir gelmez ilerici işlevlerinin de yerini gerici ve baskıcı olanlarına bıraktığının altını çizmek isterler. Jean Jenet'nin Filistin sorununa bakışına dair verdikleri örnek yerindedir. Çünkü Filistinlilerin devrimci coşkularını destekleyen Jean Jenet, onların egemen bir ulus haline gelmeleri durumunda bu devrimci karakterlerini bütünüyle yitireceklerini düşünür: "Filistinliler kurumsallaştığı gün artık onların tarafını tutmayacağım. Filistinliler öteki uluslar gibi bir ulus haline geldiğinde ben orada olmayacağım". Jean Jenet'nin bu ifadelerinin tercümesi şudur: "Ulusal 'kurtuluş' ve ulus-devletin kuruluşuyla birlikte, modern egemenliğin bütün baskıcı unsurları kaçınılmaz olarak var gücüyle sahneye çıkacaktır".[14] Negri ve Hardt için Bolşevizmin yanılgısı da ulusçuluğu, gelişmenin kaçınılmaz bir aşaması olarak görmekti, zira Stalin için uluslar doğrudan devrimciydi ve devrim, modernleşme anlamına geliyordu. Stalin'in ulusçuluğunun, milliyetçiliği sosyalizmin kalbine oturtması böylelikle sosyalizmin de Rusya haline gelmesinin esas nedeni belki de buydu: "Komünist devrim nosyonu –Avrupa ve dünyanın üzerinde dolaşan ve Paris Komünü'nden 1917 Sen-Petersburg'una ve Mao'nun Uzun Yürüyüşüne kadar birçok olayda asker kaçaklarını, enternasyonalist partizanları, grevci işçileri ve kozmopolit entelektüelleri bir araya getiren o yersizyurtsuzlaştırıcı hayalet- sonunda ulusal egemenliğin yeniden yer-yurt edinmiş rejimi haine getirilmişti".[15] Negri ve Hardt'a göre ulusçu sosyalizmi ulusal sosyalizme benzeten trajik ironiyi yaratan, sosyalizmin ulus düşüncesini içeri buyur etmesiydi.

Bu hususla aynı doğrultuda, siyasetin özünü uyuşmazlık olarak tesis eden Jacques Rancière'i anımsayabiliriz. Özneleşme sürecini, bir kimliksizleşme, sınıfsızlaşma suretinde gören ve bu temelde proleteri, sosyolojik bakımdan kimliği belirlenebilir bir toplumsal grubun adı olarak değil, bir hesap-dışı olarak tasavvur eden Rancière[16], siyaseti, toplumun kendi kendisiyle farklılığını açığa çıkaran uyuşmazlık içindeki özneleşme tarzlarında arar. Ona göre bugün çığırtkanlığı yapılan mutabakatın özü, "çatışmaya ve şiddete karşı barışçıl tartışma ve akılcı uyum değil", "duyumsanabilir olanın kendi kendisine mesafesi olarak uyuşmazlığın yok edilmesi, fazladan öznelerin yok edilmesi, halkın toplumsal bedenin parçalarının toplamına ve siyasal cemaatin bu farklı kısımların çıkar ve ihtiras ilişkilerine indirgenmesidir." Bu nedenle mutabakat Rancière için siyasetin sonu, şeylerin normal halinin geri dönüşüdür.[17]

Negri ve Hardt'a göre çokluğun önemi kendisini burada, tam da siyasetin kendisini ortadan kaldırmaya giriştiği noktada açığa çıkar. Onun yersiz yurtsuzluğu, hareketliliği, farklılıkları koruyan tekilliklerden oluşuyor olması ulusçuluğu ve özdeşlik kategorilerini krize sokar, siyaseti yeniden çağırır. Bir yanda çokluğun arzusunun içkin kuvvetler alanıyla öte yanda bunları kontrol etmek ve bir düzene dahil etmek isteyen modern egemenliğin aşkın otoritesi arasındaki hesaplaşmanın

[14] A.g.e. 130.
[15] A.g.e. 133.
[16] Jacques Rancière , *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 75.
[17] A.g.e. 157.

neden olduğu yarılmanın bir türlü kapanmamasıyla doğan gerilim kendisini bir kriz olarak açığa vurur.[18] Ulusçuluğun yarattığı kimlikler, özdeşlik kategorileri, konumlar ve sınırlar, artık egemenliğin çokluğu kontrolü altında tutmasına yetmeyecektir. Çokluğun emeğinin hareketli ve sınır tanımaz karakterinin, ulus-devlet anlayışının sınırlarına bağlı kalan sermayeyi de krize sürüklemesi ulus-devlet düşüncesinin bir kenara bırakılmasını kaçınılmaz hale getirir. Egemenin toplumsal alan üzerindeki aşkınlığını temele alan, toplumsal akış ve işlevleri yukarıdan kodlayarak toplumsal alanı katmanlara bölen modern egemenliğe karşın sermaye, aşkın bir iktidar merkezine bağlı olmaksızın içkinlik düzleminde etkisini gösterme ve modern egemenliğin dayattığı sınırları aşarak yeni topraklara doğru genişleme, yeni toplumsal alanları kapsama eğilimindedir. Sermayenin bu eğilimi geleneksel toplumsal sınırların parçalanmasını talep eder.[19]

Bu çerçevede Deleuze ve Guattari'nin kapitalist toplum biçiminin sermaye akışlarını serbest bırakmak amacıyla despotik üst-kodlamaları yıktığı ve yeryüzünü kodsuzlaşmış ve yersizyurtsuz bir uzam haline getirdiği yönündeki tespitleri göz önünde tutulduğunda Negri ve Hardt'ın farklı bir yola sapmadıklarını da rahatlıkla söyleyebiliriz. Negri ve Hardt için modern egemenliğin aşkınlığı, kodlanmamış akışlar, esneklik ve sürekli uyarlanma talep eden sermayenin işleyişine ket vurur.[20] Negri ve Hardt burada bir adım daha atarlar ve emperyalizmle sermayenin ilkelerinin birbirleriyle çatıştıklarını öne sürerler. Zamanında emperyalizm, sermayenin olmazsa olmazıyken, beraberinde getirdiği katı sınırlarla, sürekli dayattığı içeri ve dışarı mantığıyla emeğin ve malların serbest dolaşım imkânını ortadan kaldırır. Oysa yeni öznelliklerin doğuşu ve emeğin dönüşümüyle dünya piyasası, kodlanmamış ve yere yurda bağlı olmayan pürüzsüz bir akış uzamı gerektirir.[21]

Ulus-devlet egemenliğinin ve emperyalizmin, üretim ve mübadelenin asli unsurları olan para, teknoloji, insan ve metaların ulusal sınırları aşan akışını düzenleme gücüne sahip olmayışı nedeniyle ekonomi üzerindeki otoritesini yitirmeye başlaması, İmparatorluğun doğuşunun zeminini hazırlar. Avrupalı güçlerin modern dönem boyunca emperyalist yöntemlerinin temeline oturttukları ulus-devlet düşüncesi, yerini yavaş yavaş emperyalizmin ilkelerini terk eden, toprak temelli bir iktidar merkezi yaratma çabasını bir kenara bırakan, bunun yerine bütün yerküreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içerisine dahil etmeye çalışan merkezsiz ve yersizyurtsuz bir yönetim biçimine (İmparatorluğa) bırakır.[22] İmparatorluk, modern paradigmayı yerinden ederek yalnızca kendisine yöneltilen eski silahlara dirençli hale gelmez ama aynı zamanda o silahları geliştirerek kendinin kılar. Ulus fikrinin içerisinde barındırdığı özdeşliğin tahakkümüne karşı farklılık söyleminin oluşturduğu direnç, İmparatorluğun kapılarını farklılıklara açmasıyla, özcü ikilikleri lanetlemesiyle gücünü yitirir.[23] Böylelikle egemen iktidar, kendi yarattığı ötekinin olası tehditleriyle yüz yüze gelme tehlikesini de bertaraf etmiş olur. Bu bağlamda emperyalist savaş mantığı da nihayete ermiştir. Sınırların belirsizleşmesi, ötekinin ortadan kaldırılması emperyalist savaş çağını sona erdirmiş, küresel düzenin devamlılığı anlamına gelen barış çağını başlat-

[18] Hardt & Negri, *İmparatorluk*, 215.
[19] A.g.e. 338.
[20] A.g.e. 339
[21] A.g.e. 344.
[22] A.g.e. 18.
[23] A.g.e. 158.

mıştır. Topyekun savaşlardan geriye küçük çaplı, iç çatışmalar kalmıştır. Asayişi koruma görevini üstlenen polisle ordu arasındaki ayrımın giderek belirsizleşmesi, bu yeni barış çağının alametlerindendir.

Egemenliğin benimsediği bu içleyici mantığı belki de en iyi biçimde şu ifade taçlandıracaktır: "İmparatorluk boşluktan nefret eder". Negri ve Hardt'ın Foucault'yu anımsatan bu savını yine Foucaultcu olarak nitelenebilecek bir sav izler: "Yeni paradigma işlevini tamamen pozitif terimlerle yerine getirmektedir".[24] Negri ve Hardt, Foucault'nun Deleuzeyen yorumuna sadık kalarak disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişi, iktidarın dönüşümünde merkezi bir yere oturturlar. Kaba hatlarıyla betimleme yoluna gidecek olursak, toplumsal komuta mekanizmasının, adetleri, alışkanlıkları ve üretici pratikleri düzenleyen yaygın bir dispositif[25] şebekesi yoluyla kurulduğu disiplin toplumu, hapishane, fabrika, tımarhane, üniversite kışla gibi disiplin mekânlarında hayat bulur. Kontrol toplumuysa, komuta mekanizmalarının giderek daha demokratik, toplumsal alana daha içkin hale geldiği ve bedenler-beyinler üzerinden dağıtıldığı toplumsal örgütlenme biçimidir. Ancak Negri ve Hardt, kontrol toplumunun asıl alametifarikasını, ortak ve gündelik pratiklerimizi canlandıran disiplin aygıtlarını güçlendirmesi ve genelleştirmesinde, bunu yaparken de disiplinlerin kurumlar-içi mantığını aşarak esnek ve değişken ağları dolaşıma sokmasında görürler. Tabi üretimin bu süreçte oynadığı rol göz ardı edilemeyecek önemdedir. Negri ve Hardt için disiplin toplumu, bir fabrika-toplumdur, "üretici ve yeniden üretici eklemlenmeleriyle birlikte bütün toplumun sermaye ve devletin komuta sistemine sokulması, toplumun aşamalı olarak ama önüne geçilemez bir süreklilik içerisinde sadece kapitalist üretimin kriterlerine göre" yönetilmesidir.[26]

Foucault'nun kendisinden sonra gelen siyaset geleneğine, düşüncesinin olgunluk döneminde ortaya koyduğu biyoiktidar kuramıyla katedilecek bir yol daha açar. Biyoiktidar ana hatlarıyla, toplumsal hayatı izleyerek, yorumlayarak, massederek, *socius*'u içeriden yapılandıran bir iktidar biçimidir. Foucault'nun pastoral iktidar kavramıyla anlatmak istediği ve polisi yeniçağın çobanı olarak örneklendirdiği çözümlemesinde Negri ve Hardt'ın vurgusu doğru yere yönelir. İktidar, biyopolitik işlevini bütün nüfusun hayatı üzerinde etkili olan bir komutayı, ancak her bireyin kendine göre benimseyip yeniden canlandırması ölçüsünde yerine getirebilir.[27] Böylece Negri ve Hardt için bir yönetim paradigması olmasının yanı sıra bir üretim tarzım da ifade eden İmparatorluk, yönetmekle kalmaz, kendisini içerisine kurduğu dünyayı doğrudan kendisi yaratır. İnsanlar arası etkileşimleri düzenler, doğrudan insan doğası üzerinde hakimiyet kurmaya girişir. Yeni iktidarın nesnesi, toplumsal hayattır. Emperyal kontrol toplumu her yerde gündelik yaşamın, şeylerin doğal akışının bir parçası olma eğilimindedir.[28] Bu eğilimin nihayetine varması, küresel piyasanın, ağaçsı yani hiyerarşik değil enlemesine yayılan rizomatik bir hareket olarak tesis edilmesiyle olacaktır. Bu

[24] A.g.e. 38

[25] "Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve hayırseverce önermelerden-kısacası söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir." (Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden, Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 119-120))

[26] Hardt & Negri, *İmparatorluk*, 259.

[27] A.g.e. 48.

[28] A.g.e. 212.

biyopolitik-rizomatik yayılımda endüstriyel ve finansal güçler, sadece metaları değil, öznellikleri yani üretenleri de üretir: Negri ve Hardt'm söz oyunuyla ifade edersek, "hayat, üretim için çalışmak, üretim de hayat için çalışmak haline gelir".[29] Tüm bunlar daha genel bir perspektif içerisinde ele alındığında bugünün İmparatorluğunun monarşik, aristokratik ve demokratik bir örgütlenme biçimi, bu üç iktidar paradigması arasında işlevsel bir denge üzerine kurulu yeni bir yönetim aygıtı olduğu görülür. Bir yanda iktidarın monarşik birliği ve küresel kuvvet kullanma tekeli, diğer yanda ulus-aşırı şirketler kanalıyla gerçekleştirilen aristokratik eklemlemeler ve son olarak da sivil toplum kuruluşları, medya örgütleri ve çeşitli 'halkçı örgüt'lerin oluşturduğu demokratik, temsili komiteler yer alır.[30] Burada Foucault'ya musallat olan sorunun, Negri ve Hardt'ı da uçurumun kenarına sürüklediği düşünülebilir. Zira Negri ve Hardt'ın da dönüp dolaşıp vardıkları yer, eksiksiz bir iktidar tasavvuru olmuştur. Ancak işte Negri ve Hardt, Foucault çizgisinden, bir ölçüde Deleuze ve Guattari'nin suç ortaklığı sayesinde, bu noktada ayrılırlar. Negri ve Hardt'la birlikte etkinliğin, belirleyiciliğin tahtına direniş oturtulur, iktidarsa kusursuzluğunu maruz kaldığı saldırılara borçludur, kendisine değil.

"ASLİ OLAN DİRENİŞTİR"

Negri ve Hardt daha sonra *Çokluk*'ta daha ayrıntılı bir biçimde, isyan bastırma stratejileri ve direniş biçimleri arasındaki diyalektik bağlamında irdeleyecekleri şu savı *a priori* kabul ederler: "Asli olan direniştir." Negri ve Hardt'a göre Vietnam savaşı, 60'ların işçi ve öğrenci ayaklanmaları, 68' Mayısı ve diğer tüm anti-emperyalist mücadeleler olmasaydı, "sermaye kendi iktidar düzenlemelerini sürdürmekten memnun, üretim paradigmasını değiştirme derdinden kurtulduğu için mutlu olacaktı".[31] Bu bağlamda 20. yüzyıl devrimleri, yenilmek bir yana sınıf mücadelelerine ivme kazandırmışlar, onun koşullarını dönüştürmüşler ve bu yolla yeni bir politik öznelliğin, çokluğun olabilirlik koşullarını yaratmışlardır. Dolayısıyla kapitalist krizin kendi dinamiklerinin bir sonucu olarak görülemeyeceğine, bu krizi doğrudan proletaryanın mücadelesinin doğuracağına yönelik Marxçı belirleme İmparatorluğun doğuşuna da ışık tutar. Yeni bir öznelliğin gün ışığına çıkışı, sermayenin yeniden yapılanmasını önceler. Böylelikle modern endüstrileşme çağından post-modern enformasyon çağma, endüstriyel ekonomiden enformatik ekonomiye, Fordizmden Toyotizme üretim bandının egemenliğinden üretim alanları arasındaki iletişimi kuran ağların egemenliğine ve nihayetinde maddi emek çağından maddi olmayan emek çağına, geçilir.[32]

Yine modern emperyalist iktidar yapılarının dünya halklarını ulusçuluk üzerinden kamplaştırma ve çatıştırma projesi, toplumsal mücadelelerin doğrudan emperyalizm ve kolonyalizmin zeminindeki ulusçuluğu hedef almaları ve söylemlerinin temeline enternasyonalizm temasını oturtmalarıyla sarsılır. Ulus, yer yurt edinmeyi zorunlu kılarken çokluğun canlı emeği, yer yurt edindiren ulusal örgütleri ve politik figürleri yersizyurtsuzlaştırıcı arzusundan hareketle dağıtmaya yönelir. Dolayısıyla küreselleşmeyi önceleyen ve küreselleşmeye biçimini veren

[29] A.g.e. 58.
[30] A.g.e. 327.
[31] A.g.e. 290.
[32] A.g.e. 296-309.

mücadeleler, yer yurt edinmeye zorlayan katı rejimlerden kurtulma amacını güden canlı emeğin farklı görünümleridir. İşte İmparatorluk en yalın ifadeyle bu mücadelelerin yıkıcılığına karşı bir yanıt olarak doğar: "Çokluk, İmparatorluğu varolmaya davet eder".[33]

Ancak bu davetin, tamamlanmamış bir projenin başarısızlığını gizlediğini de itiraf etmek gerekir. Negri, Guattari'ye yazdığı bir mektupta bu itirafı şu sözlerle dile getirir: "...yenilgiye uğratıldığımız ve bu yenilginin devrimci mücadele içerisinde bilincin dönüşümüyle ortaya çıkan ihtiyaçların, arzuların ve zekanın zenginliği kadar önemli bir ontolojik anlama sahip olduğu kesindir. Şimdi, kendimize şunu soralım, yenilginin ciddiliği dönüşümün önemini geçersiz kılar mı? Bilmiyorum. Ancak görmeye çalışalım. Biz yenildik. Yeniden başlamalıyız".[34] Direnişin yeni iktidar biçimini öncelemesi, onu pekiştirmekten çok onun altını oyan, kökten bir sorgulamayı zorunlu kılan bir eleştiriyi de beraberinde getirir. Direnişin tehdidini bir yıkıma dönüştürmeyen, direnişi iktidarın yok edici gücü haline getirmeyen ya da farklı direniş biçimlerini bir tür yerelliğe mahkum eden nedir? Negri ve Hardt bu sorunun cevabını 20. yüzyılın son çeyreğinde, bilhassa 80'lerin sonu ve 90'lar boyunca patlak veren bir dizi mücadeleyi çözümleyerek vermeye çalışırlar. 1987 Filistin İntifadası, 1989 Tiananmen Meydanı olayları, 1992 Los Angeles ayaklanmaları, 1994 Chiapas isyanı gibi farklı mahallerde doğan farklı toplumsal mücadeleler, küresel olarak yayılan bir ayaklanma zincirinin halkaları olamadılarsa bunun esas nedenleri özgün ve bölgesel kaygılarla biçimlenen yapıları ve ifade ettikleri arzu ve ihtiyaçların farklı bağlamlara aktarılabilir olmamasıdır. Başka bir deyişle, bu deneyimlerin tekilliğinin evrenselliğe açacakları bir kapılarının bulunmayışıdır. Bu mücadelelerin birbirlerine kendilerini duyuramamaları gerçeği, günümüzün önemli paradokslarından birini ihbar eder: "Kıvanç duyduğumuz iletişim çağında *mücadeleler her şeyi yapmış, ama iletişim kuramamıştır*".[35]

Bu iletişimsizlik görünürde iki nedene dayanır. İlki bu mücadelelere küresel bir nitelik kazandıracak olan ortak bir düşman tasarımı ki, aslında İmparatorluk kuramı böylesi bir nosyonun inşasına yönelik bir çaba olarak görülebilir. İkincisi ise mücadelelerin sesini dünya çapında anlaşılabilir kılacak ortak bir dil anlayışı, yine çokluğun kuramsallaştırılması da bu ortak dili yaratma teşebbüsü olarak okunabilir.

ÇOKLUK İMPARATORLUĞA KARŞI

Negri ve Hardt'ın, Spinoza'yla yoğrulmuş düşünceleri ışığında çokluk kavramının iki ayrı boyutundan söz edebiliriz. Çokluğun kendisini ilk aşamada tarihselliğinde görürüz. Mutlak özgürlüğü yaratma potansiyeline sahip bu çokluk figürü, insanların tarih boyunca otoriteyi ve komutayı reddetmelerinde, tekilliğin indirgenemez farklılığının her dile gelişinde, patlak veren her isyan ve devrimde bir özgürlük arayışı biçiminde açığa çıkar. Tarihe anlamını veren tarihe ereksel bir nitelik kazandıran çokluğu meydana getiren insanın tutkuları, aklı ve mücadelesinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda Negri ve Hardt için çokluğun özgürlük

[33] A.g.e. 68.
[34] Antonio Negri, *Yıkıcı Politika- 21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto*, çev. Akın Sarı (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 189.
[35] Hardt&Negri, *İmparatorluk*, 80.

arzusu ve otoriteyi reddetme eğilimi, sonsuzluğun gerçek belirtileridir. İkinci aşamada çokluk siyasal bir kimliğe bürünür. Tarihsel toplumsal koşullar temelinde çokluğun ontolojik yapısını gerçekleştirmenin yolu, onu siyasal bir proje dahilinde harekete geçirmek, mümkün olanı etkin kılmaktır.[36]

Öte yandan güncel koşullarda Negri ve Hardt'ın önce sermayenin tahakkümü altında üretim sürecine katılan herkesi içerisine dahil ederek ıraladığı çokluk, asıl anlamını halk, kitle, güruh, kalabalık gibi kavramlardan ayrıldığı noktada bulur. Halk, birlik oluşturan bir nüfusu temsil edip tüm toplumsal farkları bir özdeşliğe indirgerken, çokluk indirgenemez bir çoğulluk olarak kalır, çokluğun çoğul tekillikleri halkın farksız birliğine zıttır. Kitle, güruh, kalabalık gibi kavramlarsa bir anlamda çokluğun çok boyutluluğuna gönderme yapsalar da edilgin ve pasif bir bünyeye işaret ederler. Çokluk ise Negri ve Hardt için etkin, toplumsal alanı belirleme ve dönüştürme gücüne sahip otonom bir özneye karşılık gelir. Bu yönüyle egemenlik geleneğine bir meydan okumadır. Her egemen iktidar, komuta veren bir baştan, itaat eden uzuvlardan ve yönetimi destekleyen organlardan oluşan siyasal bir bedenle vücut bulurken çokluk, bu siyasal bedeni yerinden eden canlı bir et, Deleuze ve Guattari'nin diliyle söyleyecek olursak organsız bir bedendir ve bu yönüyle herkesin herkes tarafından yönetimini, mutlak demokrasi idealini temsili bir iktidar modeli oluşturarak değil asıl anlamıyla gerçekleştirebilecek biricik toplumsal öznedir.[37] Farklılıkları ve özgürlüğü eriten ve hiyerarşik parçalı bir yapı oluşturan siyasal bedenin organik birliğini reddeden çokluğun eti Negri ve Hardt için saf bir potansiyel, biçimlenmemiş yaşam gücüdür. Aslında Negri ve Hardt, çokluk kavramıyla bir yandan modern egemenliğin ve geleneksel siyasetin krizini ortaya koymaya çalışırlarken diğer yandan ideal bir toplumsal mücadele biçimi inşa etmeye girişirler. Çokluk, biri merkezi bir önderlik temelinde özdeş bir mücadele yapısı dayatan, ötekiyse her bir gruba kendi farklılığını ve otonomluğunu sunan iki mücadele tipinin sentezi olarak, zorlayıcı bir merkezi yapı kurmayan ama farklılıkların ortak payda temelindeki birlikteliğinden de ödün vermeyen, özdeşlik ve farklılık kategorilerini ortaklık ve tekillik kategorileriyle yerinden eden bir mücadele biçimini ifade eder.[38]

İmparatorlukla ilgisinde düşünüldüğündeyse çokluğun otonom yapısı üzerinde durmak gerekir. İmparatorluk, çokluğa ve onun toplumsal üretkenliğine bağımlıyken, çokluk toplumu yaratmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz.[39] Hegel'in yardımına başvuracak olursak efendi kategorisi altında görebileceğimiz İmparatorluk, toplumsal alanın üretimiyle ya da doğayla gireceği ilişkide, köle olan çokluğun dolayımından geçmeye mecburken, çokluk, canlı emeğiyle dolaysız ilişkinin olanağını taşır. Haliyle İmparatorluğun yarattığı ve hükmettiği toplum, giderek otonom hale gelirken, iktidarın topluma bağımlığı ters orantılı bir biçimde artar. Bu bağımlılığı gereği sermaye, sömürü düzenini sürdürse de çokluğu tümüyle bastırmayı ya da dışlamayı göze alamaz. Aksine sömürdüğü emeğin sağlığını güvence altına almak, çokluğa belirli sınırlar dahilinde de olsa bir serbestlik tanımak durumundadır. Bu bakımdan İmparatorluğun merkezsizleşmesi, tüm toplumsal uzamı rizomatik ağlarla sarması ve sınırlarını sürekli bir iç-

[36] Michael Hardt&Antonio Negri, *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 239.
[37] A.g.e. 114.
[38] A.g.e. 235.
[39] A.g.e. 243.

leme mantığıyla genişletmesi, olası bir direniş ya da mücadele biçimi için dayanılacak bir ağırlık merkezinin olmadığı yönünde bir izlenimin uyanmasına yol açsa da Negri ve Hardt'a göre yeni dünya düzeni özgürlüğe, harekete ve mücadeleye daha önce hiç olmadığı kadar yer bırakır.[40] Dolayısıyla İmparatorluğun yarattığı biyopolitik bağlamda çokluk, kendi içerisinde mutlak bir demokratik iktidara dönüşebilme potansiyeli taşır. Negri ve Hardt burada, Deleuze ve Guattari'nin arzuya ve arzunun yaratıcı gücüne biçtikleri rolü canlı emeğe verirler. Bugüne kadar ekonomik, politik ve toplumsal disiplin mekanizmalarını yerinden eden emek, Negri ve Hardt'a göre devlet aygıtı da dahil olmak üzere modern kapitalizmin her türlü düzenleyici boyutunu aşacak ve kendisini İmparatorluk çağında toplumsal etkinlik biçimi olarak sunacak güçtedir. Paul Patton'un dikkat çektiği üzere direnişi olumlayıcı, etkin bir güç olarak değil olumsuz, tepkisel bir edim olarak kavramlaştıran Foucault'nun iktidarı öne çıkaran ve direnişi onun altına koyan hiyerarşisi, Negri ve Hardt'ın emeğin yıkıcı gücünü öne sürmeleriyle ters yüz olur. İktidar her yerdedir, çünkü çokluğun potansiyelini gerçekleşme ihtimali bir tehdit olarak tüm toplumsal alana yayılmıştır. Sözün özü, Negri ve Hardt'ın Foucault'ya söyleyeceği son söz şu olacaktır: "Önce direniş gelir".[41]

Geriye bu direnişin mahiyetini belirlemek kalır. Deleuze ve Guattari'den hatırlayacağımız firar ve göçebelik, Negri ve Hardt için de yeni direniş imkânlarının olmazsa olmazlarıdırlar. İmparatorluğa karşı yürütülen savaşlar ne İmparatorluk güçleriyle simetri oluşturmak ne de asimetrik bir proje geliştirmekle ama bunların ötesinde eksilme ve geri çekilme yoluyla, iktidar alanlarını boşaltmakla kazanılır.[42] Bununla birlikte Negri ve Hardt, İmparatorluğun savaş gücü ve şiddet potansiyeli düşünüldüğünde, egemenlik alanlarından kaçmanın ya da çıkmanın barışçıl bir biçiminin tahayyül edilemeyeceğini kabul ederler. Her çıkışın aktif bir direnişi, bir savaş durumunu gerektirdiğini dolaylı bir yoldan olsa da itiraf etmek gerekir. Ancak kaçışla kurulacak demokrasinin doğuşunda savaş, olsa olsa "savaşa karşı savaş", Deleuze ve Guattari'nin kastettiği anlamda şiddetin kendisine ancak sonradan, mücadelenin dayattığı zorunlulukla eklemlendiği bir savaş makinesi olarak tanımlanabilir.

Direnişin asıl niteliğiyse, emek gücünün hareket kabiliyeti ve göç hareketlerinin olağanüstü boyutlarını hesaba katıldığında gün yüzüne çıkar. Eğer modern egemenliği krize sokan bu sınır tanımayan akışların hareketliliğiyse, yeni uzamlara şekil verecek, yeni yerleşim yerleri kuracak, yeni bir coğrafyayı olanaklı kılacak olan göç, yeni toplumsal mücadele formlarının tözü haline getirilmelidir.[43] Bu hareketliliğin özneleri olarak verilebilecek en yerinde örnek göçmen figürüdür. Geçmişte kültürel farklılıkları ve hareketlilikleri itibariyle emeğin sabit ve temel görünüşlerinden ayrılan ve işçi sınıfından bütünüyle dışlanan göçmenler, emek piyasasının post-fordizmle birlikte kazandığı ivmeyle bütünüyle farklı bir konuma yerleşirler. Negri ve Hardt'a göre artık tüm emek kategorileri, göçmenlere özgü hareketlilik ve kültürel karışıma doğru meylederken göçmen figürü, arzu ve reddetmenin senteziyle açığa çıkan muazzam bir gücün taşıyıcısı haline gelir. Bu minvalde göçmenlerin kaçış deneyimi, bir özgürlük arzusunun harekete geçirilmesi, bütün dünyada dolaşıma sokulmasıdır.[44]

[40] Hardt&Negri, *İmparatorluk*, 336.
[41] A.g.e. 368.
[42] A.g.e. 226.
[43] A.g.e. 403.
[44] Hardt & Negri, *Çokluk*, 150.

Ancak sözümüzü sonlandırırken Negri ve Hardt'm, hangi öznelliklerin İmparatorluğu mağlup edeceğini ve nasıl bir direniş biçiminin nerede ve ne zaman doğacağını ancak pratik alandaki deneyimlerin belirleyebileceğini, pratik alana adım atmaksızın bu sorunların üzerinin örtük kalacağını peşinen kabul ettiklerini ifade etmemiz gerekir: "Çokluğun politik otonomluğu ve üretici eylemliliği *posse*, yani etkinlik olarak güçtür... *Possenin* politik gelişiminin olgunlaşmasını bekliyoruz. Elimizde bu olay için önerecek herhangi bir model yok. Sadece çokluk, pratik deneyleri yoluyla modeller sunacak ve mümkün olanın ne zaman ve nasıl gerçek haline geldiğini belirleyecektir".[45] Bizce de Negri ve Hardt'ın yapıtı gerçeklikte sonuçlarını doğrudan alabileceğimiz bir reçete olarak değil, Ulus Baker'in işaret ettiği gibi "günümüz, siyaset teorileri tarihinde en verimsiz dönemlerden biri haline gelmiş", "siyasetteki alan giderek daralmışken"[46] yeni bir hareket alanı kurma gücünde, etkin ve belirleyici bir özne tipinin doğuşuna işaret etme çabası olarak görülmelidir. Kabul etmek gerekir ki çokluğu, mutlak demokrasi idealini gerçekleştirebilecek bir toplumsal özne olarak kuramsal bir zemine oturtan bu çaba, son dönemlerde nefessiz kalan siyaset felsefesine de derin bir soluk aldırmıştır.

[45] Hardt&Negri, *İmparatorluk*, 413.
[46] Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, (İstanbul: Paragraf Yayıncılık, 2005), 102.

Kaynaklar

Baker, Ulus. *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Paragraf Yayıncılık, 2005.
Deleuze, Gilles. *Müzakereler*, Çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006.
Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *Capitalism and Schizophrenia- A Thousand Plateus*, Çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *Capitalism and Schizophrenia- Anti-Oedipus*, Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990
Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler- İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 2001.
Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
Guattari, Felix.&Negri, Antonio. *Bizim Gibi Komünistler*, Çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
Hardt, Michael.& Negri, Antonio. *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
Hardt, Michael.& Negri, Antonio. *Çokluk*, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
Negri, Antonio. *İmparatorluktaki Hareketler- Geçişler ve Görünümler*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
Negri, Antonio. *Yıkıcı Politika- 21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto*, Çev. Akın Sarı, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
Rancière, Jacques. *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Hannah Arendt'te Bir Sorumluluk Meselesi Olarak Sivil İtaatsizlik

Özlem Duva

Sivil itaatsizlik, genellikle belli bir ölçüde demokratik olduğu varsayılan toplumlarda, hukuk düzeni içerisinde söz konusu olan haksızlıklara ya da hukuk düzeninin bozulması tehlikesine karşı ortaya çıkmış bir eylem biçimi olarak tanımlanır. Bu nedenle sivil itaatsizliğin, en azından belli ölçüde, demokratikleşmiş toplumlarda ortaya çıkabileceği öngörülmüştür. Burada şöyle bir temel soru ile karşılaşmaktayız: "Sivil itaatsizlik, hukuk sistemi içerisinde bir hak arama edimi olarak mı kavranılmalı, yoksa kamuoyuna yapılmış bir adalet çağrısı olarak bundan daha fazlasını mı ifade etmeli?" Sivil itaatsizlik edimini bir "hak" kategorisi içinde değil, "politik eylem" kategorisi içinde tanımlayan Arendt'in sivil itaatsizlik kavrayışı, diktatörlük rejimleri altında veya antidemokratik pratiklerin hakim olduğu toplumlarda sivil itaatsizliğin dönüştürücü boyutunu ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. Arendt'in görüşleri, politik liberalizmin savunucularının, özellikle Rawls ve Dworkin'in sivil itaatsizlik kavrayışlarından, bu dönüştürücü boyutu ortaya koyması bakımından ayrılır.

Genel olarak liberal gelenek içerisinde demokrasinin güvencesini sağlayan bir eylem biçimi olarak görülen sivil itaatsizliğin, bu gelenek içerisindeki kavramlışı, onun hukuk sistemi içerisinde tanımlı bir statüsün bulunması gerektiği düşüncesini esas alır. Başka bir deyişle genellikle liberal teorisyenler, toplumsal huzurun ve refahın güvenceye kavuşturulması adına sivil itaatsizliğin normatif olanın sınırları içerisinde düşünülmesi gerektiğini ifade ederler. Bu nedenle sivil itaatsizlik, daha ziyade anayasal sistemlerin devamını sağlamaya yönelik bir muhalefet biçimi olarak anlam kazanır. Bu muhalefet biçimi, anarşinin ve çatışmanın en aza indirilmesinde tercih edilen bir yol olarak değerlendirilir. Diğer yandan

politik liberalizmin savunucuları, sivil itaatsizliğin hukuksal planda bir tanımının olması gerektiğini düşünseler de bunun anlamı itaatsizliğe sonsuz tahammül gösterilmesi veya itaatsizliğin cezai bir yaptırımdan muaf olması gerektiği değildir. Örneğin Ronald Dworkin, bazı durumlarda sivil itaatsizlik eylemlerinin cezalandırılmasının bir sorun teşkil etmediğini düşünür[1]. Habermas'ın da belirttiği gibi aynı durum Rawls için de geçerlidir.[2] Dworkin de Rawls da itaatsizliğe dair bir cezai takibi uygun görürler; ancak bu cezai yaptırımı ona özel bir paye atfetmek suretiyle önerirler. Bu özel paye de demokratik hukuk devletinin meşruluk iddiasından kaynaklanır. Meşruluk-yasallık arasındaki gerilimde sivil itaatsizlik, denge kurucu, hukuk sisteminin devamını sağlayan düzeltici bir işleve sahiptir. Söz konusu gerilim, pozitif yasanın kendisini dayandırdığı meşruiyet ilkesinin veya ilkelerinin tanımlanması ve sorgulanmasında görünürlük kazanır. Bu bağlamda, hukuksal ve politik ilke, yasa, eylem ve uygulamalara yönelik herhangi bir şiddet içermeyen itaatsizlik eylemlerinin, söz konusu öğelerin meşruiyetinin yeniden tanımlanmasını ve sorgulanmasını sağladığı ve böylece hem denetleyici hem de düzenleyici bir role sahip olduğu kabul edilmelidir. Bu nedenle sivil itaatsizlik, liberal teoriler içerisinde genellikle bu düzeltici işlevi doğrultusunda ele alınarak, "faydalı" bir muhalefet biçimi olarak anlam kazanır.[3] Zira yasal olan ile meşru olan arasındaki gerilimi açığa çıkaran bu eylemler, mevcut yasal sistemin reformu açısından önem taşımaktadır. Ancak sivil itaatsizliğin adil bir hukuksal sistemin işlediği toplumlarda kazandığı anlamla, hukuksal sistemin işlemediği, keyfiliğin ya da baskının hüküm sürdüğü ya da totaliter pratiklerin hakim olduğu toplumlarda kazanacağı anlam farklı olacaktır.

Sivil itaatsizlik, genellikle yurttaşların yasayla ilişkilerini sorgulamalarını gerektiren bir eylem biçimi olarak, yasal olan ile meşru ya da adil olan arasındaki bir gerilimde tanımlanır. Dolayısıyla sivil itaatsizliğe başvurmak, aynı zamanda yasal bir sistemin varlığını ve meşruiyetini de kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu yönüyle anayasal sistemler üzerinde dönüştürücü olmaktan ziyade düzeltici bir işlevinin bulunduğu öne sürülen sivil itaatsizlik ediminin, esas olarak demokrasilerin varlığını sürdürmesinin bir aracı olduğu görüşünün yaygınlık kazanmış olması anlaşılır bir durumdur. Rawls'un da ortaya koymuş olduğu gibi, sivil itaatsizliğin genel olarak vicdani red ve protesto eylemleri gibi değişik direniş biçimleri arasında tanımlanmış olması, onun "yasaya itaatin sınırında yer alan" bir nonkonformizm biçiminde anlaşılmasına yol açmıştır.[4] Ancak sivil itaatsizliğin, yurttaşların yasayla ilişkilerini ve daha çok yasanın adaletini sorguladıkları bir eleştirel düşünme biçimi içinde tezahür ediyor olması, belli koşullar altında kurucu/dönüştürücü bir işleve de sahip olabileceği anlamına gelmektedir.

---

[1] Ronald Dworkin; "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000:156

[2] Jürgen Habermas; "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000:132

[3] Politik liberalizm içinde sivil itaatsizlik, hukuk sisteminin ilerlemesine ve dönüşümüne yardımcı olan bir muhalefet biçimi olarak normatif olanın sınırları içerisinde düşünülür. Bu yüzden de sivil itaatsiz bir bireyin eylemi ile bir devrimcinin ya da militanın eylemi ayrılır ve sivil itaatsizlik eylemlerine yönelik ceza yaptırımının ve buna ilişkin düzenlemenin, aslında onun statüsünü diğerlerinden ayırmak nedeniyle gerçekleştirildiği düşünülür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Nicholas Buttle; *Civil Disobedience and Punishment*, Political Studies, Political Studies Association, Vol: XXXIII, 1985: 60-652

[4] John Rawls; "Sivil İtaatsizliğin Haklılığı ve Tanımı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2001: 61

Özellikle antidemokratik yapıya sahip toplumlarda sivil itaatsizlik, kamuoyuna yapılmış bir adalet çağrısı olarak dönüştürücü bir işleve sahip olabilir.

Bilindiği gibi, sivil itaatsizlik, bütün yasal yollar denendikten sonra başvurulan, yasadışı ama meşru bir eylem biçimi olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle genel olarak anayasal bir düzen içinde sistemin topyekün değiştirilmesi ya da ortadan kaldırılmasını hedeflemekten çok, yasanın meşruiyetini sorgulayan bir direnme biçimi olarak sivil itaatsizliğin, mevcut sistemler içinde düzeltici bir işleve sahip olduğu iddiası yanlış değildir. Ancak sivil itaatsizlik eylemlerinin bu düzeltici işlevi, Hans Saner'in ifadesiyle "adile yakın bir demokratik sistem" içerisinde söz konusu olmaktadır.[5] Çöküş süreci içindeki demokrasilerde ya da adil olmayan bir yönetim erki altında ise sivil itaatsizlik, düzeltici anlamından daha fazlasını ifade etmektedir. Zira Saner'in de belirttiği gibi, bu durumda sivil itaatsizlik, pekala şiddet içermeyen bir direniş biçimi olarak sistemin genelini değiştirip dönüştürmeye yarayabilir.[6] Mevcut haksızlıkların ortadan kaldırılması uğruna mücadeleyi esas alan bir direnme biçimi olarak sivil itaatsizlik, toplumun adalet duygusuna seslenmeyi hedeflemekte ve bu yönüyle, Saner'in "çoğunluğa yönelik dönüştürücü bir çağrı" olarak tanımladığı işlevini, sahip olduğu kamusallık özelliği sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Özellikle Hannah Arendt'in düşüncesi içinde sivil itaatsizliğin, şiddete karşı politikanın imkanı olarak kazanmış olduğu anlam da göz önüne alındığında, her ne kadar kişilerin, bireysel taleplerine dayalı olsa da özünde kolektif bir eylem biçimi olarak kamusal bir görünürlük kazanmış olduğu görülmektedir.

Sivil itaatsizlik yasal olanla değil, daha ziyade yasal olanın meşruiyeti ile ve genel olarak da adaletin imkanı ile ilgilidir. Bu, aynı zamanda daha çok Arendt'in *Antigone* okumasından hareketle kavramsallaştırdığı bir onur talebinin yasaların üstünde tutulması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle sivil itaatsizlik bu yönüyle, Sofokles'in *Antigone*'sinde karşılaştığımız biçimde bir onur ve adalet meselesinin merkeze alınması, böylelikle yasa ile insan onuru arasındaki gerilimin ortaya konulmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla sivil itaatsizlik, yasaların adaletinin kamusal olarak sorgulanmasını talep eder. Bu nedenle sivil itaatsizlik, "özü gereği politik bir tavır"dır.[7] *Antigone*'nin itaatsizliğinin temelinde, itiraz ettiği yasadan daha evrensel bir yasa yatmaktadır ve bu yasa, yazılı yasa ile yazılı olmayan yasa arasındaki temel farkı açığa çıkarır. Bu fark, yasaya uymanın temel koşulunun, ancak yasanın sağladığı adalet ile ilgili olabileceği iddiasına dayanır ve sivil itaatsizliğin yasa ile adalet arasındaki gerilimde tezahür etmesinin nedenini teşkil eder.[8]

Hannah Arendt'e göre sivil itaatsizlik, yasanın adaletinin sorgulandığı bir eylem biçimi olarak *bireysel benliğin* yasayla uyuşmazlığından hareketle temellendirilmiş olsa dahi, yasanın kapsayıcılığından dolayı, zorunlu olarak bir genelliği de içermek zorundadır ve bu nedenle de genelleşebilir olanı temel alan kolektif bir eylem biçimidir. Tıpkı *Antigone*'nin itirazında temel olan şey gibi, burada da esas olan genelleşebilir olanı talep etmektir. *Antigone*'nin talebi, *bireysel ben*'in istekleri değildir; insanlığın tümü için geçerli olması gereken bir saygı talebidir.

---

[5] Hans Saner; "Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2001: 175

[6] A.g.e. s: 171-173

[7] Nilgün Toker,;"Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme", *Çarklardaki Kum: Vicdani Red*, Yayına Hazırlayanlar: Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci, İletişim Yay., 2008:85

[8] Bové, José,Luneu Giles; *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*, Çev: Işık Ergüden, İletişim Yay., 2006:170

Bu nedenle, benliğin kendisiyle olan uyuşmazlığının bir ürünü olan vicdani redden farklılık gösteren sivil itaatsizlik, bireysel vicdanların itkisiyle ortaya çıkmış ve bireysel bir itiraz olarak doğmuş olsa dahi, genele ve kolektif olana ilişkindir. Burada artık vicdani redde olduğu gibi vicdana aykırı olan değil, toplumdaki adalet talebine aykırı olan konu edinilmektedir. Böylece müşterek bağların gözetilmesine dayanan sivil itaatsizlik, taleplerin içeriği bakımından da bu müştereklikği esas almak durumundadır.

Arendt, en büyük politik kötülük olarak adlandırdığı "totalitarizm" koşulları altında sivil itaatsizliğin, bir yurttaş sorumluluğu olarak başvurulması gereken bir eylem biçimi olduğunu ortaya koymaya çalışırken, sivil itaatsizliğin hangi koşullarda dönüştürücü bir işleve sahip olabileceğini de bize göstermiş olmaktadır. Arendt'in düşüncesinde bir yandan şiddeti ortadan kaldırması, diğer yandan da kamusal bir dolayım içerisinde bütün insanları gözeten bir direnme biçimi olarak görünüşe çıkması ile anlam kazanan sivil itaatsizlik kavramı, bir kimsenin kendi vicdani tutumunu bireysel olarak ortaya koymasını değil, bütün insanlara karşı, yani aslında dünyaya karşı sorumluluğunu ifade eder. Bu yüzden Arendt'e göre vicdani red bireysel iken, sivil itaatsizlik kolektiftir. *Cumhuriyetin Krizi* adlı kitabının "Sivil İtaatsizlik" bölümünde Arendt şu ifadeleri kullanmaktadır: "Sivil itaatsizlik savunucusu sadece ve sadece bir grubun üyesi olarak ortaya çıkabilir ve ancak bu özelliği ile sözünü dinletebilir. (...) Vicdani gerekçelerin ya da bireysel eylemlerin savunulması için öne sürülen tezler, yani *ahlaksal buyruk(imperatif)* da dünyevi ya da aşkın bir 'üstün yasaya' yapılan gönderme de sivil itaatsizlik konusu açısından bir önem taşımazlar. Bu düzeyde tartışıldığında 'sivil itaatsizliğin, herkesin herhangi bir nedenle yasayı ihlal edebileceği, tümüyle bireyci bir öznellik felsefesi olmasını' engellemek sadece 'zor' değil, aynı zamanda 'imkansız' bir hale gelecektir"[9]

Arendt'in sivil itaatsizliğin kolektif boyutunu merkeze alması, sivil itaatsizliği bireysel vicdanların ortaya koyduğu bir itiraz biçimi olmaktan ziyade yurttaşların yasalarla ve dolayısıyla birbirleriyle olan bağıntılarının bir gereği olarak konumlandırmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Arendt için sivil itaatsizlik, ceza gerektiren bir eylem biçimi olmamalıdır. Burada Arendt, sivil itaatsizlik ediminin hukuk sistemine dahil olup olamayacağı tartışmasından hareketle kendi sivil itaatsizlik kavramsallaştırmasının sınırlarını ve niteliklerini belirlemektedir. Sivil itaatsizlik hukuk sistemine dahil olan bir iyileştirme mekanizması mı olmalı, yoksa cezai yaptırımlar gerektiren ve yazılı yasaların ihlali anlamına geldiğinden bedeli ödenmesi gereken bir itiraz biçimi mi olmalıdır? Arendt ikinci yaklaşımın pozitivist niteliğinden uzak dururken, birinci yaklaşımı, kısmen benimser. Sivil itaatsizliğin iyileştirici bir mekanizma olarak tanımlaması, onu hukuk sisteminin varlığını sürdürmesine yarayan basit bir iyileştirici mekanizma olarak görmek anlamına gelmektedir. Oysa ki Arendt için sivil itaatsizlik, bundan daha fazlası, yani insanların yasayla olan ilişkilerini ve diğerleriyle olan bağıntılarını yeniden düşünmelerini sağlayan bir politik edimdir. Başka bir deyişle Arendt sivil itaatsizliği, daha ziyade toplumsal adalet talebinin ve aynı zamanda politika yapmanın bir yolu olarak görür. Bu nedenle Sokrates ve Thoreau örneklerinin bireysel-ahlaki boyuta indirgenerek okunmasını eleştirerek, meselenin politik ba-

[9] Arendt, Hannah, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000:81

kımdan ele alınması gerektiğini vurgular. Sokrates'in yaşamını ortaya koymasıyla, aslında diğerleriyle yapmış olduğu bir sözleşmeye sadık kaldığını belirten[10] Arendt, Sokrates'in davranışının, hem kendi benliğine hem de hitap ettiği yurttaşlara karşı sorumluluğundan kaynaklandığını öne sürer. Böylece yasayla olan sözleşmesini değil, yasanın uygulanışına dair açmazları hedefleyen Sokrates'in eylemi, onun uğradığı felaket karşısında yasanın uygulamasına karşı verdiği mücadeleyi simgeler. Burada yasaya değil, yasanın uygulanışına itiraz söz konusu olsa bile bir sivil itaatsizlik eyleminden söz edilebilmektedir; zira Sokrates, kendisini *polis*'e bağlayan yasaya itiraz etmemektedir. Onun eylemi uğruna ölümü seçmesinin tek nedeni, kendisine ve diğer yurttaşlara karşı duyduğu sorumluluktur. O halde burada asli olan şey, adalet talebinin, yasaya ve diğerlerine karşı duyulan bir sorumluluk gereği ortaya konulmuş olmasıdır, bireysel ahlaki tercihlere göre değil. Aslında Sokrates, yasaların uygulamasına dair talebini, ilkesel bir davranış örneğinden hareketle ortaya koymaktadır. Nihai olarak onun yaşamının, sürgüne gönderilmeyi kabul etme ya da sözünü geri alma gibi bir durum karşısında garantide olduğu açıktır. Ancak buna rağmen o, haklı talebini kamusal olarak ilan etmeyi, her şeyin üzerinde tutmuştur.

Arendt, Thoreau olayının ise Sokrates'in itirazının aksine, yasanın uygulanışını değil, adaletini sorgulayan bir eylem biçimini ortaya koyduğunu belirtir. Hükümete seçim vergisini ödememek için hapse girmeye razı olan Thoreau, tamamen yasanın kendisini hedef almaktadır. Arendt, Thoreau'nun ortaya koymuş olduğu sivil itaatsizlik kavrayışını sorunlu bulur. Ancak buradaki sorun yasanın hedef alınması değildir. Mevcut bir yasanın adaletini sorgulamak, bu yasanın iyileştirilmesine değil, topyekün dönüştürülmesine ya da ortadan kaldırılmasına yönelik de olabilir. Buradaki sorun, meseleyi yurttaşların yasayla olan ahlaki ilişkilerine göre değil, bireysel vicdanların talepleri içinde tartışıyor olmaktır. Bu durumda Thoreau'nun düşüncesinde itaatsizlik, tümüyle bireyci bir öznellik felsefesi olma, dolayısıyla politik niteliğini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bunu, onun "Toplum makinesinin iyi işlemesinden sorumlu değilim; ben bir saatçinin oğlu değilim"[11] sözünde de açık bir biçimde görebiliriz. Arendt'e göre buradaki sivil itaatsizlik talebi, bireysel vicdanın bir talebidir; ne var ki bireysel vicdan bundan öteye gidemez. Zira vicdan her yerde apolitiktir. Vicdanın korktuğu tek şey, bireysel benlik ve onun bütünlüğünün bozulmasıdır, ortak dünyanın bütünlüğünün bozulması değil. Bu nedenle biz, Yahudi imha politikaları içinde pek çok sıradan vatandaşın, dahası, suça iştirak etmiş olsa dahi bunu, kendisine dayatılan "yasa" gereği yaptığını iddia eden bireylerin vicdanlarının rahatsız olmadığına şahit olabildik. Arendt'e göre bu durum, batı felsefe geleneğinin düşünmeyi *ben*'le *benlik* arasındaki bir sessiz diyalog olarak tasarlayan bakış açısına başvurularak dönüştürebilir. Platon'un bu düşünme biçimini gerçekleştirememiş insanları "yığın" olarak tanımladığını hatırlatan Arendt, vicdanın, metafizik olarak tanımlanmadığı sürece sadece haklıyı haksızdan ayırma yeteneğini değil, insanın kendi benliğine olan ilgisini de ifade edeceğini düşünür.[12]

[10] A.g.e. s: 85

[11] Henry David Thoreau; "On Duty of Civil Disobedience", aktaran: Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000:86

[12] Arendt, batı metafiziğinin düşünmeyi *ben* ile *benlik* arasına hapseden bakış açısına temelde itiraz eder. Bu bakış açısı içerisinde düşünme, metafizik bir etkinlik olarak tanımlanmaktadır. Arendt, düşünmenin kamusal dolayımla diğerleriyle paylaşılan ve kazanılan bir etkinlik olması gerektiğini öne sürer ve bu noktada Kantçı eleştirel aklı, kamusallığın ve düşüncenin dışsallaşmasının imkanı olarak sunar. Ancak bireylerin ken-

Böylece vicdan, tanrısal sese kulak vermek değil, bu dünyada yaptıklarımıza dair kendimizle yüzleşmek anlamına gelecektir. Ancak kendi vicdanına hesap verme korkusu, belli bir yere kadar insanları kötülük yapmaktan alıkoysa bile, tek başına yeterli değildir. Kötülüğe karşı çıkabilmek, ancak diğer vicdanların da katılabileceği bir ortak duyunun varlığı ile mümkün olabilir. Vicdanın sesi, sadece bu ortak duyu sayesinde ve kamusal alanda seslerini duyuran insanların eylemleri içinde politik bir anlam kazanabilir. Bu nedenle sivil itaatsizlik, artık Sokrates ve Thoreau tartışmalarıyla değerlendirilecek bir konu olmaktan çıkmıştır. Sivil itaatsizlik eylemine başvuran insanlar, kendilerini ve taleplerini başlangıçta vicdani gerekçelere dayandırarak açıklamış olsalar bile, kamusal alana çıktıklarında artık sadece kendi vicdanları ile baş başa olmadıklarını anlayacaklardır. Aslında tam da bu aşamada şunu fark edeceklerdir: Bir düşüncenin gücü, vicdana değil, onu paylaşanların sayısına bağlıdır. Bu sayının artması, sadece vicdanların karşılaşmasından doğan bir dolayımı içermesi bakımından değil, aynı zamanda insanların ancak zincire vurulduklarında eyleme geçebileceklerine, yani en kötü koşulların oluşmasını bekleyerek eyleme geçilebileceğine dair bir inanışı temel alan eski direniş teorilerinin geçersizliğini ortaya koymak bakımından da gereklidir. Sivil itaatsizlik daima içinde çoğulluğu barındırır; ancak bunun anlamı eylemde bulunmak için yeterli çoğunluğa ya da koşulların olgunlaşmasına ulaşmayı beklemek değil, insanların adalet duygularına, "şimdi ve burada" olandan hareketle seslenmek ve bunu diğer vicdanların da katılabileceği bir ortak adalet talebi olarak ilan etmektir. Bu nedenle sivil itaatsizlik tikelliğe, tekil vicdanların iradesine ya da bireysel ölçekteki bir pasifizme terk edilecek bir kavram olamaz. Böylece Arendt için tek bir kişi tarafından dahi ortaya konulmuş olursa olsun, sivil itaatsizliğin, bireysel ve ahlaki değil, kolektif ve politik bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.

Arendt'in, sivil itaatsizliği bir ahlak meselesi olarak görmekten kaçınması ve onu tamamen politikada, yani en üst düzey etkinlik alanında tanımlaması, sivil itaatsizliğin bu kolektif niteliğinden ve ortaklaşabilir olana referans vermesinden kaynaklanmaktadır. Arendt'e göre sivil itaatsizlik, insanların müşterek yaşam üzerine konuşmalarının olanağı, yani ortak bir dünya adına verecekleri mücadelenin bir örneğidir. Bu nedenle sivil itaatsizlik, ahlakın değil, politikanın konusudur. Modern insanın içinde bulunduğu krizi aşması, ancak ikna ve söz, yani kamusal dolayım yoluyla gerçekleşebileceğinden, insanlar arasındaki bağın temel alınması esastır. Bu nedenle sivil itaatsizlik, bireysel vicdanların ben ile benlik arasındaki ilişkilerinin bir tezahürü olarak, sadece insanların kendileriyle hesaplaşmalarına dayalı bir etkinlik olarak tanımlandığı anda politik niteliğini kaybedecektir. Zira tikel vicdanın talepleri, yasa olması beklenen şeyin de tikel olmasını gerektireceğinden, genelleşebilir bir yasaya ulaşmak hedeflenmeyecek, dolayısıyla insanlararası diyaloğun ve konuşmanın hakim olduğu bir çözüm arayışı mümkün olmayacaktır.

Margaret Canovan'a göre Arendt'in, sivil itaatsizliğin kişisel moralite meselesi olarak kavranılmasına yönelik ihtiyatlı tutumu, aslında onun daha genel

---

di yaşamlarına ve dünyadaki eylemlerine dair bir değerlendirmenin de *ben* ile *benliğin* diyaloğu olmaksızın sürdürülemeyeceğini düşünen Arendt, insanların kendilerine ve dünyaya karşı olan sorumlulukları adına da bu ilişkinin kaybedilmemesi gerektiğini düşünür. Zira benliğin kendine yönelik ilgisi olmaksızın bireylerin yaptıkları işlerle yüzleşmeleri ve kendilerine dair bir değerlendirmede bulunmaları mümkün olmayacaktır. *Ben* ile *benlik* arasındaki ilişki, yani bizi vicdani sorgulamalara götüren şey, Arendt için sorunlu değil, eksiktir.

olan bir kaygısının ifadesidir. Örneğin Thoraeu'ya göre bir kimsenin vicdanının sesini takip etmesi cumhuriyetin çöküşüne malolsa bile daha iyidir. Arendt ise bu konuda farklı düşünmektedir; zira deneyim ona cumhuriyetin kolayca nasıl çökebildiğini ve bu durumda ortaya çıkan şeyin cumhuriyetten daha iyisi olmadığını göstermiştir. Bu nedenle Canovan'ın da belirttiği gibi, vicdanın rolünün politika içindeki hakimiyetine meydan okumak, Arendt'in ilkesiz eylemi onaylamak adına değil, kamusal ilkelerle canlandırılmış eylemi çağırmak amacıyla ortaya koymuş olduğu bir düşünce olarak yorumlanmalıdır.[13]

Buradan bakıldığında, sivil itaatsizliğin şiddet içermeyen doğasının Arendt için cazip olmasının nedeninin, onun sivil itaatsizliği politik olanın ifadesi olarak görmesinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Zira Arendt'e göre eylem, bütün faillerin katılımını ve çoğulluğu ifade eden bir esasa, yani iknaya dayanmalıdır.[14] Sivil itaatsizlik, yarattığı gerilim yoluyla, ikna ve müzakereye yanaşmayan toplumu iknaya ve konuşmaya zorlar. Sözün kurduğu ortak dünya içinde insanlar, karşılıklılık esasına göre bir arada bulunurlar. Böylece Arendt'in politikanın merkezi kavramı olarak tarif ettiği söz, olanaklı hale gelir. Arendt, bir yurttaş olarak üstlenmeye *hakkımız* olan tek sorumluluğun, söz vermek ve verilen sözde durmak olduğunu belirtir. Söz, geleceği kurmanın ve onu insan açısından mümkün olduğu ölçüde hesaplanabilir ve güvenli kılmanın tek yoludur. Her söze içkin olan karşılıklılık durumu ise, genelleşebilir ilkeler yardımıyla ortak bir akıl-sallığı yaratma imkanını ortaya koymaktadır. Bu ortak dünya, öngörülemezlik ya da belirsizlik üzerinde kurulamaz, bu nedenle sivil itaatsizlik mevcut bir anayasal düzenin ortadan kaldırılmasını destekleyemez, ancak ve ancak onun daha adil ve daha demokratik bir yapıya kavuşturulmasını hedefleyebilir. Zira Arendt'e göre anayasal düzenin ortadan kaldırılmasını hedeflemek de ortak dünyanın parçalanması ve kamusal alanın, yerini keyfiliğin ve şiddetin alanına bırakarak çökmesi demektir.

Bu nedenle Arendt için sivil itaatsizlik, şiddete başvurmaksızın politika yapmanın da bir yoludur. *Şiddet Üzerine* adlı eserinde Arendt, yirminci yüzyılın, şiddetin yüzyılı olduğunu ifade eder ve savaş ve devrimlerin ortak paydası olan şiddetin, bu yüzyıla damgasını vuran bir nitelik olmasının nedenini, şiddetin iktidardan (power), zor (force) ve kuvvetten (strength) farklı olarak daima araçlara ihtiyaç duyuyor olmasında bulur.[15] Şiddete dayalı eylemin esası amaç-araç ilişkisine dayandığından şiddet politikanın temeli olamaz. O halde politik olan şiddetten arındırılmalıdır. Zira şiddet dilsizdir, şiddetin olduğu yerde söz klişeleşmiştir, bu nedenle de şiddetin olduğu yerde politika yapılamaz. Şiddet, belli bir ölçüde sıkıntıları dramatize ederek onları kamu gündemine taşıyabilir, yani insan şiddet yoluyla bir güç oluşturabilir, politika üzerinde bir baskı uygulayabilir, ama yine de bunu şiddetle ifade etmek uygun değildir. Gandhi, şiddetin güç ve direnme adına kullanımını şöyle ifade etmişti:

"Korkaklık ile şiddet arasında bir tercih yapmak gerekirse sanırım şiddeti öğütlerim. Ama şiddetsizliğin şiddetten daha yüce olduğuna eminim."[16] Arendt için ise makbul olan, insanların sıkıntılarını dile getiren ama şiddet içermeyen

[13] Margaret Canovan; *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* Cambridge University Press, 1994:195

[14] Maurizio P. D'Entrèves; The *Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 2001:78

[15] Hannah Arendt; *On Violence*, Harcourt, Braceand World, 1969: 4

[16] M.K. Gandhi,;Autobiographie ou mes Experiénces de Vérité, aktaran: Jose Bové-Gilles Luneau, *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*, Çev: Işık Ergüden, İletişim Yay., 2006:56

eylemlerdir. Bu nedenle Arendt, şiddete dayalı olmayan yurttaş hareketlerini destekler ve sivil itaatsizliği de bunun örneği olarak sunar. Ancak bunu yaparken, sivil itaatsizliği seçenekler arasındaki en iyi seçenek olarak görmekten ziyade onu, politikanın imkanını yaratması bakımından olumlar. Zira sivil itaatsizlik içinde eylem, başkalarını muhatap alan bir hale dönüşür, yani kolektif eylem olarak ortaya çıkar. Daha da özel bir biçimde ifade etmek gerekirse, Arendt sivil itaatsizliği, ulusal sınırları aşarak uluslararası yasa yoluyla kabul gören Amerikan yasasının ruhunu kavramada bir yol olarak görür. Onun sivil itaatsizlik üzerine denemesi, Vietnam savaşını protesto etmek amacıyla yazılmış bir yazı olarak, bize, bir ülkenin geleneksel kurumları çöktüğünde, olağanüstü bir halin gündeme geldiğini gösterir ve bu hal içinde kötülüklere rıza gösteren insanların sayısındaki artışa karşın sivil itaatsizliğin, yargı yetilerini ve ortak duyularını kaybetmiş insanların iştirak ettikleri kötülüklere karşı durmanın bir yolu olarak anlam kazanır.

Böylece Arendt'te sivil itaatsizliğin bir sorumluluk meselesi olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Arendt sivil itaatsizliği, yurttaş olmanın temel koşulu saydığı moral sorumluluk ve politik eylemlilik kavramları ile açıklar. Arendt'e göre kişisel ya da moral sorumluluk, hukuksal sorumluluktan farklı olarak ancak belli bir rejime inançlı savunucu olarak angaje olmayan bireyler sayesinde mümkün kılınabilir. Ancak totalitarizmin tarihine bakıldığında, belli bir rejimin inançlı savunucusu olmayan ve tarafsız konumda bulunan insanların dahi totaliter pratiklerin uygulayıcısı haline gelebildiği ve bu durumun tartışma götürmez bir mesele olarak kabul edilebildiği görülmektedir. Güç sahiplerinin emirlerine itaat gereği meşrulaştırılan bu pratikler içinde hukuksal prosedürlerin insanların zihninde kazandığı anlam, halihazırdaki hukuk normlarının uygulanması dışında bir şey ifade etmeyen, moral bakımdan sorgulanabilir olmayan ve salt yasa olduğu için kabulü zorunlu olan normlar bütünü olmuştur. Bu nedenle totaliter pratiklerin uygulayıcıları, sadece kendilerine verilen görevleri yerine getirdiklerini öne sürerek bu durumdan sorumlu tutulamayacaklarını iddia edebilmişlerdir. Böylece itaatin erdemle özdeşleştiği bu koşullar altında eylemlerin hukuk dışılığını ortaya koymak için yeni bir ölçüt tesis edilmesi zorunlu hale gelmektedir. Arendt'e göre bu sorunun çözümü için başvurulan hak duygusu ile hukuk normu arasındaki çatışma meselesi de yeterli değildir. Arendt'in bu düşüncesi, Thoreau'nun "bir kimsenin ülkesinin yasasından daha yüce bir yasa"sı olduğu görüşünü bir dereceye kadar destekleyici niteliktedir. Ancak daha önce de belirtiğimiz gibi, Arendt için bu yasa vicdanların yasası, içten gelen sesin ya da *kosmos*u kuşatan birleştirici ruhun yasası olamaz. Dolayısıyla yasanın kaynağı ve meşruiyeti sorunu tartışılmaksızın bir yasanın evrensel geçerliliğinden ve uygulanabilirliğinden söz edilemez. İnsan doğasına dair belli bir iyimserliği barındıran ve bireysel vicdanı ve hak duygusunu öne çıkaran yaklaşımlar, Yahudi soykırımında da açıkça görüldüğü gibi, işlevsiz ve gerçeklikten uzak öngörüler olmaktan öteye gidemez. Özellikle Thoreau'nun sivil itaatsizlik kavramını yasaların adaletsizliğini protesto etmek için kullanmış olması, onun bu konuyu, yurttaşların yasayla olan ahlaki ilişkisini değil, kişisel vicdanlarını ve bundan doğacak bir sorumluluğu dikkate alarak tartıştığını göstermektedir. Oysa ki bu düşünce, bireysel vicdanın mevcut yasalara itiraz etmek dışında bir talebinin olamayacağını öngörmekle kalmayıp, aynı zamanda insanın dünyayı değiştirmek gibi bir yükümlülüğünün bulunmadığı fikrine de yol açmaktadır. Dolayısıyla, Eichmann davasında gördüğümüz gibi,

yasaya karşı sorumluluk, kişilerin kendi vicdanlarına terk edildiği anda, yani yasayla olan ahlaki bağıntı ilkesi kaybolduğu anda, sorumluluk meselesi de yasaya karşı bireysel sorumluluk biçiminde yorumlanarak haksızlığa dair bir yargıyı olanaksız kılmaktadır.

Bu nedenle Arendt, Eichmann örneğinden hareketle insanlardaki yargı yetisinin nasıl olup da işleyemez hale geldiğini ortaya koymaya çalışır. Yahudi soykırımı yaptığı ve uluslararası savaş kurallarını ihlal ettiği gerekçesiyle yargılandığı davada Eichman'ın kendisini savunurken sarfettiği sözler, daha sonra sosyal psikoloji alanında pek çok deneye de konu olacak kadar çarpıcıdır. Bu sözler, aynı zamanda Arendt'in, kötülüğün sıradanlığı kavrayışına başvurarak izah etmeye çalıştığı bir gerçeği de yansıtmaktaydı: "Böyle bir kötülük nasıl mümkün olabildi?" sorusunun cevabı çok uzaklarda ya da marjinal yahut patolojik kişiliklerde değildir. Bu, tam da kötülüğün, insanların yasayla olan ilişkilerinin bozulduğu anda, yani diğerinin bakış açısına yerleşerek düşünmenin ortadan kaldırıldığı, insanların yargı yetilerini kaybettikleri anda ortaya çıktığını gösteren bir durumdur. Eichmann, savunmasında şöyle demektedir: "Bunları yapan birey olarak ben değildim, benim kendi inisiyatifimle bir şeyler yapmaya ne irademe ne de gücüm vardı; ben, çarkın, yeri bir başkasıyla doldurulması mümkün basit bir dişlisiydim; benim yerimde olan herkes aynı şeyi yapardı; benim bugün burada mahkeme önünde olmam sadece bir rastlantıdır."[17] Arendt ise o ünlü duruşma sırasında Eichmann'ı şöyle tasvir etmektedir: "Davranışında insanın fark edebileceği tek belirgin özellik, fazlasıyla olumsuz bir şeydi: Aptallık değildi de, garip ve gayet inandırıcı bir düşünce yoksunluğu idi..."[18] Arendt'e göre Eichmann, düşünme ya da akıl yetisini kaybetmiş bir insan olmadığı kadar, psikologların betimlediği gibi bir canavar, öldürme tutkusuna sahip bir sadist kişilik ya da tehlikeli biri de değildi. O, devletin sıradan bir memuru, içimizden biri, sıradan bir kişilikti. Onun temel problemi akıl yetisini değil, yargılama yetisini kaybetmiş olmasıydı.

İşte insanları, sıradan ya da sadece devletin bir memuru olan insanları bir "infaz memuruna" çeviren şey buydu. "İnfaz memuru" olmayı seçmek son derece basit, kolay ve *sıradan* bir durumdur. Naziler hakkında yapılan sayısız çalışmaların gösterdiği gibi, ölüm kamplarına sevkiyatın aksamaması, sıradan Alman vatandaşlarının görev bilinci ve vatanseverlik duyguları sayesinde olmuştur. Bu sıradan vatandaşlar, Yahudi imha politikasına başlanmadan evvel alınan Yahudi karşıtı önlemler sırasında da daha kötüsünün olabileceği görüşüne koşullandırılmış bir biçimde olan biteni izlemekle yetinmişlerdir. Bu görüşleriyle Arendt, totalitarizmin diktatörlükten farkını ortaya koymakla birlikte, aynı zamanda onun milliyetçilik ile olan ilişkisine de dikkati çekmektedir. Aslında daha genel olarak insanların, yerleşik ahlaki ilkelerle çelişmeksizin birer infaz memuru ya da bir otomata dönüşebileceğini, bunu da yasaya itaat adı altında meşrulaştırabileceğini ortaya koymaktadır. Totaliter rejim, daima ötekini üretmeye mahkum bir rejim olarak, insanlardan, onların yargılama kapasitelerini kullanmalarına gerek kalmayacak ölçüde bir sadakat ve itaat bekler. O halde Arendt sorar: "Bu koşullar altında gerekirse ölümleri uğruna bu suça katılmayı reddedenler ve bu nedenle çoğunluk tarafından sorumsuzlukla suçlananların diğerlerinden farkı neydi?" Arendt, *Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk* adlı yazısında bu farkı şöyle izah eder: "Bunların böyle davranabilmeyi becerebilmelerinin nedeni, daha iyi

[17] Hannah Arendt; *Eichmann in Jerusalem: A Report on The Banality of Evil,* Penguin Classics, 1992:7
[18] A.g.e s:26

bir değerler sistemine sahip olmaları ya da düşüncelerinde ve bilinçlerinde hala eski adalet ve adaletsizlik ölçülerinin köklü bir biçimde yer alması değildi. Bence olay, bu insanların vicdanlarının, deyim yerindeyse otomatiğe bağlanmamış olmasıydı: Yani bunlar, doğuştan getirildiği varsayılan ya da sonradan edinildiğine inanılan her derde deva hazır reçeteler ya da kurallar bütününe göre davranmamışlardır. Bence işbirliği yapmayanların başka bir kriteri vardı: Bunlar, söz konusu yok etme sürecine katıldıklarında, hangi ölçüde kendileriyle barış içinde yaşayabilecekleri sorusunu sormuşlar ve hiçbirşey yapmamayı tercih etmişlerdir. Dünya, onların bu davranışıyla olumlu yönde değişeceği için değil, sadece bu şekilde kendileri olarak yaşamaya devam edebilecekleri için yapmışlardı bu tercihi. İşbirliğine zorlandıkları durumda da ölümü tercih etmişlerdi. Daha açık ifade etmek gerekirse "Öldürmeyiniz" emrine gözü kapalı bir biçimde itaat ettikleri için değil, bir katille-yani kendileriyle- birlikte yaşamak istemedikleri için öldürmeyi reddetmişlerdi."[19]

Bu sözleriyle Arendt, kötülüğe karşı durabilmenin ancak yargılama ve eleştirel düşünme yetisi ile mümkün olabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun için diğerinin bakış açısına yerleşebilecek bir genişletilmiş zihniyete sahip olmak gerekmektedir. Zira Arendt'e göre bütün diğerleriyle bağıntı içindeki bir ortak yaşam ilkesine dayalı olarak ve evrensel ve rasyonel kriterleri temel alan bir yasallık tesis edilmedikçe, ne yasanın uygulanabilirliğinden ne de yargı yetisinden söz edilebilir. Nitekim Yahudi imha politikalarına karışmış pek çok kişinin kendilerini bu suça ortak olma ithamından korumaya çalıştıkları nokta, yasaya ve verilen emirlere itaat etmiş olmaları, hatta bu bakımdan ahlaklı ve sorumlu davrandıklarını ileri sürmeleri olmuştur. O halde "itaat" kavramının içeriğini yeniden düşünmek ve tanımlamak gerekmektedir. Emre itaat, yetişkin bir kimse için mevcut otoriteye ya da yasaya uygun davranmaktan çok ona destek olmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle sistemin bir çarkı olmak ya da verilen emre itaat etmek, gerçek anlamdaki bir yurttaş sorumluluğu ile bağdaşamaz. Yargı yetisini ve ortak duyusunu yitirmiş bir topluluk içinde totalitarizmin başarıya ulaşmasının nedeni, yurttaş sorumluluğunun kişisel ve moral sorumluluk kavramından uzaklaştırılmış olmasıdır. Bütün moral ve politik anlamlarından soyutlanmış bir yasa kavrayışının sonucu olarak "yasaya uygun davranmak", "mevcut antidemokratik pratiklere uygun davranmak"la eşanlamlı görülmeye başlanmıştır. Mevcut yasalar, artık yurttaşların diğer yurttaşları gözeterek ortaya koyduğu insani yasalar değil, totalitarizmin kendisini meşrulaştırmak adına başvurduğu yasalardır. Birbirlerine karşı değil, otoriteye ve bu otoritenin ürettiği yasaya karşı sorumlu tutulan yurttaşların, yasanın gereklerine katılmayı "reddetmeleri" mümkün değildir. Böyle bir kararı verebilmek ise çok yüksek ahlaki değerlere sahip olmak ya da üstün bir zekaya sahip olmak gibi doğaüstü niteliklerle açıklanamaz; katılmayı reddetmek sadece birarada yaşam için dünyaya karşı sorumluluğunun bilincinde olmak ve gerektiğinde yasalara karşı "sorumsuz" davranabilmekle, şiddet içermeyen bu pasif direnişi (sivil itaatsizlik) gerçekleştirme iradesini mümkün kılacak politik eylemlilik içinde bulunmakla mümkündür. Sadece sessiz kabullerden vazgeçmek suretiyle politik ve ahlaki meselelerde itaat diye bir şeyin olamayacağını göstermek, işbirliğini reddetmek bile diktatörlüğü ve totaliter uygulamaları felce uğratacak bir tavırdır.

[19] Hannah Arendt; "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000: 184-185

Arendt'e göre sivil itaatsizlik kavramını bireysel vicdanların dünyadaki haksızlıklara karşı subjektif değerlendirmelerine dayandırmak yetersiz olacaktır. Çünkü vicdan apolitiktir ve bu durumda yasaya itiraz, sadece "kişinin kendisine göre" iyi ya da kötü olan bir şeyin kabulü ya da itirazı olarak anlam kazanmaktadır. Oysa ki diğerlerini gözetmeyen, haksızlığa maruz kalanın pozisyonundan, yani diğerinin bakış açısına yerleşmeden bu itiraz ahlaki olmayacak ve sadece "bireysel iyi"nin kullanımına sunulacaktır. Sivil itaatsizlik kavramını Kant'ın öznelerarası dolayım ilkesinde temellendiren Arendt, bu kavramın yurttaş sorumluluğunun bir parçası ve gösterimi olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Bu durumda yasanın insan zihninde kazandığı anlam ve insanın yasayla ilişkisi de farklı olacaktır. Yasayla yurttaşların ilişkisi yazılı prosedürlere uygun davranmak biçiminde formüle edilemez. Hukuksal pozitivizmin yasallık kavrayışına itiraz eden Arendt, yasaya karşı sorumluluğun ancak meşruiyet ilkesi temelinde tesis edilebileceğini düşünür. Bu durumda yurttaş sorumluluğunun mevcut yasalara uymak olarak değil, sivil itaatsizlik eylemlerinde ortaya çıkan ve yasaların meşruiyetini ve belli bir adalet yargısını gerektiren zeminlerde tanımlanması gerekmektedir. Bu türden bir kavrayış içinde yasalara itaatsizlik de bir "sorumluluk" olarak anlam kazanabilir. O halde Arendt'in teorisi içinde sivil itaatsizlik, özellikle totalitarizm bağlamında düşünüldüğünde yurttaş sorumluluğunun cisimleştiği ve şiddet içermeyen bir eylem biçimi olarak politik eylemin doğasını tanımlamaktadır. Bu nedenle sivil itaatsizlik Arendt için yasadışı meşru bir eylem tarzı olmaktan daha fazlasını ifade eden, yasa olabilecek ve olamayacak hukuk normlarının ayrıştırılmasını zorunlu kılan ve dönüştürücü güce sahip bir politik ifade biçimidir. Bu haliyle sivil itaatsizlik, vicdanlara dayalı bir tercihin dışavurumundan fazlasını ifade eden, aleni olmakla birlikte, aynı zamanda kamu adına ortak bir adalet talebini, politik bir söylem ve bütün yurttaşları kapsayacak bir genellik içinde ilan edebilen bir eylem biçimidir. Bu talebin ortaya konulması, sadece toplumların demokratikleşmesini sağlamaz, aynı zamanda yurttaşların kamusal alanda kendi "sözlerini" söyleyebilmelerinin imkanını sunan bir model olarak politika yapmanın bir örneğini temsil eder. Aslında Arendt sivil itaatsizliği, yurttaşların yasayla ilişkilerini Rousseau ve Kant'm yaptığı gibi ödev kavramına ya da vicdana (yani ben'in benlikle ilişkisine) değil, Amerikan anayasasında olduğu gibi yurttaşların kurucu iradelerine ve bütün farklılıkları kapsayan bir toplum sözleşmesine dayandırmaktadır. Amerikan anayasasına içkin olan bir sivil itaatsizlik ruhunun, Amerikan toplumunun herhangi bir adaletsizlik karşısında aldığı ortak tavırda kendisini gösterdiğini düşünen Arendt, yurttaşların kendi vicdanlarına ve adalet duyularına aykırı bir durumla karşılaştıklarında bir araya gelerek seslerini yükseltebilmelerinin, onların artık yalnız olmadıklarını anlamalarını ve aynı zamanda kamuoyunda varlıklarının fark edilmesini sağlaması bakımından önemli olduğunu düşünür. Böylece adalet taleplerini kamusal alanda dile getiren insanların "bir güç haline gelmelerini" sağlayan bir direnme biçimi olarak sivil itaatsizlik, insanların yasayla ilişkilerini politik bir zeminde kurmalarının, onlara kendi kaderlerinin tayin edicisi, kendi dünyalarının kurucusu olma vasfını kazandırabileceğini öne sürer. Dünyaya müşterek bağıntı kipleri içinde katılmanın asli olduğu bu kurucu boyutu açığa çıkarmanın yolu, onun Eichmann analizinde de gördüğümüz gibi sadece moral boyutta sınırlı kalarak gerçekleştirebileceğimiz bir şey değildir; zira yurttaşların yasayla ve diğer yurttaşlarla bir bağıntı kategorisini tesis etmesi, ancak politik bir zeminde gerçekleşebilir.

Arendt'in bu düşünceleri, sıradan insanların nasıl olup da büyük kötülüklerin aktörü haline gelebildiklerini göstermiş olması bakımından önemlidir. Bu kötülüğe engel olabilmenin yolu, insanların öncelikle, tıpkı Antik Yunan deneyiminde olduğu gibi, kendilerinin yasayla olan ilişkilerinin aynı zamanda diğerleriyle ilişkili olmak anlamına geldiğini hatırlamalarıdır. Böylece, en kötü koşullarda dahi insanların kendi yargı güçlerini kullanarak yaratabileceği bir değişim söz konusu olabilecektir: Suça ortak olmamak. Suça ortak olmamak, insanların adalet duygularını zedeleyen herhangi bir hal karşısında alabilecekleri en makul tavırdır. Bu nedenle Arendt, Yahudi soykırımı sırasında bu kötülüğe katılmamış insanların, yani itaat etmemiş insanların aslında yapabileceklerinin en iyisini yapmış olduklarını düşünür. Aslında diktatörlük baskısı altında ya da demokratik olmayan toplumlarda sivil itaatsizliğin dönüştürücü boyutuna da dikkati çeken bu düşünceler, demokratik olmayan yasa ve emirlerin istisna, demokratik olan yasa ve emirlerin ise kuralı oluşturduğu durumlarda kamusal alandan çekilmenin önemini ortaya koyar. Yapılabilecek başka bir şey yoksa, kamusal alandan çekilmenin kendisi dahi, bir politik eylem biçimi, diğerlerini hesaba katan bir yasa arayışının ifadesidir. Bunu gerçekleştirebilmenin yolu ise belki de Arendt'in de üzerinde durduğu gibi kendi *ben*'imizle sürdürdüğümüz sessiz diyaloğu, bizi ortak bir dünyanın içine yerleştirecek biçimde ve diğerlerinin bakış açısına yerleşerek etkin kılmaya çalışmaktır.

Kaynaklar

-Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on The Banality of Evil,* Penguin Classics, 1992
-Arendt, Hannah; "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000
- Arendt, Hannah; *On Violence*, Harcourt, Braceand World, 1969
-Arendt, Hannah, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik,* Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000
- Buttle, Nicholas; *Civil Disobedience and Punishment*, Political Studies, Political Studies Association, Vol: XXXIII, 1985
-Bové, José-Luneu Giles; *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*, Çev: Işık Ergüden, İletişim Yay., 2006
-Canovan, Margaret; Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge University Press, 1994
-D'Entrèves, Maurizio P., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 2001
-Gandhi, M.K., Autobiographie ou mes Experiénces de Vérité, aktaran: Jose Bové-Gilles Luneau, *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*, Çev: Işık Ergüden, İletişim Yay., 2006
-Habermas, Jürgen; "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik,* Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2000
-Rawls, John; "Sivil İtaatsizliğin Haklılığı ve Tanımı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2001
-Saner, Hans; "Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 2001
-Toker, Nilgün;"Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme", *Çarklardaki Kum: Vicdani Red*, Yayına Hazırlayanlar: Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci, İletişim Yay., 2008

9/11 Bir Sanat Yapıtı Olabilir mi?

Mehmet Ali Uysal

Sanat artık, izleyicinin aktif katılımıyla oluşan etkileşimin yansıması olarak tanımlanmakta. Bu tanımlama için izleyicinin katılımıyla varoluşumunu tamamlayan sanat yaptının iki değeri üzerinde duruluyor. Birincisi; son ürün olarak sanatın deneyimlenmesine yapılan vurgu; ikincisi, yapıtın varoluşunda son noktayı koyacak olan izleyici ile projenin oluşumunu sağlayan sanatçı arasındaki rol değişimidir.

Dadacılar, Fluxuscular ve Allen Kaprow, John Cage, Joseph Beuys gibi sanatçılar izleyiciyi yapıta katarak, etkileşimi sanatta bir değer olarak ilk kullananlar olarak kabul edilmiştir. Onların çalışmaları bize, sanat yapıtının varoluşunun sadece sanatçının mekânı hazırlamasına değil, yaratılan mekânın izleyen tarafından deneyimlenmesine bağlı olduğunun bilgisini vermiştir. Bu bilgi; gerek izleyen, gerek sanatçı, gerek ortaya çıkacak yapıt açısından mekân kavramının da önemini ortaya koymuştur. Bu anlayışla sanatçı tarafından ortaya konacak yapıt; geleneksel bir galeri mekânında, kamusal bir alanda (amacına yönelik olarak), ya da internet üzerinde, izleyiciyi aktif konuma getirerek oluşturulma özelliği kazanmıştır.

İzleyicinin yaratılan mekânı deneyimlemesinin yanlış anlaşılmasından korkan küratör ve gazeteci Itsuo SAKANE, izlemek ve değerlendirmek göz önünde tutulduğunda bütün sanat olayları zaten etkileşimlidir'der.[1] Sakane'ye göre izlemek ve değerlendirmek yapıt ile iletişime geçmiş olmak anlamını taşımaktan

[1] SIMON, Penny. *Critical issues in Electronic Media* New York: State University of New York Press, 1995

öteye gitmemektir ve bu sanatın doğasında olandır. Ancak, günümüzde izleyici ile yapıt arasındaki 'etkileşim' sözü, yapıta müdahale edilmesi, onun formuna, oluşumuna etki edilmesi anlamını taşımaktadır. Bu türden sanat yapıtları izleyenin aktif müdahalesine açıktır ve yapılan eylemin sonucunu görüp değerlendirmesine olanak sağlamaktadır.

John Cage'in 4'33" (1952) lik sessizlik senfonisi bu anlayışın ilk ve önemli örneklerden biridir[2]. Cage projesini gerçekleştirmek için Maverick Konser salonunu seçmiştir. Orkestra elemanlarına ait sandalyelerin tam olarak yerinde ama boş olduğu bir sahneye şef olarak çıkmış ve 4 dakika 33 saniyelik süre boyunca sahnede kalmıştır. İzleyicilerin şaşkınlıkla şefin ne yapacağını beklemesi ve bu bekleyişte çıkan sesler onun performansı/senfonisi olmuştur. Cage projesiyle izleyici ile yapıt arasındaki etkileşimli varoluşu ortaya koyarken aynı zamanda da sanatçının rolüne yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Yaratımda sanatçı artık tekil yaratıcı değil, destekleyen ya da önayak olan kişi durumuna gelmiştir. Bu durumda sanatçı durumu/eylemi planlayan, izleyen ise eylemin içinde yer alarak gerçekleştirilmesini sağlayan kişi olmuştur. Sanat yapıtı ise, eylemin kendisidir.

Eylemin sanat yapıtı olarak değerlendirildiği bir örnekte Beuys'un Rene Block'un davetiyle 1974'te Amerika'da gerçekleştirilen 'Amerika'yı Seviyorum, Amerika da Beni' adlı performansıdır.

Beuys, beş gün süren performansında 1974 Mayıs'ta René Block'un New York'ta yeni açılan galerisinde, tel örgüyle bölünmüş küçük bir odada, vahşi bir kurtla birlikte yaşamıştır.



Beuys, Amerika'yı Seviyorum, Amerika da Beni, 1974

'İzleyici, sanatçı ve yapıt' arasındaki ilişkiyi, farklı bir biçimde ele alan Beuys, yapmış olduğu performansı, 'toplumsal heykel' olarak adlandırmıştır. 'Amerika'yı Seviyorum, Amerika da Beni' adlı çalışma beş gün boyunca kafesin içinde yaşananların tamamını kapsayan süreçten oluşmuştur. Bu performansta yapıt; her anını deneyimleyen sanatçı, kurt ve izleyicinin katılımıyla oluşan eylemdir.[3]

[2] CAGE, John. 4'33". Maverick Concert Hall, Woodstock, New York. 29 August 1952.
[3] YILMAZ, Mehmet. "Beuys'u Okumak", *Cey Sanat*, sayı:07/16, Haziran/Eylül, 2007: 26-30.

Oluşturulan etkileşimli ortamda, sanatçının baskın rolü bozulurken yapıta katılan her birey yapıtın varoluşuna yaptıkları etki ile sanatçı konumuna gelmektedir. Bir başka bakış açısıyla zaman zaman sanatçı izleyici, izleyici ise sanatçı olmaktadır.

Bununla birlikte sanatçı, izleyici ve yapıt arasında var olan geleneksel engeller ortadan kalkmıştır[4]. Yaşanan bu değişim ve dönüşüm hemen hemen sanatın tüm dalları için de aynıdır. Örneğin tiyatroda; izleyiciyi sahneden ayıran ve dördüncü duvar olarak tanımlanan dikdörtgen yapı anlayışı yıkılmıştır. Artık yuvarlak ve/veya seyirciler arasında oynanan, dördüncü duvarın kaldırıldığı ve böylece izleyicide (katılımcıda) sanat yapıtının dokunulmazlığının kalmadığı etkisi yaratılmıştır. Farklı bir ülkedeki müzeye internet üzerinden ulaşılabilir, izlenebilir ve bir işe müdahale edilerek değiştirilebilir olması ise; bir başka örnektir. RTMark[5] çalışmalarında olduğu gibi izleyici yapıtın oluşumunda etkili olabilir veya oluşmakta olan yapıtın bir parçası olabilir.

Günümüz sanatının bu yaklaşımı geleneksel sanat kabullerini açıkça sorgulamaktadır. Bu sorgulama alanları; sanatçı, izleyici, işin bulunduğu mekân, işin sergilenme biçimi ve hepsinin bir diğeri üzerindeki rolü olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu türden bir yaklaşımla dünya tarihinin en önemli eylemlerinden biri olan "11 Eylül Saldırısı Bir Sanat Yapıtı Olabilir Mi?" sorusu aklımıza gelebilir. 11 Eylül saldırısı, kuşkusuz Uluslararası Politikada bir dönüm noktası olmuştur. Saldırı, egemen güvenlik duygusunu ve bu duyguyu inşa etmek için kurulmuş olan politik yapıyı sorguladığı için çok önemlidir. Yapılan sorgulamadaki tartışmalarda saldırının amacının sadece fiziksel hedefe yönelik değil, gücün temsiline yönelik olduğu görüşü öne çıkmıştır. Dünya Ticaret Merkezi Neolibereal Ekonomik Dünyanın, Pentagon; ABD'nin askeri becerisinin ve Beyaz Saray da yine politik gücünün göstergesi kabul edilen yapılar olarak bilinmekteydi. Zaten karmaşık bir anlama sahip olan New York Dünya Ticaret Merkezi ikiz kuleleri, yıkılmaları ile daha da büyük bir anlam kazanmışlardır. Bu örnek, teknolojisi, yeri ve işlevi nedeniyle dünya çapında çok fazla insanın bildiği ve aynı şekilde anlamlandırdığı bir yapı olması nedeniyle önemlidir. Diğer yandan tam da fiziksel varlığı ortadan kaybolması ile, yani yok oluşu ile daha büyük bir anlama sahip olmasıyla da önemlidir. 11 Eylül'de yıkılmasından bu yana, daha önce binaları bilmeyenler de öğrenmişler ve farklı bir anlam yüklemişlerdir.



11 Eylül Saldırısı, 2001

[4] DOVEY, Jon. *Fractal Dreams New Media in Social Context*, London: Larence & Wishart, 1996.
[5] RT Mark. http://www.rtmark.com/

Saldırı Ulus Devlet anlayışının güvenlikli yapısı ile ilişkilendirilmiştir. Dünya Ticaret Merkezi'nin uçaklar tarafından yıkılması daha önce yapılmış olan öngörülerin ve ardından yaşanacak süreçlerin ne olabileceğine dair birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalarda mühendisler ve mimarlar yıkımın teknik analizini yaparken, düşünürler de sosyal ve politik göndermeleri üzerinde yorum yapmışlardır. Ulus Devleti'ni güvenlik ve savaş makinesi olarak tanımlayan birçok düşünür, ulus devletini hem yerel güvenliği sağlamak için politikalar üreten hem de uluslararası ortamdaki güvenliği sağlamak için askeriyeyi güçlendiren bir kurgu olduğu yorumunu yapmışlardır. Onlara göre; saldırı, bir kurgu olan Ulus Devletinin vatandaşı olmayan herkesin güvenliğini tehlikeye attığı düşüncesine yapılmıştır.[6] Toplumları bu noktaya getiren olaylar, yaşatılan korku ve güvensizlik travması doğal olarak sanatı da etkilemiştir. Gerek eylemin öngörülmüş olması, gerek yapılış biçimi, gerekse yarattığı psikolojinin yansımalarının teknik ve düşünsel analizi yapılmış, yeni bir dönüm noktası kabul edilen bu olay birçok sanatçının işlerine kaynak olmuştur. Yaşananın imgemizde sadece bir patlamadan ibaret olmadığı ve etkisinin büyük olduğu açıktır. Yıkılmış olan bina dünya ekonomisinin, Amerikan kapitalizminin ideolojik bir sembolüdür. Bu sembolün yine sadece Amerikan filmlerinin senaryolarında rastlayabileceğimiz bir eylemle gerçekleştirilmiş olması bile sanatsal bir değer taşımaktadır. Yaşanan acılar yok sayılabilse, sadece bir film gibi kabul edilebilse yapılan iş çok etkili sanatsal bir eylem olarak kabul görebilecektir.

W.B. Yeats 1916 yılında yaşanan Paskalya ayaklanmasını konu aldığı ağıtsal şiirinde, 11 Eylül'ün intihar eylemcisi hava korsanlarının yaşadığı değişime çok benzeyen bir değişimden söz etmiştir. Yeats şiirinde, İrlanda'daki sömürgeci baskıyı yıkmak amacıyla tasarlanmış olan bu ayaklanma, bu politik dram sırasında, ayrıcalıklı sınıftan gelen eğitimli kişilerin saldırgan aktörlere nasıl dönüştüğünü ele almış, saygıdeğer ve nazik olanların asilere dönüşümü karşısında büyülenmiştir. Yarattığı tiyatral metaforla hayatın bir çeşit sanat olduğunu, şiddetin bireyi trajediye ve bir tür güzelliğe yükselttiğini ima etmiştir. Şiddetin ve hatta politik terörün yaratıcılık ile yakınlığı, günümüzde bile hissedilen sanatsal arzu; romantik bir aşırılığın mirasıdır.

Sanatsal arzu; sınırları zorlayan orijinalliğini verili düzenin sınırları boyunca ve sınırların bir adım ötesine geçmesinden alan bir sanat üretmek çabasında olmuştur. Belki de bu nedenden romantik sanatsal arzu; kökenleri Sanayi Devrimi'ne giden, tüm dünyayı içine çekmeyi, farklılıkları ortadan kaldırmayı amaçlayan, batılı ekonomik ve kültürel düzeni yıkacak korkunç bir uyanış arzusu barındırmıştır. Bir kültürel rejimi (örneğin sansür ve pornografi yasaları gibi) içerden zorlama arzusu değil, dışarıdan bizzat rejimin kendisine saldırmak, onu dize getirmek arzusu olmuştur. Bu arzu aynı zamanda, terörizme kadar uzanan bir arzudur. Romantizm den Modernizme bir çok sanat hareketi kendisini, bilinçli olarak devrimci olarak sunmuş ve Batı'nın düzenini sarsmaya –hatta alaşağı etmeye- kalkışmıştır.

[6] Detaylı bilgi için bkz. Jack Donnelly, *Realism and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Michael Joseph Smith, *Realist Thought from Weber to Kissinger* (Baton Rogue: Louisiana State University, 1986). Eleştiriler için bkz. Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); R. B. J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge:Cambridge University Press, 1993).

Sanattaki verili düzenin sınırlarını zorlama, yok etme tutkusu tekrar tekrar ortaya çıkmış, sanatsal miras konusundaki önyargının gözden geçirilmesine neden olmuş, sanatın her zaman iyi ve/veya naif olduğu yolundaki kolaycı varsayımlara meydan okumuştur. Ancak kültürler sonunda bu tür yaklaşımları tüketmiş ve metalaştırmıştır.

Bugün gelinen noktada; sanatçılar sayesinde dar kültür çevrelerinde farklı bir görme biçiminin üretilebileceği, hatta bunun şurada burada kimi değişimler dahi yaratabileceği yönündeki minimalist umutlar ile dünyanın sanatsal eylemlerle değiştirilemeyeceği fikri yıkılmıştır. Bu yıkım yaşanan sanatsal eğilimin sonucudur. Modern sanatçı, onu terkeden ve kınayan gerçek dünya, onu aynı zamanda güzel ve meydan okuyucu şeyler üretmede serbest bıraktığı için, marjinaliteye sahiptir ve kendi azınlık statüsüyle barışıktır. Ancak, çok daha fazlasını isteyen, sınırları zorlayan yok etmek isteyen günümüz sanatçısının amacı ise asla bu değildir.

New York Times'ın klasik müzik eleştirmenlerinden Anthony Tomasini'nin (ki daha sonra bir çok Amerikan gazetesinde tekrar yayınlanmıştır) kışkırtıcı yazısı Alman Karlheinz Stockhausen'le yapılan röportaja yer vermiştir. Elektronik müziğin öncülerinden Stockhausen'e 16 Eylül 2001'de Hamburg'da bir basın konferansında ABD'deki saldırılarla ilgili fikri sorulmuş. Stockhausen, Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlene saldırının "bütün kozmosda mümkün olan en büyük sanat eseri" olduğunu belirttikten sonra hayranlığını gizlemeden, saldırganların "müzikte hayal dahi edemeyeceğimiz bir şeyi tek perdede" gerçekleştirdiklerini, "insanların bütünüyle fanatik bir biçimde, delicesine on yıl prova yaptıktan sonra, konsere çıkıp öldüklerini" söylemiştir. Dünya Ticaret Merkezi'nin yıkılışı harikulade imajlara dönüşmesine karşın Stockhausen'i büyüleyen şey imajlar değil, eylemin kendisi olmuştur. "Tüm kozmosda mümkün olan en büyük sanat eseri" derken kastettiği şey eylemdir. Ona göre sanat, insanı dönüştürmeyi başaramadığı taktirde bir 'hiç' tir. Tomasi'ye göre ise ızdırabın tiyatral bir betimlemesi sanat olabilir, ancak ızdırabın kendisi olamaz. Alev alev yanan ikiz kulelerin imajı, her nekadar dehşet verici bir cazibeye sahip olsa da sanat değildir.

Aristoteles'in "bakarken acı çektiğimiz nesneleri, titiz bir sadakatle yeniden üretildiklerinde haz alarak seyrederiz: en korkunç hayvanların ve canavarların görüntüleri gibi" diye ifadelendirdiği bu güçlü geleneksel standarda göre 11 Eylül'de New York ta yaşanan acı verici olaylar, Tomasini'nin de savunduğu gibi, sanat değildir. Çünkü olay yerinde bulunalar ve onların akraba ve tanıdıkları için kulelere düzenlene saldırı korkunç bir olaydır. Ancak Tomasini'nin de kabul ettiği gibi, imajlara gelince durum değişmiştir. İmajlar dehşet verici bir cazibe'ye sahiptir. Başka bir deyişle, gerçeklikten uzaklaştırılmış güvenli düşünce ortamımızda imajlar hazzı tetiklemiştir. Aristoteles'in temsilin dönüştürücü gücüne dair teorisinde temel aldığı örnekte olduğu gibi, acı verici bir varlığı olan nesnenin imajları; bir sanat formuna sokulduğunda, hazzı tetikleyen bir değer kazanırken, şeyin kendisiyle doğrudan etkileşime girilmesini önleyen nesneye odaklar. İmajlarla tetiklenen haz; bireyin odaklanılan nesnenin içine çekildikçe kendisini yitirmesinden kaynaklanan ruhsal bir hazdır.

Stockhausen'in, elektronik imajlardan değil olayın kendisinden bahsetmesi ise Tomasini'ye göre su götürmez bir delilik belirtisidir. Ona göre sanat temsildir; aksini iddia etmek sanatın özü olduğu düşünülen şeyi, yani insancıllık

denen şeyi yadsımak demektir. Aksini iddia etmek aynı zamanda, estetik alanındaki devrimcilerin iki yüzyıldır sık sık yaptığı gibi, geleneğe savaş açarak, sanatın kaçınılmaz gerçeği gibi görünen; sanatın özü itibariyle hayatın kendisi olmadığı, "bir adım ötede" durduğu fikrine karşı çıkmak anlamını taşımıştır.
Buna karşın sanatın hayatın kendisi olduğu düşüncesine en iyi örneklerden biri 1971 yılında Chris Burden'ın Shoot adlı performansıdır. Shoot; gerçek zamanlı bir kurşunlanmaya dayanan risk taşıyan, acı yaşatan ve deneyimlenmesiyle yaşayana 'zihinsel şeyler' yaşatmak amacında olan bir şiddet eylemiydi. Burden için, "Kurşunlanmak son derece gerçektir... Hiç bir yapmacıklık ya da sahtelik içermez oysa temsil sahtedir". Kurşunlanan sanatçıyla, kurşunlanan sanatçıyı izleyen izleyici gerçek olanla karşı karşıya kalmıştır, gerçeğe dair bir şeyle değil gerçeğin kendisiyle.



Chris Burden, Shoot, performans, Santa Ana, California, 1971

Diğer bir taraftan Aristoteles'in sanatta hâkim olan temsilin dönüştürücü gücüne dair teorisi bu gibi performansa dayalı sanat anlayışlarında reddedilmiş olmasına karşın izleyici deneyiminin gerekliliği bir ikilemin yaşanmasına da neden olmuştur.



Chris Burden, Shoot, performans, Santa Ana, California, 1971

New York'u vuran saldırganların, Stockhausen'in bile estetik kabul etmediği asıl niyetlerine karşın dünya ölçeğinde izleyicisi olan politik amaçlı bir performans sundukları söylenebilir. Sergilenme mekânı, pek alışılmadık ve küreselleşmiş kapitalizmin sembolik merkezi kabul edilen politik anlamla yüklü bir

mekândır. Gelişmiş teknolojinin kullanıldığı bu oyunun tümü gerçek zamanlıdır ve hiç bir yapmacıklık ya da sahtelik içermemiştir. Geniş oyuncu kadrosu ciddi acılara maruz kalmıştır. Bin Laden'in orada olacağından emin olduğu kameralar sayesinde, belirli türde imajlar üretilmiş, çerçevelenmiş ve tekrar tekrar gösterilmiştir. Kameralar 'yaşam'ın ve 'sanat'ın, 'olay'ın ve olayın 'aslı'nın eşzamanlı olarak geniş bir izleyici topluluğu tarafından deneyimlenebilmesini sağlanmıştır.

Bu oyunda sanatçılar vardı, konu vardı, ama rolü reddetmek gibi bir şansları olmayan binlerce oyuncu ile bu anın deneyimini yaşamaktan başka şansı olmayan izleyiciler vardı. Oyun izleyicisiyle ilişkisini, onsuz sanatın cılız kaldığı ve nihayet suçun parçası haline gelen ve totaliterleşme sürecini tamamlayan medyayla kurmuştur. Koleksiyoncular. veya müzeler, 'estetik ölçütlere dayanarak', rastgele -ama asla tesadüfen değil- bu oyundan arta kalan nesneleri sanatsal kalıntılar 'artifact' olarak kabul ederek seçmiş, gelecekte sergilenmek üzere saklamışlardır. Arta kalanların sanatsal kalıntı olarak seçilip toplanması Stockhausen'in saldırının "tüm kozmosda mümkün olan en büyük sanat eseri" olduğu yargısını haklı çıkarmıştır. Müzelerin seçtiği nesneler derhal "paha biçilemez" hale gelmiş, seçmedikleri –ziyaretçilerin hayal gücünü harekete geçirecek güçten mahrum oldukları için– değersiz görülüp çöpe veya geri kazanım merkezlerine gönderilmişlerdir.

Bu oyunun deneyimini yaşamaktan başka şansı olmayan izleyicilerde değer/değersiz, yaşam/ölüm, varlık/yokluk, zaman/mekân algısında belli bir dönüşümün yaşanması kaçınılmazdır. Bireyler için artık dünya değişmiştir.

UYGULANMASI PLANLANAN PROJELER

Birinci proje bir müzenin, ikincisi ise bir galerinin bombalanmasıdır. "Bir kartalı ancak; yine o kartalın tüyünden yapılmış bir okla vurabilirsiniz" sözünden yola çıkarak kurgulanan projelerde oluşacak yıkımın gene aynı mekânlarda bir sanat yapıtı olarak sergilenmesi planlanmaktadır. Projelerin olabilirliği bir tarafa bırakılırsa; Müze projesi, Sanat Tarihinin sorgulanmasıdır. Bombalanmak istenen bir sanat müzesidir. Amaçlanan, bombalamayla oluşacak görsel etkinin desteğinde sanat tarihi ile yüzleşmektir. Müze'cilik kurumu, müze anlayışının ideolojik bir olgu olduğu ve izleyicisine belirgin bir düşünceyi dayattığı ortaya konarak, bu anlayışı birçok sanatçının eleştirilerek, reddettiği örneklerle belirtilmiştir. Proje tam da bu noktadan çıkarak, mimari yapısı, kuruluş amacı ve içindekilerle imgelemimizde oluşturulan Müze kavramını sorgulamaktadır.

Müzenin yanı sıra, ikinci proje olarak bir galerinin de bombalanması planlanmaktadır. Her ne kadar projenin düşünsel yapısı ve uygulanışı benzerlik taşısa da, galerinin bombalanması ile hedeflenen, sanat pazarının eleştirisidir. Sonuç olarak sadece düşünsel altyapısı ve uygulanış biçimiyle benzerlikler taşıyan bu iki proje için, anlayışları ve işleyiş biçimleri ile farklılık gösteren iki ayrı mimari sembolün bombalanması sonucunda ortaya çıkması planlan yapıtlar birbirinden oldukça farklı olacaktır.

Koleksiyoncular veya müzelerin, estetik ölçütlere dayanarak bu oyundan arta kalan nesneleri sanatsal kalıntılar "artifact" olarak kabul ederek sergilenmek üzere toplamış olmalarına gönderme yaparak sanat pazarı olarak adlandırılan düzenin eleştirisidir. Yapılan eleştiri Müze, galeri mekânında sergilenenin SANAT kabul edilmesinedir.

Kaynaklar

ATAGÖK, T. "Çağdaş Müzeciliğin Anlamı; Müze ve İlişkileri", (der.T.Atagök) İstanbul: YTU Basım Yayın,1999
ARTUN, Ali. Sanat Müzeleri 1/Tarih Sahneleri, İstanbul : İletişim Yayınları, 2006
BAUDELAIRE, Charles. "1846 Salonu", The Mirror of Art, :43,Jonathan Mayne, Garden City, New York: Doubleday, 1956
BERTOL, Daniela. "Architecture of Images: An Investigation of Architectural Representations and the Visual Perception of Three-Dimensional Space", Leonardo, Vol. 29, No. 2. Masacusettes:The MIT Pess, 1996.
BIVAR, Venus. "History for Sale: The InternationalArt Market and the Nation State", International Journal of Cultural Property 13:259–283. Printed in the USA, 2006.
CARAMELLO, Charles. Performance in Postmodern Culture, Milwaukee:Paj Pub.,1977.
CRIMP, Douglas. "The End of Art and the Origin of the Museum", Art Journal, Vol. 46, No. 4, The Political Unconscious in Nineteenth-Century Art (Winter, 1987), pp. 261-266 College Art Association, 1987.
DOVEY, Jon. Fractal Dreams New Media in Social Context, London: Larence & Wishart, 1996.
KAHRAMAN, Hasan Bülent. Sanatsal Gerçeklikler, Olgular Ve Ötesi, İstanbul:Agora Kitaplığı, 2005.
KAHVECİOĞLU, H. Mimarlıkta İmaj: Mekânsal İmajın Oluşumu ve Yapısı Üzerine Bir Model, Doktara Tezi, İTÜ, 1998.
MALEUVRE, Didier. Museum Memories History, Technology, Art, California:Stanford University press,1999.
MALRAUX, A. "Museum Without Walls", Secker & Warburg,1967.
McLEAN, F. "Museums and National Identity", Museum and Society, 3(1):1-4. 2004.
MERCİN, L. "Kültür ve Sanat Degerlerinin Yasatılmasında Müzelerin Rolü", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi. 2(6), 106-114, 2003.
SIMON, Penny. Critical issues in Electronic Media New York: State University of New York
Press, 1995
YILMAZ, Mehmet. "Beuys'u Okumak", Cey Sanat, sayı:07/16, Haziran/Eylül, 2007

SÖMÜRGECİLİĞE KARŞI BİR BAŞKALDIRI ÖRNEĞİ OLARAK LATİN AMERİKA

Ezgi E. Çelik

Günümüz siyasetinde dünya genelinde uygulanmaya çalışılan iktisadi sömürgeleştirme politikalarına karşı güçlü bir direniş örneği ortaya koyan Latin Amerika'nın sömürgecilik tarihi yaklaşık 500 yıllık uzun bir sürece yayılmaktadır. 15.yy'da Amerika kıtasının fethedilmesinden itibaren 19.yy'a kadar İspanya[1] ve Portekiz egemenliğinde bulunan Latin Amerika, bu süreçte ekonomik bakımdan İngiliz ticaretinin etkisi altında kalmış, 19.yy'ın başından itibaren de ABD'nin yayılmacı politikalarının hedefi haline gelmiştir. Bu bakımdan, sömürgeciliğin Latin Amerika'da hiç sonlanmadığı, biçim değiştirerek farklı devletlerin hegemonyasında günümüze kadar sürdürülmeye çalışıldığı söylenebilir. Bölge üzerinde farklı şekillerde uygulanmaya çalışılan sömürgeci politikalar göz önünde bulundurulduğunda Latin Amerika siyasetinde en dikkat çeken nokta, fetihten günümüze dek 500 yılı aşkın bir sürece yayılan tüm sömürgeleştirme çabalarına karşı, Latin Amerika halklarının, direnişi bırakmadan bağımsızlık mücadelelerini sürdürmüş olmalarıdır. Fakat özellikle günümüz siyaseti bakımından daha da önemli olan, 1980 sonrasında ABD'nin *küreselleşme* adı altında uyguladığı iktisadi sömürgeleştirme politikalarına karşı çok güçlü direnişler gösterebilmiş olmaları ve iddia edilenin aksine kapitalist sistemden ya da liberalizmden başka seçenekler olabileceğini göstermiş olmalarıdır.

[1] Fetih dönemindeki adıyla "Kastilya Hanedanlığı".

Günümüz siyasetinde sömürgeciliğe karşı işaret ettikleri farklı olanakların daha iyi anlaşılabilmesi bakımından Latin Amerika'nın sömürgecilik tarihinde dikkat çeken örneklere kısaca değinmek yerinde olacaktır. Latin Amerika'nın sömürgeleştirme dönemi, kıtanın 15.yy'da İspanya ve Portekiz tarafından ele geçirilmesiyle başlamıştır. Christopher Columbus, Hernan Cortes ve Francisco Pizarro önderliğindeki *conquistadorların* kıtayı fethetmesinin ardından Portekiz ve İspanya arasında imzalanan Tordesillas Antlaşması[2]'na göre, Güney Amerika topraklarında günümüzde Brezilya'nın bulunduğu bölge Portekiz'e bırakılırken, Brezilya dışında kalan "tüm bilinmeyen keşfedilecek bölgeler" Kastilya Hanedanlığı'nın hakimiyeti altına girmiştir. Latin Amerika'nın 15.yy'da başlayan bu sömürgecilik döneminde günümüzün sömürgeleştirme politikalarına çok benzer bir sistem uygulamaya konmuştur. Toprakları ele geçirilen, evleri zaptedilen yerlilere Avrupa'dan getirilen misyonerlerin vereceği din eğitimi ve bakım karşılığında, bu insanların emeklerinden bedava yararlanmayı sağlayan ve *Encomienda*[3] adı verilen bu sistemle aslında yapılmak istenen, Hristiyanlığın öğretilmesi ve bölgeye medeniyet götürülmesi kastedilerek 'kutsal bir amaç için karşılıklı yardımlaşma' adı altında sömürgeciliğin meşru hale getirilmesidir. Bu sömürgeleştirme döneminde milyonlarca yerli çeşitli işkencelerle katledilerek öldürülmüş ve kıtanın fetihten önce 150 milyon civarında olan nüfusu 3.5 milyona düşmüştür. Ayrıca kıtadaki üç büyük uygarlığın, Maya, Aztek ve İnka uygarlıklarının yerleşim yerleri, tapınakları, tüm kültürel hazinesi yerle bir edilmiştir. Fakat bu yıkım sürecinde Avrupa'nın sömürgeleştirme çabalarına karşı çok sayıda yerli ayaklanmaları da yaşanmıştır. Bu direnişlerden en önemlileri, 16.yy'da İnka önderi Tupac Amaru'nun başlattığı ayaklanma ile 18.yy'da çok geniş bir bölgede onbinlerce Quechua kızılderilisinin başına geçerek mücadele eden José Gabriel Condorcanqui'nin başlattığı ayaklanmalardır. Bunlara benzer daha birçok örnek, kıtadaki direnişin yüzyıllar boyunca sürdürülmeye çalışıldığının ve bölge halklarının güçlü bir direniş geleneğine sahip olduğunun bir göstergesidir.

Fetihten itibaren gerçekleştirilen bu direnişlere rağmen Latin Amerika 19.yy'a kadar İspanya ve Portekiz sömürgesinden kurtulamamıştır. Fakat 1782'de Kuzey Amerika bağımsızlık mücadelesinin başarıya ulaşması ve hemen ardından yaşanan Fransız Devrimi, Latin Amerika'daki bağımsızlık mücadelelerini de teşvik etmiştir. 1808'de Napoleon Bonaparte'ın ordularının İspanya'ya girmesi ve İspanya'nın bölgedeki denetiminin zayıflamasıyla Latin Amerika'daki halk direnişleri tüm bölgeye yayılmış ve Simon Bolivar önderliğinde başlayan bağımsızlık mücadelelerinin sonucunda birçok Latin Amerika ülkesi bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu süreçte ABD ve İngiltere de gelecekteki ticari çıkarlarını düşünerek bu ayaklanmalara destek vermişlerdir. Bu mücadele sürecinde Bolivar, tüm Latin Amerika ülkelerini biraraya getirecek bir birlik kurmaya yönelik hedefini 1821'de Büyük Kolombiya Cumhuriyeti'ni kurarak gerçekleştirmiştir. Fakat bir süre sonra bağımsızlık mücadelelerinin başındaki liderler arasında çıkan anlaşmazlıklar

[2] Dönemin deniz güçleri İspanya ve Portekiz arasında 1494 tarihinde imzalanan ve Avrupa toprakları dışında kalan dünyayı İspanya ve Portekiz'e ait olmak üzere iki ayrı bölgeye ayıran antlaşma. Cape Verde adaları başlangıç noktası olarak alınarak çizilen kuzey-güney meridyeni, Avrupa toprakları dışında kalan dünyanın batıda kalan bölgelerini İspanya'ya, doğuda kalan bölgeleri ise Portekiz egemenliğine bağlayan sınır olarak kabul edilmiştir.

[3] Başlangıçta 'karşılıklı yardımlaşma' adı altında ortaya konan *encomienda* sistemi kısa bir süre içerisinde yerlilerin zorla Katolik Hristyanlığı benimsemeye zorlandığı ve köleleştirilerek conquistadorların vesayetine verildiği bir sömürgeleştirme sistemi olarak uygulamaya konmuştur.

sonucunda Büyük Kolombiya Cumhuriyeti 1830'da tamamen dağılmıştır. Bu dönemde Latin Amerika ülkelerinin çoğu İspanya egemenliğinden kurtulmuş gibi görünse de kendi aralarında bir birlik sağlayamamış olmalarından dolayı İngiltere ve özellikle ABD'nin iktisadi sömürgeleştirme politikalarının açık hedefi haline gelmişlerdir.

Latin Amerika'nın 19.yy'ın ilk yarısından itibaren ABD'nin sömürgeleştirme politikalarının açık hedefi haline gelmesinin ilk belirtileri, 1823 yılında ABD Başkanı James Monroe tarafından ortaya konan ve daha sonra da *Monroe Doktrini* olarak anılacak olan kararla su yüzüne çıkmıştır. Bu kararda, "*Birleşik Devletler'in, Orta ya da Güney Amerika'ya karşı gerçekleştirilecek bir Avrupa müdahalesini, kendisi için bir tehdit olarak göreceği*" belirtilmektedir. Açıkça, Amerika ile Avrupa'yı birbirlerinin işlerine karışmamaya çağıran ve böylece Latin Amerika ülkelerinin 19.yy ve 20.yy'daki siyasi konumunu belirleyen bu karar sayesinde Amerika Birleşik Devletleri, bölge üzerinde çok uzun süre politik ve ekonomik üstünlük sağlamayı başarmıştır.

ABD Monroe doktriniyle birlikte, Orta ve Güney Amerika kaynaklarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilmesini sağlayacak bir dizi politikayı uygulamaya koymuştur. Kendi çıkarları doğrultusunda bölgede bir eşitsizlik ortamı yaratabilmek ve bu durumu sürdürebilmek için ABD'nin Latin Amerika üzerinde uyguladığı politikalar başlangıçta "ülkelere bağımsızlık kazandırma" adı altında gerçekleştirilmiştir. Örneğin, 1893 yılında, halkının çıkarlarını gözeten ve toprak reformuyla ilgili yeni bir anayasa hazırlatan Hawaii kraliçesi Liliuokalani'nin 'ülkeye bağımsızlık kazandırma' adı altında askeri müdahaleler yoluyla tahttan indirilmesi. Benzer şekilde, 19.yy'ın sonunda İspanyol egemenliğinden kurtulmak için mücadele eden Küba'ya bağımsızlık kazandırmanın karşılığında, ABD'nin, hem adanın ekonomisini elinde tutma imkanına ulaşmış olması hem de bu bağımsızlığın "hediyesi" olarak Guantanamo'da askeri bir üs bulundurma hakkını elde etmiş olması.[4] Bir başka örnek, Kolombiya yönetimindeki Panama'ya bağımsızlık kazandırmanın karşılığında, ticari bakımından Latin Amerika'ya geçiş kapısı olan Panama Kanalı'nın kullanım hakkının ABD'ye bırakılmasıdır.

Bu örneklerde görüldüğü gibi, Latin Amerika ülkeleri 19.yy'da sömürge olmaktan kurtulup bağımsızlıklarına kavuşmuş gibi görünseler de aslında ABD'nin sömürgesi olmaya devam etmişlerdir. ABD bu yayılmacı politikalarını uygularken kimi zaman doğrudan askeri müdahalelerde bulunmuş kimi zaman da gizli planlarla hükümetleri devirerek yönetimi kontrol altında tutmuştur. Fakat bu süreç içerisinde en önemli dönüm noktası 1959'da gerçekleştirilen Küba Devriminin diğer Latin Amerika ülkeleri üzerindeki etkisi olmuştur. Devrim sonrasında Küba'nın sağladığı istikrardan ve Sovyetler Birliği ile ilişkilerinden fazlasıyla rahatsız olan ABD, iktisadi ve politik bağımsızlık hareketlerinin diğer ülkelere de yayılmaması bakımından Latin Amerika'da çok daha sert politikalar uygulamaya koymuştur. Bu dönemde etkisi altındaki tüm Latin Amerika ülkelerine Küba ile her türlü ilişkiyi kesme konusunda kararlar aldıran ABD, bu kararlara uymayarak, Küba'ya askeri ya da ekonomik destek sağlamayı sürdüren ülkelere her türlü yardımın kesileceğini bildirmiştir. 1960 yılında Küba'yı OAS[5]'tan ihraç

[4] Guantanamo Üssü- Sayısı tam olarak bilinemeyen çok sayıda tutuklunun işkenceye maruz kaldığı ve Fidel Castro'nun *Küba'nın kalbindeki hançer* olarak tanımladığı askeri üs.
[5] OAS, Organisation of American States- Amerika Devletleri Örgütü.

etme çabaları[6], 1961 yılında düzenlenen *Domuzlar Körfezi Çıkarması*[7] ve 1962 yılında patlak veren *Ekim Füzeleri*[8] olayı, ABD'nin Küba Devriminden duyduğu endişenin birer göstergesidir. Devrimin ardından Küba'daki istikrarlı yapıyı yıkabilmek ve ülke üzerindeki denetimi sağlayabilmek için birçok girişimde bulunmasına rağmen bölgenin kontrolünü tekrar ele geçiremeyen Amerika Birleşik Devletleri, Latin Amerika ülkelerindeki denetimi askeri diktatörlükler kurarak sağlamaya çalışmış ve birbiri ardına devrilip yeniden kurulan cunta yönetimi sürecinde Latin Amerika genelinde yüzbinlerce insan öldürülmüştür.

ABD'nin Latin Amerika ülkelerini askeri diktatörlüklerle denetim altında tutma sürecinde yaşananlara ilişkin en dikkat çekici örnek, Şili'de uygulanan politikalardır. 1970'de Halk Birliği'nin desteğiyle, Latin Amerika'da seçimle yönetime gelen ilk Marxist devlet başkanı olan Salvador Allende, yabancı sermaye egemenliğine son vermek amacıyla bir dizi reformu uygulamaya koymuştur. ABD çıkarlarını tehdit eden bu durum karşısında ABD'nin izleyeceği plan ise daha 1969'da Halk Birliği'nin kuruluşu sırasında Pentagon tarafından belirlenmiş bulunmaktaydı. *Contingency Plan* olarak adlandırılan ve Başkan Nixon döneminde hazırlanan bu plana göre, Halk Birliği ve Salvador Allende seçimleri kazandığı takdirde Birleşik Devletler'in çıkarlarına en yakın Şili'li askerler iktidara el koyacaklardı. Oysa aynı dönemde ABD Dışişleri Bakanı Kissenger, Latin Amerika'yı kastederek, "Dünyanın güneyi bizi ilgilendirmiyor" şeklinde açıklamalarda bulunmaktaydı. Allende yönetiminin yapılan reformların yamsıra Küba ve SSCB ile ilişkileri güçlendirmesi sonucunda, daha önce hazırlanan plan doğrultusunda 11 Eylül 1973'te Şili darbesi gerçekleştirilmiştir. 1973'te gerçekleştirilen bu darbeden dört ay sonra ortaya konan resmi verilerde, darbeyle birlikte, yaklaşık 20 bin insanın öldürüldüğü, 30 bin siyasi tutuklunun işkenceye maruz kaldığı, 25 bin öğrencinin üniversiteden atıldığı ve 200 binden fazla işçinin işten çıkarıldığı belirtilmekle birlikte[9], gerçek sayıların bu verilerin çok daha üstünde olduğu tahmin edilmektedir.

---

[6] ABD'nin Küba'yı OAS'tan ihraç etme önerisi başlangıçta yeterli çoğunluğu sağlayamasa da, birkaç yıl sonra Bolivya, Brezilya ve Arjantin gibi ülkelerde ABD destekli darbelerle yönetimlerin değişmesi sonucunda, öneriye ilişkin yeterli sayı sağlanmış ve 1962 yılında Küba örgütten ihraç edilmiştir.

[7] Başkan Eisenhower döneminde hazırlanıp John F. Kennedy döneminde uygulanan bir plana dayanan ve *Domuzlar Körfezi Çıkarması* adıyla anılan ABD destekli harekat. 1961 yılında gerekleştirilen ve ABD'ye kaçan Küba'lı mültecilerin isyan çıkarmasının planlandığı bu harekat Küba halkının büyük tepkisiyle karşılaşarak başarısız olmuştur.

[8] 1962 yılında Küba'nın OAS'tan çıkarılması ve ABD ile ilişkilerinin tamamen kesilmesiyle birlikte, Sovyetler Birliği bu boşluktan yararlanarak, ABD'nin Küba'ya uyguladığı şeker ambargosuna karşılık Küba'nın şeker ihracatının büyük bir bölümünü satın almıştır. Buna karşılık Küba'nın da olası ABD saldırılarına karşı Sovyetler Birliği'nden silah satın almaya başlaması ve bu iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişmesinin sonucunda Sovyetler Birliği'nin 1962'de Küba'ya Sovyet füzelerini yerleştirme kararıyla, tüm dünyanın gerilim içinde takip ettiği *Ekim Füzeleri* olayı patlak vermiştir. Sovyetler Birliği'nin bu kararına karşılık ABD, 22 Ekim 1962'de - BM'ye, OAS'a ya da NATO'ya danışmadan- Küba'yı abluka altına almıştır. O dönemde Sovyet gemilerinin de - Küba'ya taşımakta olduğu silahlarla- abluka bölgesine yaklaşıyor olması gerilimi daha da arttırmıştır. Fakat bu süreçte N. Kruşçev ve J. F. Kennedy arasındaki haberleşme sonucunda, 1959'da ABD tarafından Türkiye'ye yerleştirilen Jüpiter füzelerinin de kaldırılması şartıyla, Sovyetler Birliği Küba'daki füzelerini kaldırmış ve gerilim atlatılmıştır. *Ekim Füzeleri* adıyla anılan bu olayda, Sovyetler Birliği ve ABD donanmalarının aynı bölgede bulunmasından dolayı gerilimin daha da artmasının sonucunda, deniz donanmaları gibi geleneksel silahların önemi tekrar anlaşılmıştır. Bu olayın ardından Sovyetler Birliği, ABD 6. filosuna karşılık Akdeniz'de bir Sovyet filosu oluşturmuştur. Ayrıca bu olay BM ya da NATO ülkelerinin, ABD'nin kendilerine danışma gereği duymadan karar alıp harekete geçiyor olmasını da açıkça görmelerini sağlamıştır.

[9] Kürkçügil, Masis. (Der.), *Latin Amerika'nın Kaynayan Damarları,* 2004. s. 38.

Bu dönemde ABD kontrolünün dışına çıkarak bağımsız bir sosyo-ekonomik kalkınma başlatan birçok Latin Amerika ülkesinde sömürgeci politikalara karşı devrimci ordular oluşturulmaya başlanmış ve ABD müdahalelerine karşı büyük mücadeleler verilmiştir. Nikaragua'da gerilla kollarının %25'ini kadınların oluşturduğu *Ulusal Sandinist Kurtuluş Cephesi*, Kolombiya'da *Kolombiya Devrimci Silahlı Güçleri*, Meksika'da *Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu* bunlardan bazılarıdır. 1980'lere kadar Latin Amerika Şili'de olduğu gibi, çok sayıda darbe girişimine ve cunta yönetimine sahne olmuştur. Fakat dünyanın tek kutuplaştığı Soğuk Savaş sonrası dönemde ABD artık cuntalara gerek kalmadığı düşüncesiyle, ülkeleri üstü kapalı müdahalelerle kontrol etmeye, devlet adamlarına ya da ABD çıkarlarını tehdit eden kişilere yönelik suikastlerle denetim sağlamaya çalışmıştır.

1980'de El Salvador'da, ülkesindeki cunta yönetiminden kaynaklanan insan hakları ihlallerinin durdurulması gerektiğini savunan Başpsikopos Oscar Romero'nun, Jimmy Carter'a bu konuya ilişkin bir mektup yazmasının ardından, bir ayin sırasında suikaste kurban gitmesi, bu örtük müdahalelere bir örnektir. 1981 yılında Ekvador Devlet Başkanı Jaime Roldos'un, ülkesinin tüm enerji kaynaklarını korumaya yönelik bir *Hidrokarbonlar Yasası* hazırlatmasının sonucunda, Roldos hakkında bir karalama kampanyası başlatılması ve birkaç hafta sonra Roldos'un CIA tarafından planlandığı anlaşılan bir uçak kazasıyla öldürülmesi bu konuya ilişkin bir başka örnektir. Ayrıca bu suikastin ardındaki bir başka önemli sebep de, Roldos'un SIL'i (Summer Institute of Linguistic)[10] ülkeden sınır dışı etme girişimidir. Aslında bu enstitü, petrol bulunan yerlere giderek, yerlileri, yiyecek ve barınma karşılığında, misyoner kamplara gitmeleri ve arazilerini petrol şirketlerine devretmeleri için ikna etmeye çalışan ve bunu yerlilerin dillerini inceleme bahanesiyle yapan, büyük Amerikan şirketi Rockefeller tarafından finanse edilen bir örgüttür. ABD tarafından planlanan bu suikastlere verilebilecek bir başka örnek de, Ekvador başkanının öldürülmesinden hemen iki ay sonra, Panama Devlet Başkanı Omar Torrijos'un öldürülmesidir. Torrijos suikastinin ardındaki nedenlerden bazıları, Torrijos'un da SIL'i ülkeden sınır dışı etmeye çalışması; ABD'nin Panama Kanalı için tekrar anlaşma teklifini reddetmesi; ve özellikle de, Panama'da 1946'da kurulmuş olan *School of Americas* isimli sözde eğitim merkezini kapatmaya çalışmasıdır. Latin Amerika'lı askerlere eğitim vermek için kurulduğu söylenen bu eğitim merkezinde 60 yıl boyunca 60.000'den fazla asker, halk hareketlerini bastırma, keskin nişancılık, askeri istihbarat, psikolojik savaş ve sorgu teknikleri konusunda eğitim almıştır. Ve yüzbinlerce Latin Amerika'lı, burada eğitim alanlar tarafından işkenceye uğramış ya da öldürülmüştür.[11]

Tüm bu örneklerde görüldüğü gibi ABD, 20.yy'ın başından itibaren giderek daha da sertleşen politikalarla dünya kaynaklarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilmek için, ilgisi dahilindeki ülkelerde gerçekleştirilen başarılı kalkınma programlarını engellemeye ve halkçı hareketleri parçalamaya çalışmaktadır. ABD'nin bu yönde izlediği politikaların ardındaki bakış açısı ABD Politika Planlama Dairesi'nin 1948'de yayınladığı bir tebliğde açıkça ifade edilmektedir: "ABD dünya nüfusunun %6'sını oluşturmakta fakat dünya kaynaklarının %50'sini kullanmaktadır. Ve bu eşitsizlik dünya çapında protestolara neden olsa

[10] Yaz Dil Enstitüsü.

[11] Perkins, John. *Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafları*, Çev. Murat Kayı, 2007. s.99.

bile biz bu eşitsizliği sürdürecek politikalar üretmeye devam etmeliyiz."[12] Fakat ABD'nin kendi çıkarları doğrultusunda bu eşitsizliği sürdürme ve *küreselleşme* adı altında, Latin Amerika kaynaklarını kendi ekonomisine göre şekillendirme ve kontrol altında tutma isteğine karşılık 1990'lardan itibaren Latin Amerika ülkelerinde yeni bir direniş dalgasının ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle Venezuela'da 1998 yılında Hugo Chavez'in yönetime gelmesinin ardından neoliberal politikalara karşı gerçekleştirilen direniş örnekleri diğer Latin Amerika ülkelerindeki anti-emperyalist hareketleri de teşvik etmiştir. Chavez, yönetime gelmesinin hemen ardından, Ekvador Devlet Başkanı Jaime Roldos'un önerdiği gibi bir *Hidrokarbonlar Yasası*nı yürürlüğe koymuş ve özel sermaye hisselerinin büyük oranda azaltılmasıyla, devlete bağlı petrol şirketi *Petroleos de Venezuela* ülkenin en önemli ekonomik kaynağı haline gelmiştir.

Ayrıca Chavez, ABD politikalarına ve tek kutuplu dünya düzenine karşı, Latin Amerika ülkeleriyle olduğu gibi dünyanın diğer bölgelerindeki ülkelerle de sıkı ilişkiler kurma çabasındadır. Özellikle petrol konusunda, Irak, İran, Suudi Arabistan gibi ülkelerin imza attığı antlaşmalarda yer almaktadır.[13] Kendi bölgesinde ise başta NAFTA ve ALCA gibi büyük ölçekli antlaşmalar olmak üzere, ABD kontrolündeki Serbest Ticaret Antlaşmalarının hepsine karşı çıkarak, Latin Amerika birliğini sağlayacak, ABD'den bağımsız antlaşmalara imza atmakta ve bu tür örgütlenmeler bakımından diğer Latin Amerika ülkeleri için de itici güç oluşturmaktadır. Fakat özellikle Küba'yla ilişkilerini çok sıkı tutmaktadır. 2002 yılında BM İnsan Hakları Komisyonu'nun *Küba'da insan hakları ihlali olduğu*na ilişkin kararına olumlu oy vermeyen tek Latin Amerika ülkesi Chavez önderliğindeki Venezuela olmuştur.[14] Bunun yanı sıra, Venezuela Küba'ya düzenli olarak uygun fiyatla petrol ihraç etmekte, buna karşılık Küba da Venezuela'ya tıp uzmanları göndermekte, Küba hastanelerinde binlerce Venezuela'lı hastanın tedavisini üstlenmekte ve üniversitelerinde Venezuela'lı öğrencilere tıp eğitimi vermektedir.

Küba ve Venezuela'nın etkisiyle, diğer Latin Amerika ülkelerinde de ABD politikalarına karşı benzer direnişler görülmektedir. 2005 yılında Evo Morales'in yönetime gelmesiyle birlikte Bolivya, Venezuela'dan sonra Latin Amerika'da en çok dikkat çeken ülke konumuna gelmiştir. 2006 yılında Morales, Bolivya'daki petrol ve doğal gaz rezervlerini kamulaştırma kararını açıklamış ve bundan altı ay sonra da ülkedeki 56 petrol ve doğal gaz rezervine el koymuştur. Bu kararla birlikte, daha önce üretimin %50'sini elinde bulunduran devlet, artık üretimin %82'sini elinde bulundurmaktadır. Bolivya dışında Ekvador'da benzer bir süreç yaşanmaktadır. Ekvador'da 2006 yılında yönetime gelen Rafael Correa, ülkedeki petrol rezervlerinin %85'ini elinde tutan Oxy Petrol Şirketi'yle daha önce yapılmış olan antlaşmaları feshetmiş ve Oxy'le yapılan sözleşmeler kapsamındaki tüm tesis ve makinaların, bedel ödenmeksizin devlet şirketi olan Petroecuador'a devredileceğini açıklamıştır.

---

12 Chomsky, Noam. *Sömürgecilikten Küreselleşmeye,* Çev. Erdem Sakınç, 2001. 27.

13 OPEC- Organisation of Petroleum Exporting Countries- Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü. İran, Irak, Kuveyt, Katar, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Endonezya, Nijerya, Angola, Libya, Cezayir ve Venezuela'nın üye olduğu örgüt 1960 yılında kurulmuştur.

14 2006 yılında BM İnsan Hakları Komisyonu'nun "İnsan Hakları Konseyi" olarak yeniden oluşturulmasının ardından yapılan oylamada *Küba'da insan hakları ihlali olmadığı* kararı alınmıştır.

Bunların yanı sıra, birçok ülkede hükümetlerin ABD ile antlaşma yapma girişimlerini, bu ülke halkları gösterilerle protesto etmektedir. Brezilya, Arjantin ve Şili'de halk tarafından gerçekleştirilen gösteriler, bu ülkelerin yönetimlerinin bağımsız bir politika izlemeleri için itici bir güç oluşturmaktadır. Özellikle Brezilya'da adım tüm dünyaya duyuracak güçte gerçekleştirilen ve bugün birçok Latin Amerika ülkesine yayılmış olan *Topraksızlar- MST*[15] hareketiyle insanlar kapitalizmin adaletsiz düzenine, gelir dağılımları arasındaki uçuruma, açlığa, eğitimsizliğe karşı çıkmakta ve bu düzeni terk ettiklerini yüksek sesle duyurdukları uzun yürüyüşlerin sonunda, sahibi olmadıkları topraklarda kendi adil yaşam koşullarını oluşturmaktadırlar. Benzer şeklide, günümüzde birçok Latin Amerika ülkesinde ortaya çıkan *Patronsuzlar* hareketiyle işçiler fabrikaları, çalıştıkları kuruluşları işgal etmekte ve sendikalar aracılığıyla örgütlenerek patronsuz çalışmakta, kendilerinin yöneteni ve çalışanı olmaktadırlar. Burada değinilmesi gereken önemli bir nokta, *Patronsuzlar* hareketinin Venezuela'da ne şekilde gerçekleştirildiğidir. Birçok Latin Amerika ülkesinde bu fabrika işgalleri çok zor koşullarda gerçekleştirilebilirken, Venezuela yönetimi *Patronsuzlar*a destek vermekte ve özellikle, belirlenen kurallara uymayan ve işçilerin taleplerini karşılayamayan işletmelere askeri birlikler göndererek fabrikaların yönetimini işçilere bırakmaktadır.

Ayrıca başta Küba, Venezuela ve Bolivya olmak üzere, adı geçen tüm bu Latin Amerika ülkeleri sadece kendi ülkeleri için değil, tüm Latin Amerika için bağımsız bir sosyo-ekonomik kalkınma talep ederek, bu amaçla görüşmelerde bulunmaktadır. *Dünya Ekonomik Forumu*'na tepki olarak 2001 yılında Brezilya'nın Porto Allegre kentinde toplanan *Porto Allegre Dünya Sosyal Forumu* bu oluşumlara bir örnektir. 2003 yılında 3. kez düzenlenen bu forumda, ülkelerin toplanma amacı, *küresel sermayenin dünya çapında yürüttüğü neoliberal saldırıya karşı durmak* şeklinde belirlenmiştir. Son dönemde Latin Amerika siyasetinde yaşanan en önemli gelişmelerden bir diğeri de UNASUR'un[16] kurulması olmuştur. Latin Amerika ülkeleri arasındaki birliğin ve desteğin sürekli olarak sağlanmasının amaçlandığı bu örgüt, üye ülkelerin özellikle ABD politikaları karşısında daha güçlü durabilmelerini sağlayacak önemli bir adımdır.

Elbette günümüzün küresel sömürgeciliğine karşı Latin Amerika'daki gelişmeler salt iyimser bir tavırla yorumlanamamaktadır. Bağımsız politikalar izleyen ve ABD dayatmalarına karşı çıkan bu ülkeler dışında, özellikle Peru, Kolombiya ve Meksika günümüzde hala ABD tarafından şekillendirilen politikalar izlemekte ve ABD'nin -diğer ülkeler için de- bölgedeki emperyalist tehdidinin sürmesini sağlamaktadırlar. Bu noktada, 28 Haziran Honduras darbesi, Aralık 2009'da Şili'de yapılan başkanlık seçiminin sonuçları, Kolombiya'da kurulan 7 yeni askeri üs gibi son dönemde yaşanan kimi gelişmeler de, bölgede yürütülen bağımsız politikaların ne derece risk altında olduğunun birer göstergesidir. Fakat yine de Latin Amerika ülkeleri, uzun sömürgecilik tarihlerine, çok uzun süre denetim ve baskı altında tutulmaya çalışılmalarına ve bu süreçte gördükleri yıkımlara rağmen, tüm dünya siyaseti için, iddia edilenin aksine, başka seçeneklerin de olduğunu göstermekte ve güçlü direniş örnekleriyle, sömürgeciliğe, özellikle

[15] MST- Movimento dos Trabalhadores Rurais semTerra

[16] UNASUR- Union de Naciones Suramericanas. 25.05.2008 yılında kurulan birliğin 12 üye ülkesi bulunmaktadır: Venezuela, Bolivya, Ekvador, Şili, Peru, Brezilya, Arjantin, Kolombiya, Paraguay, Uruguay, Guyana, Surinam. Ayrıca medyanın siyaset üzerindeki etkisinin farkında olan bu birlik, kendi medya organları olan TELESUR'u kurarak, ABD ve İngiltere'nin yayın organlarına bağımlılıktan kurtulmuşlardır.

de günümüzde "küreselleşme" adı altında uygulanan iktisadi sömürgeciliğe karşı önemli bir başkaldırı örneği ortaya koymaktadırlar.

Günümüzde, neoliberal söylem ve *küreselleşme* adı altında uygulanmaya çalışılan sömürgeleştirme politikalarında dikkat edilmesi gereken nokta, liberalizmin *özgürlük* vurgusunun, sosyal haklar ve zenginliğin dağılımı konusuyla nasıl ilişkilendirildiği, bu *özgürlüğün* halk katılımıyla gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği ve halk katılımının alınan kararlar üzerinde ne ölçüde etkili olduğudur. Özellikle ABD'nin 1980'lerden sonra *özgürlük* düşüncesinin cazibesiyle gerçekleştirdiği *neoliberal* çıkışa ve bu tavrın arkasındaki 'dünya kaynaklarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanma' amacına karşı önemle vurgulanması gereken nokta şudur: örtük olarak, *sermayeyi elinde tutana öncelikli özgürlük* anlayışını içeren neoliberalizm günümüzde halkın kararlar üzerinde etkide bulunma gücünün olmadığı bir düzen yaratmakta ve bu şekilde, günümüzün sömürgeleştirme politikalarına hizmet eden bir sistem olarak kullanılmaktadır.

Latin Amerika ülkelerinin, günümüzde adaletsiz bir dünya düzeni yaratmaya yönelik bu girişimlere karşı güçlü bir direniş gösterebilmelerinin ardındaki en önemli neden, kendi bölgelerinin özgünlüğüne ve sosyo-politik özelliklerine göre stratejiler belirlemeleri ve başkaldırılarını bu doğrultuda gerçekleştirmeleridir. Bu noktada, özellikle günümüzde, kitlesel direnişleri zayıflatmaya ya da parçalamaya yönelik faşist hareketlerin, bölücülük ortamlarının ve ırkçı duyguların, -etnik farklılıklar taşımakla birlikte- yüzyıllardır süregelen toplumsal paylaşımın ve ortak siyasi tarihin öneminin farkında olan Latin Amerika halkları arasında yaratılamaması, bölgedeki başkaldırı hareketlerinin başarıya ulaşabilmesini de kolaylaştırmaktadır. Bu gibi birtakım etkenler göz önünde bulundurulduğunda, daha adil bir dünya düzenine geçme çabasında olan her ülkenin, kendi bölgesinin özgünlüğüne ve sosyo-politik özelliklerine göre stratejiler belirlemesinin ve direnişini bu doğrultuda gerçekleştirmesinin gerekliliği de ön plana çıkmaktadır. Avrupa sömürgeciliği döneminde yerlilerin çıkardığı ayaklanmalarla, 19.yy'da Bolivar önderliğinde gerçekleştirilen bağımsızlık mücadeleleriyle, sonrasında ABD sömürgeciliğinin maşası olan cunta yönetimlerine karşı oluşturulan devrim orduları ve anti-emperyalist halk hareketleriyle ve 1990 sonrasında özellikle Venezuela örneğiyle ortaya çıkan yeni direniş dalgasıyla Latin Amerika ülkeleri, güçlü bir başkaldırı geleneğine sahip olduklarını göstermekte ve bölgenin sosyo-politik yapısı göz önünde bulundurularak ortaya konan güçlü direniş örneklerinin, küresel sömürgeleştirme politikalarıyla mücadeledeki önemini ortaya koymaktadırlar.

Kaynaklar

Bartolomeo de las Casas, *Yerlilerin Gözyaşları,* Çev. Oktay Etiman, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.
Bushnell, David. (Ed. by), *The Libertador, Simon Bolivar,* Alfred Knopf Press, 1970.
Chomsky, Noam. *Sömürgecilikten Küreselleşmeye,* Çev. Erdem Sakınç, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001.
Gunther, John. *Inside South America,* Harper&Row Pblishers, 1967.
Kinzer, Stephen. *Darbe,* Çev. Zeynep Beler, İletişim Yayınevi, 2007.
Kürkçügil, Masis. (Der.), *Latin Amerika'nın Kaynayan Damarları,* Çev. M. Kürkçügil-M. Şahan- S. Tamgüç, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004.
Özbudun, Sibel. (Der.), *Latin Amerika Yerlileri,* Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2006.
Perkins, John. *Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafları,* Çev. Murat Kayı, A.P.R.I.L Yayıncılık, Ankara, 2007.
Raby, D. L. *Demokrasi ve Devrim: Günümüzde Latin Amerika ve Sosyalizm,* Çev. Ertan Günçiner, Yordam Yayınları, İstanbul, 2007.
Latin Amerika Dersleri, Praksis Dergisi, sayı 14, Ankara.
Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, sayı 15; sayı 42; sayı 43.
Topal, Aylin. (Haz.), *Latin Amerika'yı Anlamak*, Yordam Yayınları, İstanbul, 2008.

Sosyal Bir Hareketin Kavramsallaştırılması: Küreselleşme Karşıtı Hareketler(mi), Küresel Sosyal Hareketler(mi?)

Füsun Kökalan Çımrın

GİRİŞ

İsyan, başkaldırı, direniş, veya sosyal hareketler, toplumsal çatışmanın farklı görünümlerini temsil etmektedir. Günümüze kadar çatışmasız bir toplumun gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Dolayısıyla da tarih sahnesinde meydana gelen başkaldırı ve sosyal hareketlerin diğer tüm toplumsal fenomenler gibi aniden ve kendiliğinden gündeme gelmediği söylenebilir. Toplum halinde yaşam, sayısız çelişki ve çatışmayı da beraberinde getirmiştir. Doğal yaşamda insanların eşit koşullarda var oldukları düşünülürse, toplumsal yaşamın başlamasıyla insan üretimi olan eşitsizlik, adaletsizlik vb. durumlar ile birlikte direniş, isyan ve başkaldırı hareketlerinin de yaşanmaya başlandığı söylenebilir.

Başkaldırı, isyan ve direniş hareketleri toplumsal ilişkinin çatışma temelli olarak yükselmesidir. Tüm bu hareketlerin meydana geliş biçim ve görünümleri farklı olsa da benzer reddetme ve karşı çıkma duygusundan hareket ettikleri bilinmektedir. Başkaldırılar zaman zaman toplumsal, kültürel ya da siyasal bir hedef taşısalar da genellikle bir reddetme duygusuna dayanırlar. Burada esas olan, adaletsizlik ve eşitsizlik olarak algılanan toplumsal ya da kültürel kurulu düzene karşı

çıkıştır. Ünlü Fransız varoluşçu düşünür Camus'nun ifade ettiği gibi başkaldırı, "anlaşılmaz ve adaletsiz koşullar karşısında ortaya çıkan akıl dışılığı seyrederken" doğar. Toplumun çatlak ve aykırı sesleri olarak yükselen bu hareketler, insani ve toplumsal değerler açısından daima belli neden ve gerekçelere dayanmaktadır. Bu anlamda tarihin ilk başkaldırı hareketi olarak kabul edilen Spartaküs'ün ayaklanması dikkat çekicidir. Roma döneminde bir köle olan Spartaküs egemen sınıflara karşı eşit haklar talebi ile bir ayaklanma başlatmıştır. Yetmiş kişiyle başlayan bu başkaldırı sonunda ciddi bir ayaklanma ordusuna dönüşmüştür. Böylece kişisel bir edimle harekete geçen başkaldırı mücadelesi toplumsal bir çatışmaya dönüşmüştür. Bu nedenle de Spartaküs'ün toplumsal mücadeleler tarihi açısından sembolik önemli bir değerinin olduğu söylenebilir. Tarihin derinlikleri Spartaküs gibi var olan ve toplumsal eşitsizliklere karşı çıkan sayısız örnekle doludur. Farklı talep ve beklentilerle harekete geçen tüm karşı çıkışlar, toplumun dikkat çeken değişim dinamikleri olarak tarih sahnesindeki haklı yerlerini almıştır.

Bu nedenle de yaşamın var olduğu ilk günden itibaren gündeme gelen çeşitli çatışma biçimleri arasında ayrım yapmak oldukça güçtür. Kimi zaman bireysel özgürlük, kimi zaman kolektif yükümlülük, kimi zaman da "güç" elde etmek için gündeme gelen bu hareketler, temelde toplumun ana çizgisine meydan okurlar. Ancak tüm başkaldırı, isyan ve direniş hareketlerini kendi özgül tarihsel nedenleri, bağlamları ve amaçları olan özgül tarihsel olaylar olarak algılamak gerekir. Bu hareketler başlangıçta küçük grup yönelimli, kısa süreli ve geçici olarak gündeme gelmiş olsalar da zamanla kolektif bir kimliğe dayalı, sürekli ve örgütlü sosyal hareketlerin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Dolayısıyla da sosyal hareketlerin 19. yüzyılda kendiliğinden ve aniden gündeme gelmediği söylenebilir. Ancak yine de başkaldırı ve sosyal hareket olgularını tarih her ne kadar birbirlerine yakınlaştırmış olsa da aralarında derin ayrımlar olduğunu da göz ardı etmemek gerekir.

İster kolektif bir yapı ve örgüte sahip olmayan direniş ve başkaldırı hareketleri, ister kolektif ve örgütlü bir yapı çerçevesinde oluşan sosyal hareketler olsun, tüm çatışma biçimlerinin toplumu anlamak bağlamında büyük önemi bulunmaktadır. Bir toplumsal yapıdaki çatışmaları anlamadan o toplumu tam anlamıyla kavrayabilmek mümkün değildir. Hatta bu bakış açısını daha da ileriye götürerek bir toplumsal yapıyı anlayabilmenin en iyi ve olanaklı yolunun o toplumdaki çelişki ve çatışmaları anlamaktan geçtiği söylenebilir.

Böylesi bir anlayışla hareket eden bu çalışma, genel olarak çatışma biçimleri içinde kolektif bir kimliğe dayalı, örgütlü ve sürekli olan sosyal hareketler ve özellikle de günümüz küresel dünyasında gerçekleşen sosyal hareketler üzerine odaklanmaktadır. İvedi olarak da günümüzün hareketlerini adlandırmak üzere kullanılan çeşitli kavramsallaştırmaların değerlendirilmesi, bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Sosyal hareketlerin toplumun, tarihin ve modernleşme olgusunun anlaşılması ve açıklanması bağlamında başat bir rol üstlendiği düşünülmektedir. Bu anlamda da günümüzün sosyal hareketlerine değinmeden önce genel olarak sosyal hareketlerin tarihçesine bakmak gerekir.

SOSYAL HAREKETLERİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI ve TARİHÇESİ

Sosyal hareketlerin doğasını ve tarihçesini anlamak için öncelikle geçmişin başkaldırı hareketleri olan direniş ve isyanlardan farklı olarak, modern toplumlar ile birlikte gündeme gelen sosyal hareket olgusu ile ne anlatılmak istenildiğinin kavramsal olarak açıklanması gerekir. Günümüzde hem gündelik kullanımda hem de akademik alanda sosyal hareket kavramından ne kast edildiği konusunda çeşitli karmaşıklıklar yaşanmaktadır. Bu konuda var olan genel kanıya göre aslında sosyal hareketler yalnızca eylem ve protestolardan oluşan toplumsal gerçeklikler olarak algılanmaktadır. Oysa bu algılayış tarzı tamamen yanıltıcıdır. Dolayısıyla da sosyal hareket olgusunu tanımlamadan önce "hareket" kavramından ne kast edildiğinin altının çizilmesi gerekir. Hareket kavramı konusundaki en temel yanılgı, hareketi salt eylemle eş değer tutmaktır. Bu anlamda hareketin sadece sokağa taşan protesto anlamına gelmediği söylenebilir. Karakaş'ın da tanımladığı üzere hareket, "sosyal hareket fikrinin ilk ortaya çıkışından, hazırlık toplantılarına, paneller, tartışma forumlarından, bildiri dağıtmaya, protesto gösterilerinden, eylemlerin değerlendirilmesi toplantılarına, ağlar oluşturmaktan sonuç bildirgesi yazmaya kadar tüm adımları kapsayan sürecin adı olarak tammlanabilmektedir."[1]Bu anlamıyla hareket, yalnızca sokakta eylem yapmak ya da kalabalık protestolar anlamına gelmemektedir. Gerçekte hareket, eylemliliklere hayat veren sürecin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal hareketleri bu biçimde tanımlamak ise onları kitle hareketlerinden de ayırmak açısından büyük önem taşımaktadır. Sosyal hareketlerin bu biçimde, özellikle de düşünsel arka planlarının ve örgütlenme aşamalarının vurgulanması yolu ile tanımlanması, bu çalışma açısından büyük önem taşımaktadır.

Sosyal hareketler genel olarak meydana geldikleri toplumsal koşullar üzerinde ya değişmeyi gerçekleştirmek ya da değişmeye direnmek amacını taşırlar. Amaçları her ne olursa, tüm tarihsel süreçler boyunca sosyal hareketlerin varlığından söz edilebilir. Yaşanan böylesi bir durumda gerçeklikler ile istenilenler arasındaki doğrusal olmayan ilişki, sosyal hareketlerin yön ve biçimlerini de tayin etmiştir. Ancak yine de sosyal hareketleri tarihsel ve kuramsal bir bağlama yerleştirmek bakımından hareketlerin "modern toplum" a ait bir olgu olduğunun altının çizilmesi gerekir. Bu anlamıyla toplumsal bir fenomeni sosyal bir hareket olarak adlandırmanın ortak özelliklerinin 19. yüzyıl itibari ile belirlenmeye başlandığı söylenebilir. Sosyal hareketlerin modern toplum ile eş süreçte açıklanmasının en önemli dayanak noktası ise yaşanan toplumsal ve tarihsel gerçekliktir.

Yukarıda yapılan açıklamalar doğrultusunda da sosyal hareket kavramının 19. yüzyıldan itibaren sosyal bilimlerin gündeminde sıklıkla yer aldığı söylenebilir. Tarihsel dönemeçlerde meydana gelen toplumsal olguları tanımlamak için kullanılan "Sosyal Hareket" kavramı 18. yüzyılın ortalarından itibaren tartışılmaya başlanmış olsa da 19. yüzyıl ile birlikte sosyal bilimler literatüründe yerini almıştır. Değişim dinamikleri çerçevesinde gündeme gelen bu toplumsal fenomenler, sosyoloji disiplininin ortaya çıkmasından ve özellikle de Chicago Okulu'nun gelişmesinden önce daha çok siyaset felsefesinin ve tarihin bir alanı

[1] Şenol, Karakaş, Karakaş, "Yeni Bir Hareket, Yeni Bir Sol: Türkiye'de", *Birikim -Karşı Küreselleşme Hareketleri, Sayı: 197*, (2005), 28-29.

olarak öne çıkmıştır. Hareketlere dair çalışmalar daha çok ideolojiler ve inançlar etrafında dönmüştür. Ancak sosyolojinin gelişmesi, sosyal hareket çalışmalarının da yön değiştirmesine neden olmuştur. 19. yüzyıl ortalarından sonra meydana gelen değişmeler ve bu dönemde sosyal hareketlerin önem kazanan rolü, birçok sosyologun ilgisini bu alana kaydırmıştır. Sosyal ilişkiler, endüstrileşme ve şehirleşmenin de belirlediği sosyal değişim çerçevesinde hareketler ayrıntılı olarak mercek altına alınmıştır. Sosyal hareketlerin meydana geliş biçimi, nedenleri, anlamları ve etkileri üzerine birçok araştırma yapılmıştır.

Sosyal hareketleri konu edinen tüm çalışmalar öncelikle bir sosyal hareket tanımı üzerinde durmaktadır. Yapılan tanımlamalara bakıldığında ise birçok farklılığın olduğu gözlenir. Sosyal hareketlerin meydana geliş süreçleri, amaçları, biçim ve sonuçları çoğu kez birbirinden farklılık gösterdiği için ortak bir tanımdan söz etmek oldukça güçtür. Sosyal hareket çalışmalarında, meydana gelen eylemlilikler hem kendi özgül dinamikleri bağlamında tanımlanmış hem de içinde gerçekleşmiş olduğu tarihsel ve toplumsal süreçler doğrultusunda açıklanmıştır. Dolayısıyla farklı zaman ve mekânlarda meydana gelen farklı sosyal hareketler için farklı tanımlamalar gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda her sosyal hareketin kendi özgün tarihsel ve kendine özgü biçimiyle meydana geldiği dikkate alındığında, bu kavramsal çeşitliliğin nedenleri de açığa çıkmaktadır. Tilly, sosyal hareketlerin sergilemiş olduğu tarihsel özgünlüklere dikkat çekerek, farklı tarihsel dönemlerin farklı "*sosyal hareket repertuarı*" olduğundan söz etmiştir.[2] Tilly'nin sosyal hareket çalışmalarına kazandırmış olduğu "*hareket repertuarı*" saptaması, oldukça yerinde bir tespittir. Tilly'nin de belirttiği üzere farklı sosyal hareket repertuarları söz konusu olsa da, meydana gelen toplumsal bir fenomeni "sosyal hareket" olarak adlandırabilmek için ortak kavramsallaştırmalara ihtiyaç vardır.

Sosyal hareketi tanımlamanın bir yolu, Touraine'nin yaptığı gibi onu siyasal yapı ile olan ilişkisi bağlamında ele almaktır. Touraine'na göre sosyal hareket, "önemli kaynakların toplumsal kullanım biçimlerini, ele alman toplumda kabul görmüş ekinsel yönelimler adına gerçekleştirmeyi amaçlayan toplu eylemler" olarak tanımlanabilmektedir.[3] Touraine'nin yaptığı bu tanımlamaya göre sosyal bir hareketin mutlak siyasal bir izlencesi olması gerekir. Touraine gibi Tarrow'da sosyal hareket kavramını tanımlarken, kolektiviteden yola çıkmaktadır. Tarrow'a göre sosyal bir hareketin meydana gelebilmesi için insanların örgütlenmiş olmaları gerekir. Ancak Tarrow, bu kolektivitenin ayırt edici özelliğinin onun çatışmacı doğasında aranması gerektiğini vurgular.[4] Sosyal bir hareketin tüm katımcıları hedefleri doğrultusunda eylemde bulunurken, karşıtları ya da otoritelerle çatışmacı bir ilişkiye girerler. Sosyal hareketlerin sahip oldukları bu temel özellik, onu diğer kolektivitelerden ayırmaktadır. Bu anlamda sosyal hareketlerin çatışma temelli sosyal ilişkiler oldukları söylenebilir. Tarrow'un yaklaşımına göre sosyal hareketler, "*itilaflı kolektif eylem*" (contentious collective action) olarak da ifade edilebilmektedir.[5] Ancak bir eylemin bu niteliği taşıması için onu meydana getiren bireyler açısından ya kabul görmemiş amaçların var olması ya da hali hazırda bulunan kurumsal olanaklardan yeterince ve eşit bir biçimde yararlanmamaları

[2] Sidney, Tarrow, *Power in Movement Social Movements Collective Action and Politics*, (Cambridge: Cambridge University Pres, 1994), 32-33.

[3] Alain, Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çeviren: Olcay Kunal, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 88.

[4] Tarrow, *Power in Movement Social Movements Collective Action and Politics, 2-3.*

[5] Sidney, Tarrow, *Power in Movemet: Social Movements and Contentious Politics,* Second Edition, (Cambridge: Cambridge University Pres, 1998), 3.

gerekmektedir. Tarrow bu açıklamayı yaparken Touraine'nin kuramına biraz daha yaklaşmaktadır. Sosyal hareketleri açıklama konusunda farklı kuramsal yaklaşımlara sahip olan Touraine ve Tarrow'un, sosyal hareketlerin gündeme gelme koşulları konusundaki yaptıkları açılımlar birbirine benzemektedir. Her iki düşünür de sosyal hareketleri çatışma ve muhalefet temelinde açıklarken, sosyal hareketlere ivme kazandıran toplumsal koşullardan söz ederler. Eşit olmayan hakların ya da ortaya çıkan adaletsiz koşulların sosyal hareketleri tetiklediğini belirtirler. Sosyal hareket kavramının tanımlanması konusunda detaylı bir açıklama sunan Melucci'ye göre, bir sosyal hareketin dayanışmaya ve çatışmaya dayalı olmakla birlikte, sistemin sınırlarını zorlayan bir nitelik de taşıması gerekir.[6] Kitlesel hareket ve sosyal hareket kavramlarının ayrımlarından yola çıkan ve yukarıda isimleri belirtilen teorisyenlerin yaklaşımlarının yanında Melucci bir adım daha ileri giderek sosyal hareketleri sistem fikri ile karşı karşıya getirmiştir. Böylece sosyal hareket kavramının sınırları daha net ve kesin biçimde tanımlanmıştır.

Sosyal hareket kavramından genel olarak ne anlaşıldığını açıkladıktan sonra bu hareketlerin farklı tarihsel süreçlerde farklılık gösteren görünümlerine yani sosyal hareketlerin tarihçesine de kısaca bakmak gerekir. Sosyal hareketlerin tarihçesini kavrayabilmenin iki önemli nedeni vardır. Bunlardan ilki, bu toplumsal fenomeni daha anlaşılır kılma çabasıdır. Diğer önemli gerekçe ise günümüzün hareketlerini anlamanın tek olanaklı yönünün, onu geçmişin sosyal hareketlerini de inceleyerek belirli bir tarihsel perspektife oturtmaktır. Bugünün sosyal hareketlerinin yapısını ve dinamiklerini anlamak için sosyal hareketlerin tarihsel evrenine bakmak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihsel süreç içinde sosyal hareketlerin bir analizi yapılmaya çalışıldığında genellikle tarihsel dönüşüm dinamikleriyle baş başa giden bir harita çizilmeye çalışılır. Bu anlamda çoğunlukla tarihsel dönüşüm içeren noktalar işaretlenir. Sosyal hareketlerin çoğu kez toplumsal krizlerle özdeşleştirilmiş olduğu bilinmektedir. 19. yüzyıl, sosyal hareketlerin ortaya çıkış koşulları bakımından önemli sosyal değişimlerin beşiği olma konumundadır. Modern toplumların gündeme geldiği bu dönemde toplumsal yaşamda aynı anda birçok değişimin bir arada yaşandığı söylenebilir. Yaşanan değişimlerin başında Avrupa'da gündeme gelen hızlı nüfus artışı öncelikli bir konuma sahiptir. Çünkü nüfus artışı ile toplumsal örgütlülük arasında sıkı bir ilişki vardır. 1700'lü yılların sonunda Avrupa nüfusu yüz seksen milyon kadarken, bu sayı hızlı bir artışla 1800'lü yılların başında beş yüz yetmiş milyon civarına yükselmiştir. Diğer taraftan büyük ve önemli bir değişim dinamiği olarak bu dönemde artan sanayileşmenin yaygınlık ve hız kazanması, insanların fabrika sistemi içinde uzun ve ağır koşullarda çalışmalarına yol açmıştır. Sanayileşme yolu ile üretimin örgütlenmesi, nüfusun hızlı bir biçimde proleterleşmesine yol açmıştır. Proleterleşme ile birlikte çalışanlar daha çok ücretli emeğe bağımlı olup, üretim araçları üzerindeki denetimden yoksun kalmışlardır. Elbette ki ortaya çıkan bu durum ile sosyal hareketlerin gerçekleşmesi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Proleterleşme sürecinde yaşanan bu değişim, kolektif eylem ve hareketlerdeki baş aktörlerin/işçiler yerini alması anlamına gelmektedir. Sanayileşmenin hızla yayılması sonucunda genellikle kırsal alanlarda yaşamlarını sürdüren insanların büyük nüfus kaymaları ile kentlere yönelmesi söz konusu olmuştur. Hızlı kentleşme kentlileşmeyi de beraberinde getirmiştir. Tilly, 18. yüzyıl

6 Alberto, Melucci, "Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması", *Yeni Sosyal Hareketler - Teorik Açılımlar*, Yayına Hazırlayan: Kenan Çayır, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 87.

ortalarından itibaren dünyanın şaşkın bakışları altında Avrupa'nın eşi görülmedik bir sanayileşme, kentleşme, nüfus artışı ve proleterleşme süreci yaşadığını ve bu değişimlerin de sosyal hareketler alanında önemli farklılaşmalar yarattığını öne sürmektedir.[7]

Toplumların gelişim ve değişim çizgileri incelendiğinde bir toplumda daima toplumsal bir hareketin boy vermesine yol açabilecek yeterince hoşnutsuzluğun olduğu görülmektedir. Gladwin'e göre "bu hoşnutsuzlukların bulunuşu kendi başına sosyal hareketlerin belli bir ortam ve zaman dilimi içerisinde ortaya çıkışını açıklayabilmek için yeterli bir dayanak noktası oluşturmamaktadır".[8] Bu anlamda sosyal hareketleri tarihsel sürece yerleştirmek bakımından hareketlerin modern topluma ait bir olgu olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Eski sosyal hareketler olarak adlandırılan işçi sınıfı mücadeleleri ve ulusal kurtuluş hareketleri sosyal hareketlerin belirgin ilk görünümleri olarak kabul edilmektedir. Eski sosyal hareketler, genel olarak 19. yüzyıldan itibaren sanayi kapitalizminin ve üretim biçiminin taşıdığı toplumsal ilişki ve çelişkilerin dünya ölçeğinde kendisini göstermesine paralel olarak ortaya çıkan "sınıf" ve "ulusalcı" hareketlerden oluşmaktadır. Her iki tip hareketin amaçları ve gerçekleşme koşulları birbirlerinden farklılık göstermiş olsa da taşıdıkları genel özellikler dolayısıyla aynı sosyal hareket türü içinde değerlendirilmektedir. Bu anlamda çok genel olarak bakıldığında bu hareketlerin "eşitlik" talepleri üzerinde ortaklaştığı söylenebilir. Eski sosyal hareketlerin ortaklıkları açıklanmaya çalışılırken, bu hareketlerin kapitalizm ile olan ilişkisine de özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir. Hatta bir anlamda eski sosyal hareketlerin bu denli örgütlü ve sürekli bir biçimde gündeme gelmelerinin temel gerekçesinin kapitalizm olduğu iddia edilebilmektedir. Kapitalizm yaratmış olduğu tüm yıkımla birlikte sosyal hareketler tarafından ifade edilen taleplerin niteliğini, talep sahiplerini ve taleplerin hedeflerini tayin etmiştir. Bu anlamda eski sosyal hareketlerin ilk temsilcisi olan sınıf hareketlerinin temel amacının, kapitalist sistemin yaratmış olduğu sınıfsal çelişki ve eşitsizliklerin yok edilmesi olduğu söylenebilir. Bu hareketler, emek eksenli bir sistem kurma ideali taşırlar. Diğer taraftan milliyetçi söylemlerden feyz alan ulusalcı hareketler ise bir taraftan vatandaşlık üzerinden mücadele ederken, diğer taraftan emperyalist ve sömürgeci devletlere karşı iktisadi ve siyasi bağımsızlık elde etmeyi amaçlamışlardır.[9] Her iki hareket biçimi de aynı noktadan yola çıkmış olsalar da, sorunu tanımlama bakımından birbirlerinden farklılık göstermektedirler. Sınıf hareketleri baskıyı, işverenlerin ücretliler, burjuvazinin de proleterya üzerindeki baskısı olarak tanımlamışlardır. Ulusal hareketler ise baskıyı, bir etnik ulusal grubun diğeri üzerindeki baskısı olarak tanımlamışlardır.[10] Dolayısıyla her iki yaklaşımın da iktidara ve iktidarın üretilme biçimlerine karşı olarak örgütlendikleri söylenebilir.

Eski sosyal hareketlerin tarihsel değişim sürecinde 19. yüzyıl itibari ile gündeme gelmelerinden sonra toplumsal yaşamda da büyük değişimler gözlemlenmeye başlanmıştır. Eski sosyal hareketlerin amaçlarına ulaşma konusunda yaşadıkları tüm hayal kırıklıklarına karşın, iktidarı kısmen ya da bütünüyle dev-

[7] Charles, Tilly, *Avrupa'da Devrimler*, Çeviri: Özden Arıkan, (İstanbul:Literatür Yayınları, 2005), 34-35.
[8] Maree, Gladwin, "Çağdaş Toplumsal Hareketlerin Teorisi ve Siyaseti", Çeviren: Bekir Balkız, *Ege Üniversitesi, Edb. Fak. Sosyoloji Dergisi, Sayı:7*, (İzmir: Ege Üniversitesi Edb. Fak Yayınları, 1999), 127.
[9] Zafer Yenal, Biray Kolluoğlu Kırlı, "Distopyalar ve Ütopyalar Arasında Karşı Küreselleşme Hareketleri",*Birikim-Karşı Küreselleşme Hareketleri*, Sayı: 197, (2005), 11.
[10] Giovanni Arrighi, Terence k. Hopkins, Immanuel Walerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, Çevirenler: C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen, (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 7.

ralmaları ile birlikte toplumsal yaşamda yeni sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu hareketlerin genel amacı, devlet olarak iktidarı ele geçirmek olduğundan ortaya çıkabilecek bir takım çelişki ve eşitsizliklerin de önüne geçmeyi başaramamışlardır. Dolayısıyla da Yeni sosyal hareketlerin ortaya çıkmasını sağlayan unsurun, "yeni" toplum modeli olduğu da söylenebilir. Bu toplum, yeni güçler, yeni egemenlik biçimleri ve yeni yatırım modelleri ile yeni özelliklere sahiptir. Yeni toplumda "güç, yatırım ve egemenlik gibi alanların tümü kültürel üretim düzeyinde konumlanmaktadır".[11] Yeni sosyal hareketlerin gündeme gelmesindeki başat belirleyici unsur, ortaya çıkan yeni çelişki ve eşitsizliklerin yarattığı hayal kırıklığıdır. Söz konusu olan yeni çelişki ve eşitsizlikler büsbütün toplum içinde ilk defa gözlemlenen olgular değildir. Ancak bu çelişki ve eşitsizlikler, öylesi bir noktaya gelmiştir ki, toplumsal alanda yeni mücadele alanları başlatmıştır. Bu anlamda toplumsal cinsiyet, ırk, çevre, etnik kimlik gibi konular etrafında örgütlenen grupların "*farklılıkların tanınması talebi*" ile ortaklaştığı söylenebilmektedir.[12] Yeni sosyal hareketlerin farklılıkların tanınması talebi anlayışından ortaya çıkması, aynı zamanda bu tür sosyal hareketlerin en belirleyici özellikleri arasında yer almaktadır. Bilinen ve klasik olarak kabul edilen siyasi stratejilerin yeni sosyal hareketler bağlamında çekiciliğini yitirmesi, bu hareketler açısından devlet iktidarını ele geçirme nosyonunu toplumsal dönüşüm için bir ön koşul olmaktan çıkarmıştır. Dolayısıyla bu hareketlerin doğrudan sisteme karşı muhalefet yapmaktan öte, sistemin yaratmış olduğu eşitsizliklere dikkat çekerek, çözüm yolu üretmeye çalışmış oldukları ifade edilebilir.

Yeni sosyal hareketler kavramının 1960'lı yılların sonundan itibaren ortaya çıkan ekoloji, feminist, savaş karşıtı ve azınlık hareketlerini ifade etmek üzere kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Sosyal hareketler tarihçesi açısından "yeni" ifadesinin kullanılması, eski sosyal hareketlerden farklı olan bir sosyal hareket biçiminin gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Gerçekleşen toplumsal değişme sürecinde de sanayi toplumunun "maddi" değerlerinden sanayi ötesi toplumun maddi alanın ötesindeki değerler sistemine geçtiği ifade edilebilmektedir. Ancak Cohen, yeni sosyal hareketlerin "yeni"liğinin bu biçimde açıklanmasını kabul etmemektedir. Cohen, yeni sosyal hareketlerin yeniliğinin tarih felsefesi bağlamında yeni bir tarihsel dönemle (sanayi ötesi toplum) temellendirilmesinin yeterince açıklayıcı olmadığını savunmaktadır. Cohen'e göre hareketin yeniliği "*kendini sınırlandıran radikalizm*" olarak nitelendirilebilir. Kendini sınırlandıran radikalizm, yeni hareketlerin devrimci hülyalardan vazgeçerek, siyasi ve ekonomik sistemlerin özerk işleyişini öngören bir sivil toplumu savunmalarını ifade etmektedir.[13] Yeni sosyal hareketlerin farklılaştığı diğer bir nokta ise katılımcılarının niteliğidir. Yani yeni sosyal hareketleri temsil eden sınıf yapısının da değişmiş olduğu söylenebilir. Yeni sosyal hareketlerin katılımcıları ile ilgili olarak belirtilebilecek en çarpıcı nokta, bunların kendilerini tanımlamalarının ne oturmuş siyasal kodlara (sağ-sol, liberal, muhafazâkar vb.) ne de sosyo-ekonomik kodlara (işçi sınıfı, orta sınıf, fakir vs.) dayanmadığıdır.[14] Yeni sosyal hareketlerin tanımlarının biçimlenmesinde sosyo-ekonomik ve politik kodların geçersizliği, bu olgunun yeniliğinden kaynaklanmaktadır.

---

[11] Leyla Sanlı, *Politik Kültür ve Toplumsal Hareketler*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2005), 66.
[12] Yenal, Kırlı, *Birikim-Karşı Küreselleşme Hareketleri*, 11.
[13] Kenan Çayır, *Yeni Sosyal Hareketler - Teorik Açılımlar*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 18.
[14] Claus Offe, "Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması", *Yeni Sosyal Hareketler-Teorik Açılımlar*, Yayına Hazırlayan: Kenan Çayır, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 66.

1960'lı yıllardan itibaren güçlenerek gündeme gelen yeni sosyal hareketler 1990'lı yılların başlarından itibaren tekrar yeni bir dönüşüme uğramaya başlamıştır. Küreselleşme olarak adlandırılan süreç ile birlikte tarih sahnesinde de eski ve yeni sosyal hareketlerden bağımsız olmamakla birlikte yeni bir sosyal hareket türünün öne çıkmaya başladığı görülmektedir.

KÜRESEL SOSYAL HAREKETLER

1990'h yıllardan itibaren gündeme gelmeye başlayan küresel sosyal hareketlerinin dünya gündemine ilk kez DTÖ'nün Üçüncü Bakanlar Zirvesine yönelik olarak 30 Kasım 1992'de gerçekleşen toplu protestolarla (Seattle) girdiğini söylemek mümkündür. ABD'nin Seattle kentinde yapılan büyük gösteri, küresel sosyal hareketler açısından önemli bir gündem yaratmıştır. Ancak genel olarak, hareketlerin Seattle protestolarından sonra ortaya çıktığını söylemek gerçekçi değildir. Seattle, bu hareketler açısından bir milat olarak kabul edilse de hareketlerin kökenleri daha eskilere dayanmaktadır. Küresel sosyal hareketlerin tam olarak ne zaman ortaya çıktığına dair araştırmacıların üzerinde anlaşmaya vardığı bir nokta yoktur. Küresel direniş içindeki grupların tarihleri tek tek araştırıldığında pek çoğunun 1980'ler ile 1990'ların başında kurulduğu ortaya çıkmaktadır. 1980'lerin ortalarından itibaren dünyanın dört bir yanında yerel ölçekte ve kendi sınırlı dünyalarında mücadeleye başlayan hareketlerin bugün küresel sosyal hareketler bünyesinde içerildiğini görmekteyiz. Ancak genel olarak sembolik anlamda bir başlangıç noktası referans gösterilmek istenildiğinde karşımıza 1994 yılında Meksika'da gündeme gelen Zapatista ulusal mücadelesi çıkmaktadır. Chiapas'ta yaşayan yerlilerin sorunlarını, neo-liberal politikaların eleştirileri ile birlikte gündeme getiren Zapatistalar, kitlesel hareketlerini dünyaya duyurmak ve dünyanın başka bölgelerindeki hareketlerle buluşmak için çeşitli toplantılar düzenlemişlerdir. Temmuz 1996'da elli dört ülkeden yaklaşık beş bin kişi Zapatistalar'ın çağrısı ile "neo-liberalizme karşı ve insanlık için" adlı konferansa katılmıştır.[15] Daha sonraki yıllarda da yapılan çeşitli ulus ötesi protestolar (Nice, Prag, Cenova vb.) ve özellikle de Dünya Sosyal Formunun hayata geçirilmesi, küresel sosyal hareketlere hız kazandırmıştır. Dünyanın farklı bölgelerinde yürütülen çeşitli muhalefetlerin bir araya gelmesi ile oluşan küresel sosyal hareketler çok kısa bir süre içinde tarihin en dikkat çekici sosyal hareketlerinden biri olmayı başarmıştır. Bu anlamda da hareketlerin en ayırt edici özelliklerinden birinin farklı mücadele alanları olan sosyal hareketlerin ortak bir mücadele ekseninde bir araya gelmiş olduğu söylenebilir.

Birbirlerinden farklı amaç, tema ve örgütlenme yapılarına sahip olan ve dünyanın farklı bölgelerinde yer alan sayısız hareket, bilgi iletim teknolojileri ve özellikle de internetin sağlamış olduğu avantajları da kullanarak bir ağ örgütlenmesi yolu ile bir araya gelebilmeyi başarmıştır. Böylece günümüzde sosyal hareketler adına geçmişten farklı bir durumun deneyimlenmeye başlandığı söylenebilir. Tarihte belki de ilk kez sosyal hareketler olası bütün farklılık ve hatta karşıtlıklarına rağmen belli ortak amaçlar ve karşı çıkışlar altında birlikte örgütlenebilmektedirler. Ancak hareketler öylesine yenidir ki, hareketlerin gerçekleşme biçimleri, örgütlenme anlayışları ve kavramsallaştırmaları üzerine bugün sayısız

[15] George Collier, Elizabeth Lowery Quaratiello, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*,(California: Food First Books, 2005), 25.

tartışmanın büyük bir hararetle gerçekleşmekte olduğu söylenebilir. Bu tartışmalar içinde öncelikli konuma sahip olan alan ise hareketlerin adlandırılmasıdır. Çünkü öncelikli olarak hareketleri ortak bir kavramsallaştırma ile tanımlamak, hem kuramsal olarak hem de pratik yaşamda önemli bir sorunun aşılması anlamına gelmektedir. Aşağıdaki bölümde bu konuda var olan çeşitli tartışmalara yer verilerek bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

KÜRESEL SOSYAL HAREKETLERİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI

Dünya tarih sahnesinde özellikle son on yılda seslerini duyurmaya başlayan yeni bir sosyal hareket türünden söz edilebilmektedir. Genel olarak 1999 yılında DTÖ zirvesi sırasındaki protesto eylemleri (Seattle) ile tanınır hale gelen ve neo-liberalleşme süreci içerisinde daha da derinleşen yerel/ulusal/küresel ölçekli toplumsal sorunlarla mücadele etmeyi hedefleyen sosyal hareketler, varlığını giderek güçlendirmektedir. Hareketin yeniliği anlayışı üzerinden mücadelelerin ortaya çıkış ve gelişme koşullarını da açıklamak üzere birçok kavramsallaştırmanın yapılmış olduğundan söz edilebilir. Birbirlerinden farklı yapılanmalar, amaçlar, örgütlenme tarzları içeren hareketlerin bütün bir tanım altında isimlendirilmesi, terminalojik anlamda çeşitli sorunlar yaratmaktadır.

Seattle gösterilerinden sonra medya tarafından "küreselleşme karşıtı hareketler"[16] olarak adlandırılan bu yeni oluşum süreci üzerinde günümüzde bile adlandırma tartışmaları devam etmektedir. Hareket içinde yer alan birçok aktivist ve entelektüel, medya tarafından yapıştırılan küreselleşme karşıtı hareketler kavramını reddetmektedir. Çünkü küreselleşme, sınırların ortadan kalkması, mal ve insanların serbest dolaşımı olarak ele alındığında bu hareketlerin, küreselleşmeyi IMF, DB, DTÖ gibi kurumlardan daha fazla oranda desteklediklerı bilinmektedir. Ayrıca küreselleşme kavramının bugünkü gerçekliğin bir adlandırması değil, bir eğilimi olduğu gerçekliği de göz önünde bulundurulduğunda küreselleşme karşıtı hareketler kavramının yanlışlığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü her şeyden önce günümüz hareketlerinin en temel niteliklerinden biri kendilerinin de küresel olmasıdır. Aslında hareketler küreselleşmenin kendisine karşı değillerdir. Protesto edinilen, küreselleşmenin mevcut uygulanma süreç ve biçimleridir. Uluslar arası bir karakter taşıyan ve beş kıtada yayılan bir hareketin küreselliği elbette ki sorgulanamaz niteliktedir. Küresel sosyal hareketler üzerine yapılan bu çalışma açısından en başta söylenebilecek şey, hareketleri adlandırmak üzere genel ve yaygın kabul görmüş olan küreselleşme karşıtı hareket kavramının yanlışlığıdır.

Hareketleri adlandırmak üzerine başlı başına bir yanılgı olarak ortaya çıkan küreselleşme karşıtı hareketler kavramın dışında da birçok kavramsallaştırmanın kullanılmış olduğundan söz edilebilir. Barış, ekonomik adalet ve tabandan yükselen gerçek bir eşitlik talep eden "*küresel adalet hareketi*"[17] tanımlamasına karşın, hareketin ulusal sınırları aşan, küresel niteliğini vurgulamak üzere "*ulusötesi sosyal hareke*tler"-transnational social movements" kavramları Clark[18]

[16] David Graeber, "Küreselleşme Hareketi", *Başka Bir Dünya Mümkün*, Derleyenler: Süreyya Evren-Rahmi G. Öğdül, Çeviri: Rahmi G. Öğdül, (İstanbul: Stüdyo İmge Yayınları, 2002), 106.

[17] Manuel Castells, *Enformasyon Çağı II: Ekonomi, Toplum ve Kültür-Kimliğin Gücü*, Çeviren: Ebru Kılıç, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları,2006).

[18] John Clarck, "Introduction: Civil Society and Transnational Action", *Globalizng Civic Engagement- Civil*

ve Alger[19] tarafından kullanılmaktadır. Kavramsallaştırılma çabaları açısından önemli bir yer tutan Richard Falk, iki tür küreselleşme ayrımı yapmak gerektiğini savunmaktadır. Bunlardan ilki, önde gelen devletler ve belli başlı sermaye aktörleri arasındaki işbirliğini yaratan tepeden küreselleşme, ikincisi ise yoksulluk, baskı, aşağılanma ve kolektif şiddete son vermeyi hedefleyen farklı kültürlerin birliği üzerine kurulu bir toplum vizyonu içeren aşağıdan küreselleşmedir. Bu anlamda Falk'a göre günümüz küresel sosyal hareketlerinin "*aşağıdan küreselleşme*" hareketi olarak adlandırılması gerekmektedir[20]. Falk'un ortaya koymuş olduğu bu tanımda esas olan ise bilgi ve eylemin bağlantılandırılmasıdır. Küresel sosyal hareketler içerisinde entelektüel bir aktivist olarak yer alan Alex Callinicos ise hareketlerin ne istediğinden çok neye karşı olduğu konusunda açık olunduğunun söylenmesinin artık klişe olduğunu savunmaktadır. O'na göre düşmana karşı belirlenebilecek bir alternatif ve alternatifi gerçekleştirmek için gerekli stratejinin belirlenmesi, hareketin isminin de konmasını kolaylaştıracaktır. Bu anlamda Callinicos bu hareketi en iyi biçimde "*anti-kapitalist hareket*" olarak tanımlamanın gerekli olduğunu belirtmektedir [21] Callinicos'a göre bu adlandırmanın temel nedeni, aktivistlerin çoğunun kapitalizmi yerinden etmenin mümkün olduğunu düşünmeleri değil, sosyalizmin sistematik bir alternatif olarak güvenilirliğini yitirmesidir. İdeolojik bir bakış açısından hareket eden Callinios'un sosyalist demokrasi fikri üzerinde odaklanması, hareketlerin anti-kapitalist olarak adlandırılmasındaki temel neden olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Küresel sosyal hareketleri ifade etmek üzere küreselleşme karşıtı hareketler terimi kadar yaygınlıkla kullanılan diğer bir adlandırma daha vardır. "*Alternatif küreselleşme hareketi*"[22] olarak ifade edilen bu kavramsallaştırma, tarafımızdan küreselleşme karşıtı hareketler kavramı kadar eleştirilmektedir. Çünkü hareketlerin toplamı göz önüne alındığında bugün hali hazırda elimizde var olan alternatif bir toplum modelinin ya da buna ilişkin ortaklaşılmış bir taslağın varlığından söz etmek mümkün değildir. Kaldı ki, hareketlerin örgütlenmesi ve doğaları göz önüne alındığında tek ve bütünlüklü bir alternatiften söz etmek olası değildir. Dolayısıyla yukarıda adı geçen her iki kavramın da bu hareketleri adlandırmak üzere yetersiz olduğu görülür. Öncelikle bu hareketlerin bir tepki hareketi yani "karşı çıkış" hareketi olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Var olan yeni yapılanmaya karşı ortak bir tepki söz konusudur.[23] Bu hareketler en başta meydana gelen yeni değişime direnmek amacındadırlar. Günümüzde gerçekleşen toplumsal değişme öylesine yenidir ki, buna karşı mücadele eden hareketlerin henüz bir alternatif yaratması mümkün olmamıştır. Bugün hareketlerin tüm unsurlarının üzerinde fikir birliği yapmış olduğu bütünlüklü bir alternatif dönüşüm projesinden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla da günümüz hareketlerini alternatif küreselleşme olarak nitelendirmek yanlıştır. Burada şimdilik sadece bir "karşı olma" durumu söz konusudur. Ayrıca karşı olmak, içinde yaşanılan gerçek-

---

Society and Transnational Action, Edited by: John Clark, (London: Earthscan Publications Ltd, 2003).

[19] Chadwick Alger, "Transnational Social Movements-World Politics and Global Governance", *Transnational Social Movements and Global Politics*, Edited by: Charles Chatfield and Ron Pagnucco, (New York: Syracuse University Pres, 1997).

[20] Richard Falk, *Yırtıcı Küreselleşme- Bir Eleştiri*, Çeviri. Ali Çaksu, (İstanbul: Küre Yayınları, 2001).

[21] Alex Callinicos, *Anti-Kapitalist Manifesto*, Çeviren: Derya Kömürcü, (İstanbul: Literatür Yayınları,2004).

[22] Ozan Zeybek, "Geleceği Bilmek İster miyim?", *Birikim Dergisi- Karşı-Küreselleşme Hareketleri*,Sayı: 197(2005), 48.

[23] Ahmet İnsel, "Günümüzdeki Hareketin Öznesi Çok-Kimlikli",*Dünyanın Bütün Sokakları İsyanda*, Derleyen: Osman Akınhay, Özcan Özen, (İstanbul:Everest Yayınları, 2003), 25.

liği tüm boyutları ile reddetmek anlamına da gelmektedir.

Hareket içinde yer alan pek çok farklı siyasi örgütlenme ve bunların birbirlerinden farklı siyasi gündemleri, hareketlerin tümünün aynı isim altında toplanmasını oldukça güçleştirmektedir. Bu oluşuma bir isim koymak, tüm hareketleri kapsayacak derecede geniş ve anlamlı olmak konumundadır. İşte tüm bu nedenlere dayanarak hareketlerin tümünün en temel ortak noktasının "küresel" ve "karşı olma" olduğu söylenebilir. Bugün hareketlerin en belirgin ortak yönleri ne örgütlenmesi, ne amaçları, ne ele aldıkları temalar ne de aktivistlerinin yapısıdır. Bugün hareketler açısından temel ortak taban, içinde yaşanılan dünyaya karşı küresel düzeyde mücadele etmektir. Hareketlerin bu yönünü gösteren ve somutlayan ise *"Başka Bir Dünya Mümkün"* sloganıdır. Bugün dünyadaki pek çok farklı hareket bu slogandan yola çıkarak küresel düzeyde içinde yaşanılan sisteme karşı çıkmaktadır. İşte bu nedenlerden ötürü özellikle de ülkemizde son yıllarda sıklıkla kullanılan ve Yenal ve Kırlı'nın yapmış olduğu saptamadan (2005) yola çıkarak *"karşı küreselleşme hareketleri"* kavramının da kullanılmaya başlandığı gözlenmektedir. Karşı küreselleşme hareketleri kavramının da günümüz küresel sosyal hareketlerini adlandırmak üzere kullanılması, çeşitli tartışmalar doğurmuş olsa da kavramın en azından hareketler adına yanlış bir şeyi ifade etmediği söylenebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta yer almaktadır. Hareketlerin karşı küreselleşme olarak adlandırılması, onların yalnızca bir tepki hareketi olduğu anlamına da gelmemektedir. Var olan gerçekliğe karşı çıkmak, çok önemli olsa da yeterli değildir. Bu nedenle reddin ötesine geçen bir projeye gereksinim duyulmaktadır. Muhtemel bir projenin küresel düzeyde hayat bulması gerekmektedir.

Sosyal bilimlerde sosyal hareketlerin gerçekleşme alanı olarak yerel/ulusal/küresel olmak üzere üç ölçekten söz edebilmekteyiz. Geçmişte sosyal hareketler açısından çeşitli uluslar arası ilişkiler söz konusu olmuş olsa da günümüzdeki hareketlerin küreselliği başlı başına yeni bir şeydir. Bu anlamda yerel mücadeleler bakımından söylenebilecek ilk şey, yerel mücadelelerin ortadan kalktığı değil, bunların küresele taşındığıdır. Çünkü küresel dünya küresel bir örgütlenme ve tepkiye ihtiyaç duymaktadır. Savunulan temalar yerel bir nitelik taşısa da örgütlenme, mücadele ve sesini duyurma, ulus ötesi ve küresel bir nitelik taşımaktadır. Günümüzde en yerel mücadeleler bile küresel olarak ifade edilmektedir. Sosyal bilimler alanında yer alan kimi yazarlar[24] tarafından "küyerelleşme" (glocalization) olarak da ifade edilmiş olan kavramsallaştırma hareketlerin açıklanması bağlamında yeni bir ölçek olarak değerlendirilir. Küyerelleşme kavramı ile günümüzün ekonomik, politik ve teknolojik dönüşümlerine paralel olarak sosyal hareketlerin de eş zamanlı olarak yerelden küresele doğru kaydığı açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu durum sosyal hareketlerin gerçekleşme alanı bakımından tarihsel bir ölçek ilişkisinin konumlandırılması bağlamında yeni bir oluşumdur. Bugün artık ulusal sınırlar içinde örgütlenen sendika, parti ve sivil toplum örgütlenmelerinin yerine ulus ötesi ölçekte ve tüm bunları kapsayacak biçimde küresel ulus ötesi sosyal forum süreçleri esastır. Sosyal forumların küresel bağlamı, sosyal hareketleri işbirliği, iletişim ve birlikte mücadele etme noktasında birleştirerek ulus ötesi alana taşımaktadır.

Dolayısıyla küresel sosyal hareketlerin günümüzdeki en büyük başarıla-

[24] Stuart Hall, Martin Jacgues, *Yeni Zamanlar - 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

rından biri, hem niceliksel hem de niteliksel (çeşitlilik) olarak çok sayıda insan ve sosyal hareketi içine çekebilme kapasitesidir. Geçmişte işçi sınıfının, sendikaların, partilerin, sivil toplum örgütlerinin ve ulusal kurtuluş mücadelelerinin başaramadıklarını bugün küresel sosyal hareketler başarmaktadır. Örgütlü olmayan sıradan insanlar bile küresel sosyal hareketler içinde kendilerini ifade edebilmektedir. Bu anlamda küresel sosyal hareketlerin çok daha fazla oranda insana ulaşmış olduğu söylenebilir. Günümüzde "dünyanın bütün sokakları isyanda" dır. Küresel sosyal hareketler taşıdıkları bu özellik dolayısıyla yenidir. Çünkü eski ve yeni sosyal hareketlerden farklı olarak bugün sosyal hareketler kendileri ile ilgili olmak üzere saptadıkları bir sorun çerçevesinde sisteme küresel bir karşı çıkış durumu içindedirler. Bu bakımdan küresel sosyal hareketlerin kendi sınırlı mücadele anlayışlarının ötesinde toplumsal ilişkilerin tümünü kapsayan sistemin bütüncül ve gerçek bir eleştirisine dayandığı söylenebilir.

Geçmişte sosyal hareketler genellikle ulusal sınırlar içerisinde mücadele etmesine karşın, bugün mücadele alanı küresel ve ulus ötesi alana taşınmıştır. Küresel sosyal hareketler "tarih sahnesindeki ilk ulus ötesi sosyal hareket olma özelliğini taşımaktadır".[25] Dolayısıyla da bu hareketleri adlandırmak üzere kullanılabilecek en iyi kavramsallaştırmanın da "küresel sosyal hareketler" olduğu söylenebilir. Günümüzün sosyal hareketlerinin küresel sosyal hareketler olarak adlandırılması, hem sosyal bilimciler arasında yaşanan karmaşıklığın ortadan kaldırılmasına hem de aktivist ve örgütlenmelerin ortak bir dil oluşturmasına kaktı sağlayabilecek niteliktedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Sonuç olarak 1990'lı yılların başında hareketlerin küreselleşme karşıtı olarak kavramsallaştırılmasının ne denli yanlış olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Aksine bugünün hareketlerini geçmişin sosyal hareketlerinden ayıran en önemli özellik, onların küresel niteliğidir. Dolayısıyla bu hareketleri tanımlamak üzere küreselleşme karşıtı hareketler kavramı yerine *küresel sosyal hareketler* kavramsallaştırmasım kullanmak oldukça yerinde görünmektedir.

Günümüzün hareketleri küreselleşme karşıtı değil, bizatihi küresel hareketlerdir. Küresel sosyal hareketlerin karşı olduğu, bugün içinde yaşadığımız toplumsal gerçekliğin zaman ve mekân ayrımı gözetmeksizin ortaya koymuş olduğu yıkıcı ve tahrip edici koşullardır. Sosyal hareketler alanında ortaya çıkan bu yeni fenomenin ise hem kuramsal tartışmalar içinde hem de gündelik kullanımda *küresel sosyal hareketler* olarak adlandırılması ve yaygınlaştırılması, hareketlerin anlaşılması/açıklanması bağlamında önemli bir güçlüğün ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

Kaynaklar

[25] Harald Schumann, Christiane Grefe, Mathias Greffrath, *Attac- Küreselleşmeyi Eleştirenler Ne İstiyorlar?*, Çev: Ülkü Hastürk, (İstanbul: Çitlenbik Yayınları, 2003), 10.

-Alger, Chadwick , "Transnational Social Movements-World Politics and Global Governance", *Transnational Social Movements and Global Politics*, Edited by: Charles Chatfield and Ron Pagnucco, New York: Syracuse University Pres, 1997.
-Arrighi, Giovanni, Hopkins Terence, Wallerstein Immanuel, *Sistem Karşıtı Hareketler*, Çevirenler: C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
-Callinicous, Alex, *Anti-Kapitalist Manifesto*, Çeviren: Derya Kömürcü, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.
-Castells, Manuel, *Enformasyon Çağı II: Ekonomi, Toplum ve Kültür-Kimliğin Gücü*, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
-Clarck John, "Introduction: Civil Society and Transnational Action", *Globalizng Civic Engagement- Civil Society and Transnational Action*, Edited by: John Clark, London: Earthscan Publications Ltd, 2003.
-Collier George, Quaratiello, Elizabeth Lowery, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, California: Food First Books, 2005.
-Çayır, Kenan, *Yeni Sosyal Hareketler - Teorik Açılımlar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
-Falk, Richard, *Yırtıcı Küreselleşme- Bir Eleştiri*, Çeviri. Ali Çaksu, İstanbul: Küre Yayınları, 2001.
-Gladwin, Maree, "Çağdaş Toplumsal Hareketlerin Teorisi ve Siyaseti", Çeviren: Bekir Balkız, *Ege Üniversitesi, Edb. Fak. Sosyoloji Dergisi, Sayı:7*, İzmir: Ege Üniversitesi Edb. Fak Yayınları, 1999.
-Greaber, David, "Küreselleşme Hareketi", *Başka Bir Dünya Mümkün*, Derleyenler: Süreyya Evren-Rahmi G. Öğdül, Çeviri: Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Stüdyo İmge Yayınları, 2002.
-Hall Stuart, Jacgues Martin, *Yeni Zamanlar - 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
-İnsel, Ahmet, "Günümüzdeki Hareketin Öznesi Çok-Kimlikli",*Dünyanın Bütün Sokakları İsyanda*, Derleyen: Osman Akınhay, Özcan Özen, İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
-Karakaş, Şenol,"Yeni Bir Hareket, Yeni Bir Sol: Türkiye'de", *Birikim -Karşı Küreselleşme Hareketleri, Sayı: 197*, 2005.
-Melucci, Alberto, "Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması", *Yeni Sosyal Hareketler - Teorik Açılımlar*, Yayına Hazırlayan: Kenan Çayır, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
-Offe, Claus, "Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması", *Yeni Sosyal Hareketler- Teorik Açılımlar*, Yayına Hazırlayan: Kenan Çayır, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
-Sanlı, Leyla, *Politik Kültür ve Toplumsal Hareketler*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2005.
-Schumann Harald, Grefe Christiane, Greffrath Mathias, *Attac- Küreselleşmeyi Eleştirenler Ne İstiyorlar?*, Çev: Ülkü Hastürk, İstanbul: Çitlenbik Yayınları, 2003.
-Tarrow, Sidney, *Power in Movemet: Social Movements and Contentious Politics*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Pres, 1998.
-Tarrow, Sidney, *Power in Movement Social Movements Collective Action and Politics*, Cambridge: Cambridge University Pres, 1994.
-Tilly, Charles, *Avrupa'da Devrimler*, Çeviri: Özden Arıkan, İstanbul:Literatür

Yayınları, 2005.
-Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, Çeviren: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
-Yenal, Zafer, Kolluoğlu Kırlı, Biray, "Distopyalar ve Ütopyalar Arasında Karşı Küreselleşme Hareketleri",*Birikim-Karşı Küreselleşme Hareketleri*, Sayı: 197, 2005.
-Zeybek, Ozan, "Geleceği Bilmek İster miyim?", *Birikim Dergisi- Karşı-Küreselleşme Hareketleri*,Sayı: 197,2005.

Vicdani Reddin Politikasına ve Pratiğine Dair Formel Bir Değini

Can Başkent

GİRİŞ

Son yıllarda vicdani redde dair söylem ve eylemliliklerin artması, vicdani ret düşüncesinin yayılıp siyaset tartışmalarına dahil olması, meseleye dair felsefi tartışmaları gündeme getirmiştir. Bu yazıda, vicdani reddi bir uygulamalı felsefe meselesi olarak ele alacağız. Konunun siyasi, sosyolojik ve hukuki yönlerini azımsamadan ve yer yer bunlara atıflarda bulunarak vicdani ret kavramını analitik bir yaklaşımla meta düzeyde formel mantık araçları kullanarak inceleyeceğiz. Bu çabamızın birincil motivasyonu, vicdani ret üzerine yapılan araştırmaların, harcanan emeklerin ve sarfedilen sözlerin hemen hepsinin hareketi destekleyici bir ezberle hemfikir olmasının yarattığı şaşkınlıktır. İkincil motivasyonumuz da, basit mantıksal araçların sosyal bilimlerde kimi nedenlerle kullanılmıyor olmasının yaratabileceği eksikliği giderme çabasıdır. Son olarak, giderek konuşulurluğu artan bir siyasi meseleye dair kuramsal zemindeki tartışmaların artmasını sağlamak da amaçlarımızdandır.

Bu makalede adım adım ilerleyeceğiz. Önce vicdani ret kavramının tanımı üzerinde hem fikir olup, basit bir formelizm önereceğiz. Daha sonra bu formelizmin yol açabileceği kimi kuramsal sorunlara değindikten sonra, benzer bir izlekle, vicdani ret kavramının güncel politika zemininde deneyimlediği kimi zorlukları, oluşturduğumuz formelizm penceresinden çözümlemeye gayret edeceğiz.

VİCDANİ REDDE DAİR GELENEKSEL BAKIŞ AÇILARI

Önceden değindiğimiz gibi, bu makalede vicdani ret kavramı analitik bir yaklaşımla meta-düzeyde inceleyeceğiz. Bu odağımız nedeniyle, vicdani redde dair toplumsal ve politik söylemleri, bu söylem ve argümanların nesne düzeyinde yer almaları nedeniyle, kapsam dışı bırakacağız. Değindiğimiz bu argümanların, vicdani ret (VR olarak kısaltalım bundan sonra) kavramını ele alırken kullandıkları genel yaklaşımın özü, hangi bireylerin vicdani retçi olabileceği ve VR ediminin neye karşı tesis edilebileceği gibi meseleleri kuramsallaştırmaktır. Diğer bir ifadeyle, toplumsal ve beşeri bilimlerin VR meselesine dair ana mesaisi "vicdani retçi" ve "kendisine karşı VR edimi gerçekleştirilebilecek kurum" yükleminin tanım kümelerini kararlaştırmak üzerinedir: Kim vicdani retçidir, vicdani ret neye karşı gerçekleştirilir ve bir kişiyi ne vicdani retçi yapar? Elbette bu kümelerin büyülükleri ülkeden ülkeye, hukuki sistemden hukuki sisteme, siyasi sistemden siyasi sisteme değişiklik gösterecektir. Fakat, tüm bu parametreler de, nesne düzeyde, VR kavramının odaklandığı kavramların çözümlemesi üzerinedir.

Diğer bir deyişle, temel mantık kullanarak ifade etmemiz gerekirse, sosyal bilimlerin birincil kaygısı, Vx ifadesinin "x vicdani retçidir" anlamına geldiği varsayımı altında, $\{ x : Vx \}$ kümesini belirlemektir.

Vicdani redde dair ortaya konmuş olan düşünsel ve felsefi araştırmaları incelediğimizde, yukarıdaki gözlemlerimizi olumlayan çalışmalar görülmektedir. Schinkel, örneğin, vicdani ret ve bilinç sorunu üzerine detaylı bir çalışma sunar[1]. Sözü edilen çalışmada, konunun ahlak felsefesine dair kapsamlı bir giriş sunduktan sonra, yazar sorar: "Belirli bir vakanın vicdani ret olup olmadığını nasıl tespit edeceğiz?". Cohen, öte yandan, VR probleminin felsefi açıklamasını sunarken daha dikkatlidir ve amacının "Vicdani ret kavramının daha derin ve düzgün bir şekilde anlaşılması" olduğunu belirtir; zira Cohen'e göre "VR genel olarak çektiği ilgiden daha fazlasını hak etmektedir"[2]. Childress ise, bir kavramsal terim olarak vicdani reddi tartışır ve "bireyin kendisinin ya da diğerlerinin eylemlerini 'vicdani' olarak betimlemesinin ve değerlendirmesinin" ardında neler olduğunu inceler.[3]

Meseleye, apayrı bir boyuttan yaklaşan Wiberg'in başlıca tezi ise şöyledir: "eğer vicdani ret deontolojik temellerde gerekçelendirilebilecekse, bu gerekçelendirme [mantıki bir zorunluluk olarak] teleolojik temellerde de gerçekleştirilebilir". Bu gözlemi temel alarak Wiberg, VR kavramını deontolojik ve teleolojik açılardan inceler[4].

[1] Anders Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, (Amsterdam: Pallas Publications, 2007), 27.
[2] Carl Cohen, "Conscientious Objection", *Ethics*, 78, No. 4 (1968): 269.
[3] James F. Childress, "Appeals to Conscience", *Ethics*, 89, No. 4 (1979): 403.
[4] Matti Wiberg, "Grounds for Recognition of Conscientious Objection to Military Service: The Deontological - Teleological Distinction Considered", *Journal of Peace Research* 22, No. 4, (1985): 359.

Vicdani ret tartışmalarının, kuramsal olduğu kadar, örneğin uygulamalı felsefe sahasına dahil edilmesi, bu minvalde kimi anlamlı sonuçlar üretebilmektedir. Örneğin, vicdani reddin bir sivil itaatsizlik eylemi olması hukuk felsefesi açısından dikkate değerdir. Cohen'e göre "sivil itaatsizlik kavramının tabiatına göre, [vicdani redde] yasal bir gerekçe sunulamaz. [Zira] kanun, kendisinin ihlalini gerekçelendiremez"[5].

Dikkat edilirse, sunduğumuz felsefi incelemelerin, VR kavramını nesnel düzeyde incelediğini görüyoruz. Gerek ahlak, gerek hukuk felsefesi açısından gerçekleştirilen bu çözümlemeler, kimi analitik felsefecileri tatmin etmekten uzaktır. Her ne kadar, analitik yaklaşımlar, sunduğumuz fikirlerden ilham alabilecek olsa da, mantıksal ve formel analizin sunacağı netlik, değindiğimiz yaklaşımlarda belirgin değildir.

Öte yandan, her ne kadar tartışmamızın odağında olmasa da, VR hareketinin temel hedeflerini incelediğimizde, görünen ilk hedefin vicdani reddin hukuki ve politik bir hak olarak tanınması olduğunu görüyoruz. Bu açıdan, VR hareketi, kürtaj hareketiyle, her ikisinin de gerek hukuki gerek ahlaki birer hak talebi olmaları nedeniyle, benzerlik taşımaktadır. Uygulamalı ahlak sahasının, örneğin kürtaj tartışmalarına yönelik bitip tükenmek bilmeyen ilgisini, bu çalışmada elimizden geldiğince VR tartışmalarına da çekmeye gayret edeceğiz.

Bu makalede, değindiğimiz gözlemler ışığında tek bir odağımız olacak: Vicdani reddin temel ve evrensel bir insan hakkı olarak tanınmasını formel olarak nasıl izah edebiliriz? Bu minvalde böyle bir evrensel tanınmanın ne gibi sonuçlar getireceğini de analitik düzeyde öngörmeye ve incelemeye gayret edeceğiz. Makaledeki temel savımız, vicdani ret hakkının temel ve evrensel bir insan hakkı olarak tanınmasının, vicdani ret kavramının tanımından hareketle gerekçelendirilemeyeceğidir. Bunu gerçekleştirmek için önermeler mantığı kullanacak ve VR'nin tanımını bu dilde ifade edeceğiz. Sonrasında da, bu çalışmanın kilit noktası olarak, VR'nin evrensel bir insan hakkı olarak tanındığını varsayacağız. Analitik yaklaşımımız gereği, bu tanımanın sosyo-politik nedenleriyle ilgilenmeyeceğiz, zira analizimiz meta düzeyde gerçekleşecek ve nesne düzeyindeki kavramsallaştırmalara seslenmeyecek. Nihayetinde de, formelizmden elde ettiğimiz kimi çıkarsamaları, pratik sahada, reel politikanın kendisinden kaynaklanan kimi meselelere uygulamaya gayret edeceğiz.

Sorulacaktır, peki neden böyle bir önsavla başlıyoruz işe? Vicdani reddin evrensel bir insan hakkı olarak tanınmasının felsefede nasıl bir yeri olabilir? Kısaca değindik, hukuk felsefesi ve uygulamalı ahlak sahalarında benzer konulara dair pek çok söz söylendi. Bizim bu makaledeki temel aracımız ise, formel ve mantıksal araçları kullanmak olacak. Bunun temel nedeni nispeten aşikar olmalı: haklar söz konusu olduğunda, ortaya konan ifadelerin çoğu koşul ifadesidir ve önermeler mantığı, bilinen katılığıyla bu koşul ifadelerini net bir şekilde formalize edebilmektedir. Ayrıca, hakların evrenselleştirilmesi, yani bu hakların ayrıcalıklı bir zümrenin himayesinden çıkarıp tüm insanlığa mal edilmesi, politik hareketlerin söz konusu olduğu hemen her düşünce deneyinin olmazsa olmaz parametrelerindendir. Sadece vicdani ret hakkı için değil, oy verme hakkı ve hatta yaşama hakkı gibi temel hukuki haklar da benzer şekilde önce ayrıcalıklı bir azınlığa bahşedilmişken, daha sonra politik ve sosyal mücadeleler neticesinde evrenselleşmiştir. Dolayısıyla, bu haklar önce *bazı* insanların hakkıyken, daha sonra

[5] Carl Cohen, "Civil Disobedience and Law", *Rutgers Law Review* 21, No. 1, (1966): 1.

tüm insanların hakkı haline gelmiştir[6]. Odak noktamız işte bu süreçte kendini belli ediyor: yüklemler mantığı, bize *bazı* niceleyicisiyle *tüm* niceleyicisi arasındaki ilişki hakkında oldukça net ipuçları sunmaktadır. Biz bu çalışmada bu ipuçlarını kullanarak vicdani ret kavramı özelinde, hakların evrenselleştirilmesine değineceğiz.

Bu minvalde, akla gelen diğer bir soru, formel bir analizin meseleye dair tartışmalara nasıl bir katkı sunabileceği olacaktır. Zira mantıksal araçlarla, felsefi ve hukuki kavramları analiz etmek ilk bakışta döngüsel ya da *ad hoc* görünecektir. Ancak bu, bizim bu satırlardaki kaygılarımızı değillememektedir. Zira mantıksallaştırmanın, *per se* orijinal bir fikir öne süreceğini ya da kavramın metafiziksel ya da epistemolojik açılımını genişleteceğini iddia etmiyoruz. Amacımız, VR kavramını betimsellik içerisinde tarif etmek ve analitik bir yaklaşımla çözümlemek olarak özetlenebilir. Bu çabanın neticesinde de gerek VR kavramına dair, gerekse VR kavramına dair gözlemlerimizi genelleştirilererek elde edilebilecek diğer konulara dair kuramsal çıkarsamaların artmasına katkı sunabilmek de hedeflerimizden biri olarak belirtilebilir.

Bu çabamızın bir kaç nedeni var. Ayakları yere basan ilk gerekçe, meseleyi gündemine alan politik hareketlerde gözlenebilecek olan kavramsal bulanıklığı gidermek olarak belirmektedir. Zira, VR hareketleri kimi zaman, tanımdaki bulanıklıklardan dolayı, sosyopolitik kimi çelişkiler yaşayabilmektedir[7]. Bu noktanın bilhassa içinde yaşadığımız binyılda kimi felsefe ekollerinde tartışılan, "dünya sorunları karşısında felsefe" anlayışı dahilinde görülebilecek bir çaba olduğunu düşünüyoruz. Bu çabamız için sunacağımız diğer bir gerekçe ise, mantığın ve mantıksal çözümleme geleneğinin sosyal bilimlere katacağı berraklığın bir örneğini sunmak olarak özetlenebilir. İnsan hakları ve hukuk felsefesinin, heyecan verici yeni bir saha olarak belirmesi, hukukun bir aksiyomatik sistem olarak incelenebilir olması, değindiğimiz nedenin gerekçelerini daha iyi sunacaktır[8]. Benzer şekilde, bilhassa oyun kuramı ve toplumsal seçim kuramının (*social choice theory*), toplumsal konuları analitik ve matematiksel olarak çözümlemeye girişmesi de, bu makalenin içinde yer aldığı felsefe ekolünü işaret etmesi anlamında faydalıdır. Bu makale, değindiğimiz hususlar nedeniyle, *social software* olarak adlandırılan araştırma ekolünün bir ürünü olarak da görülebilir[9]. *Social Software*, büyük oranda Rohit Parikh'in şekillendirdiği, mantıksal ve oyun kuramsal yöntemler kullanarak toplumsal meseleleri çözümlemeye gayret eden ve matematiksel mantık, bilgisayar bilimleri, bilişsel bilimler, ekonomi, felsefe, mantık, dilbilim sahalarında çalışan araştırmacıların katkıda bulundukları bir alandır[10].

---

[6] Elbette kimi rasyonel varsayımları göz ardı etmemek gerekmektedir. Örneğin, oy verme hakkı için, o ülkenin yurttaşı olma, yetişkin ve akıl sahibi olmak, değinmeye gerek görmediğimiz varsayımlardır. Fakat, bu minvalde, örneğin, hangi psikolojik hastalık nedeniyle oy verme hakkının sınırlanabileceği önemli bir uygulamalı ahlak tartışmasıdır. Örneğin, otistiklerin oy kullanmasına izin verilmemesi genellikle anlaşılır bulunurken, depresiflerin ya da paranoyakların oy kullanmasına izin verilebilmektedir. Sınırın nerede çizileceği ruhbilim felsefesinin önemli tartışmalarındandır ve bu tartışmanın köklerinde *bazı* niceleyicisinin anlam kuramındaki belirsizlik yatmaktadır.

[7] Bu hususa dair daha detaylı gözlemler için bkz. XXX, *Vicdani Ret Yazıları*, (İstanbul : Federe Yayınları, 2010).

[8] Her ne kadar aksiyomatik sistemler için engin bir saha sunsa da, hukukun aksiyomatikleştirilmesine yönelik çalışmaların sayısı şaşılacak derecede azdır.

[9] *Social software* terimini çevirmekten bilhassa imtina ettik. Bunun nedeni, terimin genellikle gençlerin sosyalleşmek maksadıyla kullandıkları kimi internet siteleriyle karıştırılma ihtimalidir.

[10] Rohit Parikh, "Social Software," *Synthese*, No: 132, (2002): 187. Ayrıca, konuya dair çalışmalar yapan başlıca araştırma grubunun web sayfasına şu adresten ulaşılabilir: http://web.cs.gc.cuny.edu/~kgb

Öte yandan, mantıksal yaklaşımların, toplumsal ve bireysel insan edimlerini açıklarken haddinden fazla matematiksel kabülde bulunduğu ve bu bağlamda da getireceği açıklamanın ancak kısmi olacağı iddia edilebilir. Muhakkak, matematiğin sınırları göz önüne alındığında bu eleştiri haklıdır. Ancak, bu haklılığın ötelemesi, matematiksel yöntemlerin beşeri bilimler ve felsefe sahasına uygulanması projesini topyekün rafa kaldırmak değil, bu sınırlamaların farkında olmak ve kimi zaman değindiğimiz matematiksel kabülleri gevşetmeye gayret etmektir. Zira, Kenneth Arrow'un imkansızlık teoreminden tutun da Amartya Sen'in benzer gözlemlerine dek, temel matematiksel ve mantıksal yöntemlerin sosyal bilimler ve iktisattaki etkilerini azımsama lüksümüz yoktur[11].

KAVRAMSAL SIKINTI: VİCDANİ RET NEDİR?

Bu bölümde vicdani ret kavramının tanımlarını ele alıp, basit ve temel bir formelizm sunacağız. Her ne kadar tek bir tanıma bağlı olma gerekliliğimiz olmasa da, sözünü edineceğiz tanımları kısaca anımsamak, konunun sosyal ve politik bilimlerdeki rolünü kavramak açısından da faydalı olacaktır. Vicdani reddin akla gelen ilk tanımı kuramsal metinlerde genellikle şu şekilde verilir.[12]

Tanım 1 Vicdani red, kişinin ahlaki tercih, dini inanç, felsefi görüş ya da politik nedenlerle askeri eğitim ve hizmette bulunmayı, silah taşımayı ve kullanmayı reddetmesidir.

Benzer bir tanım, Uluslararası Af Örgütü (*Amnesty International*) tarafından da verilmiştir.

Tanım 1* Dini, ahlaki, moral, insani, felsefi, politik ya da benzeri motivasyonlara dayalı derin bir kanaate dayalı olarak, silahlı hizmet gerçekleştirmeyi ya da savaş veya silahlı çatışmaya doğrudan ya da dolaylı katılımı reddetme.

Dikkatle incelendiğinde görülecektir ki bu tanım VR'nin ayırt edici kimi niteliklerine değinmemektedir. Örneğin vicdani retçileri, kimi asker kaçaklarından ayırt edebilecek her hangi bir kriter Tanım 1 ve Tanım 1*'de belirtilmemiştir. Benzer şekilde, VR'nin sivil itaatsizlik özelliğine dair bir kıstasa da bu iki tanımda rastlanmamaktadır. Ancak, değinilen bu parametreler, siyaset bilimi açısından bakıldığında VR için elzemdir. Zira VR, kamusal bir deklerasyonla meşrulaşıp kendini var etmektedir. Gayet tabii ki işte bu nedenlerle, vicdani retçiler, zorunlu askerlik hizmetine karşı çıkıp hukuki ve kriminal sonuçları göze alarak vicdani retlerini kamusal olarak açıklamakta, vicdani kanaatlerini kendilerine saklamamaktadır. Kavramsal berraklığın bu iki tanımda da mevcut olmaması, söz konusu tanımları yeniden şekillendirme zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Değindiğimiz kaygıları giderebilecek yeni bir tanımı şu şekilde verelim.

---

[11] Amartya Sen, "The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy* 78, (1970): 152 ve de Kenneth Arrow, "A Difficulty in the Concept of Social Welfare", *Journal of Political Economy* 58, (1950): 328.

[12] Can Başkent, "Bir Öz-İfade Olarak Vicdani Ret". *Türkiye'de İfade Özgürlüğü* (bgst Yayınları, editörler: Taner Koçak, Taylan Doğan, Zeynep Kutluata, 2009) derlemesi içerisinde.

Tanım 2 Vicdani red kişinin ahlaki tercih, dini inanç, felsefi görüş ya da politik nedenlerle ***zorunlu*** askerlik eğitiminde ve hizmetinde bulunmayı; silah taşımayı ve kullanmayı ***kamusal bir açıklamayla*** reddetmesidir.

Tanım 2, VR'nin dile getirdiğimiz kimi eleştiriler bağlamında elzem olan niteliklerini açık etmektedir: vicdani reddin anlam kazanabilmesi için, vicdani retçi için askerlik hizmeti zorunlu olmalı ve bu hizmetin reddi kamusal olarak açıklanmalıdır[13].

O halde, eğer sosyopolitik boyutu bir kenara bırakırsak, VR'in temel bir insan hakkı olarak tanınmasını bu kadar önemli kılan nedir? Açıktır ki bir kavramın evrensel bir hak olarak tanınması, o kavramın *tüm* insanlara uygulanabilir olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, önceden sadece *bazı* insanlara tanınan bir hak, evrenselleştirilerek, *tüm* insanlara tanınıyor olmaktadır. Bu noktayı biraz daha açıklayabilmek için, yaşama hakkını ele alalım. Hatırlanacağı üzere, yaşam hakkı belirli bir tarihe dek evrensel olarak tanınmış bir hak değildi zira sadece kimi ayrıcalıklı insanlar (soylular, insanlar, erkekler vs) bu hakka sahipti. Fakat, tarihte gerçekleşen kimi olaylar ve devrimler, bu hakkın evrenselleşmesini sağladı. Evrenselleşme ediminin sonuçları sayesinde artık bu hakka haiz olmak için hiç bir ilave koşula sahip olmak gerekmemektedir. Dolayısıyla, "eğer insansanız, yaşama hakkınız vardır"[14].

"Evrenselleşme" olarak adlandırdığımız süreç, mantıksal niceleyicilere, yani birinci mertebe mantığa ihtiyacımızın olduğu noktadır. Kimi mantık menşeili eleştiriler, bu aşamada, kullandığımız mantığı sorgulayacaktır. Birinci mertebe mantık yerine, örneğin modal mantığın (ya da çok daha karmaşık olan birinci mertebe modal mantığın) kullanılması önerilebilir. Ancak, dikkat edilmelidir ki, "yasal bir hakka sahip olmak", epistemik, doksastik ya da deontik modaliteler kadar kolaylıkla tanıtlanabilir bir yapı oluşturamamaktadır. Örneğin, mümkün dünyalar (*possible worlds*) semantiği ile konuya yaklaşırsak, bu modalitenin birbirinden farklı bir çok okumasının verilebileceği görülecektir. "Yasal bir hakka sahip olma" kipi, zorunluluk kipi olarak ele alındığında, mümkünat kipi olarak elimize "Yasal bir hakka sahip olabilme olanağı" geçecektir. Dolayısıyla, tartışma, hangi matematiksel modellerde bu hakka sahip olabilme olanağının gerçekleştirilebileceği tartışmasına indirgenecektir. Bu yaklaşımın hukuk felsefesi bağlamında anlamlı olup olması tartışmaları bir yana, bizim bu makalede amacımız bu değil[15].

---

[13] Bu nedenle, VR diğer bir çok sivil itaatsizlik eyleminin aksine, iki kere suç teşkil etmektedir: ilk suç açıklamayla gerçekleştirilen askerlik görevinden (!!??) sakınarak asker kaçağı ya da yoklama kaçağı olmakken, ikinci suç da açıklamanın kendisinin çoğu durumda düşünce suçu olarak değerlendirilmesidir. Dolayısıyla, bu minvalde VR adi cinayetten bile nitelik olarak daha karmaşık bir kriminal pozisyon teşkil etmektedir. Namus cinayetini (!!??) işleme gerekçesini deklare etmek bir suç teşkil etmezken, diğer bir deyişle, namus cinayetini işleyenler gerekçelerini bir yayın organında yayınladığında, açıklamalarının içeriği yüzünden genellikle düşünce suçu kısıtına dair bir kanun nedeniyle ceza almazken, vicdani reddin gerekçesini açıklamak suç teşkil edebilmektedir. Her ne kadar bu makalenin kapsamında olmasa da, vicdani reddin diğer bir kriminal niteliği, vicdani ret eyleminin kendini tekrarlayan bir nitelikte olması ve her seferinde aynı suçtan ötürü retçilerin cezalandırılmasıdır. 'Sivil Ölüm' olarak da nitelenen bu durum, kimi uluslararası hukuk literatüründe 'arbitrary detention' olarak da adlandırılmaktadır. Bu bulgular dahilinde vicdani reddi, ifade özgürlüğü açısından inceleyen daha geniş bir inceleme için şu kaynağa başvurulabilir: XXXX, "Bir Özİfade Olarak Vicdani Ret". Türkiye'de İfade Özgürlüğü (bgst Yayınları, editörler: Taner Koçak, Taylan Doğan, Zeynep Kutluata, 2009) derlemesi içerisinde.

[14] Bu noktada, bu önermenin mantıksal denki olan, "Yaşama hakkınız yoksa, insan değilsiniz" önermesini ele alıp odağımızı kaybetmek istemiyorum.

[15] Öte yandan, vurguladığımız evrenselleştirme fenomeni, naif anlamda bakacak olursak, felsefenin bir çok sahasından zaten tanıdık olduğumuz bir konu. Kant'ın kategorik emperatiflerinin ifade şekli bu minvalde başat bir örnek olarak belirmektedir.

MANTIKSAL ÇÖZÜMLEME

Vicdani reddin mantıksal analizini, birinci mertebe mantık kullanarak sunmadan önce, yukarıda izlediğimiz dizgeyi takip edelim ve işe basit bir düşünce deneyi ile başlayalım. Daha önce verdiğimiz örnekte de değinmiştik, yaşam hakkı, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesiyle birlikte evrenselleştirilmiş bir haktır. Beyannameye göre, her insanın yaşama hakkı vardır. Bu hakkı aşağıdaki şekilde formalize etmek mümkündür.

$$\Box x.\ (Ix \rightarrow Yx) \qquad (1)$$

Bu eşitlikte *Ix*, "*x* insandır", *Yx* ise "*x* yaşam hakkına sahiptir" anlamına gelen yüklemlerdir. Fakat, daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, insanlık tarihinde, *her* insanın bu hakka sahip olmadığı bir dönem vardı. Değindiğim dönemde, *bazı* insanlar bu hakka haizdi. Bu durum, şu şekilde formelleştirilebilir.

$$\Box x.\ (Ix\ \Box\ Yx) \qquad (2)$$

Formül 1'i, Formül 2'den elde etme işlemine *evrenselleştirme eylemi* diyeceğiz. Dolayısıyla, evrenselleşme eylemi, (sosyopolitik ya da mantıksal) sistemimize harici bir kural olarak katılmaktadır ve buna bağlı olarak bu sistemde aşağıdaki formülasyonuyla doğru kabul edilmektedir.

$$[\Box x.\ (Ix\ \Box\ Yx)] \rightarrow [\Box x.\ (Ix \rightarrow Yx)] \qquad (3)$$

Dikkat edelim, zira bu kuralın sağlanması için öncelikle *x* değişkeni yerine konabilecek bir nesne var olmalıdır zira eğer *x* değişkeninin uzamı boş kümeyse Formül 3 sağlanamayacaktır.

Bu formelizmi biraz daha basitleştirmek mümkün. Eğer mantıksal modelimizin tanım kümesinin sadece insanlardan oluştuğunu kabul edersek, *Ix* yükleminin doğruluk uzamı, tüm model olacaktır. Bu minvalde, *Ix* yüklemini sadeleştirmek mümkündür. Kısacası, tüm tikellerin *Ix* yüklemini sağladığı bir mantıksal modelde, evrenselleştirme eylemi şu şekilde ifade edilebilir. Ancak, unutulmamalıdır ki bir çok uygulamada ve düşünce deneyinde, koşul ifadesini eleme imkanımız olmayacaktır.

$$\Box x.Yx \rightarrow \Box x.Yx \qquad (4)$$

Peki acaba benzer bir argümanı VR için kullanabilir miyiz? Tanımı formelleştirerek işe başlayalım. *Dx* yüklemi, "*x*'in VR için dini nedenleri vardır", *Ax* yüklemi "*x*'in VR için ahlaki nedenleri vardır", *Mx* yüklemi "*x*'in VR için moral nedenleri vardır", *Bx* yüklemi "*x*'in VR için insani nedenleri vardır", *Fx* yüklemi "*x*'in VR için felsefi nedenleri vardır", *Px* yüklemi "*x*'in VR için politik nedenleri vardır" ve

son olarak da *Vx* yüklemi "*x*'in VR hakkı vardır.", anlamına gelsin. Bu minvalde, tanım aşağıdaki şekilde formülleştirilebilir.

$$\Box x.((Dx \Box Ax \Box Mx \Box Bx \Box Fx \Box Px) \Box Vx) \quad (5)$$

Formül 5'te oluşturulan ifadenin başlıca ayırt edici özelliği, evrensel değil, tikel bir ifade olması ve bu minvalde her ne kadar bir ada ya da sabite atıfta bulunmasa da, tikel bir nesnenin verili formülü sağladığını ortaya koymasıdır. Dolayısıyla, *x* değişkeninin yerine koyacağımız tikeller "vicdani retçiler" olacaktır. Şimdi, VR'nin evrensel bir hak olarak tanındığını varsayalım; yani, yukarıda sıraladığımız özelliklerden en az birine sahip her hangi bir tikel, vicdani retçi olsun. Bu işlemin sonunda elimize beklenen formül geçer:

$$\Box x.((Dx \Box Ax \Box Mx \Box Bx \Box Fx \Box Px) \rightarrow Vx) \quad (6)$$

Formül 6'nın formunu değiştirmek bize kimi ipuçları sunacaktır. Önermeler mantığından
aşina olunan eşitlikler vasıtasıyla, yeni bir formülasyon elde elinebilir.

$$\Box x.(\neg Vx \rightarrow (\neg Dx \Box \neg Ax \Box \neg Mx \Box \neg Bx \Box \neg Fx \Box \neg Px)) \quad (7)$$

İlerlemeden önce Formül 5'in ve dolayısıyla Formül 6 ve 7'nin, VR'nin ele aldığımız tanımına dayalı olmaları nedeniyle, vicdani retçi olmak için gerekli tüm kriterleri taşıdığını, vicdani retçi olmak için gerekli önkoşulları listelediğini gözlemlemekte fayda var. Formül 7 ise vicdani retçi olmayan her insanın (modelimizin tanım kümesinin sadece insanlardan oluştuğu varsayımı altında) hem dini, hem ahlaki, hem moral, hem insani, hem felsefi, hem politik bir motivasyonu olamayacağını gösteriyor. Elbette bu bir mantıksal çelişki ya da hata değildir. Yaptığımız dönüşümler, doğruluk değerini koruyan dönüşümlerdir ve çok temel ve bir o kadar basit mantık ilkelerine dayanmaktadır. Ancak, burada felsefi bir sorun hissedilmektedir.

Formül 5 ile Formül 7'yi karşılaştırmak, odak noktamızı açıklamada yardımcı olacaktır. Formül 5'e göre, vicdani retçi olmak için tanımda değinilen nedenlerden (yani Formül 5'deki yüklemlerden) herhangi birini sağlamak yeterlidir. Zira, "veya" bağlacıyla bağlı yüklemlerden herhangi biri doğruysa, öncüldeki tüm ifade doğru olacaktır. Öte yandan, Formül 7'ye göre, vicdani retçi olmayanlar ise tanımda söz edilen nedenlerden ve gerekçelerden hiç birine sahip olamaz. Bir örnekle bu durumu berraklaştırmak mümkün. Bir *s* bireyini ele alalım. Bu bireyin, vicdani ret için felsefi gerekçeleri olduğunu, ancak politik gerekçeleri olmadığını varsayalım. Dolayısıyla, *Fs* doğru, *Ps* yanlıştır. Bu koşullar altında, *s* bireyi Formül 5'i sağlar ve dolayısıyla *Vs* de doğrudur ve bekleneceği gibi, sonuç olarak, *s* bir vicdani retçidir. Bu sonucu mantıki olarak çıkarmak kolaydır, zira Formül 5 bir karar verme mekanizması sunmaktadır. Öncüllerin sağlanması, sonucu çıkarsamayı zorunlu olarak mümkün kılmaktadır. Şimdi de Formül 5 yerin-

de, dengi olan Formül 7'yi kullanalım. Birey *s*'nin vicdani retçi olup olmadığını henüz bilinmediği için formülün öncülünün doğruluk değeri de bilinmemektedir. Ancak, her iki ihtimali de değerlendirerek, meselenin analizini sunmak mümkündür. Eğer, *Vs* doğruysa, değili yanlış olacağından, koşul ilişkisi kendiliğinden sağlanacağından formül doğru olacaktır ve *s*'nin gerekli gerekçelere sahip olup olmadığına dair yukarıda da değindiğimiz gibi herhangi bir kontrol yapmamız gerekmeyecektir. Ancak, eğer *Vs* yanlışsa, ve dolayısıyla değili doğruysa, *s*'nin felsefi motivasyonları nedeniyle *Fs*'yi sağlaması ve dolayısıyla bütün "ve" ifadesinin yanlış olması nedeniyle "ise" ifadesinin tamamının yanlış olması gibi bir durum var olmaktadır. Dolayısıyla, felsefi gerekçelerin varlığıyla politik gerekçelerin yokluğu arasında bir önem ve öncelik sıralama yapma ihtiyacı belirmektedir. Benzer formalizasyonların sunduğu belki de en şaşırtıcı sorunu gözlemek için, *t* bireyinin, vicdani ret için ne dini, ahlaki, moral ne de insani, felsefi ve politik bir gerekçesi olduğunu varsayalım. Vicdani reddin evrenselleşmeden önceki hali olan Formül 4'e göre bu kişi vicdani retçi değildir. Ancak, VR hakkının evrenselleşmesinden sonra elimizde olan Formül 6'ya göre, *Vt* sağlansın ya da sağlanmasın *t*, Formül 6'yı sağlar. Dolayısıyla, her ne kadar zorunlu bir doğruluk olmasa da, *t*'nin vicdani retçiliği bu koşullar altında, zorunlu bir imkansızlık değildir ve mümkünatı vardır. Dolayısıyla, bir karar alma mekanizması olarak ele alındığında, Formül 6 yine tatmin edici sonuç üretmekten uzaktır.

Görülecektir ki, vicdani reddin tanımı, pratik hukuki gerekçelerle belki de, VR'nin tüm gerekçelerini sıralama ve listeleme gayesi güttüğünden bu sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunla başa çıkmanın aceleci yöntemlerinden biri, tanımda sıralanan yüklemlerin değer kümelerini genişletmek olarak görünebilir. Dolayısıyla, sabit (*rigid*) olmayan yüklemler yerine, Kripke'ci bir yaklaşımla, daha sabit (*rigid*) yüklemler ve adlar kullandığımızda sorun çözülür görünmektedir ilk bakışta. Ancak, Kripke'nin maruz kaldığı bilinen eleştiriler dışında, bu yaklaşımın bizim odak noktamıza düşen eksiği, hesaplama (*computability*) kuramıyla bağlantılıdır. Diğer bir deyişle, ne hukuk felsefesi ne de formel mantık argümanları bize VR'nin tanımında gerekli ve yeterli tüm kriterleri sıralayıp sıraladığımızı kanıtlayamıyor. Diğer bir deyişle, verili bir bireyin vicdani retçi olup olmadığına sonlu zaman içinde, sonlu bellek ve hesaplama kabiliyeti kullanarak karar verilebilir mi, sorusunun yanıtını *ad hoc* olmayan bir şekilde vermek mümkün değildir. Zira, tanımda istediğimiz büyüklükteki *n* doğal sayısı kadar farklı yüklem sıralayalım, her zaman *n* + 1 doğal sayısı var olacaktır ve bu ihtimal eksik kalmış olabilecek bir yüklemin de tanıma dahil edilmesi gerekliliğine kuramsal olarak imkan tanıyacaktır. Diğer bir ifadeyle, formel mantık kriterleri, sıralanması gereken yüklem sayısına dair anlamlı bir sınır vermemektedir[16].

Gözlenecek ilk sonuç, Kripke'nin öne sürdüğü anlam kuramına yakınsamamızdır[17]. Dolayısıyla, vicdani ret, belki de diğer tüm sosyopolitik tanımlar gibi, bir *rigid designator* değildir. Bunu görmek zor değil, zira kavramın beklendiği gibi işlemeyeceği nesnelerin var olabileceği bir mümkün dünya kurgulamak mümkün. Bu dünyada örneğin vicdani ret için ahlaki nedenlere sahip olup vicdani retçi olmayan bir *y* bireyi var olsun. Dolayısıyla, *Ay* doğru bir önermeyken, *Vy* yanlış bir önerme olacak ve dolayısıyla Formül 6 bu dünyada sağlanamayacaktır. Bu örnek, VR kavramının bir *rigid designator* olmadığını tanıtlamaktadır. Benzer

[16] Birinci mertebe mantığın tıkızlık tanımından gelen sayılabilir sayıda olma zorunluluğu dışında.
[17] Saul Kripke, *Naming and Necessity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

şekilde, tartışıtığımız tanıma (hatta verilebilecek her sonlu tanıma) uymayan bir vicdani retçinin de nesne olarak var olabileceğini görmek mümkün[18].

Mümkün dünyalar modelini kullanmamız bize matematiksel bir adım daha atma şansı tanıyor. Sezgisel mantığın koşul bağlacı için kullandığı semantiği anımsadığımızda, Formül 6'nın her zaman her mümkün dünyada sağlanmayacağını bir kere daha görürüz[19]. Bu bağlamda, sezgisel mantıklarla arasında içkin bir ilişki bulunan *paraconsistent* mantıklarda benzer çıkarımların nasıl yapılabileceğini de okura bırakalım.

PRATİK SORUNLAR

TUTARSIZLIK RİSKİ

Şimdiye dek, vicdani ret kavramını formel araçlar kullanarak analiz edip, hukuki bir kavramın *rigid*'liğinin *ad hoc* olduğunu gösterdik. Bu gözlemimizin pratikte, diğer bir deyişle, VR'nin pratik uygulama alanı olan güncel politikada kimi beklenmedik ötelemeleri olacak. Bu bölümcede VR politikalarındaki bu ötelemeleri inceleyeceğiz. Bu ötelemeleri felsefi anlamda dikkate değer kılan, ahlak felsefesinin temel sorunlarından biridir aslında. Ahlaki ve epistemolojik yargıların gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği, uygulanabilir olup olmadığı, bilhassa Kant ahlakı ve faydacı ahlak dikotomisinde belirgindir bu, sunduğumuz eleştirinin alt okumalarındandır.

Makalenin birinci bölümünde değindiğimiz "tanım sorunsalı", politik amacın bulanıklığı girdabını da beraberinde getirmektedir. Zira, temel tanımlarında dahi uzlaşmanın güç olması, neyin VR olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunu önemli hale getirmektedir. Diğer bir ifadeyle, amaç acaba, Tanım 6'da kullanılan yüklemlerin tanım kümelerini genişletmeye çalışmak mı, yoksa bu tanımda 'veya' bağlacıyla bağlanan yüklemlerin sayısını, yani koşulların çeşitliliğini mi artırmak olmalıdır? Tanım, bu konuda getirdiği formel ve analitik berraklıkla bu sorunun anlaşılmasında bir açılım sağlamakta ve bu minvalde VR politikasının anlaşılmasında da bir adım atılmasına katkıda bulunma potansiyeli taşımaktadır.

Bununla birlikte, Tanım 6, kimin vicdani retçi olabileceğine dair kısıtlayıcı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Sözü edilen politik harekete dair yapılabilecek gözlemler, özellikle bu kısıtlayıcı tanımsallığın realiteyle örtüşmediğini gösterecektir. Örneğin, kimi vicdani retçiler ahlaki nedenlere sahip olup insani ve moral nedenlere sahip olmayabilmekte; ya da dini nedenlere sahip olup politik ve ahlaki nedenleri dışlayabilmektedir.

Bu ve benzer değilleyici yüklemleri taşımak elbette sözü edilen bireyin ve nesnenin Formül 6'da ortaya konan tanımı sağlamasını engellememektedir. Fakat, sözü edilen yüklemlerin tanım kümelerinin sınırlarının dahi belirgin olmaması, ele alınan nesnelerin ve bireylerin tutarsız ve çelişkili bir mantıksal yapıya sahip olabileceğine dair bir ipucu vermektedir. Zenon açmazlarına benzer bir çelişkili yapı gösteren bu mantıksal yapıyı biz bu satırlarda dışlamayacağız. Aksine

[18] Küme kuramcısı Cantor'un doğal sayılar ve gerçel sayıların kardinalitelerinin denk olmadığına dair ünlü kanıtında kullandığı argümanın bir benzerini kullanarak bu iddiamızı temellendirmemiz mümkündür.

[19] Sezgisel mantığın anlam kuramında, bir koşul ifadesinin doğru olması için, doğruluk değerlendirmesinin yapıldığı dünyadan erişilebilir her dünyanın koşul ifadesinin yeterli koşulunu sağlaması halinde, gerekli koşulu da öteleyemesi gerekmektedir.

paraconsistent olarak adlandırılan bu sistemi, benimseyecek ve bunun da klasik birince mertebe mantık kadar geçerli ve matematiksel manada sistematik bir yapı olduğunu anımsayacağız[20]. Bu minvalde, yer yer *paraconsistent* mantığı benimseyen bir yaklaşım gütmemiz, VR'nin tanımının getirdiği kısıtı nispeten aşar gibi görünmekte. Zira, *paraconsistent* mantıksal sistemler, bir çok felsefeciye göre gerçek hayatı daha anlaşılır bir şekilde ifade edebilmekte ve idealize ve normatif olmayan sonuçlar çıkarmaktadır[21].

KADIN RETÇİLER

Türkiye'de dahil çoğu ülkede kadınların askerlik yükümlülüğü bulunmamaktadır. Buna rağmen, kadın retçiler Türkiye'de politik bir grup olarak belirmiştir. Kadın retçiler, hatırlanacaktır, kadınların da zorunlu askerlik mükellefi olmaları nedeniyle ilk olarak İsrail'de ortaya çıkmıştır. İsrail'deki politik konjonktürün bir ürünü olan kadın retçiler, neredeyse hiç düşünülmeden Türkiye politik gündemine ithal edilmiş ve işin tuhafı, kadın retçiler bir çok siyasi zeminde neredeyse koşulsuz olarak benimsenmiş ve desteklenmiştir. Peki buradaki sorun nedir?

Bu hususa dair değineceğim ilk nokta, niceleyicilerin kapsamına dairdir. Yazının başında, Formül 6'da ifade edilen tanımdaki evrensel niceleyicinin tanım kümesinin, tüm insanları kapsadığını varsaymıştık. Bu varsayım, doğal olarak kadınların da vicdani retçi olabilmelerine, en azından formülün dahilinde imkan tanımaktadır. Doğaldır, Tanım 6'yı gene genişletmeyi önerebilir ve vicdani retçi olmak için erkek olma yüklemine haiz olmayı da bir koşul ifadesi olarak Formül 6'ya eklemleyebiliriz. Bu, önceki sorunlardan da gözlediğimiz gibi yine *ad hoc* bir yaklaşımdır. Benzer şekilde, örneğin, erkek olup askerliğe elverişli olmayanlar, erkek askerler, erkek çocuklar vs gibi kimi sınıfların da formüle dahil edilmesi ya da dikkatlice formülden hariç tutulması gerekliliği belirecektir.

Peki, Formül 6'da anılmayan gruplardan neden sadece kadınlar vicdani ret politikası güncelinde bir politik grup olabilmekteyken, örneğin, askerlik çağına henüz gelmemiş genç erkekler, bedensel engelliler ya da bir vicdani retçi grubu oluşturmamaktadır?

Bu noktada güncel politikadan bir iki gözlemde bulunmakta fayda var. Bunlardan biri, kimi ülkelerde, politik eşcinsel gruplarının kendilerinin askerliğe alınmamalarını protesto etmeleri ve de asker olabilme yeterliliğine dair politik bir hak talebinde bulunmalarıdır. Dolayısıyla, kimi sosyopolitik nedenlerle evrensel niceleyicinin tanım kümesine alınmayan eşcinsel gruplar, bu grubun içine girebilmek, yani asker olabilmek (ve belki de vicdani retçi olabilme yüklemine haiz olacak şekilde kendilerini konumlandırmak) için politik mücadele vermektedir. Politik eşcinsel gruplarının hedefi bu amaçta evrensel niceleyicinin tanım kümesini genişletmektir. Oysa, kadın vicdani retçilerin böyle bir amacı var görünmemektedir. Zira kadın vicdani retçiler, kadınların da askerlik yükümlülüğü altına alınmasını talep eder görünmemektedir. Peki o halde, kadın vicdani retçilerin amacı nedir ve bu sunduğumuz formel sistemde nasıl ifade edilebilir?

Bu meseleyi değerlendirmenin diğer bir yolu, bir kadın birey olan k sabitini kullanarak oluşturacağımız, örneğin, Bk yükleminin anlamlı olup olmayacağı, daha

[20] Graham Priest, *In contradiction: o study of the transconsistent*, (New York: Oxford University Press, 2006), 221.
[21] A.g.e., 159 ve 172.

kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, *Bk*'nin doğruluk değerinin var olup olmayacağına dair bir tartışmayı sürdürmektir. Bu minvalde, daha genel yaklaşmak gerekirse, verili her yüklem ve sabitin doğruluk değeri olup olmayacağına dair tartışmayı burada sürdürmeyelim[22].

Burada çıkaracağımız ilk sonuç, kimi sabitler ve nesneler için *Vx* yüklemінin doğruluk değerinin olamayacağıdır. Yukarıda ele aldığımız *k* sabiti için *Vk* ne doğrudur ne de yanlıştır diyebilmekteyiz. Dahası, çok değerli mantık sistemleri ya da bulanık mantık da bu konuda bir açılım sağlayamayacaktır, zira Cantor'un bilindik diyagonal argümanı nedeniyle değindiğimiz sorun yine belirecektir[23]. Dahası hukuki kimi yaklaşımlar da bu meseleye kalıcı bir çözüm getiriyor görünmemektedir[24].

Bu minvalde, görünen o ki, sistematik yaklaştığımız vakit, kadınların vicdani retçi olmalarını ele aldığımız tanımlardan çıkartamamaktayız.

ÇÖZÜM ÖNERİSİ NOKSANLIĞI

Vicdani ret hareketinin kulaklarını inatla tıkadığı en önemli husus, sosyal zeminde kabul görecek bir programının olmaması ve bunun devamı olarak bir çözüm önerisi sunamamasıdır. Diğer bir ifadeyle, Formül 6'da dile getirilen tanım, ilave varsayımlar kullanılmaksızın bir çözüm öteliyor görünmemektedir. Yani, evrenselleştirme eylemi, vicdani ret tanımının kendisinden türetilememektedir. Vicdani retçi olmak ya da vicdani retçilerin varlığı, vicdani reddin evrensel bir hak olarak tanınmasını, görmek zor değil, gerektirmemektedir. Bu nokta, elbette formülleştirmemizin güncel reel politikayla örtüştüğünü tanıtlamaktadır. Ancak, yine de Formül 6'yı mantıksal bir ifade olarak ele aldığımız vakit, kimi mantıksal ve felsefi yöntemlerle bir açılım sağlamak ve kavramın berraklığını artırmak mümkün, bunlara makalede değindik. Örneğin, mantık felsefesinin bilindik tartışmalarını takip ederek, yüklemlerin tanım kümelerini belirlenmeye çalışılabilinir. Benzer şekilde, cebirden (*free algebra*) aşina kimi yöntemlerle de niceleyicilerin etkidiği nesneleri, tanım kümesinin tamamına değil de bir alt kümesine sınırlandırabilir ve bunun tanım üzerindeki etkilerini gözleyebiliriz, ancak biz bu satırlarda bu ve diğer kimi cebirsel yönteme değinmedik. Hatta, daha da ileri gidebilir, yüklemlerin

[22] Bu meselenin daha da basit bir örneği şudur. *Px* yüklemiyle *x* asal sayıdır cümlesini ifade edelim. Muhakkak ki *P*(2) ve *P*(3) doğruyken *P*(elma) ne kadar doğrudur? "*P*(elma) doğrudur" demek, elma'nın bir asal sayı olması, "*P*(elma) yanlıştır" demek de elma'nın bir bileşik sayı olması anlamına geleceğinden bu iki ifade de yanlıştır. Dolayısıyla, sorulacaktır, acaba *P*(elma) önermesinin yoksa doğruluk değeri yok mudur? Bu tartışmanın ötelemelerini incelemek isteyen okuru, doğruluk değeri boşluklarıyla ilgili makalelere yönlendirmekle yetinelim.

[23] Aynı şekilde, evcil hayvanların ya da doğmamış insanların da vicdani retçi olup olamayacaklarına ilişkin önermelerin de doğruluk değeri yoktur diyebiliriz.

[24] Değindiğimiz hukuki yaklaşım Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın askerliği düzenleyen maddesiyle, Askerlik Kanunu'nun arasındaki kesişim ve içsel ayrımsama üzerinden işlemektedir. Anayasanın askerlik hizmetini düzenleyen sözünü ettiğim 72. maddesi şöyledir: "Vatan hizmeti, her Türkün hakkı ve ödevidir. Bu hizmetin Silahlı Kuvvetlerde veya kamu kesiminde ne şekilde yerine getirileceği veya getirilmiş sayılacağı kanunla düzenlenir". Bu maddenin iki temel özelliğine dikkat çekilebilir. Birincisi, madde cinsiyet ayrımı yapmamaktadır. Dolayısıyla, kadınların da vatan hizmeti hakkı ve görevi bulunmaktadır. İkinci olarak da, anayasa vatan hizmetinin illa ki Türk Silahlı Kuvvetleri'nde yerine getirileceğini ön görmemektedir. Malumdur, hepimize aşina olan 1927'den beri yürürlülükte olan 1111 sayılı Askerlik Kanunu'nun ilk maddesi bu bulanıklığı kapatmaktadır. *1111 Sayılı Askerlik Kanunu Madde 1*: Türkiye Cumhuriyeti tebaası olan her erkek, işbu kanun mucibince askerlik yapmağa mecburdur. Dolayısıyla, kadın retçiler, retlerini anayasaya göre yapmakta, gerekli kanunun düzenlemesini tanımamakta ve bu minvalde kadınların askerlikten muaf olmalarını da tanımıyor görünmektedir.

kimi nesneler altında doğruluk değeri olamayacağını öne sürebiliriz. Sorun, tüm bu uyguladığımız *ad hoc* girişimler belli etmiştir, bu mantıksal ve matemaitksel yöntemlerin hangisinin bir çözüm önerebileceği ve bu çözümün, realitede ne kadar uygulanır olabileceği sorunudur. Bu kararı efektif bir şekilde verebilmek için ilave varsayımlara ihtiyacımız vardır. Sözü edilen ilave varsayımlar da, görünen o ki, güncel politika zemininde hemen her ülkedeki VR hareketini birbirinden farklı kılan niteliklerden biridir[25].

SONUÇ

Bu makalede, vicdani ret kavramının ve hareketinin kimi şiarlarını ve temel kaygılarını formel ve analitik bir yöntemle inceledik. Klasik ve klasik olmayan mantığın kimi kavramlarını, yaklaşımlarını ve yöntemlerini kullanarak başlıca tanımları çözümledik. Bunu yaparken, siyaset bilimin sahasına giren bazı konulara temas etmekten de çekinmedik.

Amacımız meselenin bütünsel bir analizini sunmaktan ziyade, bu makale çerçevesinde, kimi toplumsal hareketlerin çıkış noktalarına yönelik girişilebilecek analitik incelemelerin gerek felsefi gerek sosyal bilimsel bazı faydalarının olabileceğine işaret etmekti. Vicdani ret hareketiyle birlikte, bu yaklaşımımız, örneğin eşcinsel özgürlük hareketi, feminizm ya da hayvan özgürlük hareketi gibi diğer güncel politik hareketlere de rahatlıkla uygulanabilir.

Teşekkür: Bu makalenin temelini oluşturan bazı araştırmalarım *Institute for Anarchist Studies* tarafından desteklenmiştir.

[25] Can Başkent, *Vicdani Ret Yazıları*, (İstanbul : Federe Yayınları, 2010).

Kaynaklar

Arrow, Kenneth. "A Difficulty in the Concept of Social Welfare", *Journal of Political Economy* 58, (1950).
Başkent Can "Bir Öz-İfade Olarak Vicdani Ret", *Türkiye'de İfade Özgürlüğü* (bgst Yayınları, editörler: Taner Koçak, Taylan Doğan, Zeynep Kutluata, 2009) derlemesi içerisinde.
_____. *Vicdani Ret Yazıları*, İstanbul : Federe Yayınları, 2010.
Childress, James F. "Appeals to Conscience", *Ethics*, 89, No. 4 (1979).
Cohen, Cari. "Conscientious Objection", *Ethics*, 78, No. 4 (1968).
_____. "Civil Disobedience and Law", *Rutgers Law Review* 21, No. 1, (1966).
Kripke, Saul. *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
Parikh, Rohit. "Social Software," *Synthese*, No: 132, (2002).
Priest, Graham. *In contradiction: a study of the transconsistent*, New York: Oxford University Press, 2006.
Schinkel, Anders. *Conscience and Conscientious Objections*, Amsterdam: Pallas Publications, 2007.
Sen, Amartya. "The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy* 78, (1970).
Wiberg, Matti. "Grounds for Recognition of Conscientious Objection to Military Service: The Deontological - Teleological Distinction Considered", *Journal of Peace Research* 22, No. 4, (1985).

SUÇLU BİR KURAMSAL GİRİŞİM VE ALTHUSSER'İN YALNIZLIĞI

Savaş Ergül

"Hepimiz bu felsefenin peşindeyiz."

Louis Althusser, *Kapital'i Okumak*

GİRİŞ

Althusser, felsefe alanında yaptıklarını derin bir düşünmeden sonra ulaşılan fikir ve sonuçlardan ziyade belirli koşulların etkilerinden oluşan ve belirli bir konjonktüre bağlı olarak ortaya çıkan felsefi metinler olarak görür. Bir konjonktüre bağlı olarak doğan bu metinler, felsefe alanına yapılan bir müdahaledir ve kaçınılmazcasına bu konjonktürün ve müdahalenin izlerini, çağrışımlarını ve yankılarını, olumlu veya olumsuz anlamda taşırlar. İncelediği ve önemli gördüğü düşünürlere -elbette başta Marx olmak üzere, Machiavelli, Spinoza, Montesquieu ve Freud'a- ilişkin, gittikleri yolda "yalnız" oldukları, "kendi başlarına düşündükleri" ve "bilinmeyen toprakların kaşifleri" olduklarına dair kullandığı ifadeler bütün yazılarına dağılmış olarak bulunurlar. Ama sadece onlar değildi yalnız olan, Althusser de incelediği düşünürlerin yalnızlığını ve yeni topraklarda bilinmeyenin arayıcısı olma yazgısını üstlenir. Söz konusu olan, fiziki ve toplumsal yalnızlık değil, ku-

ramsal anlamda benzersiz bir girişimde bulunanların, bilinmeyenin, mevcut olmayanın keşfine çıkanların, ister istemez kendisine uzak ve yakın olanlara karşı "eşitsiz" bir gelişmeyle ayrı düşmeleri ve yalnız kalmalarıydı. Ustaları, "babaları" olmayan bu düşünürlerin, kimi zaman limana varmak isterken daha uzak kıyılara savrulduklarını görülür; durdukları yeri görmek için yerlerinden ayrılmaları gerekir, döndüklerinde ise başladıkları yeri ya silerler ya da müdahalelerinde yiterler.
Aslında bu ifadeler, Althusser'in kendi çabasını da betimler: tıpkı terzinin elbisede artık görünmeyen emeği misali, bir müdahalede, felsefi bir müdahalede yitmek. Çünkü öncesi olmayan bir girişimde bulunacaktır Althusser: Marx'ın keşfettiği topraklara köklerini yayan, Althusserci deyişle, Marx'ın sorunsalı içinde ve sorunsalıyla düşünen kavramlara uygun bir felsefe, Marksist bir felsefe kurmak: "Marx'ın yapmış olduğu şeyi ölçerek, bizzat onun bizi yapmaya davet ettiği şeyi mümkün olduğunca göstermek istiyorum; böylece bu alanı yerleştirmek, kapsamını değerlendirmek ve bu alanı felsefi keşfe açabilmek, kısacası, Marksist felsefi araştırmaya açılmış teorik uzamı mümkün olduğunca doğru biçimde saptamak mümkün olacaktır (Althusser 2007:301). Demek ki soruşturmanın doğrultusu şu sorun eşliğinde belirlenecektir: "Ve bu durumda, Marx'ın bilimsel keşfi, *yeni nesnesinin* şaşırtıcı doğasının gerektirdiği *yeni* felsefi sorunların konumlanışını zorunlu olarak gerektirmez mi?" (Althusser 2007: 305).

Müdahale edilen konjonktürün tek değil, ikili bir cephesi bulunur: hem felsefe alanında felsefenin yeni bir pratiği/yorumu icra edilecek hem de Marksizm içindeki tartışmalara, kuramsal ve siyasal tartışmalara, kuramsal bir müdahalede bulunulacaktır. Althusser'den önce de Marksizmin içinden veya dışından, Marx'ın düşüncesine dayanan veya onunla flört eden felsefeciler yok değildi elbette. Ama bu felsefecilerde -Lukacs, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Sartre ve Desanti'de- Marx'ın düşüncesi, ideolojik, siyasal veya eleştirel bir bağlam dışında sözünün geçmesi ve dinlenmesi için hep başka kılıklara bürünmek -öncellikle Hegel, Kant, Husserl veya Freud maskelerini takmak- zorundaydı adeta. Gerçi Marx'ın güçlü ve etkili bir düşüncesi olduğunu yadsıyan pek yoktu. Yine de, alnında diyalektik yöntem olmadan veya felsefi sorunlar fenomenolojik bakışa meyletmeden ele alındığında orta yerde kuramsal bir zaaf ve boşluk varsayılmaktaydı. Paradoks da tam burada ortaya çıkar: güçlü ve etkili bir düşünce, yeni bir siyasal pratik icat etmiş, ama buna uygun bir felsefi söylem üretemediğinden, kendi toprağı üzerine kuramsal bir felsefi inşada bulunamadığından[1] kendinden başka düşüncelere sırtını dayayarak ödünç kavramlarla iş görmek zorunda kalmıştır. Sırtını dayadığı felsefe olarak kabul edilen Hegel felsefesinin ise, özüne uygun olarak, bir dayanak olmaktan öte içeriğin tüm ruhuna nüfuz ettiğini görürüz. Öyle ki, Hegelci felsefe geliştirmekten çok *epistemolojik engel* vazifesi görür. Buna ilave sorunlar ise, tekçi bir anlayışa dayanan mekanik ekonomizm düşüncesi ya da evrimci, tarihselci ve hümanist yorumların Marksizmin başat yorumları olup çıkmasıydı. Bu yorumların hepsini karşısına almakta duraksamayan Althusser, yukarıda sözü edilen

[1] Marx'ın felsefesi, genellikle *1844 Elyazmaları* veya *Alman İdeolojisi ve Feuerbach Üzerine Tezler* adlı metinlere göre değerlendirilir. Fakat Althusser'e göre, bu eserler, Marx'a ait kuramsal bir özgüllük yaratacak sorunsaldan mahrumdur henüz ve bu nedenle, kendi polemik ve siyasal üslubuna rağmen ödünç sorunsallarla -Kant, Fichte, Feuerbach ve Hegelci zeminde- çalışır: bu metinlerde felsefi tezler bulunur fakat kuramsal bir tarzda değil, pratik olarak. O yüzden bir boşluk içinde devindiklerinden yerleri hızla ideoloji tarafından doldurulur -buna ünlü onbirinci tez de dahil (Althusser 2002: 47).

ikili konjonktür[2] içinde olabilecek en kesin keskinlikte soruyu şöyle formüle eder: *Eğer Marksist felsefenin teorik olarak var olma hakkı varsa, onun özgüllüğünü nasıl tarif etmeliyiz?*

Bu soruya getirmeye çalışılan yanıt, felsefedeki Althusser vakasını ve onun tekil söyleminin ehemmiyetini oluşturur. Bu tekil felsefi söylemde yeni bir alan kurmak veya bu alanın vazgeçilmez sabitleri olmak için sökün eden "epistemolojik kopuş, sorunsal, yok neden, metonimik neden, yapısal neden, konjonktür, eklemlenme ve üstbelirlenim" kavramları, söylemekte hiçbir sakınca yok, üstlerinde Althusser'in silinmez imzasını taşırlar artık. Bu kavramların izinde, bu yazıda, tüm düşünme mesaisini Marx düşüncesinin ve aynı zamanda materyalist felsefenin özgüllüğünü bulmaya adayan Althusser'in bu çabasını hangi öğeler ve temeller üzerine bina ettiğini görmeye çalışacağız.

EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ VE SORUNSAL

Marx'ın düşüncesinin özgüllüğünü bulmaya çalışan Althusser, Jacques Martin'den "sorunsal" ve Gaston Bachelard'dan "epistemolojik kopuş" kavramlarını ödünç aldığını söyler. Sorunsal kavramıyla kuramsal oluşumun özgül birliğini ve bu özgül farklılığın yerini saptamaya çalışırken, bilimsel bir disiplinin nasıl kurulduğunu düşünürken de epistemolojik kopuş kavramını kullanır (Althusser 2002: 42). Bu iki kavramın rehberliğinde Althusser, Marx'ın düşüncesini ayırıcı kılan nokta olarak -onu başkalarından hatta kendi önceki durumundan ayıran- epistemolojik kopuşu ve kopuşu gerçekleştiren yeni sorunsalı gösterir. Bu kopuş, felsefe içinde yeni bir felsefi söylemin kurulmasıyla gerçekleştirilen bir kopuş değildir, esasında felsefenin içinde bir başka felsefe pratiği ve kavramsal çalışma düzeneği kurmak mümkün olmasına rağmen, epistemolojik bir kopuştan ise söz edilemez. Her epistemolojik kopuş, birbirinden ayrı iki kuramsal alanı ve "gerçek" bir nesneyi gerektirir: mesela nesnesiz olan felsefe (felsefenin kendine özgü nesneleri vardır, ama bilimin sahip olduğu nesneler anlamında değil) veya ideoloji alanından bilim alanına geçiş gibi.[3] Her bilim kendi felsefi veya ideolojik geçmişinden koparak yeni zeminini kurar. İşte Marx da gerçekleştirdiği kopuşla kendi bilim öncesinden -felsefe ve ideoloji alanından- gerçek alana, yani bilimsel alana geçer. Fakat sadece kuramsal alanların birbirinden farklı olması yetmez, aynı zamanda bu kopuşu sağlayan yeni bir sorunsalın ve bu sorunsalın keşfettiği yeni bir nesnenin olması gerekir: kendi nesnesini sınarken kendi nesnesi tarafından sınanan kuramsal bir sorunsal. Epistemolojik kopuşla yeni bir alan ve nesne keşfeden bilim, kendisinden koptuğu durumun Hegelci anlamda bir aşması (Aufhebung) değil, ondan bütünüyle başkadır ve bu yeni bilim artık başka bir zeminde iş görmektedir: bilim ideolojinin hakikati değildir, gerçeklikle kurduğu ilişki ve oluşturduğu soru ve sorunsallarla ondan başka türlü olandır ve başka olanı ortaya çıkaran epistemolojik

[2] Althusser'de bu ikili konjonktürün dışında biri içeriyi diğeri dışarıyı temsil eden iki konjonktürden daha söz etmek gerekir. İçeriyi ilgilendiren ve yazının devamında söz edeceğimiz, Althusser'in yapı kavramıyla belirli bir gerilim içerisinde tuttuğu felsefi bir kavram olarak konjonktür ile dışarıyı temsil eden, yani kuramsal alana dışarıdan sızan Fransa'da ve dünyadaki siyasal durum ve olaylardır. Bu iki konjonktürün de Althusser'in görüşleri üzerinde yadsınamayacak etkileri bulunur.

[3] Althusser'in epistemolojik kopuş kavramını dönemlere ayıran ayrıntılı bir sunum için Balibar'ın *"Althusser's Object"* yazısına bakmak faydalı olur (Balibar 1994).

kopuş, geri dönülemez bir noktadır. Başlayan her yeni bilimsel pratikte olduğu gibi sonu olmayan bir süreçtir bu (Althusser 2002: 99).

Her yeni bilimin kurucu anı olan epistemolojik kopuş ikili bir özellik gösterir: *özgül* yönü bakımından kopuşla, belirli bir bilimin alanına, Althusser'in deyimiyle, bilim kıtasına girilir, ama henüz o bilimin gerçek ve bütüncül bilgisi edinilmemiştir. Marx örneğini alırsak, Marx, ortaya koyduğu siyasal iktisadın eleştirisiyle tarih bilimi kıtasına[4] giriş yolunu gösterir. Siyasal iktisat bilimi, tarihe ait bölgelerden birisidir, ama asla bütünü değildir. Tarih biliminin kurulması, onun belirli bir ideolojinin, yoksa genel bir ideolojinin değil, diyelim ki Hegelci tarih felsefesinin ve tarihte bir özne arayanların alanını ve sorunsalım terk ederek, tarihsel sürecin gerçek belirlenimlerinin (üretim tarzı, üretim ilişkileri, toplumsal formasyonlar v.b.) ne olduğu sorusunun öne sürülmesiyle gerçekleşir. Kopuşun ikinci yönüne, yani kopuşun *evrenselliğine* gelince, kopuş sadece tekil bir vakayı, kırılmayı göstermez, aynı zamanda bilimler tarihinin genel bir kuramını ve onların kendini kurma sürecini de gösterir. Bilimin oluşmasını betimleyen bu süreç onların epistemolojisinden başka bir şey değildir (Balibar 1994: 167).

Bilimin nasıl çalıştığını gösteren Althusserci epistemoloji, üç genellik düzeyi gösterir. Buna göre, Genellik I adı verilen aşamada, bilim, deneycilerin ve pozitivistlerin öne sürdükleri gibi, somut, tekil ve ilk verilmişliklerden değil, genel ve soyut olandan başlar. Althusser'in bilimin üzerinde çalıştığı kuramsal hammadde dediği Genellik I düzeyinde, bilim kendisine öncel olan ideolojik nitelikteki kavramlar üzerinden çalışır. Eğer keşfedilmiş ve kavramlarını oluşturmuş bir bilim söz konusu ise, o zaman kendisinden önce kurulmuş kavramlarla, yani o bilimin önceki evresine ait (Genellik III olur bu da, ama yeni kuram için Genellik I) olanlarla işe başlar. Buna göre, her bilim, Genellik I'i, yani soyut düzeyi, Genellik III'e, somut düzeye dönüştürerek çalışır. Soyuttan somuta geçen bütün bu süreç gerçek alanın dışında, düşünme/bilgi süreci içinde gerçekleşir, varılmak istenen yer, ele alınan olgu veya kavramın tüm birikimini ve zenginliğini içinde taşıyan *düşüncenin somutunu*[5] üretmektir. Althusser, Genellik I'den Genellik III'e geçen süreçte, yeni bilimin kendi konusu içinde karşılaştığı güçlükler, kendi olgularıyla eski bilimin olgularının karşı karşıya geldiği, üzerinde çalıştığı, dönüştürdüğü hammadde ve bu hammaddeye/nesneye uygun kavramlar ürettiği uğrağa Genellik II adını verir (Althusser 2002: 225-226).

Genellik I ve Genellik III arasında ne bir bakışım ne de bir özdeşlik bulunur, zira Genellik II aşamasında iş gören yeni kuram, nesne edinip üzerine çalıştığı konuya başka bir sorunsal içinden başka sorular sormaktadır. Dolayısıyla

---

[4] Althusser'e göre, Marx'ın, tarihi, bilim kıtası olarak keşfetmesinden önce iki büyük bilim kıtası daha açılmıştır: Thales veya Yunanlı matematikçiler topluluğunu açtığı matematik kıtası ve Galileo'nun açtığı fizik kıtası (Althusser 1976: 66). Her bilim kıtasının keşfini izleyen bir de ona uygun felsefi alanın keşfi bulunur. Matematik kıtasını Platon felsefesi, fizik kıtasını Descartes felsefesi izlemiştir. Marx'ın açtığı tarih kıtasına uygun bir felsefe anlayışı ise henüz kurulamamıştır ve bu illaki kurulacak anlamına gelmez, bilim ve felsefe arasında böyle mekanik veya ereksel bir nedensellik bulunmaz; sadece keşfedilebilir olduğunu söylemek gerekir ve Althusser'in felsefe alanındaki çabası da bu amaca yöneliktir.

[5] Althusser'e göre, Marx, *gerçek nesne* ile *bilgi nesnesini,* gerçek süreç ile bilgi sürecini özdeşleştiren Hegelci bulanıklığı reddeder (Althusser 2007: 64). Buna göre, başlanılan soyut ve varılan somutun hepsi düşüncenin/düşünce aygıtının -yoksa bilinç veya özne değil- içinde gerçekleşir. Bilgi süreci ve gerçek süreç özdeşleşmezler, ama hepten ilgisiz de olmayıp birbirleri üzerinde etkileri bulunur.

bu üç Genellik düzeyinin birikimli bir süreklilik içerisinde birbirini izlediğini düşünmek yanlış olur. Aksine, epistemolojik kopuş ve sorunsal kavramlarından da anlaşılacağı üzere, bir süreklilik çizgisinden çok bir kırılmanın, bir kopuntunun varlığı söz konusudur. Kuramsal çalışma içinde *düşünce nesnesinin* hem zemin değiştirmesi hem de bu zeminde sürekli yer değiştirmesi benzer sonuçların ve etkilerin görülmesini kesintiye uğratır. Althusser için bilimsel çalışma, başlangıçtaki ilksel verilmişliklerin ve soyutlamaların ortadan kaldırılıp kuramsal çalışmaya elverişli kavramlara dönüştürülmesidir. Böylece hem ideolojinin dayattığı soru olmayan sorunlardan kurtulacak hem de bu gösterme üzerinden yeni yapı inşa edilecektir. Bu üçlü yapının ne Hegelci diyalektikle ne de başı üzerinde durmakta olanın ayakları üzerine oturtulmasıyla gerçekleşen bir "tersine çevirmeyle"[6] söz konusu olmadığını tekrar anımsatmak gerekir.

Yeni sorunsalla birlikte her ne kadar başka bir kuramsal alana geçiş yapılmışsa, bir arazi değişikliği gerçekleştirilmişse de eski kuramsal alandan ve geçmişten bir çırpıda, yarından sabaha kurtulmak mümkün değildir. Tam da bir çırpıda kurtulamadığından, kopuntudan sonra açılan boşluğa ideolojik düşünce veya o bilimsel keşfe yabancı bir felsefe hücum edip eğreti bir doluluk meydana getirmeye çalışır. Althusser'e göre, yapılması gereken, Marksist felsefenin yapması gereken, bu yeni bilimin keşfettiği nesne ve teorik alanı, onun sorunsalı içinde kalarak düşünmek ve ona yeni kavramlar bulmaktır. Bu kavramsal üretimde, bilim ve ideoloji arasında sınır/ayrım çizgisi çekilmeli. Böylece felsefe, kurama müdahalede bulunarak kuramsal sonuçlar üretir (Althusser 1984: 53). Felsefe disiplini, Althusser'in gerçekleştirmeye çalıştığı bilime uygun felsefe pratiği, bu noktada önem kazanır, ama tam da bu noktada, kuram ve kavramı pratiğe üst kıldığı, pratiği dışladığı iddiasıyla büyük eleştirilere maruz kalır. Bu "suçlu" okuma girişiminde, gerçekten masum olmayan ve bile isteye masumluğu yerinden eden okumasında Althusser, hasımları tarafından "kavram düşkünlüğüyle" suçlanır. Bu suçlamalara, asıl konumundan ve ana tezlerinden vazgeçmemekle birlikte, Althusser, kuramsal bir sapmada bulunduğunu kabul edecektir. Yazının devamında bu konuya tekrar değineceğiz.

Epistemolojik kopuş ve sorunsal kavramlarının telaffuz edilmesinden sonra Althusser'in önüne çıkan temel güçlük, Marx'ta kopuşun[7] yerinin nasıl belirleneceği sorunudur. Marx üzerine yapılan geleneksel yorumlar bir kopuşun varlığını varsaydıklarında (Marx'ın düşüncesinde herhangi bir kopuşun varlığını yadsıyıp süreklilik içinde bir gelişmeyi bulanların olduğunu anımsatalım), kopuş yeri olarak, Marx'ın "eski felsefi bilincimizle yaptığımız bir hesaplaşma" sözüne dayanarak *"Alman İdeolojisi ve Feuerbach Üzerine Tezler"* adlı metinleri gösterirler. Bu metinlerde ideolojinin ve genç Hegelcilerin felsefesinin eleştirilmesi, ünlü onbirinci tezin, dünyanın "yorumlanması" yerine "dönüştürülmesi" ge-

[6] Althusser, temel eserleri *"Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak"*tan sonra *"Özeleştiri Öğeleri"* yapıtında kimi tezlerini yeniden düzenler: düzeltilen tezlerden biri de felsefenin bilime indirgenmemesi gerektiğidir. Buna göre, bilimde bir "ters çevirme" bulunmazken, artık felsefede bir "tersine çevirme" figürünün olabileceği kabul edilir (Althusser 1991: 16).

[7] Kopuşun yerini belirlemenin yarattığı sorunlar ve felsefenin yerinin ve tanımının yeniden ortaya konmasından dolayı "kopuş" kavramı da diğer felsefi kavramlar gibi birer metafor olarak ele alınmaya başlanır. Şu ayrımı eklemek gerekir yalnız: bu metaforların altında metaforik hiçbir yanı bulunmayan kuramsal sorunlarla uğraşılır (Althusser 1991: 12-48).

rektiğini vaaz etmesi, bu yoruma sebep teşkil eder. Althusser ise, bu metinlerde, Marksçı sorunsala uygun kimi kavram ve sorunların olduğunu kabul etmesine rağmen, bunların hala ideolojik bir mücadele içinde polemik ve pratik tarzda olduğunu, sözcüklerinin altının boş olduğunu, bu kavramların kuramsal çatılarının çatılmadığını belirtir. Epistemolojik kopuşun ve yeni sorunsalın yerini belirlemek için tekil, yalnız, "sahnenin dışına" uzanan ve kuşkusuz "suçlu" bir okuma gerekir. Aranılan okumanın, *yeni* ve *suçlu* okumanın, adresi *Kapital*'dir. Yeni bir okuma girişimi gerekir, çünkü eğer keşfedilen yeni bir bilim kıtası varsa ve bu yeni bilim kıtasına eşlik edecek ve ses verecek yeni bir felsefe pratiği varsa, bu okumanın da eskiye karşı "suç" işlemeden, bir cerrahın ellerini ameliyattan önce ve sonra yıkayıp işini bitirmesi gibi işin içinden çıkamayacağı kesin olsa gerek. Kesin olan bir şey daha var ki, her yeni felsefi girişim, çözmek istediği felsefi sorunlara müdahalede bulunurken, sadece yeni sorunlar üretmekle kalmaz, çünkü bu a priori bir kabuldür neredeyse, aynı zamanda yeni ve içinden çıkılamaz paradokslarla -gönüllüce içine girilen bir döngüde, felsefi bir döngüde- yol alınır ve tüm kuramsal üretim boyunca bu paradokslar farklı ve değişen tarzlarda yeniden üretilir.

Kapital'i okumaya yol gösteren sorun, kimi okumaları -iktisat ve tarih bakımından- en başından kapı dışarı eder ve doğrudan epistemolojik kopuş ve sorunsal kavramlarının yeğinleştiği öğeye temas eder: "Ona *nesne*'siyle *ilişkisinin* ne olduğu sorusunu sorduk, dolayısıyla, aynı zamanda, *nesnesi*'nin özgüllüğü sorusunu da sormuş olduk; ve bu nesneyle *ilişki*'sinin özgüllüğü sorusunu da sorduk; yani bu nesneyi ele almak için uygulamaya konmuş söylem türünün doğası sorununu, bilimsel söylem sorusunu sorduk. Ve, ancak farklılığın olduğu yerde tanım olabileceğinden, *Kapital*'e hem nesnesinin hem de söyleminin özgül farklılığının ne olduğu sorusunu sorduk" (Althusser 2007: 23). Sorudan, daha doğrusu sorulardan da anlaşılacağı üzere *Kapital*'e felsefi bir yaklaşım söz konusu. Çünkü ancak felsefi bir soru sorarak, *Kapital*'i felsefi olarak sorun edinerek (bu *Kapital*'in felsefi bir eser olduğu anlamında alınmamalı, bir felsefesi vardır ama en azından klasik felsefe protokolleri açısından felsefi bir eser değildir) yapıtın içine girilebilir, söylem-nesne birliği sağlanarak okunabilir ve dışarıdan dayatılan bir okumanın önüne geçilebilir. Tarih, iktisat ve mantık/yöntem açısından yapılan/yapılacak okumalarda ise, dışarıdan tanımlanan nesneler ve soyut bakış açıları söz konusu olacağından hem nesne hem de nesneyi yapılandıran *mekanizmanın* işleyişini bütünüyle kavrama imkanı ıskalanır.

Kapital'in felsefi olarak okunmasıyla bütün sorun(lar) halledilmiş olmuyor. Tam tersine, felsefe yalın ve tekdüze bir çalışma alanı olmadığından, Althusser'in hep andığı gibi Kampfplatz (savaş alanı) olduğundan, nereden hareket edileceği ve hangi rakip okumaların/yaklaşımın eleneceği sorunu kendini gösterir ve öncellikle bu sorunun çözüme kavuşturulması gerekir. Yapıtın içeriğiyle meşgul olmadan önce yapıtın üzerine bulaşmış ve bulaşacak yığılmalarla, ona musallat olan kimi iddialarla tartışma zorunluluğu baş gösterir. Her ne kadar birbirinden farklı olsalar da, aynı okuma ediminde bulaşan iki yaklaşım eleştirilir: ele aldığı konunun özünü soyut olarak çekip alan spekülatif ve deneyci okuma. Spekülatif felsefede, olguların arkasında açık bir kitap olarak okunmayı bekleyen bir "öz", bir "logos" bekler, kesip alınan her parça özün/logosun bu bütünlüğünü, logosla dünyanın o içsel ve özdeş birliğini, Leibniz'den beri hüküm süren ifadeci

bir nedensellikle yansıtan dolaysız bir okumayı sunar. Deneyci bakış açısından ise, yapıtta mevcut olanların ve olmayanların bir tür dökümü çıkarılarak o dolaysız yansıma kuramına sığınılır. Var olanların ve eksikliklerin bir çetelesi tutulur, bu durumda okumanın nihai yargısı ele alınan yapıtta şunların görülüp şunların görülmediğidir: görülebileceği üzere, yine aynı naif ve dolaysız bakış açısı işbaşındadır (Althusser 2007: 27-30).

Oysa bir okumada görme ve görmeme ilişkisi, kendilerine uygun ve hazır olan elbiselerini giyinerek birbirlerinin karşısına dikilmezler, en azından kuramsal bir soruşturmada, görmenin içinde görme ve görmeme apaçık bir şekilde ortaya çıkmaz ve dolaysız bir karşıtlıktan ziyade paradoksal bir birlik oluştururlar: "Bu durumda gözden kaçırma, görülen şeyi görmemektir, gözden kaçırma nesneye yönelik değil, *görüşün* kendisine yönelir. Gözden kaçırma *görme*'yi içeren bir gözden kaçırmadır: Görmeme, bu durumda, görmenin içindedir, görmenin bir biçimidir, dolayısıyla görmeyle zorunlu bir ilişki içindedir" (Althusser 2007: 34). Yapıtın kendisinden önce okuma ve görme kavramlarını tartışarak, Althusser, dolambaçlı yollara saparak felsefi bir sofizmi mi yürürlüğe sokmaktadır? Onu eleştirenlerce yanıt kesinlikle evettir. Fakat Althusser'in "masum" olmayan okumanın bakış açısından bu zorunlu bir giriş sayılır: *Kapital*'in özgül nesnesi ve bu özgül nesneye ilişkin söylemin kendisi dolaysız yansıtıcı "aynasal" okumalardan çıkarılamaz, burada "öz" ve "fenomen" arasındaki şeffaf ilişki söz konusu olmadığından, olamayacağından başka türlü bir ilişki yürürlükte olmalı. *Kapital*'de gerçek karşısında içsel bir mesafenin farklılığı uygulanır, onun yapısında bulunan bu mesafe ve farklılık kendi etkilerini okunamaz hale getirirler ve ona yönelik tüm özcü, yansıtmacı/aynasal ve deneyci şeffaflık isteyen okumaları iptal ederler (Althusser 2007: 27).

Ancak bu okuma, görme ve görmemeyi, konuşma ve suskunluğu, doluluk ve boşluk noktalarını gösterebildiğinden, adıyla söylersek *semptomatik* bir okumada bulunduğundan, Marx'ı klasik iktisatçılardan ayrı kılanın ne olduğunu belirtebilir. Klasik iktisatçılar -Smith ve Ricardo- *"emeğin değeri"* sorusunu sorup şu yanıtı verirler: *"Emeğin değeri, emeğin bakımı ve yeniden-üretimi için gerekli geçim maddelerinin değerine eşittir"*. Althusser'e göre, Marx, klasik iktisatçıların bu yanıtında, boşluk noktaları, söylemeyerek söylediği ve söyleyerek söylemediği şeyi görmektedir; klasik iktisadın dilsizliği, suskunluğu, ona dışarıdan Marx tarafından dayatılmamış, onun sessizliği bizzat kendi sözcükleriyle üretilmiştir. Bu boşluk ve sessizliği üreten klasik iktisadın kendisidir, çünkü olmayan bir soruya cevap vermeye çalışmaktadır: tam olarak sorulmamış bir soruya verilmeye çalışılan bir cevap: her şeyi kararsızlaştıran bir yokluk. *"Emeğin değeri"* nedir sorusunun cevabı olamayacağından, cevabı yerine sorunun değiştirilmesi gerekir: "*emek gücünün değeri nedir?*" Böylece Marx, *"emek gücü"* kavramını iktisada sokarak, doğru soruyu sorup, "emek gücü" kavramını söylemin nesnesi kılarak bir bilimsel bölgenin kuruluşunun sağlam zeminini verir. Yokluğu ve eksikliğiyle belirlenen, mevcut olmamasıyla mevcut olan bir kavram, önceden verili olan tüm bir alanı istikrarsız kılar. "Emeğin değeri" kavramında olduğu gibi, klasik siyasal iktisat, homojen bir uzam ve bu uzamın içinde kuramsal olarak yapılandırılmayan nesneler varsayar. Oysa bilim adıyla ortaya çıkan bir disiplinin öncelikle kendi alanını ve bu alanın nesnesinin uygun kavramlarını kurması gerekir. Zenginliğin üretilmesinin ve dağıtılmasının bilimi olarak ortaya çıkan klasik

siyasal iktisat, bu zenginliğin fenomenlerine uygun düştüğünü varsaydığı niceliksel/işlemsel kavramlar ele almakta, örnekse, iktisadi nesnelerin ölçüsü kar, rant ve faizi göstermektedir. Marx ise, nesnelerin ölçüsü olarak, *ölçülebilir olmayan* bir kavramı, ama kendi *ölçülebilir kavramları* -kar, rant ve faizi- olan *artı-değeri üretir*. Artı-değer, ölçülebilir bir şey değil, etkilerinde var olan bir ilişkinin kavramıdır (Althusser 2007: 437).

Bu nesnelerin ve tabii aynı zamanda sorunların öne sürülmesi, ortalık yerde duranın alınması veya bir ağacın dalından bir elmanın koparılması işlemine benzemez, çünkü bunlar önceden var olan, verili nesneler olmayıp var olmaları için üretilmeleri, inşa edilmeleri gerekir ve her üretimde olduğu gibi bunların sürekli dönüştürülmeleri söz konusudur. Burada aynı zamanda materyalist bir bilgi kuramının kimi tutamak noktaları görünür hale gelir: ne öznenin karşısındaki nesneden soyutladığı bir öz (deneyci felsefe) ne de fenomenin arkasında açığa çıkarılması gereken, örtüsünün kaldırılması gereken ve varlıkla özdeşleşen bir öz (idealist felsefe) aranır. Aranılan, bilgi nesnesinin ve bilginin nasıl üretildiğidir, özne ve nesne arasındaki ilişki olarak bilgi değil, bilgi üretme düzeneğinin nasıl çalıştığıdır önemli olan: hedef üretim olarak bilginin *mekanizmasını* kavramaktır. Materyalist felsefe, bu mekanizmanın ve onun üretilmesinin, dünyayı sahiplenme kipinin peşindedir. Bilginin üretim süreci olarak görülmesiyle, idealist ve deneyci felsefelerin aşkın doğruluk ölçütü veya sürekli geriye yönelen ölçüt -ölçütün ölçütü- arayışı kesinkes dışlanır.

Althusserci okumanın vardığı nokta: yanıtı değil sorusu, sorununun terimleri, değiştirilerek elde edilen ve üretilen yeni bir nesne ve yeni sorunsal. Yeni sorunsalla iktisat biliminin kapısı açılmış, yeni alanın varlığı görünür hale gelmiştir, değişen sadece bir kavram ve bu kavramın diğer kavramlar üzerindeki etkileri değil, yeni alan ve yeni ufuk değişikliğinden ötürü değişen temeldeki zemindir. Yine de, bunu iktisadın kendi tanımlı bölgesinin sınırlarını çizip, bütünlüğünü sağlayıp tüm paradoksları kapı dışarı etmesi olarak görmemeli. Olan, yeni sorunsalın tanımladığı bölgenin ve yapının, yeni görme (elbette bu görmenin içinde kalan karanlık görünmez noktaları da olmak üzerek) koşulları yaratmasıdır. Yeni sorunsalın yeni nesnesi ve soruları, eski kuramın alanında zorunlu olarak görünmezlerdi, çünkü onun yasaklarıydı, görünür alanın içinde bir tür karanlık alanda barınmaktaydılar, mevcudiyetleri mevcut olmamalarıydı, içsel olarak kurulmuş bir dışarı uzamında yer almaktaydılar (Althusser 2007: 42). Bilimin yasakları, deneyci kavrayışın sandığı gibi, ona dışsal kalan, ulaşamayacağı ve çözemeyeceği "metafizik" artıklar değil, kendi alanı içinde taşıdığı kırılgan şeydir, kesinliğin kimi boşluklarıdır. Bu nedenle kendi tanımlı bölgesini kuran her bilim, kuramsal olarak sonsuz bir çabayı üstlenir. Yine bu görme alanındaki yasaklama ve görünmezlikten dolayı bir sorunsal ve kopuş ancak semptomatik bir okumayla görünür kılınabilir.

MARKSİST FELSEFE İÇİN BİR TOPOGRAFYA DENEMESİ

Görmenin özneye ait olmak şöyle dursun, öznenin yapısal koşulların şekillenmesiyle kurulan alanın görme izinlerine ve yasaklarına bağlı olması, özneyi kurucu bir süreçten kurulan bir sürece aktarır. Althusser'e yönelik kimi eleştirilerin öne sürdüğü gibi, özne bütünüyle ortadan kaldırılmamakta, statüsü değiştirilmektedir:

kurucu ve anlam verici Arşimet noktasından (Descartes, Kant ve Husserl felsefelerinin özne merkezli bakış açısından), inşa edilen bir birime. Doğal olarak kabul edilir ki, statüsü değiştirilen bu kurucu birimin eski referans noktalarını yitireceği ve yeni referans noktalarına göre ele alınacağı açıktır. Althusserci kuramda yitirilen kurucu birim öznenin kendisidir, yoksa öznenin, öznelliğin ve yeni öznellik kiplerinin kendisi değil. Herhangi bir olayın tarihsel olmasını sağlayan şey, onun olay olması değil, kendisi de tarihsel olan, tarihsel biçimler -yapıların kendisine- içine dahil olmasıdır. Hem özne hem de tarihsel olay, kuramsal haklılık noktalarını kendilerinde ve kendileriyle var oldukları yapılardan alırlar. İşte Althusser'in yapısalcılığın toprağına çarçabuk atılmasının nedeni ve onun temel günahı budur: tarihselciliğin ve kurucu bir öznenin varlığının iptal edilmesi. Dikkat edilirse, özne bütünüyle ortadan kalkmaz, aksine ideolojiler bireyleri özne olarak çağırıp/adlandırıp, söylemlerinin temel birimi olarak belirli bir özne tasarımı inşa ederler (Althusser 2008: 99). Bu nedenle, yapı, konjonktür ve öznenin yokluğu meselesine, daha doğrusu gerilimine değineceğiz. Bilim kıtasının epistemolojik keşfinin muadili sayabileceğimiz bir diğer temayı, adıyla söylememiz gerekirse *-topografi* kavramını- ve onun Marksist felsefeye ve aynı zamanda materyalist felsefeye uygun bir şekilde nasıl ele alınabileceği tartışmasını soruşturmamızda önümüze ödev olarak koymamız yerinde olur.

Althusser'in felsefi çabalarının tümüne eşlik eden efektin, Marx'ın keşfettiği yeni bilim kıtasına yaraşır en uygun felsefi topografyanın ne olması gerektiği fikrine dayandığını sanıyoruz. Aslında sanmanın ötesine geçip temel arayışın bu olduğu fikrini ileri sürmemiz gerekir. Althusser'in metinlerine aşina olanlar bilirler, bütün bu metinlerde süreklilik gösteren kimi temalar, formüller ve kavramlar bulunur. Hiç eksik olmayan hususlardan biri de Althusser'in sürekli olarak kullandığı uzama ilişkin terimler ve metaforlardır: kıta, yapı, alan, bölge, zemin, topos, uygun yer, bina, inşa. Althusser'in bu sözcüklere gösterdiği düşkünlüğün bir nedeni, Marx'ın ardılları için bir hayli sorunlara yol açan ünlü "altyapı ve üstyapı" ayrımı ve bu iki yapının arasındaki ilişkinin nasıl ele alınacağı, özellikle indirgemeci bir anlayıştan kaçılarak nasıl düşünüleceğidir; diğer bir nedeni ise, tıpkı yeni kurulan ve çatısını sağlam bir şekilde inşa eden bilimde olduğu gibi, yeni bir felsefe pratiğinin de kendine ait bir bölgesi, iyice tahkim edilmiş kapalı bir alanı olması gerektiği fikridir; ama ideolojilerde olduğu gibi bütünüyle kapalı değil, görece ve özerk bir kapalılık olmalı burada. Dışarıdaki alanlara bütünüyle *açık* bir felsefenin kendi "uygun yerini" bulması ve böylesi bir açıklıkla ideolojik pratik üretimin, polemikçi bir üslubun ötesine geçmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla sanıldığı gibi, yer ve mekan kavramlarına gösterilen bu düşkünlük, Althusser'in yapısalcılık modasına uymasından ziyade Marksist ve materyalist felsefeye uygun bir yerin -üzerine çadır kurulacak zeminin- söylemini ortaya koymaya çalışırken önüne çıkan kimi çıkmazları ve sorunları çözme arzusundan kaynaklanır:[8] Bu bağlamda bazı meseleler ön plana çıkar: Altyapı-üstyapı ilişkisi, üstyapıda konumlanan çeşitli bölgelerin birbirleriyle ilişkileri, uzamı dairelerden

[8] Bu ifadeyi biraz daha açarsak, Althusser yapısalcı değildir, ama yapısalcılıktan hiç etkilenmedi demeye gelmez bu. Aksine döneminin, başat görüşleri olan, özne merkezli felsefi görüşlere, özellikle tarih felsefelerine, hümanizm ve tarihselciliğe karşı çıkmanın kimi argümanlarını yapısalcılıktan alır. Fakat Althusser'in yapısal ufkun dışına çıkaran hem siyasal hem de kuramsal kimi "epistemolojik engeller" bulunur. Yazının devamında bunu gösterebileceğimizi umuyoruz.

örülü Hegelci felsefeye bakışımsız bir uzam arayışı, Hegelci neden ve zaman kavramlarının dışına çıkma ve yeni bir nedensellik (şimdiden adını analım: üstbelirlenim ve yapısal neden) ve zaman kavrayışının inşası sorunları.

Althusser'in bu uygun yer -topografi- arayışında temel bir hedefi bulunur: nasıl ki zamansal/tarihsel süreçten "ereği" atmaya çalışıyorsa, benzer bir şekilde, felsefenin üzerine bina edileceği topraktan da herhangi bir "köken"[9] arayışını uzaklaştırmaya çalışır. Çünkü "köken ve erek" belirli bir ideolojiye taşıyıcılık edip tüm alana onun etkilerini saçarlar. Kökene/ereğe dayalı ideolojinin sızmasını bertaraf etmek için, incelenen konunun sadece bir "sonuç" olarak alınmayıp güncel bir etki olarak da değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle, kapitalist üretim tarzı sadece bir sonuç, hele kaynağında belirli bir kökenin olduğu bir sonuç olarak ele alınamaz, çünkü bu zorunlu olarak ideolojinin ve idealist bir cenderenin içine hapsolmayı beraberinde getirir. Kapitalist üretim tarzı, bir yaratılış kuramından ziyade toplumun güncel yapısından, her zaman önceden verili somut nesnenin karmaşık toplum yapısından ya da toplum olarak onu oluşturan *toplum etkisinden, toplum olarak işleyen bir bedenden* hareketle ele alınır (Althusser 2007: 103). Althusser'e göre, Marx'ın yaptığı da, özelikle *Kapital*'de, bundan başka bir şey değildir. Ele alınan konu, her pratiğe özgü kipliğe *-etki ve üretim mekanizmasına-* göre soruşturulduğunda bir indirgemede bulunmadan her bir alanın özgül etkilerine bakılmalıdır. İndirgemeciliğe getirilen itiraz, tüm düzeylerin eşit olması gerektiği anlamına gelmez, aksine düzeyler daima kendi aralarında bir hiyerarşi kurarak *eklemlenirler.*

Kendi aralarında eklemlenerek yapıyı oluşturan farklı düzeylerin dolaysız bir şekilde toplumsal bütünlüğü oluşturmayacakları rahatlıkla görülebilir. Aynı şekilde, toplumsal bütünlüğün de düzeylerin tümü ve her biriyle dolaysız bir ilişkisi olamayacaktır. Bu yorum, doğrudan Hegel felsefesinin en hayati noktasına yapılan bir eleştiriyi cisimleştirir. Hegelci ifadeci anlatım, toplumsal bütünlükten alınan herhangi bir kesiti -öz kesitini-, bütünlüğün özü olarak görür; bu bakımdan, bütünün tüm öğelerinin özleri, şimdiki zamanda birbirleriyle ve bütünle dolaysız bir özdeşlik içinde varolurlar ve oluşurlar. Hegelci bu tinsel birlikte,[10] kavram, varoluşun tüm belirlenimlerin içinde mevcudiyetini kurarak, mutlak ve homojen bir şimdiki zaman[11] ve uzama (bütüne) işaret eder. Bunun karşısında, Hegelci bütünün ifadeci ya da tinsel birliği karşısında, belli bir karmaşıklık türünden, yapı-

[9] "Köken kavramının işlevi, kökensel günahta olduğu gibi, düşünmek istenen şeyi düşünebilmek için düşünmemek gereken şeyi bir sözcük içinde üstlenmektir" (Althusser 2007: 99).

[10] "Hegelci bütün öyle bir birlik türü içerir ki, bütünün her öğesi, hangi maddi ya da iktisadi belirlenim, hangi politik kurum, hangi dinsel, sanatsal ya da felsefi biçim söz konusu olursa olsun, belirli bir tarihsel anda kavramın kendinde varlığından başka bir şey asla değildir" (Althusser 2007: 335).

[11] Althusser'e göre, benzer bir zaman tasavvurunu, *senkroni* ve *diyakroni* ayrımı yapan yapısalcılıkta da görürüz: "Bu ayrımın temelinde bulunan şey, sürekli-homojen, kendisiyle çağdaş tarihsel bir zaman anlayışıdır. Senkronik olan, çağdaşlığın ta kendisidir, özün belirlenimleriyle ortak-mevcudiyetidir, şimdiki zaman, temel yapının özü olduğundan, bir 'öz kesiti'nde yapı olarak okunabilecek şimdiki zamandır. Senkronik olan, demek ki, sürekli-homojen bir zamanın bu ideolojik anlayışını varsayar. Diyakronik ise, dar anlamda 'tarih'in (krş. Lévi-Strauss) indirgendiği 'olaylar'ın zamanın sürekliliği içinde ardışık varlıklar olduğu zamansal bir süreklilik sekansı içinde bu şimdiki zamanın oluşumundan başka bir şey değildir: İlk kavram olan senkronik de diyakronik de, demek ki, her ikisi de, Hegelci zaman anlayışında ortaya çıkardığımız karakteristikleri varsayarlar: İdeolojik bir tarihsel zaman anlayışı" (Althusser 2007: 337).

lanmış bir bütünün birliğinden oluşan, nihai kertede ekonomik düzey tarafından belirlenmiş, özgül kiplerine göre birbirlerine eklemlenerek bu karmaşık yapısal birlik içinde bir arada bulunan nispeten özerk ve ayrı düzey ya da kerteler olarak adlandırılabilen şeyi içeren bir bütün kavrayışı öne sürülür (Althusser 2007: 339). Yapının öğelerinin birbirlerine *eklemlenerek* birlikte var olması, aralarındaki karşılıklı ilişkilerle birbirlerini desteklemeleri, bir "öz kesiti"ni dışladığı gibi, mutlak, homojen, ardışık bir şimdiki zamanın varlığını da önler. Yapının öğeleriyle ilişkisi içsel özün ifadeci birliği ya da deneyci geçişli nedensellik ilişkisine indirgenemez. Yapının öğeleri üzerinde etkileri ve bu etkilerin kendi aralarında yapılanan bir hiyerarşisi bulunur. Yapı ancak kendi öğelerinin etkilerinde var olabilir ve bilinebilir. Etkililik hiyerarşisi farklı düzeydeki yapılar arasında var olur, ama bu etkilenme bir "merkez" tarafından öncelenmez, birliğin konjonktüründe bir yapının diğeri üzerinde üstünlüğü bulunur, yani onları "üstbelirler". Fakat konjonktürün birliği içinde oluşan bu üstbelirlemenin bütünüyle keyfi ve görece olmaması için iktisadi yapının "nihai kertede belirlenimi"[12] öne sürülür. Çelişki de ifadeci nedenselliğin, özün veya kökenin çelişkisi olmayıp içinde işlediği tüm toplumsal bedenin yapısının ayrılmaz bir parçasıdır, düzeyler içinde ve onlarla onları etkilediği gibi onlar tarafından da etkilenir ve üretilir, böylece çelişki de kendi ilkesi içinde üstbelirlenir (Althusser 2002: 124; 2007: 341).

Yapıya ilişkin bu açıklamalar, genellikle Althusser'in kuramsal tutarsızlığının en açık ifadesi ve tüm arayışının çöktüğü an olarak gösterilir.[13] Bir yandan Hegelci kökensel ve merkezi belirleme eleştirilip düzeylerin göreliliği ve özerkliği "üstbelirleyici" nedenselliğe tahvil edilirken; diğer yandan yapının düzeylerine bahşedilen göreliliğin ve özerkliğin, "son kertede iktisadi yapının belirlenimi" sayesinde el çabukluğuyla geri alındığı öne sürülür. Gündüz kaçılan Hegelcilikten, "tüm ineklerin kara olduğu" o meşum gecede yeniden yakalanılmıştır sanki. Hegelci aşmanın (Aufhebung), olumlu ve olumsuz her şeyi yerinden ederek hakikati tesis etme ilkesi şaşmaz bir şekilde yerini yeniden bulur: tinsel hakikatin ebedi ve diyalektiksel hareketi tüm felsefeleri arkadan yakalayıp o devasa sisteminin basamaklarından birine dönüştürmekten bir an olsun geri durmaz. "Nihai kertede belirlenim" ve "üstbelirlenim" antinomisi Althusserci felsefeyi çelişkiye düşürerek aynı akıbete uğramasını sağlar gibi görünüyor: keşif hareketinin başarısızlığı.

Gerçekten öyle mi? Yapının düzeylerini Hegelci diyalektik sıra zincirine (kapsayarak aşmayla gitgide daha üst bir seviyeye geçen harekete) bağlamayarak, Althusser, Marksist felsefeye bir topografi tesis etme yolunda düzey ve kertelerin ayrımı ve özgüllüğü meselesini dahil etmeye çalıştığı kuramını sonuçsuz bir çabaya mı teslim eder? Ya da buradan kurtulmak için Kant epistemolojisine, bilgi perspektifinden varlık bölgelerine sınır çizgisi çeken "transendental" bilme yetisinin düzenleyici etkinliğine mi dönmesi gerekiyor? Aslında ne Kantçı ne de Hegelci konuma geri dönmek gerekiyor. Dahası, Althusser, Hegel ve Kant'ın konumlarından birisini tercih etmek söz konusu olduğunda, iki konumu da olumsuzlayıp, illaki bir konumu tercih etmek gerekirse, Spinozacılığı -onun tek ve mutlak tözü ve onun sonsuz özniteliklerince belirlenen zeminini- seçeceğini ifade eder (Althusser 2003: 194). Çünkü öğelerin, düzeylerin etkilerinde ortaya çıkan

---

[12] "Ne ilk anda ne de son anda, 'son kerte'nin tek başına saati asla çalmaz" (Althusser 2002: 139).

[13] Bu konudaki bir tartışma için *Althusser and Overdetermined Self* yazısına bakınız (Smith 1984).

Althusserci yapısal nedensellik, geçişli ve ifadeci nedenselliğe nazaran, Spinozacı içkin -neden ve etkide kendini sürdüren- nedenselliğe daha uygundur. Yine de Spinozacı ve Althusserci topografyalar birbirleriyle bütünüyle uyuşmazlar: hem düzenlenme figürlerinde hem de paradokslarında. Metafor düzeyinde kalırsak, Althusser'de, uzam, düzey ya da düzenlenme figürleri daha karmaşık ve iki katlı bir yapı (altyapı ve üstyapı) üzerinde birbirlerini yerlerinden eder ve birbirlerinin yerine geçer, birbirlerini etkilerler. Spinoza'da ise, mutlak bir yapı, paralel öznitelikler, kipler düzeyinde tayfı andıran bir yükselme ve alçalma çizgisi bulunur, mutlak içkinlik düzlemi içinde bütünüyle içkin bir belirleme, tek anlamlı bir varlık anlayışında kendini devam ettirir. Felsefenin ebedi sorunsalı *Bir ve Çok* ilişkisine farklı figürlerle yönelirler. Paradoks kısmına gelince, Spinoza'da paradoks, töz, öznitelik ve kipler arasındaki ilişkilerin kurulma aşamalarının her birinde tekrar tekrar üretilir. Oysa Althusser'de paradoks, yer değiştirmeler, düzeylerin durumu veya bunların birbirleriyle ilişkiye sokulmasında değil, düzeylerden hangisinin -nihai kertede iktisadın mı yoksa düzeylerden herhangi başka birinin mi üstbelirlenim olarak- seçileceğiyle ilgilidir. Bize göre, iki seçenekten birinin kabul edilip diğerinin dışlanmasıyla bu paradoksun üstesinden gelinemez, aksine tüm Althusserci felsefenin özgüllüğünü yitirilmesine neden olur: seçeneklerinden birinin seçilmesi durumunda, kaçınılmaz olarak ya Hegelciliğin ya da yapısalcılığına topraklarına geri çekilmek zorunda kalınır. O halde paradoksun Althusserci çözümü bulunabilir: paradoksun paradoks olduğu ne kadar apaçıksa, paradoksun paradoks olarak kalması gerektiği de "öğle güneşindeki aydınlık" kadar açıktır. Bu çıkmazın çözümü, her iki kutbun ortadan kaldırılmayıp aksine daimi olarak karşılıklı ilişkileri ve elbette gerilimleri açısından üretilmelerini gerektirir. Her durumda birbirlerini yerlerinden ederek, birbirlerinin konumlarına yerleşerek, dönüşüp yoğunlaşarak aynı alan içinde karmaşık bir yapı oluşturmaları ve kendilerine özgü kesme-birleşmede bulunarak birbirlerine *eklemlenmleri* gerekir. Bu karmaşık yapının, kuramsal etkinlik ve siyasal etkinlik bakımından nasıl belirleneceği -üstbelirleneceği- ise, *konjonktürün* kendisini değerlendirmeyi şart koşar. Konjonktür ekiyle, Althusser sadece Hegel, deneycilik ve yapısalcılıkla değil, bütün bir felsefeyle arasına içsel bir mesafenin farkını koyar.

Acaba uzam -topos- sorununa getirilen çözüm, zaman sorununa da uygulanabilir mi? Ne kadar farklı gözükseler de Althusser, Hegelci ve yapısalcı zamanın birbirleriyle ve çağdaş, homojen ve ideolojik *şimdiki zaman* modelinin birbirleriyle örtüştüğünü ve farklı düzeylerin eklemlenmesiyle belirlenen yapının Marksist yorumuna -daha doğru ifadeyle Althusser'in Marx yorumuna- uygulanamayacağını ve bu yapıyı açıklamada çaresiz kalacağını öne sürer. Buradan doğal olarak çıkan ilk sonuç, bütünün farklı düzeylerinin aynı *tarihsel zamana* sahip olmayacağı, her bir düzeyin tarihsel var oluş türünün farklı olduğudur. Her düzey diğer düzeylerin zamanından *görece özerk* ve karşılıklı bağımlılıkları içinde bile görece bağımsızlıklarını korurlar: "Her üretim tarzı için, üretici güçlerin gelişmesinin, özgül biçimde kesilenmiş, ona özgü bir zaman ve bir tarih; politik üstyapıya özgü bir tarih; felsefeye özgü bir zaman ve bir tarih; estetik üretimlere özgü bir zaman ve bir tarih; bilimsel oluşumlara özgü bir zaman ve bir tarih" (Althusser 2007: 343). Her bir düzeyin görece özerk zamanlara sahip olması, bütünden bağımsız alanlar ve zamanlar yaratmaz. Görece özerk olmaları onları büsbütün farklı bir zaman içine atmış olsaydı, o zaman da bunların birlikte düşünülmeleri imkan-

sız olurdu. Her düzeyin kendi başına, bağımsız bir zamanının olması ölçülemez bir meseleyi ortaya çıkarır. Buna mukabil, hepsi için tek bir zaman düşünülseydi, o zaman da sürekli ve homojen bir ideolojik zaman yaratılırdı. Dolayısıyla ya tekçi ya da parçalanmış, ayarsız bir zaman tasarımı seçeneklerinden birinin tercih edilmesi, uzam sorununda yüz yüze kaldığımız açmazı yeniden önümüze sürer. Bu *aporia* karşısında Althusser, düzeylerin her birinin sahip olduğu görece özerk zamanların bütünle ilişkilerinde belli bir türde *eklemlenmeleriyle*, bütün karşısında belli bir bağımlılık türü üzerinde temellendiklerini belirtir. Düzeylerin görece özerk bağımsızlık tarzları, bütünün eklemlenmeleri içindeki her düzeyin bağımlılık tarzı ve derecesi tarafından belirlenir. Bu düzeyleri görece bir özerklik içinde değil de büsbütün bir bağımsızlık içinde düşünmeye kalkışıldığında tersinden de olsa tekçi ve homojen ideolojik zaman anlayışı yeniden ikame edilir. Her halükarda tüm belirlemelere ölçü -idealizmin ve deneyciliğin o vazgeçemedikleri garantör- olacak referans zaman kabul edilemez. Burada zaman, öğelerin farklı ritimlerle meydana geldikleri birlikte varolmayla edimselleşir. Zaman yapının düzeylerinin edimselleşmesini takip eder. Düzeylerin sahip olduğu görece özerk zamanların farklı ritimlere sahip olduğu doğrudur, yalnız şu koşulla: bu farklı zaman ve ritimleri kendi aralarında birleştiren eklemlenmeleri ve yer değiştirmeleri ile birlikte düşünmek gerekir (Althusser 2007: 344). Tıpkı uzam konusunda olduğu gibi zaman konusunda da çözümün elverişli mekanizmasını eklemlenme ve konjonktürün birliği sağlar. Konjonktürün karmaşık birliğinde, gecikme, ilerleme, eşitsiz gelişme ortak bir var oluş içinde düşünülür. Bütün bu konjonktür birliğini, üstbelirlemenin, yalnız onun değil, altbelirlenimlerin[14] etkileri yapılandırır (Althusser 2007: 353).

Böylece zaman kavramı da, diğer tüm kuramsal kavramlar gibi doğrudan okunmaktan kurtulur, bir şeyi açıklamak için, verili bir şekilde ele alınmayıp üretilmesi, hep yeniden üretilmesi gerekir. Her düzey, bütün içindeki eklemlenmesini unutmadan kendine özgü zaman kavrayışını üretmek zorundadır. Her düzeyin -felsefe, tarih, siyaset, hukuk, sanat ve bilim- kendi tarihinde meydana gelen olaylar bulunur ve bu olayların artan veya azalan, görünür ve görünmeyen, mevcut olan ve olmayan, yokluk yerinde mevcudiyetin, mevcudiyetin olduğu yerde mevcut olmayanın etkilerini taşırlar. Bu oluşumların varlığı, tarihi ve zamanı bir süreklilik ipi boyunca düşünmemizi imkansız kıldığından, zaman ve tarih kavramının kuramsal olarak üretilmeleri, inşa edilmeleri gerekir. Materyalist bir felsefenin özgüllüğü, onun kendine özgü nesnesinde değil, bu nesneyi hangi tarzda ve ne tür bir sorunsal içinde kavradığıyla ortaya çıkar. Yoksa Tanrıyla başlayan Spinoza'yı materyalist bir felsefeye dahil etmek asla mümkün olmazdı.

Zaman ve uzamın kavramsal olarak üretilecek bağlamlarının yapısı ise üretimde bulunur. Bu genel bir üretim kavramı değil, Marx'ın ürettiği üretim tarzı kavramıdır, Marx'ı farklı kılan da soyut bir ekonomik durumu, genel bir üretim anlayışını düşünmesi değil, belirli bir toplumun üretim tarzını açıklamasıdır: üretim güçlerinin gelişme düzeyi ve üretim ilişkilerinin durumu. Bu üretim tarzına baktığımızda, onu yapı kılan şeyin üretim ilişkileri olduğunu görürüz. Birer üretim aracı olan toprak, kömür, pamuk üretim nesneleridir. Üretim ilişkileri ise, dolaysız olarak görünmezdir, üretim ilişkileri kendi öğelerinin etkilerinde ortaya çıkar. Althusser, her ne kadar yapının birliği olarak üretici güçler ve üretim ilişkilerini görmüşse de esas gösteren olarak üretim ilişkilerine işaret eder. Çünkü

üretim ilişkileri, üretimin yalnızca maddi doğasını vermekle kalmaz, o üretim sürecinin toplumsal koşullarını ve toplumsal üretim ilişkilerini de verir ve "mevcut olmayan neden" olarak sürece etki eder. Toplumsal üretim ilişkileri, meseleleri, insanlar arası veya özneler arası davranışlardan, kalıplardan koparark üretim koşulları ve üretim sürecinin failleri arasındaki ilişkilere gönderir bize. Ama bu fail olma, özne anlamındaki bir kuruculuğu üstlenmez: "Şöyle ki, üretim ilişkilerinin yapısı, üretim faillerinin işgal ettikleri *yeri* ve üstlendikleri işlevleri belirler; bu failler, bu işlevlerin "taşıyıcıları" (Träger) oldukları ölçüde, bu yerleri işgal edenlerden başkası asla değildir. Gerçek 'özneler' (süreci oluşturan özneler anlamında) demek ki bu işgalciler ya da bu görevliler değildir, tüm görünümün tersine, naif antropolojinin 'veri'sinin 'gerçeklikleri', 'somut bireyler', 'gerçek insanlar' değildir; ama *bu yerlerin ve bu görevlerin tanımı ve dağılımıdır. Demek ki gerçek "özne"ler, şu tanımlayıcılar ve dağıtıcılardır: Üretim ilişkileri* (ve politik ve ideolojik toplumsal ilişkiler). Ama, bunlar 'ilişki' olduklarından, *özne* kategorisi altında düşünülemez" (Althusser 2007: 465).

Bireylerin sadece bir taşıyıcı ve bir dayanak noktası konumuna itilmesiyle ya da üretim sürecinin bir dişlisine çevrilmesiyle insanların kendi hayatları ve tabii ki kendi gelecekleri onların ellerinden alınmıyor mu? En önemlisi, özne ve antropoloji merkezli anlayışların önünü kesmek isteyen bu yorum, siyasal bir mücadele alanı kurmak imkanını insanların ellerinden alıp bir daha açılmamak üzere kapatmıyor mu? Marksizmin siyasal amacıyla, -"Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin"- mottosuyla çelişmiyor mu böylesi bir perspektif? Althusser'in yaptığı eleştirinin kökeninde ise, tüm sürece anlam veren ve ona erek atfeden özne merkezli, tarihselci, psikolojist ve hümanist yorumları sökme isteği bulunur. Buna ilaveten, iktisadi bölge üretim tarzı bağlamında ele alındığında iş görenler özne değil, o sürecin bir parçası olan işçilerdir. İşçi ve proletarya terimleri arasında bir ayrım yapılmaktadır. İşçi, üretim sürecinin diğer öğeleri gibi herhangi bir iktisadi öğe olarak ele alınır. Proletarya ise, işçiler ve kitlelerden farklı olup bir sistemin sömürü düzenine verilen karşılıkta gösterilen toplanma cephesini ifade eder (Balibar 1994: 126). Proletarya, bireyler veya işçiler gibi deneysel bir gerçeklik veya hayal edilmiş bir kategori değildir, onun temsil ettiği şey, mevcut yapıya fazla veya eksik olan, kimlik verilemeyen bir boşluk noktası olmasıdır. Yapının diğer terimlerine nazaran sabitlenemediğinden kendiyle özdeşliği eksiktir. Konjonktürün özgül yapısının sisteme müdahale için sunduğu bir imkanı gösterir proletarya. Dilbilimsel bir ifadeyle yeniden söylersek, bir *gösteren* olarak üretim ilişkileri, onun siyasal muadili konjonktür ve mücadele terimleri, çeşitli düzeyler ve bölgeler içinde ve onlarla gerçekleşerek -bir öznenin veya öznelerin- var oluş koşullarını oluşturur. Özne veya özneler bu sürecin nihai anlamı ve amacını oluşturmaktan çok o anki verili yapıya müdahale etmenin imkanını sağlayan failler olarak ortaya çıkarlar. Taraflar/sınıflar bu güç mücadelesi içinde kendilerini, taleplerini ve tasarımlarını ileri sürer ve kurarlar. Bu mücadelenin tarafları, toplumsal ve siyasal alanı eşit bir konumda yapılandırıp pay almazlar. Konumların eşitsizliği ve bir tarafın dışlanmışlığı, aynı zamanda siyasetin yeni ufkunu belirleyecek yeni öznenin/öznelerin nasıl ve neye göre seçileceğini belirler: toplumsal ve siyasal yapının temel paydasından pay alamayan veya ona katılamayanlar, hayali bütünleşme ve türdeşlik zarfını yırtıp çatışma noktalarının haritasını yeniden biçimlendirmeye soyunurlar. Buna göre, proletarya, kendisiyle uyuşmayan bir siyasal faildir ve bu faillik imkanını asla tek başına icra etmez.

Marx'tan da bildiğimiz üzere, siyaset sahnesine solo şarkı söylemeye çıkmakla proletarya kendi ölüm fermanını imzalayabilir ancak.

Bütün bu kategorileri -tarihselci, psikolojist, hümanist ve iradeci anlayışları- dışlama isteği, özellikle tarihi *öznesiz bir süreç* olarak görmesi, yapısalcılık suçlamasına neden olur veya bu ortak kaygılardan dolayı, Althusser yapısalcılıkla flört etmek zorunda kalır. *Özeleştiri Öğeleri* adlı eserinde yapısalcılık suçlamasına itiraz eden Althusser, itirazına üç temel gerekçe sunar: *birincileyin*, yapısalcılık tamamlanmamış bir öğe olduğundan, olsa olsa, ondan kimi öğeler alınmıştır, ancak bu anlamda yapısalcı sayılabilir, fakat bu noktada bile şunu eklemek gerekir ki, yapısalcılığın kendi *sorunsalı* alınmamıştır. *İkincileyin*, seçilen bu öğeler, bir kombinatuvar ilişkisi olarak değil, bir üretim biçiminin birliğini meydana getiren belli ve ayrı öğelerin kombinezonu olarak ele alınır. Yapısalcılığın soyut kombinatuvar fikrine karşılık, Althusser somut olan kombinezon fikrini uygular. Farklı öğelerin bu kombinezonu da yapısalcılığın biçimsel oyununa indirgenmeyip, kullanılan yer, işlev, taşıyıcı (Träger) kavramları ilişkilerin desteği olarak sunulur, yoksa insanlar saf işlevlere indirgenmezler. *Üçüncüleyin*, kullanılan kavramlar, süreç, çelişki, üstbelirleme, tabi olma ve tabi kılma saf yapıya indirgenmez, bu kavramlar kendi *geçerlilik sınırlarını* belirleyebilirler. Dolayısıyla kimi Marksistlerin yaptığı gibi, yapısalcılıktan kurtulmak için sadece süreci öne sürmek yetmez, çünkü süreç biçimselliği de öne sürülebilir, bu da yapısalcılığın bir başka görünümüdür; bu nedenle, eğilimi, özellikle çelişki eğilimini öne sürmek gerekir.

Üç itirazı bütünleyen esas itiraz ise, yapısalcılık olarak ortaya konanların kesin bir şekilde başka bir dolanma suçunun tezahürü olmasıydı: Spinozacılığın ve onun doğruluk için bir garantörün/ölçütün varlığını, özne, köken ve aşkınlığı bir kenara atan felsefesinin (Althusser 1991: 37-43; 1998: 203). Bize göre, Althusser'e yöneltilen yapısalcılık suçlamasını boşa çıkaran temel neden, kuramında hiç eksik olmayan *konjonktür* fikridir. Bu da Althusser'in diğer suçudur: Spinozacılıktan da büyük bir suç olan felsefesindeki Machiavelli etkisidir. Soyut bir yapı veya "tarihin anlamı" yerine konjonktürün tekilliği ve "somut durumların somut analizi" (Lenin) söz konusudur (Balibar 1994: 166). Hem siyasal hem de kuramsal anlamda bir konjonktür fikri Althusser'in yazılarında gezinip durur. Felsefe "son kertede kuram alanında sınıf kavgası" (son kertede eki unutulmamalı) olarak tanımlandığında, bu alanda kesin bir çözümün (Kant'ın meşhur akılcılık ve deneycilik uzlaştırması veya *ebedi barış* girişimleri) olamayacağı, daimi bir mücadelenin ve bu mücadeleyi kaçınılmaz olarak biçimlendiren bir konjonktürün hep var olacağı anlamına gelir. Konjonktür vurgusu, Althusser'in hem teorisist sapmasına hem de yapısalcılığa epistemolojik bir engelde bulunarak, onun düşüncesinde başat kavram olarak yerini alır.

SONUÇ YERİNE

Althusser'in felsefi metinlerinin toplamına bakıldığında ve durumu diğer filozoflarla karşılaştırıldığında şaşırtıcı bir farklılık dikkati çeker. Üzerine yazdığı çoğu düşünürün klasik felsefe okuma protokollerine dahil olmadığı, klasik anlamda bir felsefeci olmadıkları görülür: Marx, Montesquieu, Rousseau, Freud, Lacan, Machiavelli. Çağının önemli bir felsefecisi sayılan, lehte ve aleyhte ama ilgisiz kalınmayan tartışmalara yol açan bir felsefeci için pek şaşırtıcı bir oku-

ma listesi olduğuna şüphe yok. Althusser, felsefeyi kökenine giderek düşünmek isteyen, ama bir türlü o döngüden çıkamayan Hegel ve Heidegger örneklerinden veya Platonculuğu ters çevirerek felsefeyi yeniden düzenlemeye kalkışan Nietzsche'den farklı olarak, "sahnenin dışındaki" düşünürlerle girilecek bir diyalogun daha doğru olacağını savunur. "Sahnenin dışına" doğru uzanma çabası, felsefeyi sonlandırmak ve tamamlamak isteğinden kaynaklanmaz. Felsefe içinde kalarak felsefenin dışına çıkılamadığı gibi, sağduyulu bir tavırla felsefe dışında konum alınarak, bir dış uzam yaratılarak da felsefe dışına çıkılamaz. Her iki tavır da imkansızdır. Çünkü felsefe üzerine dillendirilecek her tez veya her tanım temelde felsefi olmak zorundadır (Althusser 1984: 46). Bu nedenle uygun tutum (felsefe, rasyonalizmin savladığı doğru-yanlış ölçütünün aksine, güç dengelerine uygun konum almak zorunluluğu bakımından), sırtı olmayan ve öne sürülen bir tezin çürütülmesinin imkansız olduğu felsefe alanını, mümkün olduğunca "sahnenin dışındaki" düşünce ve düşünürlerle ilişkiye sokma yönünde olmalıdır. Özellikle yeni bir sorunsal ve kıtayı açan yenilikçi ve devrimci fikirler ve düşünürlerle diyaloga girilmeli. Örneğin Machiaevelli, Marx ve Freud düşüncesiyle çeşitli tarzlarda irtibatlar kurularak yapılabilir bu. Bilimin sahip olduğu anlamda nesnesi olmayan, metaforik[15] anlamda kavramsal nesnesi olan felsefenin sadece kendi içine düşmesi böylece engellenebilir ya da en azından yeni bir alanın ve farklı bir felsefi düşüncenin yeşerebileceği bir zeminin imkanı ortaya konabilir. Temelde ise, bu tutumla, konjonktürün etkilerine açık bir felsefe pratiği üretilmek istenir: materyalist perspektiften bir olay ve karşılaşma felsefesinin zeminini kurma çabasıdır bu.

Son kelimelerimizde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz artık: Althusser'in genel olarak felsefe alanında, özel olarak Marksist literatür içinde yeni ve öncü bir okumada bulunmuştur. Hiç şüphesiz bu "suçlu" okuma, kimi zaman, çok suçladığı "ünlü alıntılar" geleneğine benzer bir "ünlü alıntılar" serisini kendisi de yaratmak pahasına yapmıştır. Dahası, Raymond Aron'un ona yönelttiği "hayali bir Marksizm" kurduğu suçlaması da hiç yersiz değildir ve Althusser de buna belirli bir ölçüde hak verir (Althusser 1988: 141). Bütün öncü girişimlerde görülen şey Althusser olayında da gerçekleşir: kendisiyle başlanan niyetin çok uzağına düşmek: Marx'ın kendisine dönerek Marx'ı okumak, onun metinlerinde görünenin dışına uzanmaya ve belli bir ölçüde tahrife yönelmeye başlar. Marx'ın kendisine dönmek, Marx'ın kendisini düzeltmeye ve onda tutarsız -elbette Althusser'e göre tutarsız- görünen noktaların -örnekse Hegelci ve idealist görülen diyalektik yön-

---

[14] Demek ki, Althusser'de sadece üstbelirlenim bulunmaz, aynı zamanda her üstbelirlenimin altbelirlenimleri de vardır. Altbelirlenimin bütün mikro işleri halletmesinden sonra üstbelirlenimin "esas oyuncu" olarak sahneye çıktığını düşünmek bizi yanılgıya sevk eder. Üstbelirlenim, altbelirlenimin içinde ve onunla iş görür. Bu açıklamayı fırsat bilerek şunu da belirtmek de fayda var: uzam ve zamanı karmaşık bir yapısal birlik olarak kavramsallaştıran, tekçi ve homojen kavrayışlardan (dolayısıyla şimdiki zamanı aşılamaz ufuk olarak gören Hegelci veya Marksist *mutlak tarihselci* yorumlardan) kurtarmak isteyen Althusser'in, tek bir anlamın varlığına da itiraz edeceği muhakkaktır. Burada yine de tek anlam anlayışının dışlanmasını görelilliğe kapı açmak olarak değil, karmaşık yapısal bütünlük içinde birbirine eklemlenen veya eklemlenebilen bir çoğulculuk anlayışı olarak saymak gerekir.

[15] Althusser ve Derrida'nın, kavramları dış bir göndergeye bağlamadan ve metaforik olarak ele almalarına ilişkin, karşılaştırmalı bir yazı (Lewis 1985).

temin- atılması veya dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bütün bu çıkarıp eklemelerin güdüleyicisi ise, Marx'ın açtığı yeni kıtaya -tarih bilimi zeminine- uygun bir materyalist felsefe "çadırını" kurmak içindir. Neticede hiçbir felsefe varlığını olduğu yerde durarak ortaya koyamaz, yakın ve uzak, yandaş ve karşıt konumlardan geçerek, onlarda kendini yeniden kurarak ve mevziler elde ederek ne olduğunu ve ne olmadığını görebilir. Bütün bu dolanmalarda sapmaların ve hataların olmaması ise büsbütün olanaksız olsa gerek. Fakat bu maceraya girişmeden hangi felsefe kendini tanıyabilir veya tanımıştır ki? Marksist düşünce de bundan azade değildir. Althusser'in keşfedici girişiminin "suçlu"luğuna, (büyük oranda müdafaa edilmesi gereken bu "suç"a) eşlik eden "yalnızlık" da burada ortaya çıkar. Bazı şeylerin söylenmesi için bu yalnızlık neredeyse mutlak bir gereklilik olmuştur ve bu yalnızlıkta söylenen söylenmiştir. Söylenen, Balibar'ın da haklı olarak belirttiği gibi, herhangi başka birisinden çok daha fazla, Althusser'in felsefi çabalarıyla, Marksizmin yalnızca geçmişten kalan bir miras, bir anı olmaktan çıkması, düşünce için bir ufuk, bir meydan okumaya dönüşmesidir (Balibar 1991: 103).

Kaynaklar

ALTHUSSER, Louis, (1976), *Lenin ve Felsefe*, Çev: Bülent Aksoy&Erol Tulpar&Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.

ALTHUSSER, Louis, (1984), *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çev: Ömür Sezgin, Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.

ALTHUSSER, Louis, (1991), *Özeleştiri Öğeleri*, Çev: Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları.

ALTHUSSER, Louis, (1998), *Gelecek Uzun Sürer*, Çev: İsmet Birkan, İstanbul: Can yayınları.

ALTHUSSER, Louis, (2002), *Marx İçin*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: İthaki.

ALTHUSSER, Louis, (2003), *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser'in Mirası*, Çev: Turhan Ilgaz&Alaeddin Şenel&Seda Çarmık, Ankara: Epos.

ALTHUSSER, Louis, (2007), *Kapital'i Okumak*, Çev: A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki.

ALTHUSSER, Louis, (2008), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Alp Tümertekin İstanbul: İthaki.

BALIBAR, Etienne, (1991), *Althusser İçin Yazılar*, Çev: Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları.

BALIBAR, Etienne, (1994), *Masses, Classes, İdeas, Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Çev: James Swenson, New York&London: Routledge.

BALIBAR, Etienne, (1994), "Althusser's Object", Çev: Margaret Cohen&Bruce Robbins, *Social Text* 39, ss. 157-188. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/466368.

LEWIS, Thomas E, (1985), "Reference and Dissemination: Althusser after Derrida", *Diacritics* 15, ss. 37-56. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/464932.

SMITH, Steven B, (1984), "Althusser and Overdetermined Self", *The Review of Politics* 46, ss. 516-538. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1406692.

Kant'ta Ampirik Ben Bilinci

Şahabettin Yalçın

Kant'ın benlik öğretisi ekseriyetle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin (bundan sonra kısaca *SAE*) 'Transandantal Estetik' ve 'Transandantal Dedüksiyon' adlı bölümlerinden yer alır. Gerçi onun diğer eserlerinde de bu konuda önemli ifadeler bulunmaktadır. Örneğin, *Antropoloji*'den alınan aşağıdaki pasajda Kant, iki tür ben bilincinin olduğunu ve bunlardan birinin de ampirik ben bilinci olduğunu söylemektedir: "Eğer iki eylemi bilinçli olarak temsil edersek (*vorstellen*) - bir kavramı mümkün kılan içsel eylem (*düşünüm*) ile *algıyı* (ampirik *görü*) mümkün kılan hissetme eylemini - o zaman ben bilincini (*apperceptio*) *düşünüm* ve *algılama* olarak ikiye ayırabiliriz. Birincisi, idrak bilinci yani *saf* ben bilinci iken ikincisi, iç *duyunun* bilinci yani *ampirik* ben bilincidir. Dolayısıyla, birinciyi iç *duyu* olarak adlandırmak yanlıştır".[1]

Bu pasajdan da görülebileceği üzere, Kant'ın benlik ve ben bilincine ilişkin kuramı, ikili bir ben bilinci anlayışına dayanmaktadır: fenomenal benliğin ampirik bilinci (ampirik ben bilinci) ve düşünen benliğin transandantal yahut saf bilinci (transandantal ben bilinci). Bunlardan ampirik ben bilinci bilgi statüsüne sahip iken transandantal ben bilinci bilgi statüsüne sahip değildir, zira Kant'a göre bilgi, görüyü gerektirdiği halde transandantal ben bilincinde saf ya da ampirik herhangi bir görü yoktur. İşte biz de bu makalede Kant'ın ampirik ben bilincini ele alacağız. Makalemizin sonunda görüleceği üzere, Kant'ın fenomenal benliğe ilişkin ampirik bilgi kuramı oldukça sorunludur. Bu sorunların başında da iç duyunun

[1] Kant, *Antropoloji*, 15n.

görüsü gelmektedir. Kant'ın fenomenal benliğin ampirik bilgisine ilişkin öğretisi esas itibariyle onun iç duyu kavramına dayanır. İç duyu, Kant'ta fenomenal benliğin ampirik bilgisinin içeriğini oluşturan duyusal malzemenin kaynağıdır. Kant, *SAE*'nin 'Transandantal Estetik' adlı bölümünde iç duyuya dış duyununkine benzer bir işlev yükler. Buna göre tıpkı beş dış duyunun fiziksel nesnelerin bilgisinin duyusal malzemesini sağlaması gibi, iç duyu da benliğin fenomenal bir nesne olarak bilinmesi için gerekli olan duyusal malzemeyi sağlar. Kant'ın iç duyunun nesnesinin benlik ve dış duyunun nesnesinin de fiziksel nesne olduğunu belirtir ve iç duyu ile dış duyunun işlevleri arasında sıkı bir benzerlik olduğunu iddia eder. Buna göre bir duyu olarak iç duyu, tıpkı beş dış duyu gibi alıcı ve pasiftir. Hem iç ve hem de dış duyunun işlevi, *a priori* formlar altında ampirik bilgi için duyusal malzeme sağlamaktır. Dış duyunun *a priori* formu mekan iken, iç duyunun *a priori* formu zamandır. Öte yandan, dış duyunun 'içeriği' dışsal duyum (*sensation*) iken, iç duyununki içsel duyumdur. Yani Kant'a göre dış ve iç duyunun algısal yapısı ve işlevi benzerdir ve dolayısıyla aynı ampirik ve transandantal koşullara tabidir.

İç ve dış duyuların hissetme düzeyindeki bu benzerliklerine ek olarak onların idrak (*Verstand*) düzeyinde de benzer işlevleri bulunmaktadır. Zira hem içsel görü ve hem de dışsal görü idrakta bilginin oluşması için aynı yolu izler. Nasıl dışsal görünün fiziksel nesnelerin bilgisine dönüşmesi için önce muhayyilede birleştirilip sentezlenmesi ve sonra da idrakın saf kavramları altına getirilmesi zorunlu ise, aynen bunun gibi içsel görünün içsel nesnelerin yani zihinsel hallerin bilgisine dönüşebilmesi için onun muhayyilede sentezlenmesi ve idrakta kavramların altına getirilmesi şarttır. Ne var ki, iç ve dış duyuların işlevleri arasında olduğu varsayılan bu benzerliğe yakından baktığımızda görürüz ki, Kant'ın içsel duyuya ilişkin izahında onun bilgi kuramım tümden sarsabilecek çok ciddi sorunlar bulunmaktadır. Öncelikle, Kant'ın ben bilgisi öğretisinin onun fiziksel nesnelere ilişkin bilgi kuramında bulunmayan bir paradoksla malul olduğunu görmekteyiz. Kant'ın kendisinin de kabul ettiği bu paradoks, kısmen onun duyulardan alınan görü bağlamında değindiği 'etkilenme' kavramından kaynaklanmaktadır. Normalde dışsal duyu ile kendinde şeyler arasında vuku bulan bu 'etkilenme ilişkisi', iç duyuya uygulandığında, çelişkili sonuçlara yol açmaktadır. Kant'ın ben bilgisi öğretisinin karşılaştığı ikinci bir sorun da iç duyunun 'içeriği' sorunudur. Aşağıda ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi, Kant'ın iç duyunun içeriğine ilişkin söyledikleri öylesine muğlak ve çelişkilidir ki, onun duyusal görüde yaptığı form-içerik ayırımım iç duyuda da yapması imkansızlaşmaktadır.

Kant, *SAE*'nin 'Transandantal Estetik' adlı bölümünde, duyusal görünün biri 'form' ve diğeri de 'içerik' olmak üzere iki unsurunun bulunduğunu söyler. Buna göre 'zaman' ve 'mekan' duyusal görünün saf (*a priori*) 'formları' iken, 'duyum' (*senation*) da onun 'içeriği' yahut 'malzemesi'dir: "Tezahürde duyuma karşılık gelen şeye onun *madde*si, fakat tezahürün içeriğini belirleyerek onun belli ilişkiler içerisinde düzenlenmesini sağlayan şeye de tezahürün *form*u diyorum".[2] Mekan, dışsal görünün saf formu iken, zaman içsel görünün saf formudur: "Mekan ve zaman, onun [bizim nesneleri algılama tarzımızın] saf formları iken, genel olarak duyum onun maddesidir".[3] Kant'a göre, bizim kendinde şeylerden etkilenmek

[2] Kant, *SAE*, A20/B34.
[3] Kant, *SAE*, A42/B59-60.

suretiyle aldığımız her türlü duyusal içerik, zaman ve mekan ilişkileri içerisinde yer almak zorundadır. Yani zaman ve mekan ilişkilerine tabi olmayan hiç bir şeyin görüsü mümkün değildir. Kant'a göre duyusal görünün zaman ve mekan dışında başka saf formları yoktur[4]. Ayrıca zaman ve mekan birbirinin işlevlerini yerine getiremez, yani içsel nesneler mekanda varolamaz ve uzamsal boyutlara sahip olamazlar ve zaman da fiziksel nesnelerin bir niteliği olamaz. Gerçi Kant'a göre zaman aynı zamanda dışsal görünün dolaylı formudur, ama bu, zamanın fiziksel nesnelerin niteliği olduğu anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle söylersek, zaman dışsal olarak temsil edilemediği gibi mekan da bizde temsil edilemez. Kant bunu şu şekilde ifade eder: "Zaman iç duyunun yani kendimize ve kendi içsel durumlarımıza ilişkin görünün formundan başka bir şey değildir. O, dışsal tezahürlerin bir belirlenimi olamaz, zira onun ne şekil ile ve ne de durum ile bir ilgisi vardır. O, sadece içsel hallerimizin temsillerinin birbiriyle olan ilişkisiyle ilgilidir".[5] Görülebileceği üzere, Kant'ın zaman anlayışı, kendisinden önceki zaman anlayışlarından son derece farklıdır. Kant'a göre zaman (ve mekan) bazı filozofların iddia ettiği gibi, nesnelerin niteliklerinden olmadığı gibi kendinde şeylerin de niteliği değildir. Tabii bu demek değildir ki, zaman, transandantal felsefede salt genel bir kavramdır; hayır, Kant'a göre zaman genel bir kavram değil, hissetme yetimizin saf formlarından biridir. Tabii bu, zamanın kendi başına varolan bir varlık olmadığı anlamına da gelmektedir.

Yukarıda işaret edildiği üzere, zaman kendi başına içsel görünün elde edilmesi için yeterli değildir, zira transandantal felsefede fenomenal benliğin ampirik bilgisine sahip olmak için saf zaman formuna ek olarak bir de içsel görüde zamanla bir birlik halinde bulunan duyusal bir unsura ihtiyacımız vardır. Kant bu duyusal unsura 'duyum' (*sensation*) adını verir[6]. Kant, duyumu şu şekilde tanımlar: "Bir nesnenin bizi etkilemek suretiyle temsil yetimiz üzerinde bıraktığı etkiye *duyum* adını veriyoruz".[7] Kant bazen, duyumu görünüşlerdeki 'gerçek' ile özdeşleştirir: "Algı nesneleri olarak tezahürler, zaman ve mekan gibi saf, sadece formel görüler değildir...onlar, bize öznenin etkilendiği bilincini veren ve bizim genel olarak bir nesneyle ilişkilendirdiğimiz öznel temsil olarak duyumun gerçekliğini içerirler".[8]

Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere Kant, duyumu görünün içeriği yahut malzemesi olarak (görünün saf formları olan zaman ve mekana ek olarak) görmektedir. Bu nedenle, duyum olmadan bilgi mümkün olamaz - buna *a priori* bilgi de dahildir. Kant kendinde şeylerden etkilenmemiz neticesinde hasıl olan duyumu, zihnimizin bir belirlenimi olarak tasvir eder. Kant'a göre kendi içinde aslında belirsiz ve ayrışmamış bir halde bulunan duyuma birliğini ve formunu zihnimiz verir. Duyum, kendi başına ele alındığında herhangi bir birliğe yahut düzene sahip değildir, zira "duyulardan bize herhangi bir birlik gelmez". Duyumu nesnelerin bir tür algısı olarak gören Leibniz'in aksine Kant, duyumun kendi başına algı statüsüne sahip olmadığını, ama nesnelerin algısının maddi koşulu olduğunu söyler.

[4] Aslında Kant, hissetme yetisinin saf formlarının sadece zaman ve mekandan ibaret olduğuna dair herhangi bir argüman sunmaz; Kant bunu bir olgu olarak kabul eder ve savunur.
[5] Kant, *SAE*, A33/B49-50.
[6] Kant'ın 'duyum' kavramı, ampiristlerin 'izlenim' kavramına benzemektedir, ama bu ikisi aynı değildir, zira ampiristlerin 'izlenim' kavramı daha geniş bir çağrışım alanına sahiptir. Daha yakın zamanda Russell gibi filozofların ortaya attığı 'duyu-verisi' (*sense-data*) kavramı farklı amaçlarla ortaya atılmış bir kavram olmasına karşın Kant'ın 'duyum' kavramına benzer anlamlara sahiptir.
[7] Kant, *SAE*, A19-20/B34.
[8] Kant, *SAE*, A166/B207-8.

Bu da demektir ki, Kant'a göre, ampirik nesneleri temsil edebilmemiz için bizim öznel olarak kendinde şeylerden etkilenmemiz ve bunun sonucunda onlardan duyum elde etmemiz gerekir. Bunu iç duyuya uygularsak diyebiliriz ki, fenomenal benliğin ampirik bilgisinin malzemesini oluşturan içsel görüye sahip olabilmemiz için bizim öncelikle kendimizden etkilenmemiz yani kendimiz tarafından belirlenmemiz gerekir.

Bu noktada 'duyum' teriminin iki anlamının neden olabileceği muhtemel bir kafa karışıklığına işaret etmek yerinde olacaktır. Kant, duyum terimini hem zihnin bir durumu yani bir duygu olarak ve hem de içsel görünün içeriği olarak tanımlar. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı kitabında okuyucuları bu karışıklığa karşı uyarır: "Bir haz ya da onun karşıtı olan bir duyguya duyum dediğimiz zaman bunu, bir şeyin temsili olarak (bilgi yetisine ait olan duyu yoluyla alman) duyumdan ayırt etmeliyiz. Zira ikinci anlamında duyum, bir Nesne'ye işaret ederken birinci anlamında duyum, sadece Özne'ye işaret eder ve bilgi konusu olmaz; Öznenin kendisini *bildiği* bir bilginin konusu da olmaz".[9] Kant'ın bu pasajda belirttiği gibi, duygu olarak duyum, zihnin öznel hallerinden ibaret olup benliğin yahut içsel nesnelerin temsili olamaz. Dolayısıyla, Kant, bilgi felsefesi bağlamında duyumdan bahsettiği zaman, onun kastettiği duygu anlamındaki duyum değil - zira duyguların transandantal felsefede herhangi bir bilişsel önemi yoktur - içsel görünün içeriği yahut malzemesi olarak duyumdur. Biz de bu bağlamda duyum dediğimiz zaman onun ikinci anlamını kastediyoruz.

Yukarıda söylediklerimiz de gösteriyor ki, Kant'ın transandantal felsefesinde içsel görünün içeriği olarak duyum kavramı, kolay anlaşılır bir kavram olmaktan oldukça uzaktır. Kant'ın bu kavramdan bahsettiği yerlerdeki ifadeleri son derece muğlak ve kafa karıştırıcıdır. Dışsal görünün içeriği olarak duyumu anlamak nispeten kolaydır, zira Kant, dışsal duyumun renk, tat, sertlik gibi unsurlardan oluştuğunu açıkça söyler. Ama içsel görünün içeriği olarak duyuma geldiğimizde Kant'ın dili birden ağırlaşır ve zorlaşır. Ama yine de bu konuda transandantal felsefede birbirinden tamamen farklı iki görüşün olduğunu söyleyebiliriz. Genelde Kant'ın 'resmi görüşü' olarak adlandırılan birinci görüşe göre, iç duyunun dış duyununkinden farklı kendine has bir duyusal içeriği yoktur. Bu görüşe göre, dış duyunun içeriği, hem dışsal görünün ve hem de içsel görünün içeriği olarak işlev görür. Ne var ki, Kant, içsel görünün içeriği hususunda bazen bu görüşten tamamen farklı bir yol izler. 'Alternatif görüş' adını verdiğimiz bu görüşe göre içsel görünün dışsal görünün içeriğinden farklı kendine has bir içeriği bulunmaktadır. Kant, *SAE*'nin değişik yerlerinde içsel görünün içeriği olarak birbirinden bilişsel olarak oldukça farklı unsurlar sayar. Bu unsurlara ve iki farklı görüşe geçmeden önce bir noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Bazı Kant yorumcuları bu konuda Kant'ın iki farklı görüşü olduğunu söylese de hiç biri (bildiğim kadarıyla) benim 'alternatif görüş' olarak adlandırdığım görüşe açıkça atıfta bulunmamaktadır.

[9] Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*, 45.

RESMİ GÖRÜŞ

Yukarıda ifade edildiği üzere, 'resmi görüş' adı verilen görüşe göre içsel görünün kendine has bir içeriği bulunmamaktadır; dışsal görünün içeriği aynı zamanda başka bir anlamda içsel görünün de içeriğini yahut malzemesini oluşturur. Yani bu görüşe göre, ampirik görünün iki tane - bir dışsal ve biri de içsel - değil, tek bir içeriği bulunmaktadır. Bu görüşü savunanların başvurduğu pasajların başında aşağıdaki pasajlar gelmektedir: "...dışsal duyunun temsilleri, zihnimizin meşgul olduğu asıl malzemedir...".[10] Yine: "Biz, zihnimizin bir yetisi olan dış duyu ile dışımızdaki nesneleri temsil ederiz ve bu temsili de istisnasız mekan içerisinde yaparız...onun vasıtasıyla zihnimizin kendisini temsil ettiği iç duyu ise ruhun bir nesne olarak temsiline imkan vermez; ama yine de içsel hallerin görüsünün sadece onda mümkün olduğu belirli bir form bulunmaktadır; dolayısıyla, içsel belirlenimlere ait olan her şey zaman ilişkileri açısından temsil edilir".[11]

Kant bu pasajlarda iç duyuyu, zihnin onda kendisini veya içsel hallerini temsil ettiği bir şey olarak betimledikten hemen sonra şaşırtıcı bir biçimde iç duyunun zihni bir nesne olarak temsil edemeyeceğini söylemektedir. Peki bu ne demektir? Yani iç duyunun zihnin yahut içsel hallerin temsil aracı olması ama aynı zamanda zihni bir nesne olarak temsil edememesi ne demektir? Öyle ya, eğer Kant'ın *SAE*'nin 'Transandantal Estetik' adlı bölümünde iç duyu ile dış duyu arasındaki benzerliği dikkate alacak olursak, burada iç duyunun benliğin duyusal temsilinin aracı olması gerekir, tıpkı dış duyunun fiziksel nesnelerin duyusal temsilinin aracı olması gibi. Kant, bu bölümde duyuyu pasif bir yeti olarak tanımlar ve onun işlevinin görü sağlamak olduğunu söyler. Dış duyu fiziksel nesnelerin görüsünü ve iç duyu da muhtemelen zihnin yahut zihinsel hallerin görüsünü sağlar. Zira Kant'ın bilgi felsefesine göre bir şeyin bilgisinin mümkün olabilmesi için onun mutlaka zaman ya da mekanda temsil edilmesi gerekir. Burada dış duyu ile iç duyu arasında kurulan paralellik göz önüne alındığında, Kant'm iç duyunun zihnin kendisinden etkilenmesi sonucu zamanda temsil edilmesinin aracı olduğunu söylemesi beklenir. Halbuki Kant yukarıdaki pasajda iç duyunun benliğin bir nesne olarak temsilinin aracı olamayacağını söylemektedir. Eğer iç duyu, bir nesne olarak benliğin yahut içsel hallerin temsilinin bir aracı değilse o zaman benliği nasıl temsil edecektir?

Aslında Kant, bizim iç duyu yoluyla kendi kendimizden etkilenmek suretiyle kendimizin farkında olduğumuzu açıkça söyler. Fakat bunu söylediği pasaj ile yukarıdaki pasajın tam olarak uyuştuğunu söylemek zordur. Bunun gerekçesine geçmeden önce yukarıdaki pasajın şu ifadelerle de örtüşmediğini belirtelim: "İç duyu...içeriği olmayan salt görü formunu içerir ve bu nedenle herhangi bir *belirli* görüye sahip değildir, zira bu belirli görü ancak içeriğin muhayyilenin transandantal aktı tarafından belirlenmesine ilişkin bilinçle mümkündür".[12] Kant daha sonra benliğin bir görünüş olarak içsel algının nesnesi nasıl olabildiğini açıklar. Kant, B156'daki bir dipnotta herkesin kendisinde idrakın iç duyuyu belirlediğini görebileceğini söyler. Kant, bu belirlenimin kanıtı olarak 'dikkat'i örnek verir: "Her dikkat aktında idrak yetisi, düşündüğü kombinasyon uyarınca

[10] Kant, *SAE*, B67.
[11] Kant, *SAE*, A22-3/B37.
[12] Kant, *SAE*, B154.

iç duyuyu belirler. Bu ise idrakın sentezlediği içeriğe karşılık gelir".[13] Öyle görülüyor ki, Kant'ın bu pasajlarda iç duyunun işlevi ile ilgili olarak söyledikleri ile onun 'Transandantal Estetik'te aynı konuda söyledikleri arasında bir farklılık bulunmaktadır. Kant, burada bizim zamanda meydana gelen dikkat edimleriyle kendimizin yahut içsel hallerimizin farkında olabileceğimizi söylemektedir. Ama dikkat edimlerinin içsel nesnelerin düşüncesi için gerekli olan görüsel malzemeyi nasıl sağladığını açıklamamaktadır. Dikkat edimleri vasıtasıyla içsel görünün sağlandığını kabul etsek bile bu, dış duyu ile iç duyu paralelliğinin gerektirdiği şeyi yani benliğin bir nesne olarak bilinmesine yetmeyecektir.

Acaba burada Kant, benliğin bir nesne olarak bilinemeyeceğini söylemekle onun bir özne olarak bilinebileceğini mi kastetmektedir? Kant'ın bu soruya olumsuz yanıt verdiğini yukarıda belirtmiştik. Ona göre özne olarak benliğe ilişkin saf bilincimizde görü mevcut olmadığından bu bilincin bilgi düzeyine yükselmesi mümkün değildir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Kant, *SAE*'nin 'Saf Aklın Geçersiz Çıkarımları' adlı bölümünde bu konuda rasyonalistleri şiddetle eleştirir. Kant, rasyonalistlerin aktif bir varlık olarak benliğin yalın, tinsel ve ölümsüz bir töz olduğuna dair iddialarının temelsiz olduğunu, zira bu tür bir bilginin entelektüel görü gerektirdiğini, bunun da insanlarda olmadığını iddia eder.

Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere Kant, dışsal görünün içeriğinin aynı zamanda içsel görünün içeriğini de oluşturduğunu ima etmektedir. Fakat Kant'ın 'Transandantal Estetik'te ortaya koyduğu dış duyu ve iç duyu paralelliğini göz önüne aldığımızda, onun bu imasının bir takım sorunlara gebe olduğunu açıkça görebiliriz. Zira Kant'ın orada ortaya koyduğu iç ve dış duyu benzerliği, içsel görünün de tıpkı dışsal görü gibi kendine has bir içeriği olmasını gerektirir. Buna rağmen birçok Kant yorumcusu, Kant'ın bu görüşünün onun gerçek görüşü olduğunu savunmuştur. Bazı yorumcular ise bu görüşün Kant'ın gerçek görüşü olmasına karşın onun Kant'ın temel epistemolojik varsayımlarıyla örtüşmediğini iddia eder. İç duyu konusunda Kant'ın resmi görüşünün onun gerçek görüşü olduğunu savunanların başında Allison gelmektedir.

Allison'a göre *SAE*'nin ruhuna inmeden lafzına baktığımızda buradaki ifadeler, içsel ve dışsal görünün içeriğinin aynı olduğunu ima eder. Ona göre dışsal görü ile içsel görünün içeriği arasındaki tek fark, "...dışsal olarak algıladığımız şeylerin uzamsal form ve niteliklere sahip olan görünüşlerden ibaret iken içsel olarak algılananların ise bu tezahürlerin bilinçteki halleri olmalarıdır - duygularla beraber".[14] Allison, iç duyunun işlevinin bir nesne olarak benliğe ilişkin duyusal temsiller sağlamak olmadığını, bilakis dışsal tezahürlerin bilincinin bilincine kaynaklık ettiğini öne sürer. Allison, içsel görünün içeriğinin dışsal görünün içeriğiyle aynı olduğunu söylemesine karşın böyle bir anlayışın Kant'ın dış duyu-iç duyu paralelliğine aykırı olduğunu iddia eder: "Kant'ın sorunu, bunun [iç duyunun bir nesne olarak benlik hakkında herhangi bir duyum sağlamamasının] Kant'ın büyük önem verdiği iç duyu-dış duyu benzerliğine büyük darbe vurduğudur. Bu varsayılan benzerliğe göre, tıpkı dış duyunun dışsal nesnelerin bilgisi için duyusal malzeme sağlaması gibi, iç duyu da benliğin bilgisi için duyusal malzeme sağlar. Fakat eğer iç duyunun kendine has bir duyusal malzemesi yok ise yani onun

[13] Kant, *SAE*, B156n.
[14] Allison, *a.g.e.*, 258.

malzemesi sadece dışsal nesneleri temsil etmek için kullanılan dışsal görüler ve hiç bir şeyi temsil etmeyen duygular gibi zihinsel haller ise o zaman bu benzerlik çökecektir".[15]

Allison'a göre iç duyunun fonksiyonu, kişinin kendi temsillerinin bilincinde olmasını sağlamanın ötesinde bir şey değildir. Dolayısıyla ona göre iç duyu Kant'ın onun için öngördüğü işlevi icra edemez. Fakat bu demek değildir ki, iç duyu dışsal tezahürlerin bilincinin bilincini sağlar. Allison, bunu iddia eden Weldon'u eleştirir.[16] İç duyunun işlevinin geçmiş bilinç eylemlerinin (geçmiş dışsal tezahürlerin bilincinin) bilincini sağlamak olduğunu iddia eden Weldon, Kant'ın iç duyuya yüklediği misyonu yanlış anlamakta ve onun ampirik ve transandantal ben bilinci arasında yaptığı keskin ayırımı göz ardı etmektedir. Allison'ın dediği gibi, Kant, *Antropoloji*'de aktif benliğe ilişkin ben bilincinin benliğin düşünen yönüne ait bir bilinç olduğunu ve buna karşılık ampirik ben bilincinin temeli olan iç duyunun ise bu düşünenlerden etkilenen pasif benliğin içinde bulunduğu duruma ilişkin bir bilinç olduğunu söyler. Dolayısıyla, Kant'a göre düşünme eylemine dair bilinç, saf ben bilincine aittir, iç duyuya yahut ampirik ben bilincine değil. Zira eğer içsel bilinç, sadece geçmiş bilinç eylemlerinin bilincinden ibaret ise ve şimdiki bilinç her zaman dışsal tezahürlerin bilinci ise o zaman iç duyu, pasif ve alıcı bir yeti olarak anlamını yitirir. Ayrıca Kant'ın iç duyuyu Weldon'un anladığı anlamda kullandığına dair herhangi bir metinsel kanıt da bulunmamaktadır.

Öte yandan, Allison ise Weldon'un aksine, Kant'ın iç duyu öğretisini onun öznel bilinç birliği öğretisi temelinde anlamaya meyillidir: "Mesele şudur ki, öznel bir birlikteki temsiller, iç duyunun bir yargısındaki nesnelere karşılık gelebilen temsiller olarak işlev görmek yerine kendileri 'zihnin belirlenimleri' olarak temsil edilirler. İç duyunun buradaki işlevi, bu temsilleri zihnin kendi temsilleri olarak ona vermektir...Bu izah, Kant'ın duyguların - burada iç duyunun içerikleri olarak - temsili bir işlevi olduğunu reddetmesiyle uyuşmazlık halinde değildir. Buradaki iddia, bizim içsel hallerimizi duygular yoluyla temsil ettiğimiz değil, fakat duyguların diğer zihinsel unsurlarla - örneğin arzular ve iradi şeyler - beraber 'öznel nesneler' olarak temsil edilebildiğidir. Aslında Kant bizim iç duyuyla tüm bunların bilincinde olduğumuzu varsayar".[17]

Görüldüğü gibi Allison, bizim iç duyudan aldığımız şeylere 'öznel nesneler' adını vermekte ve bunların 'benlik nesneleri yahut içsel deneyim değil, benliğe ait' nesneler olduğunu söylemektedir. Allison'a göre Kant, tıpkı transandantal nesnenin ampirik nesnelerin ontolojik zeminini oluşturması gibi benliğin 'öznel nesnelerin' ontolojik temeli olduğunu öne sürer. Fakat Allison'a göre bu, son derece ciddi bir soruna yol açar; şöyle ki, Kant'ın transandantal felsefesinde iç duyunun bir nesnesi olarak benlik kendine görünemez, zira "...eğer bu nesne [benlik], temsillerin dayanağı yahut sahibi olarak görülürse - ki Kant'ın böyle düşündüğünü sanıyorum - o zaman onun kendisine görünmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, bu dayanağın (*substans*ın) tezahür eden hali ile kendi içinde hali arasında bir ayırım yapmamız mümkün değildir. Ya da bizim iç duyunun nesnesini ve içsel tecrübeyi bizatihi temsiller olarak görmemiz de sorunu çözmeyecektir. Buradaki sorun, zihinsel varlıklar olarak temsillerin kendilerinin ampirik anlamda

[15] Allison, *a.g.e.*, 258.
[16] Allison, *a.g.e.*, 259.
[17] Allison, *a.g.e.*, 261.

ideal olmalarından kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh, burada tezahür eden nesne ile kendinde şey arasında bir ayırım yapma imkanımız bulunmamaktadır".[18]

Ne var ki, Allison'un yorumu, Kant'ın temel epistemolojik varsayımlarıyla çelişmektedir, zira Kant'a göre hem Allison'un 'öznel nesneler' adını verdiği şeyler ve hem de başka herhangi bir nesne, sırf nesne olması dolayısıyla tezahür etmiş temsiller üzerine oturmalıdır. Eğer böyle bir temsil yahut tezahür yoksa o zaman öznel de olsa herhangi bir nesnenin ortaya çıkması mümkün değildir. Ayrıca öznel nesneden ne kastedildiği de pek açık değildir, zira esas itibariyle nesne, adı üstünde, nesnel olmak zorundadır, öznel olamaz. Dolayısıyla, Kant'ın içsel nesnelerden benlik nesnelerini değil de benliğe ait nesneleri kastettiğini düşünmenin transandantal felsefede herhangi bir temeli bulunmamaktadır. Allison'ın 'öznel nesnelerden' kastı muhtemelen transandantal felsefede herhangi bir bilişsel değeri olmayan duygular ve isteklerdir. Duyguların da içsel temsil işlevi göremeyeceklerini aşağıda göreceğiz.

Resmi görüşün Kant'ın gerçek görüşü olduğunu düşünen yalnızca Allison değildir. Aquila ve Paton da Kant'ın iç duyunun içeriğine dair benzer yorumlarda bulunurlar. Aquila, iç duyunun gerçek malzemesinin zaman formu altında bilince giren dış duyunun nesneleri olduğunu söyler: "Kant'ın öğretisinin özü...iç duyu yoluyla edindiğimiz ben bilincinin, saf yönelimli nesneler olarak dış duyunun nesnelerinin akışında tezahür etmiş haliyle bilinç yaşamımızın akışının bilincinden ibarettir. Bu nesneleri, maddi gerçeklik kavramlarımız açısından kavramsallaştırmak demek, iç duyunun dışsal algı tarafından 'belirlenmesi' demektir".[19] Paton da benzer şeyleri söyler: "...iç duyunun tüm içeriği yahut malzemesi (bilgiyi ilgilendirdiği kadarıyla), bize dış duyudan gelir. Yani iç duyunun içeriği ile dış duyunun içeriği çakışır, eğer tamamen örtüşmüyorsa".[20] Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere, Aquila ile Paton, iç duyunun içeriği konusunda Allison ile paralel düşüncelere sahiptir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, *SAE*'de bu yorumu destekleyen pasajlar bulunmaktadır. Ama bu pasajların resmi görüşün Kant'ın gerçek görüşü olduğunu açık bir biçimde gösterip göstermediği hususunda kuşku bulunmaktadır, zira bu görüş, Kant'ın 'Transandantal Estetik'te ortaya koyduğu dış duyu-iç duyu paralelliğine aykırıdır. Kant'ın burada savunduğu görüşe göre söz konusu paralellik, içsel görünün kendine has bir içeriğinin olması gerekir.

Öte yandan, bazı Kant yorumcuları, dışsal tezahürlerin algısının benliğin algısının bir ön koşulu olmasından dolayı dışsal görünün içeriğinin zorunlu olarak içsel görünün içeriğine dahil olduğunu öne sürmüşlerdir. Ayrıca bu yorumcular, söz konusu savlarını desteklemek için içsel tezahürlerin saf formu olan zamanın transandantal felsefede dışsal tezahürlerin dolaylı formu olduğuna da dikkat çekerler. Gerçi Kant'a göre zaman aynı zamanda dışsal tezahürlerin dolaylı formudur (zira tüm tezahürler aynı zamanda zihnin hallerinden ibarettir), ama bu demek değildir ki, içsel görünün içeriği dışsal görünün içeriği ile aynı olmak zorundadır. Yine Kant'a göre elbette dışsal görü ile içsel görü arasında karşılık bir bağımlılık söz konusudur, zira içsel algı, dışsal algıyı ve dışsal algı da içsel algıyı gerektirir. Bunu *SAE*'nin 'İdealizmin Çürütülmesi' adlı bölümünde açıkça görebiliriz. Kant burada zihnin zamanda belirlenmesi için genel bir dışsal tezahür bilincinin olması

[18] Allison, *a.g.e.*, 263.
[19] Aquila, *Representational Mind*, 168.
[20] Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, 99.

gerektiğini söyler. Ancak bu, fenomenal ben bilincinin belli bir dışsal tezahür algısının varlığını gerektirdiği anlamına gelmez; burada kastedilen sadece genel bir dışsal tezahür bilincidir.

Öte yandan, bunun tersi de doğrudur; yani dışsal tezahürlerin algısı da içsel bir bilinç gerektirir. Kant, her türlü bilginin ben bilincini gerektirdiğini söyler ki bu ben bilinci, tüm tezahürlerin bir zihne yahi bana ait olması demektir: "Temsillerimizin kaynağı ne olursa olsun - yani ister dışsal ister içsel nedenlerden kaynaklansın - hepsi zihnimizin değişik halleri olduğundan iç duyuya aittir".[21] Ancak dışsal algının ben bilincini gerektirmesi demek dışsal görünün içeriğinin içsel görünün içeriğiyle aynı olması demek değildir. Yoksa iki duyu (bir dış ve diğeri de iç duyu) yerine sadece bir duyu olurdur. Kant'ın dış duyu ile iç duyuyu birbirinden ayırması bu ikisinin içeriğinin de birbirinden farklı olması gerektiğini ima etmektedir. Ancak iç duyunun içeriği sorunun iç duyudaki etkilenmeden kaynaklandığı görülmektedir. Şimdi de iç duyunun içeriğine ilişkin "alternatif görüş"e bakalım.

ALTERNATİF GÖRÜŞ

SAE'nden alıntılanan aşağıdaki pasajda Kant, bizim iç duyu yoluyla bilincinde olduğumuz şeyin ruhun (*Gemüt*) kendisi yahut içsel halleri olduğunu söyler: "Zihnin onunla kendini yahut içsel hallerini hissettiği iç duyu, bir nesne olarak bizatihi benliğin görüsünü sağlamaz; fakat yine de sadece onda içsel hallerin görüsünün mümkün olduğu bir belirli form yani zaman vardır. Dolayısıyla, içsel belirlenimlere ait olan her şey zamansal ilişkiler içerisinde temsil edilir".[22] Kant'ın burada iç duyunun kaynağının ruhun kendisi veya zihinsel durumları olduğunu söylemesine karşın iç duyunun ruhu yahut onun zihinsel durumlarını bir nesne olarak temsil etmediğini öne sürmektedir. Peki iç duyu ruhu bir nesne olarak temsil etmiyorsa onu nasıl temsil edecek veya neyi temsil edecektir? Kant, *SAE*'nin A357 numaralı pasajında içsel hallerden ne anladığını belirtir. Kant'a göre içsel halleri oluşturan unsurlar düşünceler, bilinç, istekler, vb. gibi şeylerdir: "...onların [düşünen varlıkların] düşünceleri, bilinci, arzuları vesaire dışsal olarak hissedilemezler. Tüm bunlar iç duyuya aittir".[23] Fakat Kant bu ifadelerin hemen arkasında içsel görünün malzemesi olarak başka unsurları sayar; bu unsurlar da düşünceler, duygular ve kararlardır.[24] Kant, başka bir yerde ise bu sınıfa temsilleri ve düşünmeyi dahil eder.

Kant'ın içsel görünün içeriği olarak saydığı unsurlar arasında hiç bir ortak nokta bulunmamaktadır, zira her birinin transandantal felsefedeki epistemolojik ve ontolojik statüsü farklıdır. Dolayısıyla akla şu soru gelmektedir: Bütün bu farklı unsurlar birlikte içsel görünün içeriği olarak görülebilir mi? Kant'ın alternatif görüşü olarak adlandırdığımız bu görüşte iç duyunun içeriği olarak sıralanan unsurların farklı zihinsel ve bilişsel işlevleri olduğu açıkça görülebilir; hatta bazılarının örneğin duyguların transandantal felsefede herhangi bir bilişsel rolü bulunmamaktadır. İç duyunun pasif karakteri ile bu unsurlardan bazılarının örneğin düşünme ve karar verme gibi unsurların zihnin aktif yönüne ait olmaları arasında

[21] Kant, *SAE*, A98-9.
[22] Kant, *SAE*, A22-3/B37.
[23] Kant, *SAE*, A357.
[24] Kant, *SAE*, A358.

bir uyuşmazlık söz konusudur. Bu unsurlar bir bütün olarak iç duyunun içeriği olamayacakları gibi tek tek de olamazlar, zira bunların transandantal felsefede farklı epistemolojik statüleri bulunmaktadır. Örneğin düşünme aktı, benliğin aktif yönüne ait iken, duygular benliğin pasif yönüne aittir; bu nedenle ikisini aynı yerde yani iç duyunun içeriği olarak düşünmek mümkün değildir.

Dolayısıyla, öyle görülüyor ki, Kant'ın içsel görünün içeriği olarak sıraladığı unsurlar bir arada varolamazlar, zira bunların temelinde yer alacak herhangi bir töz bulunmamaktadır. Böyle bir töz olsaydı bile bu unsurlar yine de bir arada olamazlardı, çünkü her birinin transandantal felsefedeki epistemolojik statüsü farklıdır. Ayrıca bu unsurların nesne-yönelimli (*intentional*) olmadıkları yani herhangi bir nesneyi temsil etmedikleri de açıktır. Örneğin düşünmeyi ele alalım. Düşünme, içsel görünün içeriği olabilir mi? Kant'ın *SAE*'nde düşünme aktı ile ilgili söylediklerini göz önüne alırsak bu sorunun yanıtının olumsuz olduğu görülür, zira Kant'a göre düşünme, zihnin spontane bir faaliyeti iken iç duyumuz pasif bir yetidir. Aynı şey irade yahut karar verme için de geçerlidir, zira bunlar da zihnin aktif yönüne ait unsurlardır. Yukarıda ifade edildiği üzere, düşünen benliğin aktif yönüne ilişkin bilincimizi sağlayan şey, iç duyuya dayanan ampirik ben bilinci değil, transandantal ben bilincidir. Dolayısıyla düşünmenin ve bunun gibi benliğin aktif yönünü ilgilendiren diğer unsurların örneğin iradenin içsel görünün içeriğine dahil edilmesi mümkün değildir, zira bu unsurlar bizim kendimizden pasif bir biçimde etkilenmemiz sonucu ortaya çıkan şeyler olmayıp düşünen benliğin saf bilincine konu olan unsurlardır. Fakat daha önce de işaret edildiği üzere transandantal ben bilinci tam anlamıyla bir bilgi değildir, zira burada bilginin oluşması için gereken zorunlu görü yoktur.

Duygulara geldiğimizde durumun daha da sorunlu olduğunu görürüz, zira düşünme ve irade en azından transandantal bilincin konusu olurken duygular ne ampirik bilincin ve ne de transandantal bilincin konusu olabilirler. Başka bir ifadeyle, duygular, ne benliğin aktif yönüne aittirler ve ne de pasif iç duyuya konu olurlar, çünkü Kant'a göre tüm içsel temsiller, nesne-yönelimli iken duyguların böyle bir rolü yoktur yani onlar, herhangi bir nesneyi temsil etmezler. Kant'ın kendisi duygular ile içsel temsiller arasında bir bilişsel işlev farklılığı olduğunu açıkça söyler: "...duygu, bir temsil yetisi olmadığından - zira duygular bilgi yetisinin dışında kalır - haz ve acı hakkındaki yargılarımız yani pratik yargıların unsurları, bilginin salt *a priori* tarzlarını konu alan transandantal felsefenin alanına girmez".[25] Dolayısıyla, Kant'ın salt öznel durumlar olarak tanımladığı duyguların içsel temsiller olarak görev yapmaları mümkün gözükmemektedir.

Yukarıdaki tartışmalar ışığında bakıldığında görülüyor ki, Kant, iç duyu-dış duyu paralelliğinin gerektirdiği içsel görünün içeriğini açıklamakta zorlanmıştır. Onun hem resmi görüşü ve hem de bizim alternatif görüş adını verdiğimiz görüşü, bu konuya tatminkar bir izah getirmekten uzaktır. Resmi görüş, içsel görüye herhangi bir hususi içerik atfetmeyerek iç duyu-dış duyu paralelliği tezine aykırı düşerken, alternatif görüş, içsel görünün içeriğine birbirinden epistemolojik açıdan çok farklı unsurlar eklemeye çalışmak suretiyle transandantal felsefenin temel varsayımlarıyla ters düşmüştür. Bu ise onun bilgi kuramına büyük bir tehdit oluşturmaktadır, zira Kant, tüm bilginin aynı transandantal koşullara tabi olduğunu söyleyerek bilgiler arasında kesinlik açısından bir ayırım yapmamıştır.

[25] Kant, *SAE*, A801/B829n.

Ama görülüyor ki, onun fenomenal benliğin ampirik bilgisine ilişkin izahı, ortaya koyduğu transandantal çerçeveye uymamaktadır. Bu da Kant'ın temel epistemolojik varsayımlarının yeniden sorgulanması gerektiğini gözler önüne sermektedir.

Kaynaklar

Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale Univ. Press, 1983).

Aquila, R. E., *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983)

Brook, A., *Kant and the Mind* (New York: Cambridge Univ. Press, 1994).

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, tr. N. K. Smith (New York: St Martin's Press, 1965).

---------- *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tr. M. Gregor (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974)

---------- *The Critique of Judgment*, tr. J. C., Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Keller, P., *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998).

Kitcher, P., *Kant's Transcendental Psychology* (New York: Oxford Univ. Press, 1993).

Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience* (New York: Humanities Press, 1965).

Varlık ve İktidar: Heidegger ve Foucault

Hubert L. Dreyfus

Heidegger düşüncesinin kalbinde varlık kavramının yatması gibi, Foucault çalışmalarının kalbinde de iktidar kavramı yatar. Varlığın tarihi, Heidegger'e modern dünyamızdaki şeylerin nesneye nasıl dönüştüğüne dair bir bakış açısı kazandırmıştır. Foucault da nesneye yönelik bu bakış açısını benlik üzerine çevirmiş ve öznelerin nasıl tezahür ettiğini araştırmıştır.

Bu kaba tanımlamayla Heideggerci varlık anlayışının Foucaultcu iktidar kavramı ile ne ölçüde bağdaştığını açıklamaya çalışıyoruz.Ama bu kavramlar eşit işlevlere mi sahiptir?.Varlığın tarihinde Heideggerci yaklaşım,Foucault'nun rejimlerin soy kütüğünü çıkarma çabası ile eşleşebilir mi?. Varlık tarihimizin bu iki yorumu, ne ölçüde iki düşünürün mevcut kültür yapımızın eleştirilmesi hususunda müşterek yollarda buluşmasına etki etmiştir?.Bu iki düşünme şeklinin direniş noktaları nelerdir?. Ve elbetteki iki düşünür hangi noktalarda farklılaşmaktadır?

Bunların yanında Heideggerin Nasyonel Sosyalizme ilk zamanlarındaki desteği ve sonrasında siyasi anlamda edilgen bir tavrı seçmesi ile Foucault'nun toplumsal özgürlük ve siyasal aktivizmi birbirine tamamen karşıttır. Görülen o ki Heidegger bir çeşit muhafazakar düşünür, Foucault ise sol tandanslı bir aydındır. Heidegger'in ve Foucault'un siyasal tavırları arasındaki mezkur çarpıcı farklılık her iki düşüncenin de yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Foucault'nun son

mülakatlarından birinde Heidegger'e dair yaptığı yorum bu yanlış anlamaya düşmemek için hatırdan çıkarılmamalıdır

"Benim için Heidegger çok özel bir filozoftur ... Benim bütün felsefi gelişimim Heidegger okumalarım sayesinde biçimlenmiştir." Heidegger'in ölümünden sonra Foucault'nun hakikati söylemek adına Paris de bile olsa sarf etmekten çekinmediği bu cümleler, bütün siyasal farklılıklarına rağmen Foucalt'nun nasıl olup da Heidegger' in takipçisi olabildiği sorusunu kendimize sormak zorunda bırakmalıdır.

VARLIK VE İKTİDARIN İŞLEYİŞİ

Heidegger açısından varlık bir cevher(substance) ya da bir süreç (process) değildir. Varlık Heideggerin ilk döneminde, mahiyeti bilinen bir şeydir. Varlık anlayışı bir hayat tarzının gündelik yaşam ile ilintili şekilde kendini dışa vurma yoludur. Varlık anlayışı kültürel düzlemde insanı ve eşyayı belirli bir şekle büründürür-Antik yunanda insanların kahraman,orta çağ da aziz olarak tavsif edilmeleri ya da eşyanın güzelliğinin Homeros döneminde soyut bir takdisle,Hristiyan dönemde ise hükmedilmesi ve tefsir edilmesi gereken yaratıklar olarak nitelendirilmesi gibi- Ait olduğumuz toplumsallık bize genel anlamda nesneyi ve insanı tanımlamamızı sağlayacak, genelin düzleminde tikeli anlamlandırmamızı sağlayacak ortak pratikler sunar. Böylece varlık tasavvurunda Heideggerci taayyün (Lichtung,clearing... temizleme) fiilinin önü açılır. Heidegger taayyün kavramını gösterdiklerimizi, yaptıklarımızı daraltan ya da genişleten, fark edilmeyen yol, sorunsuz yönetme olarak tanımlar.

Ona göre varlığın batıdaki tarihi taayyünün yanlış anlaşılmasının tarihidir. Platondan beri filozoflar münferit şeylerin ötesinde her var-oluşun ona dayanacağı şey-ötesi bir varlık arayışında olmuşlardır. Taayyün her zaman varlığın temelinde bulunmuştur ya da Heideggerin belirttiği şekliyle filozoflar onu en yüce varlık olarak her şeyin temeline koymuş, onu makulatın (intelligibility) kaynağı yapmışlardır. Platon'a göre en yüce varlık iyi idesi, Aristo'ya göre ise hareket etmeyen bir hareket ettirici,Hristiyan düşüncesine göre yaratıcı tanrı, Aydınlanma düşüncesinde ise insanın kendisi olmuştur. Heidegger taayyün gibi bir fiili sonuçlandıracak bütün bu çabaları varlığın varlığı, onto-teoloji ya da metafizik olarak adlandırır.

Daha sonra göreceğimiz gibi Foucault'ya göre iktidar da benzer bir yanlış anlaşılmaya mağruz kalmıştır. Bu yanlış anlama iktidarın toplumsal clearing'in bireylerin ve grupların gündelik pratiklerindeki mevcut üretim ve süreklilik (perpetuate) şekilleri ile insanların gerçekte düşünebilecekleri, yapabilecekleri ve bürünebilecekleri durumları sınırlama teşebbüssünden kaynaklanmaktadır. Foucault ya göre iktidar Heidegger'in varlık anlayışında olduğu gibi, inşa edilen bir yapı ya da müessese değildir;o tarihsel bir pratikten zuhur eder. Bize anlattığı şekliyle "iktidar bir isimlendirme uğraşıdır", "o ne bir yapıdır ne de bir kurumdur; bireylere lütfedilen bir niğmettir, "herhangi bir toplumda yaşanılan karmaşık-stratejik duruma bireylerin iştirak etmesini sağlamanın adıdır".Bu stratejik durum ötekine karşı olan bir fertler veya gruplar kümesi oluşturur. Böyle bir beraberlik insanlara, nesnelere ve gerçekliğe dair toplumsal bir alan yaratır. Tıpkı taayyün gibi

iktidar üretken bir mahiyettedir. Foucault bize iktidarın gerçekliği ürettiğini söyler. Gerçekliği üretmek inanılacak ve yapılacak şeylerin yaratılmasını sağlamak anlamına gelir.

Foucault'ya göre iktidar şiddet kullanımına karşıdır ama hareketi özgür bıraksa bile onu kontrol etmekten de kendini alıkoymaz. İktidar özgür failler üstünde, onlar özgür olduğu müddetçe işleyebilir. Bu tespit ile imkânlar/ihtimaller sahası ile karşılaşan bireyin ya da toplumsal öznenin pek çok davranışı, tepkiyi ve hareketi gerçekleştirme tarzını kastediyorum.

Heidegger de Foucault gibi hareketlerimizi yönlendiren şiddet-dışı yolun egemenlik (governance) olduğunu söyler.

Temel olarak iktidar iki hasım arasında ya da birinin diğeri ile ilişkisinde hüküm vermekten daha az gerilimlidir. Hükmetmek bu bağlamda ötekinin hareketinin açığa çıkacağı imkân sahasını oluşturmak demektir. Heideggerce söylersek "iktidar insanların birbirlerini anlama zeminidir".Foucault'nun vurguladığı gibi: "egemenlik kavramı ile görece özgür bireylerin yapma, tanımlama,düzenleme, strateji geliştirme gibi pratiklerin tamamını içermeyi hedefliyorum". Foucault şeylerin gösterimi ile değil yalnızca insanlarla ilgilendiğinden; iktidarı, egemenin insanların hareketlerine uygun gördüğü tahakküm yollarını çizdiği, amaç dışı yerlere varsa bile, insanların kendilerini ve ötekini anlama araçlarını kontrol ettiği mekanizmalar anlamında kullanmıştır. Bu durum ontolojik anlamda bazı iktidar tiplerinin tıpkı varlık tasavvurları gibi toplum için özsel hale gelmesine neden olmaktadır. Foucault'ya göre "iktidar ilişkileri olmaksızın bir toplum, yalnızca kurgudan ibarettir".

VARLIĞIN TARİHİ (SEINSGESCHICHTE) VE SOY-KÜTÜK

Heidegger ve Foucault'a göre Batı'da taayyün (clearing) dinamik bir şekilde, dönem dönem ya da rejimden rejime değişebilen belirli bir insan ve eşya tasarısı sayesinde insan faaliyetlerine hükmeder.

Hem Heidegger hem Foucault tarih öncesini, Socrat-öncesi(Pre-Socratic) dönem olarak nitelendirme konusunda hiç şüphesiz Nietzche'den etkilenmişlerdir. Heidegger çalışmalarının pek çok sayfasını Pre-Socratic düşünürlerin tenzih fikri üzerine yoğunlaşmadıkları ama varlığını da inkar etmedikleri olgusunu göstermeye ayırmıştır. Socrat öncesi filozoflar tenzih kavramını yoklukla ya da üstünün kapalı olmasıyla ilişkilendirmiştir ama bu anlayış Platon'un iyi idesini fenomenlerin asıl varlık zemini olarak ele alması ve hakikati (truth) bağımsız gerçekliğe yönelen teorik bir mesele olarak göstermesiyle ortadan çekilir.

Foucault da batı tarihinde en önemli dönüm noktası olarak Yunan'da teorinin ortaya çıkışını gösterir. Erken yunan medeniyetinin pragmatik ve şiirsel söylemi teorik düşüncenin inkişafı ile yıkıma uğramıştır."Sofistlik zamanın Platonik bölünmesi ve Platonculuğun kendi hakikat istencine (will to truth) sahip olması nedeniyle büyük ölçüde tahribe uğramıştır".Uygulama tarzındaki bu değişim tahmin edileceği gibi, Yunan yaşamına dair bütün görüşleri değiştirmiştir. Örneğin , Foucault'ya göre "cinsel ilişki,Yunan döneminden elde edilmiş bir netice olarak rasyonalite söylemine müdahil olmuştur".

Heidegger'e göre sonraki büyük aşama; varlığı tamamlanmış bir eser, gelecekte olacak ya da gerçekleşecek olandan ziyade şimdide gerçekleşmiş olanla

kendini özdeşleştiren Roma düşüncesidir. Bu anlayış aynı zamanda yaratıcı tanrı'mn eliyle cevherleri hiyerarşik olarak düzene sokan görüşün tesisinde de etkili olmuştur. Orta Çağ'a göre var olmak yaratılmış düzenin belirli bir mertebesine dahil olmaktır. Foucault, Heidegger'e oranla Yunan felsefesi hakkında daha az şey söylemiştir. O daha çok benliğin nasıl yaratıldığı, sürdürüldüğü,değiştirildiği ve yönetildiği ile ilgilenmiştir. Bununla birlikte "Disiplin ve Ceza" kitabının başında monarşik iktidarın hiyerarşik düzeninin kısa bir tarifini yapmaktan da geri kalmaz.

VARLIĞIN VE İKTİDARIN TARİHİ ÜZERİNE NOTLAR

HEİDEGGER: VARLIĞIN TARİHİ ÜZERİNE

1. Physis (Tabiat):Gelecek olan (istikbal).Tanrılar ve kahramanlar çağı. Kahinler. Kairos(Doğru an) sana bağımlı değildir: fırsatı yakala

2. Poiesis (zanaat): Üstü kapalı olan gerçekliğe rıza. Zanaatkar. Aeschylus, Pericles, demokrasi.

3. Techne: Meydana getirme. Plato'nun tahayyünü gizlemesi. Bir marangoz ahşap parçasını değil, toplumsal bir ihtiyaca şekil verir.

4. Üretim, eğitimin yerini alır. Romalıların işi, gerçekleşmiş olan olarak anlaması. Yönetim

5. Ens Creatum (mahlukat): Ortaçağın yaratma kavramı ile anlam kazanan varlık anlayışı

FOUCAULT'NUN İKTİDAR REJİMLERİNİN SOYKÜTÜĞÜ ÜZERİNE NOTLAR

1. Foucault a göre kahinler: gerçeği söylemek onu mümkün kılmakla olur.

2. Poesis ve Periclesci demokrasiye dair hiçbir şey söylememiş

3. Platon sofistleri bozguna uğratmıştr (sofistler herkesi kahine dönüştürmüştü. Hakikatten söylemek herkese bahşedilen bir şeydi).Oligarşi site yönetiminin tek kişi eline bırakılması

4. Stoikler: Nefsi evrensel yasalar denilen terbiye şekilleri ile olgunlaştırmak

5. Ben'in ortaçağda yaratılmış olarak anlaşılması. Kırsal(Pastoral) iktidar:İsrailliğin bireylerden çok halka çobanlık etmesi. Hristiyan çobanın toplum denilen koyunu gütmesi.

Son tahlilde Heidegger ve Foucault'nun ilgisi şeylerin ve insanların modernite ve günümüz anlayışındaki görünümlerinin dönüşümü üzerinde toplanmıştır. Her iki düşünür de klasik düşüncede,yeni pratiklerin ortaya çıkışı ve modernitenin son ama değişmez olmayan başlangıcının(varlığın net olmayan,yeni özne merkezli anlayışın başlama noktası) temsili ile ilgilenmiştir.Bu anlayış ilk kez Kant'ın insan yorumunda ve daha sonra çağımızın benlik anlayışındaki değişmede kendini göstermiştir.

Bu noktada Heidegger'in "Dünya Resim Çağı"ndaki insan kavramının kökenine dair tanımlaması ile Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler"deki tanımını karşılaştırırsak her iki düşünürdeki benzerliğin dikkat çekici boyutlarda olduğunu görebiliriz.

Heidegger bize 17. yüzyıldan itibaren varlık anlayışımızda yaşanan radikal dönüşümden bahseder. "Değişim" Descartes'ın fenomen yorumunda üstü kapalı haldedir. Daha sonra Kant, Descartes'ın "açık" bir şekilde düşünülemeyenleri"ni Vorstellung (tasarlama) kavramının merkezine almış ve anlamlarına açıklık getirmiştir. Temsil çağı diğer çağlardan temel olarak farklıdır. "Varlığın kendini genişletebilmesinin tek yolu artık insan eliyle yaratılması, temsil edilmesi ve meydana çıkarılmasıdır". Bu bağlamda Heidegger insan öznesinin her şeyi nesneleştirme iştiyakının altını çizer.

Temsil etmek; bireyin şeylere karşı durmadan,yakınlık kurmadan,bireylerce temsil edilmeden ve olması gerekene yönelik bir anlam vermeden önceki haline getirmektir. Bireyin kendisini böyle konumlandırması, insanın kendisini yaratmasına ve varlığını güvence altına almasına yardımcı olduğu kadar ilerdeki muhtemel gelişmelerin de temelini atacaktır.

Foucault da Kant'ın "insanın kendini nesneleştirme" düşüncesinin altını çizer. "İnsan, bilginin nesnesi ve bilmenin öznesi olarak ucu açık bir konumdadır" Kantla birlikte insan her şeyin anlam kaynağı haline gelmitir.Böylece felsefe de antropolojiye dönüşmüştür.Antroploji, insan ve insanla kurulan ilişki nazarından insanı bütünlük içinde açıklayacak ve değerlendirecek felsefi bir yorum tasarlar. Heidegger'in ifadesiyle antropoloji "temelde insanın ne olduğunu bilen dolayısı ile ne olabileceğini asla sormayan insanlık yorumudur".Foucault'ya göre ise felsefe, Kant'ın da belirttiği gibi insanı dogmatizmde pineklerken uyandırmış ve onu antropolojik bir uykuya atmıştır. Hem Heidegger hem de Foucault varlığın hümanist anlayışının sona erdiği retorik seviyeye gelindiğini belirtmiştir.

İnsan kendini modern özün dayattıklarından ayıramaz ya da bir emr-i vaki ile onu tasfiye edemez ama bu gerçekleşemeyecek eylemi, düşünmek zorundadır. Unutulmamalıdır ki özne olmak insanın ait olduğu tarihsel özün tek sonucu değildir ve olmayacaktır ya da Foucault'nun söylediği şekliyle: "Düşünce arkeolojimizin gösterdiği gibi, "insan"(human) yakın zamanın bir icadıdır ve belki de sonuna yaklaşmaktadır. Eğer bu tasarı zuhur ettiği gibi ortadan yok olursa arkasında tıpkı deniz kenarındaki ya da çöldeki kuma çizilen bir yüz resminin iz bırakmadan kaybolması gibi hiçbir şey bırakmayacaktır".

Kısa süre sonra her iki düşünürde insan kavramının giderek silinmeye başladığını ve hümanizm sonrası dönemin de beklenilen gelişmelerin önünü açmadığını fark etmiştir (gariptir ki Foucault da hem de kendisinin yazdığı zamanlarda Heidegger bunun bir hata olduğunu kabul etmesine rağmen, onun hatasını tekrarlıyor gözükmektedir)

ÇAĞIMIZ VARLIK/İKTİDAR ANLAYIŞI

Heidegger çağımız varlık tasavvurundaki en büyük gelişmelerden birinin bilimsel araştırma olduğuna inanır. Onun modern bilimsel pratiğe dair kanaatleri Thomas Khunn'un Bilimsel Devrimin yapısı hakkındaki görüşleriyle ile benzerlikler arz etmektedir. Heidegger'in araştırma olarak adlandırdığı çalışma programını, Khunn olağan bilim diye adlandırır. Araştırma, gerçekliğin belirli kısmını kapsayıcı bir açıklamaya istinat ederek işler ve meydana gelen sapmalar bu genel açıklama temelinde giderilmeye çalışılır. Heidegger'e göre araştırmacı, Khun'un olağan bilim adamının yaptığı gibi kabul edilen bakış açısını her şartta doğrulamakla meşguldür. Ortaya çıkan sapmalar (anomie) varlığın bütünlüğüne dair bir şey söylemediklerinden son tahlilde genel açıklamaya müdahil edilmelidir. Böylece bilimsel araştırma Kant'ın da yoğunlaştığı Descartesçı düşünülemeyen varlıklara dair düşünmeyi mümkün kılacaktır. Bu tarz bir rasyonalite sayesinde insan-oğlu bütünsel, sistemli bir düzenin parçası olabilecektir. Heidegger varlığa dair böyle bir anlayışı teknoloji olarak tavsif eder.

Modern çağa yönelik çoğu eleştiri gibi Heidegger de modern dönemin ulaştığı sonu post-modern dönemin başlangıcından ayrı konuşlandırmanın hatasına düşmüştür. Böylece o,kendi tatmini için her şey üstünde tahakküm kuran ve bütün varlıkları sömüren insanın teknoloji tehlikesi ile karşı karşıya olduğu yanılsamasına kapılmıştır. İnsana kontrol dahilinde bir özneymişçesine yaklaşılması, her şeyin nesneleşmesini vahim bir problem haline getirecektir. 1940'da Heidegger şunu söylüyordu:

"Batı tarihi insanın her şeyi ölçütü ve varlığın merkezi haline geldiği modern dönemin sonuna gelmeye başlamıştır. Bütün varlıkların temelinde yatan insanın modern ifade ile bütün nesneleştirme ve temsiliyetlerin temelinde olan insanın artık sonuna gelinmiştir".

1946'yla birlikte Heidegger modern varlık tasavvurunun sonuna gelindiğini görmüştü. Sömürü ve kontrol artık öznenin bir eylemi değildi ve insan diğer kuvvetlerin etkisinde bir varlıktı sadece. Bu bile - insanın özneleşmesi ve dünyanın nesneleşmesi- başka bir şeyin değil insanın kendi doğasının yarattığı bir sonuçtu. Heidegger'in bu son analizi teknolojiyi özne-nesne ilişkisi içersinde değerlendirir mahiyettedir. Teknolojinin tehlikesi ona göre araçsal aklın tecessümü olmasından kaynaklanmaktadır. Teknoloji bu özelliğinden dolayı "tamamiyle farklı bir şeydir ve bu yüzden yenidir".Ona göre elektrik gibi yeni enerji türleri de, teknolojik nesne paradigmasına müdahil olduğundan Renn nehrindeki hidroelektrik santral gibi işletmeleri de Heidegger, teknolojik araç çerçevesinde tanımlar.

Modern teknoloji içersinde açığa çıkan kurallar, gelecekte olanı düzenlemek için meydan okuyucu bir niteliğe bürünmüştür. Bu meydan okuma doğada saklı olan enerjiyi açığa çıkarır, açığa çıkanı dönüştürür, dönüştürüleni biriktirir ve son tahlilde dağıtır ve böylece dağıtılan yeni olanın tetikleyicisi olur.

Biz elektriği Heidegger'in teknolojik araç tanımına iyi bir örnek olara göremeyebiliriz. Çünkü elektrikten ışık, ısı veya insanların arzusunu tatmin edecek bir hareket elde edilebilir. Heidegger'e göre her şeye yine eşyanın kendi adına, bir rezerv ya da daha iyi söylersek kaynak olarak muamele etmek; sonu gelmeyen bir dağıtma, paylaştırma ve yeniden toplamayı mümkün kılmaktadır.Öngörülen

böyle bir sonsuz dönüşebilirlik,ilerde bilginin bilgisayarla tahrifine(manipulation) yönelik bir değişimi de mümkün kılacaktır.
Teknolojinin başarısı, kendi adına büyük bir esneklik ve nüfuz sergileyebilmesinde yatmaktadır. Kant'ın da altını çizdiği gibi artık bütün faaliyetleri düzenleyecek onto-teolojik bir merkez yoktur. Bir düzenleme eylemi vardır ama düzenleyici yoktur.

Heidegger,"Her yerde her şeyin denetlenmek için düzenlendiğini, bir yandan aniden patlak veren şeylerin, diğer yanda kendini daha büyük bir düzenlemenin içinde bulduğunu" söyler. Bu bağlamda düzenlenen her şeyin kendine has bir sürekliliği vardır.

Heidegger, teknolojinin ulaştığı son noktada, özne-nesne ilişkisinin vurgulanması ve devre-dışı bırakılması üstünde yoğunlaşıyor gözükmektedir. Özne-nesne ilişkisi böylece ilk defa ilişkisel, kurgusal, hem öznenin hem nesnenin cari kaynak olarak kullanıldığı bir aşamaya ulaşmıştır. Bu durum özne-nesne ilişkisinin yok olduğu anlamına değil ancak zıtlaşmanın arttığı anlamına gelmektedir. Böylece hakimiyet doruk noktasına ulaşmıştır.

Ona göre teknoloji; nesneleşmeye karşı özneye bir anlam yüklemeksizin insana ve şeylere kaynak olarak muamele etmektir. Heiddegger'in özne-nesne ilişkisinin aşırı bir egemenlik altına girdiğini söylediği düşüncelerinden bir yıl sonra önceki düşüncelerini biraz yumuşattığı görülmektedir. Nesneye dair düşüncelerini geri aldığı incelemesinde "doğanın bir bilgi sistemi" haline geldiğini ve örneğin; modern hava yolları gibi işletmelerin tamamiyle bir nesne değil, ulaşım sisteminin etkili ve esnek birer dişlisi olduğunu ileri sürmüştür. Yolcular tahmin edildiği gibi otonom özneler değil, uçakları dolduracak turizm endüstrisi için toplanan kaynaklardır. Son tahlilde Heidegger "saklı rezervler bize ne kadar direnirse direnşin nihayetinde nesne olmaktan kurtulamazlar" neticesine varır.

Foucault toplumsal alanın Deliliğin Tarihinde ifade ettiği gibi doğal olana bazı grupların hâkim olduğu ve bazılarının da ondan dışlandığı bir aşamaya geldiğini düşünür. Bunu dramatik bir şekilde şöyle ifade eder: "Akıl-dışı yaşam artık kendini Hölderlin,Nietzche,Artaud gibi yazarların telif ettiği, manevi hapishaneye direnen,"deliliğin özgürlüğü" diye adlandırmaya çalıştığımız aydınlatıcı eserlerin haricinde göstermemektedir". Foucault kendini bu uğursuz baskıdan kurtarmak ve özgürleşmek zorunda hissetmiştir. Sonra özgürlük denilen bu baskının da aslında bir mesele teşkil etmediğini görmüştür.

İktidar kendi şiddet ve yaptırım imkanlarının altında şeyleri kendi ilksel coşkusundan arındırmak zorundadır. Koruyucu duvarların arkasında deliliğin doğallığı, ceza sistemlerinin nihayetinde pek çok ihmal, cinsiyet söylemi altında arzunun sıcaklığı vardır. Foucault'ya göre post-modern iktidar dışlamanın bir aracı değildir ama mümkün olan bütün katılımı kuşatacak bir müdahale tarzıdır. Nesneleştirmeye, zorlamaya, dışlamaya ve cezalandırmaya hizmet etmez. Bunlardan çok düzenlemeye ve hayatı suiistimal etmeye hizmet eder. Pratik, son tahlilde onun disipliner bio-iktidar dediği yapıya dâhil olur.

İktidar kışkırtarak, destekleyerek, uygun hale sokarak ve altındaki güçleri organize ederek işler. İktidarın yaratma, büyütme, düzenleme yetileri, engel olma, vazgeçirme ve yok etme eğiliminden daha ağır basar. Foucault Heidegger'in araştırma kavramından farklı olarak, bilimsellik tanımını sosyal piskoloji gibi bir disiplinde temellendirmiştir. Ona göre hali hazırdaki pratiklerimiz tıpkı cürüm gibi toplumsal sapmalar meydana getirir. Bu tarz bir bilimsellik, bilimsellik nor-

mu adına her sapmaya ve bu sapmalardan kurtulma çabasına müdahale etmek isteyen bir meslek zümresi oluşturmuştur. Elbetteki bütün bu uğraşlar sapanların "kendi iyiliği" içindir. Bu yüzden herkes bu durumu memnuniyetle kabul etmelidir. Heidegger anlatılanları, "bütünsel hareketlilik" aşaması diye adlandırdığı teknolojideki nihai düzene varmayı amaçlayan bir eğilim olarak yorumlar. Foucault ise disipliner iktidarın bu eğilimini normalleşme diye tanımlamıştır.

Normalleşme elbetteki bir norma göre sosyalleşmekten daha fazla bir durumu ifade eder. Bir norma göre toplumsallaşma varlık anlayışının ya da toplumsal fertlerin eylemlerine hükmetmesinin evrensel yoludur. Klasik çağdan itibaren çok daha açık bir şekilde ortaya çıkan yeni ilişki tarzına göre, normlar hayata dair üretilen bütün yaklaşımları kuşatarak, hayata egemen olmaktadır. Normlaşmayı farklı ve tehlikeli hale sokan, bütün pratiği kuşatma arayışıdır. Heidegger Nietzche'ye dair soruşturmasında bu durumu "çorak ülkeler (wastland) artıyor" diye özetler. Disiplin ve Ceza'da Foucault, modernlik sonrası iktidarı tamamiyle yeni bir şey olarak değerlendirir. Tepeden-inmeci, merkezi, süreksiz, fazlasıyla görünür ve durağan olan monarşik iktidarın aksine, post-modern iktidar aşağıdan yukarı, adem-i merkeziyetçi,süreklilik arz eden, görünmez, mikro-pratiklerde işleyen ve yepyeni hakimiyet alanları açan bir içeriğe sahiptir. Cinselliğin Tarihi'nin birinci bölümünde Foucault: "İktidarın imkân şartları merkezi bir noktanın ilk varoluşunda, egemenliğin ikinci ve sonraki şekillerinden bağımsızlaştığı tek bir noktada aranmamalıdır. İktidarın her yerde oluşu, her şeyi kuşatmasından değil; her yerden gelebilmesinde yatmaktadır". Bu durum önemli bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Foucault'nun iktidarın her yerden geldiğini söylemesi aynı zamanda onu tarif etmesi anlamına da gelir. Toplumsal taayyün ya da bio-iktidar gerçekten de söylendiği kadar dengeli,sürekli ve aşağıdan yukarı mıdır?

Eğer Hedigger'in onto-teoloji terimini hatırlarsak sanırım sorun çok daha aşikar hale gelecektir. Varlık anlayışı gibi, gündelik pratiklerimizin temelinde yer alan iktidar da her yönden gelir.Bununla birlikte iktidarın söz konusu eğilimi, monarşik ve devlet merkezli hukuksal iktidarı da mümkün kılmaktadır. İktidar yukarda bir yerden yönetir. Fakat Foucault bize, artık bu durumun değiştiğini söylemektedir.

İktidarı anlamak, toplumsal karakterimizin tarih içinde aldığı henüz geçiş aşamasındaki niteliğini anlamak manasına gelir. İktidarın ürettiği hakimiyet şekillerinin çoğu günümüze gelebilmiştir ve bu şekiller tedricen, hukukun temsiliyetine indirgenemeyecek yeni iktidar mekanizmalarına müdahil olmaktadır.
Heidegger varlığın teknolojik tasavvurunda, her şeye bir kaynak olarak muamele etmenin varlık düzeylerini katışıksız bir düzene koyduğunu ve bütün onto-teolojilerden-her şeyin temelinde bazı ilkelerin olduğu düşüncesinden- arındırdığını göstermiştir. Böylece bio-iktidar tıpkı iktidarın menşei sorunu gibi devletin meşruiyeti meselesini konu dışı bırakmaktadır.

Açıkçası dönemsel farklara ve bakış açılarına rağmen, iktidarın temsiliyeti problemi monarşi kavramı sınırları içinde kalmıştır. Siyasal düşünce ve tahlilleri irdelerken görülen o ki biz hala kralın kafasının uçurulabileceği ihtimalini düşünememekteyiz. İktidar sorunsalının ehemmiyeti hak, şiddet, meşruiyet, hukuk-dışılık, özgürlük ve irade sorunlarını gündeme getirmesinden kaynaklanır.

Özne ve nesnenin nihai hareketliliğinin anlaşılamaması nedeniyle normalleşme kendini Foucault'nun mikro-pratik dediği görünmez nitelikteki kontro-

lün sürekli tatbikinde doğrudan ifşa ederek, çalışır. Gündelik iktidar ilişkilerinin koordinasyonu her çeşit iktidar rejiminin her yerde üretilmesini sağlar ama şu da bir gerçektir ki ilk iktidar rejimleri mikro-pratiklere ulaşamamıştır. Sadece disipline olmuş bir iktidar titizlikle gündelik ayrıntıları düzenleyerek işleyebilir. Bu yüzden geçmişin bütün iktidar formları alt üst olmuş durumdadır. İktidar anlayışı (monarşi) bu durumu gözden kaçırmaktadır, bununla birlikte bio-iktidar yeni ve oldukça tehlikeli bir toptancılıkla aşağıdan yukarı kurulmuştur. Bu sebeple (bir onto-teolojinin muadili) kralcı iktidar modeliyle iktidarı anlama girişimi, eylemlerimizin işleyişindeki önemli değişimi örtbas etmektedir.

Bu ilişkileri şöyle şemalaştırabiliriz:

Heidegger:

Ontolojik olarak: açığa çıkma şekli: (Gestell) çerçeveleme

Tarz: olacağa meydan okuma

Maddi illeti: Eylemler varlığı bize iyi yönüyle ve kuşatılabilir, yenilenebilir kaynaklar olarak gösterecek şekilde tasarlanır.

Foucault:

Ontolojik olarak: (araçsal) yaratım: boyun eğdirme/nesneleştirme

Tarz: disiplin

Maddi illeti: şeylere, insanların zayıf bedenlerin yönetilmesi ve değerlendirilmesi diye adlandırdığı araçlarca hükmedilmesi

Hediegger ve Foucault bizim hali hazırdaki problemlerimizdeki kıyıcılığın ne artık geçerli olmadığını ne de ekolojik bir yıkıma sebebiyet verdiği sonucuna varır. Foucault'ya göre meşruiyet kırmızı bir ringa balığıdır. Toplumumuz haklarını koruma konusunda daha korumacı, daha hoşgörülü ve üretken hale geldiği kadar baskıcı hale de gelmiştir. Heidegger ise teknolojinin mevcut problemlerini -ekolojik felaket, şehirleşme, nükleer tehlike vs. – yıkımla sonuçlanmış çözümlerden ayırmaya çalışır.

İnsanın başkasına karşı hoşgörülü, bütün açılardan mutlu olan barışsever tarafı; dönüştürmenin, biriktirmenin, fiziksel enerjiyi yönlendirmenin tehdidi altına girmiştir. Teknolojinin/bio-iktidarın bu temel sorunu, Heidegger'i ve Foucault'yu ne teknolojik araçları kullanmamaya itmiştir ne de bilinen refah toplumu uygulamalarına karşı çıkmaya götürmüştür.

Heidegger teknolojinin özünün - teknoloji, teknolojik varlık tasavvuru değil-, sıkıntıya neden olmadığını vurgular. Teknolojik varlık anlayışı, aracın kendisi ile ilintili olmadığı geleneksel varlık tasavvuruna (teknolojik olmayan varlık tasarısı) sahip ama en gelişmiş teknolojide üretim ve tüketim yapıldığı çağdaş Japonya'ya bakıldığında daha net ortaya çıkacaktır. Belki şöyle demek daha doğ-

ru olacak; tek bir varlık anlayışı yoktur ama çok farklı gerçeklerin çoğulcu anlayışı vardır.
Heidegger'in amacı teknolojik araçları kullanmak ama (batı tarihini göz önünde tutmakla birlikte) ; kendini teknolojik varlık anlayışından kurtarabilmektir."Teknolojik araçları kullanmamız kaçınılmaz sona geldiği halde; onların bize hakim olma, çarptırma, sarsma haklarını inkar ediyor,(açıklayan ve muhafaza eden) tabiatımızı harabeye çevirdiğini görmüyoruz".

Foucault da Heidegger gibi özellikle kitlesel aşı kampanyaları gibi modern refah tekniklerine karşı çıkmaz. Foucault son dönemlerinde refah devletinin imkânlarını nasıl geliştireceğine dair bazı önerilerde bile bulunmuştur. Sosyal bilimlerin verimlilik ve uygunluk adına geliştirdiği refah pratiklerine, hayatımızın eleştirel bir şekilde sorgulanmasına izin vermediği için karşı çıkmaktadır. Her iki düşünür de çağdaş varlık ve iktidar anlayışımızın marjinal pratiklere yer bırakmamasını tehlike olarak görmüşlerdir. Tehlike bu kanal üzerinden görünür hale gelmektedir.

NEYE ve NEDEN DİRENMELİ

Direnmeye duyulan ihtiyaç belirli bir teknoloji ya da stratejiden çok, onları meydana getiren ve süreklilik kazandıran düzene ve esnekliğe bağlı pratiklerdeki bir eğilim olduğundan hem Heidegger hem de Foucault teknolojik/bio-iktidara doğrudan dilenilebileceği fikrine katılmaz. Böylece mevcut anlayışa direnebilmek için ilkin onun gerçek mahiyetini ve bu mahiyetin kaçınılmaz olmadığını gösterecek bir yorum geliştirmeli, ikinci olarak da mevcut problemlerimiz ile hayat tarzımız arasında münasebet kurarak; teknolojik/bio-iktidarın yayılışından kaçacak ya da ona başarılı bir şekilde karşı koyacak farklı yapma biçimleri üretmeliyiz.

Görüldüğü gibi, Heidegger yalnızca nesnelere ne olduğu sorununa yönelirken, Foucault insanlara ne olduğunun cevabını aramaktadır. Fakat her iki düşünür de direniş kaynaklarının tehlike altında konusunda birbirleriyle mutabıktır.

Orta döneminde Heidegger'in temel düşüncesi, batılı insanın özsel bir şekilde tek düze dünyalar dizisine müdahil olduğu yönündedir. Yeni dünyalara yol açmak marjinal pratikleri merkezi ve merkezi pratikleri de marjinal kılacak eylemler yaratmakla mümkündür. Böyle bir durum, yeni bir tanrıya iman etmiş yeni bir anlayış tarzıyla sonuçlanacaktır. Bu yüzden orta dönemindeki Heidegger'in kendini bütüncül bir hareketlilik olarak tanımlayan ve bütün marjinal uygulamaları tek çatı altında birleştirmeye yönelik Kantçı dünya algısını neden en büyük tehlike olarak gördüğünü anlayabiliyoruz. Böyle bir anlayış yeni dünyaların tezahürünü engellemekte, bizi ayniyetin kısır döngüsüne hapsetmektedir.

Geç dönem Heidegger, içilen bir kadeh şarap ya da ailece yenilen bir akşam yemeği gibi geçici, içe dönük yerel dünyalar üreten edimlerin teknolojik varlık anlayışının talep ettiği değişken ve rasyonel düzenin toplayıcı ve parçalayıcı etkisine karşı koyan pratikler olduğu kanaatindedir. Böyle bir çaba Albert Borgmann "odak pratikler" dediği eylemlere yeni bir merkez ya da yaşamlarımız için daha iyi merkezler sunacaktır. Ama her şeye rağmen insan-oğlu yeryüzünde oturmak denilen, açığa çıkarma ve saklama mesleğine daima devam edecektir.

Foucault, çalışmalarında, benliğin direnişini esas almıştır. Çağdaş pratiklerimizin Antikite döneminden mülhem bir sorun olduğunu düşünür. (Antik dö-

nemde) mümkün olan en güzel şekil içersinde yaşama nasıl hükmedileceği (başkalarının, kendisinin ve gelecek kuşakların gözünde nasıl iyi örnek olunacağı), temel bilme problemlerinden biri olmuştur.
Foucault, yaşama sanatı, benlik teknikleri ve var-oluş tarzları gibi onaylayıcı ve yasaklayıcı kategorilere karşı durmayı amaçlamıştır. Foucault kendini yaratıcı pratiklerin direnişinde konuşlanmıştır.

SONUÇ

Şimdi, Heidegger ve Foucault'nun ontolojik anlayışları arasındaki farklılığa gelelim. Heidegger'e göre geçmiş pratiklerin işleyişinin temel yolu, bu pratikleri ait oldukları yere tevdi etmektir. Foucault'ya göre ise Heidegger'in görüşünün tam tersine, geçmişin pratikleri Nietzche'nin de vurguladığı gibi, temel bir değişim mücadelesinin ürünüdür. Bu yüzden onları kabul etmenin iktidar açısından mümkünü yoktur.

Son olarak iktidara niçin direnmemiz gerektiğine dair normatif soruna gelelim. Heidegger ve Foucault farklı ilgilere sahip düşünürler olmuştur. Her birinin kendine göre üstünlükleri ve eksiklikleri vardır. Gördüğümüz kadarıyla Heidegger insani özü, insanı yeni dünyalara kapı aralayacak geçmiş pratiklerin imkanı açısından değerlendirmektedir.

Foucault ise açıkça insani bir özün varlığını inkar etmektedir. Çünkü en eksik görüşler dahi insanı dış-dünya tarafından şekil verilen ve o şekilde korunan varlık olarak tanımlar. Bu yaklaşım Foucault'yu varoluşçuluktan muhafaza eder fakat, öyleyse bio-iktidarın neden sıkıntı verici bir keyfiyete sahip olduğunu da açıklanamaz kılar. Heidegger'in aksine Foucault mevcut iktidar formlarındaki toptancı mantığın neden tehlikeli bir şey olduğu sorusunu cevaplamaksızın, iktidarın hiçbir şeklinin problemsiz olmayacağını bildiği için, insan-oğlunun direnmesi gerektiğini savunur. Böylece o ,"aşırı ve karamsar aktivizm" dediği bir tavrı benimsemiştir.

Her şeye rağmen, iki düşünürün de paylaştığı bir direniş şekli vardır. Heidegger'e göre varlığın tarihini, Foucault'ya göre iktidarın soy kütüğünü düşünmek... Teknolojik/bio-iktidar tarafından tanımlanmayan gerçeklik anlayışımıza üstünde duracağı bir zemin tahsis etmek-şeyleri tasnif edip, düzenleyerek yönetmeye ihtiyaç duymayacağımız bir zemin-. Tarihsel şartları idrakimiz, kendimize yönelik çağdaş algımızı zayıflatmakta, eylemlerimizin neticelerinden kopmamıza neden olmaktadır. Her iki düşünür de alışık olduğumuzdan farklı bir varlık ve iktidar ilişkisi sunmaktadır. İki düşünür de yeni bir dünyanın eşiğinde duran peygamberler olmalarına rağmen böyle bir konuşlandırmayı reddetmektedir. Hem Heidegger hem de Foucault, Heidegger'in sonradan ifade edeceği şu görüşü paylaşmaktadır.

"Düşünme problemi, düşünmenin kendisi kurucu değil, hazırlayıcı bir rol üstlendiğinden daima öngörülemeyenin sınırlarında kalır. Düşünmek; karanlıkta olanın, bilinmezde bulunanın ana hatlarını belirleme konusunda, insanın farkındalığını canlı tutma girişimidir" Ya da Foucault'nun bir röportajında dile getirdiği gibi: "Benim vazifem...insanlara hissettiklerinden daha özgür olabileceklerini, hakikat olarak, gerçeklik olarak kabul ettikleri bazı değerlerin tarihin belirli bir zamanında inşa edilmiş öğeler olduğunu ve bu yüzden eleştirilip, yıkılabileceğini

göstermektir". Foucault,"anlayış şekillerimizin yıkılamaz taraflarını" yıkma eylemine herkesin katılmasını istemiştir. Her iki düşünür de düşünme yeteneğimizin bizi değişik şekilde düşünmeye götürebileceğini böylece; mevcut pratiklerin dayattığı tehlikelerden özgürlüğümüzü kurtarabileceğimizi vurgulamıştır.

BİRKAÇ SÖZ DAHA

Modern dönem öncesindeki iktidar rejimlerine dair Foucault fazla bir şey dememiştir ama her toplumsal alan iktidarca oluşturulduğuna göre bir şeylerin söylendiğinden emin olabiliriz. Ne tür bir iktidarın doğal olanı yapay olana dönüştüreceği, bizim anlayışımızA bırakılmıştır. Muhtemelen ilk iktidar tarzı, klanın serbestçe düzenlenmiş gücünün kritik anlarda dile gelen ve sonrasında susan tanrılar şeklinde kahramanlar etrafında kurulmuş olmasıdır. Yaratımın (poesis) Aeschylus'un Orestiasında bulduğumuz Atina demokrasisinde temsil edilen, yılan saçlı Furies'in bile bir insana çeviren düzeni her şeyi kendinde toplar. Foucault'nun iktidar derken Antik Roma'yı kast ettiğin anlamak zor değildir. Ben buradaki vurgunun; büyük monarşiler üzerinde değil ama köleleri yöneten soyluların imparatorluğun idari aygıtı olduğu bürokrasi üzerinde olduğunu düşünüyorum. Düzenin isyan konusundaki ağırlığı Virgil'in liderin ayak takımını nasıl teskin ve tahrik ettiğini anlatan çalışmalarında oldukça açık bir şekilde gösterilmiştir. Heidegger bu dönemi varlık tasavvurunun tamamlanmış bir çalışmayı yaratacak maddeye form vermesi olarak tanımlar. Sonuç olarak bir varlık anlayışına göre Tanrı ve onun yeryüzündeki temsilcilerinin bütün ruhlar hakkında endişelendiği bir kilise iktidarı, yine iktidarın yaratılmış bir şekli olacaktır.

Foucault neden kilise öncesi farklı iktidar rejimlerinin farklı yapılarını çalışmakla ilgilenmemiştir ya da neden monarşik ve disipliner iktidarın ayrıntılı bir tanımını Cinselliğin Tarihinin birinci kısmında verdikten sonra bir daha bu konuya hiç temas etmemiştir? . Sanırım Heidegger'e göz atmakla bu konuda bir ipucu yakalayabiliriz.

1950'lerin sonunda Heidegger şeylere dair yazarken, varlıktan hiç de bir ev olarak bahsetmemesi sarsıcı, şaşırtıcı ve çok az dikkat çekmiş bir durumdur (Bunun bildiğim tek istisnası onun ölümden bahsettiği zamanlarda Varlık ve Zaman'a geri dönmesidir) Heidegger teknolojik varlık tasavvuruna direnme biçimlerini düşündüğünde, tekil varlık anlayışları ile yerel dünyalar arasında özsel bir düşmanlık olduğu kanaatine varır. Elbette ki o, kültürel paradigmalarca yaratılan varlık tarzı ile nesnenin hâkim kültürden farklı olarak kendiliği içinde temayüz eden şekli arasında bir husumet bulunduğunun farkındadır. Böyle nesneler kaçınılmaz şekilde kültürün uçlarına sürülmektedir. Onlar belki hakim biçimin aksine parlamaya devam edecekler ama alakasız hatta menhus olarak düşünülmeye direnmek zorunda kalacaklardır. Ama tek bir varlık anlayışı olsa da, hakim kültür içinde kendi anlamına varmaya çalışan bu şeyler bile nesne olarak teşhir edilecektir. Heidegger "Şey" isimli makalesinde bu noktada şey kelimesinin bütün orijinal anlamına rağmen ortaklık meselesini tartışmaya odaklandığını, şeyin şeyleşmesi halinde sorunun kendi içine kapanması gerekeceğine işaret eder. Çünkü toplumsal ilgileri biçimlendiren temel etken tearuzdan/çatışma çok teamüldür/anlaşma noktaları.

Dışarıdan gelecek her çeşit baskıya direnen yerel dünyaların içsel ahengi, gösterişli kültürel paradigmaların bütün kültür için yarattığı varlık anlayışı ile mütevazı ve fark edilmeyen şeyler arasındaki gerilime mağruz kalmaktadır. Birinin parlaklığı diğerininkini örtecektir. Dünyaların tek tipleşme eğilimi yerel dünyaların ittifakına engel olacaktır. Bu mezkur gerilim Heidegger'in, felsefeye önemli bir katkı niteliğinde olan tekil varlık anlayışı ve bunun varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik farklılıklarla ilişkisini irdelediği son seminerine kadar üstünde durmadığı bir meseleydi. O "doğru bir açıdan bakıldığında ontolojik farklılıklardan kurtularak bakmanın zorunlu hale geldiğini" belirtir."Doğru bir açıdan bakıldığında kendini dünya ve nesnelerle ilişkisinde gösteren (cari-varlığın), varlığın varlıklarla ilişkisini anlamakta önemli bir işlevi üstlenebileceğini ama o zaman da özsel niteliğini kaybedeceğini" söyleyerek sözlerine devam eder. Herhalde en çok kaybedilen, şeylerin içine kapalı yerel karakterleri olacaktır. Çoğulcu dünyaların ölümcül ifşası olarak gerçekleştirmeyi umabileceğimiz tek şey; çoklu dünyalarda yaşayabilme temayülümüz ve onların arasında hareket etme yeteneğimizdir. Yalnızca böyle bir yetenek Heideggerci teknoloji eleştirisini doğru anlamamızı ve teknolojik olan ile müspet bir ilişki kurmamızı sağlar.

İktidarın hakim düzenine direnişi destekleyebilecek marjinal pratikler arayışında ahlaki olan, yeni bir rejimin doğuşu ya da bizi kurtaracak bir tanrı lehine direnmekten ziyade marjinal pratikleri iktidarın dışında olarak tasavvur etmektir. Kesin olan şey araştırılacak olanın iktidar değil, şeyler ve benlikler olduğudur. Böylece Heideger ve Foucault son çalışmalarında dönemsel varlık anlayışını ve iktidar düzenlerinin yapısını tartışmayı bir kenara bırakmışlardır. (Açıklıyamadığım garip bir tesadüfün cilvesi olarak Foucault Benliğin İcadının giriş kısmında "varlığın bize düşünülmüş olarak geldiğini" ifade ederken bir an için Heidegger'in orta dönemindeki haline bürünmüş gözükmektedir. Varlığın Foucault nazarında Disiplin ve Ceza'da ve Cinselliğin Tarihinde işlenenden farklı bir anlama gelip gelmediği hususunda ise hiçbir fikrim yok.)

Çeviren: Mehmet Emin Balcı

İsyan Etmek Boşuna Mıdır? Geç Dönem Foucault'da Politik Tinsellikten Parrhesia'ya

John McSweeney

GİRİŞ

Michel Foucault'nun İran devrimine tartışmalı yaklaşımına ilişkin olarak, Slavoj Zizek Foucault'nun oryantal "Öteki"nin[1] açık egzotizmiyle ayartılmış politik olarak naif Batılı entelektüellerden biri olmadığını öne sürmüştür. Diğerleri arasında Janet Afary ve Kevin Anderson'a karşı olarak, Zizek daha çok Foucault'nun yaklaşımında haklı olduğunu ve onun olaylardaki özgürleştirici potansiyeli doğru bir şekilde tespit ettiğini iddia etmektedir. Dahası, o, demokratik-eşitlikçi bir hareket için ideolojik bir araç olarak Şii İslam'ın potansiyelini doğru olarak kavramıştır. Aynı zamanda Zizek, devrimde canlanan ("şovenizm", "yabancı düşmanlığı" ve "kadınlara boyun eğdirilmesi") , Foucault'nun İran geleneklerinin "en gaddar öğeleri" diye adlandırdığı şeyle bu özgürleştirici potansiyelin nasıl bir arada bulunduğunu açıklamak için, onun "bir araya gelmiş insanların yüce çoşkusunun" ve "çıkarlar siyasetinin pragmatik alanının"[2] politik-pragmatik bir Kantçı karşı koyma sınırlarında kaldığını düşünmektedir. Aslında, bir tür Hegelci içselleştirme hareketiyle Zizek, Foucault'nun yüce devrimci durumu konumlandırırken, bu devrimci olayın sadece böyle problematik gelenekler tarafından desteklenerek

[1] Bkz. Slavoj Zizek, *Kayıp Nedenleri Savunusu* (London ve New York, Verso, 2008)

[2] Žižek, *In Defence of Lost Causes*, 115; Michel Foucault, "Is it Useless to Revolt", in Afary and Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 265. Foucault'nun Şii İslama angaje olmasının detaylı pozitif değerlendirmesi için,bkz.Emad El-Din Aysha, "Foucault's Iran and Islamic Identity Politics: Beyond Civilisation Clashes, External and Internal", International Studies Perspectives 7 (2006): 377-394.

oluştuğunu ve oluşabileceğini söyleyecek kadar ileri gittiğini düşünür. (sadece bir araya gelmiş güç, birlik halindeki politik iradeyi sürdürebilir)[3].Böyle bir teorik çerçeve sadece hakiki özgürleştirici "durumlarla" oluşan (tüm devrimlerin problematik geleneklere bağlı olması gerektiği gibi) otantik devrimci coşkuları ayırt etmeyi imkansız kılmamakta, ama devrimi kavramsal olarak boş bir forma indirgemektedir. (örneğin, halkın yüce istemi sadece bu istem devrim için tamamen yetersiz olduğunda gerçekleştirilebilir.) Geri kalan her şey bu formu tamamen dışarıda bırakmaktadır, bu bakımdan, Zizek bunu Foucault' nun sonradan kendilik kaygısı analizine dönerek yaptığını ileri sürmektedir.

Foucault'nun İran'a ilişkin yazılarının gittikçe ayrıntılanan okuması bir biçimde sürerken, bir dizi beklenti yetersiz kalmaktadır. Öncelikle, Zizek'in analizi bu yazıların çoğuna göre ikna edici olmasına rağmen, Foucault'nun "İsyan etmek boşuna mıdır?" adlı, onun kendi payına sözde-Kantçı bir yüceye başvurmaktan kaçındığı ve isyan problemini dikkatli bir şekilde yeniden formüle ettiği son makalesini gözden kaçırmaktadır.[4] İkinci olarak, Zizek kuşkusuz, Foucault'nun son yazılarının isyandan "geri çekilmenin" derecesini oluşturduğu konusunda haklıdır. Bununla birlikte, Zizek Foucault'nun kendilik kaygısına ilişkin antik pratiklere dönük analizini ve özellikle de *Collage de France* daki son iki dersinde yer alan "İsyan boşuna mıdır?" da başlayan, devrimi yeniden düşünmeyi sürdürme çabasını oluşturan, *parrhesia* incelemesinin(truth –telling) kapsamını dikkate almamaktadır - şayet İran'da gerçekleşen devrimin niteliğine atfedilen değeri otomatik olarak sorgulayan bir çabaysa)[5]. Son olarak ve daha da önemlisi, Zizek'in,-Foucault'nun angajmanı için "yaptığı en iyi şeydi fakat yanlış yönde yapılmış bir bağlılıktı" diyerek vardığı sonuç-, en azından Zizek'in kendi politika formülasyonunun değilse de, Foucault'nun geç dönem düşüncesinin çağdaş, devrimci politikaya yapabileceği katkının üstünü örtmektedir.[6]

İlk bakışta, bu beklenti olasılık dışı görünebilir, Zizek'e göre konuya Foucaultcu dönüş; sosyo- politik düzeni radikal olarak değiştirecek Benjaminci "ilahi şiddeti" başlatmak için herhangi bir beklentinin sorumluluğunu üzerinden atmaktadır. Bununla beraber Zizek'in, *Önce Trajedi, Sonra Komedi* de küresel finansal krizle ilgili son analizinde, bu direnişi ve nihai devrimci değişimi, artık özel bir sosyal etmenden değil, fakat farklı etmenlerin bileşiminin bir patlamasından kaynaklanacağını belirtir.[7] Başka deyişle, 21.yy kapitalist toplumunda artık, toplumun evrensel gerçeği ve ondaki değişimin öznesi olan, kolektif kimliği "hiçbir tarafın tarafı" olarak oluşan, bileşik bir proletaryayı bulmayı umamayız. Bunun yerine her şeyi kaybetmeye dayalı ortak tehdit, egemen sistem bozulduğunda ve zayıfladığında, birbirinden ayrı duran aktörleri, güncel meselelerde ittifaka götürür. Burada, ayrıca Foucaultcu bireyin toplumun ve siyasetin saçmalıkları, akıl dışılıkları ve dışlamalarını ne şekilde sergilediğini keşfeden parrhesia analizine umulmadık bir şekilde varırız. Görüldüğü gibi bu parhesiastik doğruyu söyle-

[3] Žižek, *In Defence of Lost Causes*, 112-113. Žižek burada özellikle Foucault'nun,"Iran: The Spirit of a World Without Spirit", hakkında yazmıştırr. Afary ve Anderson'da, *Foucault and the Iranian Revolution*, 260.
[4] Bkz Foucault, "Is it Useless to Revolt?", 263-267.
[5] Bkz Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres.* Cours au Collège de France, 1982-83 (Paris: Gallimard et Seuil, 2008); idem, *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II.* Cours au Collège de France, 1983-84 (Paris: Gallimard et Seuil, 2009).
[6] Žižek, *In Defence of Lost Causes*, 108.
[7] Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce* (London and New York: Verso, 2009), 92.

me araştırması; "bileşik politik istem" problematik hipotezinin ve onun "isyan boşuna mıdır?" sorusunun ötesinde, Foucault'nun günümüzde devrim istemini yeniden ele alınması problemine cevabıdır.

FOUCAULT'NUN İRAN ÜZERİNE SON METNİ

Nispeten daha karmaşık ve bulanık bir gerçeklik[8] görünümü karşısında İran halkının "mutlak kolektif iradesi" olarak değerlendip, heyecanla karşıladağı yönündeki eleştirilen Foucault'nun İran devrimi üzerine olan son makalesi, ilk bakışta, politika alanından geri çekilmekte olan, azarlanmış, fakat yine de bir biçimde muhalif kalan, bir entelektüelin savunma metniymiş gibi görünür. Gerçekten de, Anderson ve Afary'le birlikte, aynı sonuca ulaşmaya devam ederken Foucault'yu önceki görüşlerinin tonunu ve vurgusunu geçmişe dönük olarak değiştirmeyi denerken görmek ilgi çekicidir: yeni olan, İran'da gerçekleşen devrimin biricik biçimidir.[9] Buna rağmen, dikkatli bir okuma, devrim konusunda düşünülebilecek şeylerin analizinin çok yönlü bir çerçevesine vurgu yapan, oldukça incelikli bir metni ortaya çıkartmaktadır.

Foucault'nun İran'daki olayların gelişmesinde "korku"muz dediği şeyi vurgulamakla başlaması, devrimin ilk aşamasında ortaya çıkan "sarhoşluk" (intoxication) un meşruluğunu saf dışı etmemektedir. Foucault, isyan etme iradesi, artık itaat etmeme ve ölme riskini alma noktasına geldiğinde, insan özgürlüğü için "zincirin son halkası" noktasına gelindiğini iddia eder, çünkü o artık indirgenemezdir: hiçbir güç onu tamamen imkânsız kılamaz.[10] Bu anlamda, Zizek'in, özgürlüğün temelini oluşturan olumsuzlama kavramının ve Alain Badiou'nun "olaylar" sonsuzdur anlayışının (Notion) yankılarıyla, Foucault bu tip özgürlük edimlerinin, yeni baskılar içinde, nihai biçimde ezilmiş ya da dejenere olup olmadığı konusunda, insan umudunun belirtileri olarak kalacağını ve bunun bozulamayacağım, iddia eder:"Varşova'nın isyanda daima gettoları ve isyancıların ikameti için kanalizasyonları olacak."[11] Bununla birlikte, daha önceki analizlerden hareket eden Foucault, yeni bir şeyi, tarihi zorunlu olarak alt üst ettiği, dolayısıyla onun hem "içinde" hem de "dışında" olduğu sırada bir başkaldırının nasıl anlatılacağı sorununu araştırmaya devam eder. Burada, o, son iki yüzyılın görüp geçirdiği bütün bir "devrim söylemi" nin ortaya çıkışını tartışmaktadır –isyanın doğruluğu ve yanlışlığının yorumlanmasını ayrıntılandıran rasyonel ve kontrol edilebilir bir tarih içersindeki ayaklanmalara alışmak için devasa bir çaba - ve Foucault, kendisinin "müthiş vaadine" rağmen problematik kılan bu söylemin, aynı aşkınsallaştırıcı eğilimden muzdarip sözde-Kantçı yorumunu, örtük olarak kabul ediyor izlenimini vermektedir. Zorunlu olan şey – onun iddia ettiği ve yapmaya koyulduğu şey – hayatlarını riske atan bu kadın ve erkeklerin başlarına gelen şeyi anlamaya çalışmaktır.[12] Yani, eğer devrimin teorisini hakkıyla yapmak (ve onun gerçekleş-

[8] Başlangıçdan şimdiye İran devrimindeki gerilim ve çelişkilerin güncel bir değerlendirmesi için Bkz. Kate Millet, *Going to Iran* (New York: Coward, McCann & Geoghan, 1982).
[9] Afary ve Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution,* 129ff
[10] Foucault, "Is it useless to revolt?, 263. Afary ve Anderson hatalı bir şekilde Foucault' nun burada İran devriminin indirgenemeyeceğini iddia ettiğini ileri sürer. Ancak Foucault sadece isyan isteminin insan özgürlüğünün bir formuna indirgenemeyeceğini iddia etmektedir. Bkz. Afary and Anderson., *Foucault and the Iranian Revolution,* 130.
[11] Foucault, "Is it useless to revolt?, 263.
[12] A.g.e., 264

mesinde etkisi olan gelenekleri ve kaynakları, kolektif ve bireysel iradenin ilişkisini anlamak) istersek, onun yapısına uygun bir şekilde, devrime katılanların bakış açısından yaklaşmalıyız. Çünkü tarihsel bir devrim olgusunun ortasında, ona anlam verecek ve haklı gösterecek "anlaşılmaz nedenlerce" [deep reasons] nitelenecek farklı biçimlerdeki boyun eğmeleri reddetmenin bir araya gelmesinin hiçbir garantisi olamaz. (Böyle bir beklenti hâlihazırda bir devrim söylemi inşa etmektir.) Aksine, devrimin yalnızca "*realpolitik*"in çözümü olduğunu varsaymak yeterli olmayacaktır. Daha ziyade, olayların içindeki insanlardan isyan halindeki bir halkın "kargaşa" sının özgürlüğe [emancipation] yöneltilebilir olup olmadığını sormaktadır: Foucault'nun alıntıladığı Max Horkheimer'ın 1960'larm öğrenci ayaklanmalarına ilişkin söz konusu sözüne bakarsak, "gerçekten bu kadar arzulanan devrim bu mu?"[13] Ya da, Badiou'nun terimleriyle ifade edersek: gerçekten özgürleştirici bir olayla karşılaşılıp karşılaşılmadığı sorulmalıdır.[14]

Başka bir deyişle, bir ayaklanmada yakalananlar tanım gereği (isyan insan özgürlüğünün son, indirgenemez biçimi olduğundan), mevcut rasyonel çerçeveyi aşan çıkarlar, metotlar ve edimlerin bir "kargaşasını" tartışmanın yollarını aramalıdır—hatta bunlar devrimin kendi söylemleri tarafından sağlanmalıdır. Foucault' nun temel noktası, isyanın dağınıklığını özgürleştirici bir harekete çevirecek kaynaklar olan insanların devrimin özü ya da basit hakikatini oluşturmadığı, ama, ilk bakışta, onu oluşturan problemleri müzakere eden ve isyanın kopuşunu donatan olası araçları temsil ettiğine ilişkindir – bu çabanın başarıyı garanti edemeyeceğini de düşünmek gerekir. Aslında, Foucault örtük olarak, onların farklı çıkarları, kaynakları ve umutlarını ve bambaşka farklı bireysel iradelerini içeren ve aşan böyle "birleşik kolektif irade" ve yüce bir konu olmadığını kabul eder görünmektedir. Daha çok, farklı iradelerce kurulmuş bir çerçeveyi öneren onun metni, etkili bir biçimde, koşullar gerektirdiğinde, geçici olarak, belirsizlik ve ikilem olmaksızın, doğrudan onların enerjilerini, farklı ilgilerini besleyen ve devam ettiren tek bir amaca doğru yöneltilebildiğini iddia eder.

Özellikle, Foucault şimdi, İran devriminde dinin rolünü, isyanın böylesi zorunlu bir koşulu olmaktan çok, durumun rastlantısallığına bağlar. Foucault dinin isyana bir çatı olarak katıldığını kabul eder, çünkü o aynı zamanda tarih içinde deneyimlenmiş bir "tarih dışılıkla" da ilgilidir, böylece dinle isyan dinamikleri arasında bazı etkiler oluşmuştur. Daha açık söylersek, popüler birlik için mümkün hiçbir araç bırakmayan hükümetin, politik gruplara sansür ve zulüm uyguladığı yıllardan dolayı din, daima İran' da bu rolü uygulamaya yakındı. Eğer ki devrim "bir zamanlar Batı'nın aşina olduğu, eski hayallerden haberdar olarak kalırsa o zaman politik zemindeki tinsellik figürlerini de bu şekilde tanımlamak isteyecektir", Foucault şimdi bu eski rüyalarla basit olarak tanımlanan herhangi bir şeyi reddeder.[15] (Foucault daha erken dönemlerde artık mümkün olmayan "politik tin-

[13] A.g.e., 264

[14] Foucault'nun metninin bu kısmının problematik olduğu Afary and Anderson'ın yorumuyla tekrardan kanıtlanmaktadır. Onlar, Foucault' nun İran devriminin yapısında bulunan şeyi anlamak için geçmiş iki ülke hakkındaki devrimin gelişiminin yorumlanmasının dışına adım atmayı denediğinde,İran devriminin "politik tinselliği" nin, rasyonalistik "devrimler çağı" nın yerini aldığını gösterdiğini iddia ederler. Böyle yaptığında, Foucault, İran devriminin derin nedenleri olduğunu yorumlamaktan kaçınmayı deniyor –özellikle o, daha önceki devrimin "derin" hakikati olan ve sözde-yüce birliğe öncülük eden, "politik tinsellik" kavramını zayıflatmaktadır.Bknz. Afary and Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution,* 130-133.

[15] Foucault, "Is it Useless to Revolt?", 265

selliğin" bir bağı olan ve yakın zamanlardaki batı inancını şaşırtan İslami politik düşüncesini destekliyordu.)[16]. Buna karşılık uzun zamandan beri dünya batının korkularına karşı sarsıcı bir örnek gördü, Foucault, gerilimleri ne olursa olsun, onun bireylere dönük ilgi ve çıkarlarının karmaşık olduğunu ve dahası batının ondan rahatsız olabildiğini, isyan isteminin, politik olan üzerine tinselin yazılışı olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür.[17] Aslında Foucault bu yazılışa (inscription) pratik bir boyut önermesine rağmen, İran devrimini ayakta tutanın yalnızca isyanın enstrümantal bir aracı olarak konumlandırılmış, Şii İslami tinsellik olduğunu düşünmez. Foucault bu metinde, daha çok iktidara direnen gelişmiş insan kaynakları ve spesifik kaynaklar önerir, burada İranlıların yaptığı aslında, modern iktidara karşı kendine has İslamcı "rüya-tarih" içerisinde "onların açlığı, aşağılanmaları, rejime kinleri ve rejimi alaşağı etme istemlerini kaydetmektir.[18] Foucault'un konumu açısından, İran'daki devrimde dinin rolünü rastlantısal olarak tanımlaması ve "politik tinsellik yoluyla" devrimi yaşamış İran "halkı" na ilişkin varsayımı arasında, bir gerilim söz konusudur. Birincisi İran devrimini ve onun analizinin Foucault tarafından tarihselleştirilmesini yansıtırken, ikincisi devrimin anlamı, tarzları ve hedeflerine ilişkin, aslında, asla bu şekilde bir araya gelmemiş olan İran halkının gerçekliğine, yetersiz bir özen gösteriyor gibidir. Foucault daha karmaşık bir gerçekliği sembolize etmek için yalın anlamda "İran Halkı" diyor olabilir, fakat bu söylem "halkın mutlak kolektif iradesi" fikri açısından önceki coşkusuna göre problematik kalmaktadır. İlginç biçimde, Foucault isyan eden halkı besleyen politik tinsellik –yükselişin en içten ve en yoğun yaşanan bölümüve isyanın böylece temas ettiği politik satranç oyunu arasındaki ilişki konusunda "uyuşmanın mümkün olmadığını" öne sürmektedir.[19] Bununla birlikte, Foucault, bulunduğu konumdaki gerilimi önemli bir şekilde azaltmayı istediğinde, İslami tinselliğe itaat etmeyen çoğunluğun daha basit ilişkisine, bu ilkeyi uygulamak istemez. Öte yandan, metnin son kısmında Foucault'nun İran'ın devrimci vizyonunun boyutları hakkmdaki endişesi -- spesifik gündemler tarafından onu seçmeden önce bile— en azından onun halkın büyük çoğunluğunun gerçekleştirdiği hakiki devrim iddiasında bile,"halk"ın karmaşık gerçekliği diye tanımladığı düşünceyi destekler. Metnin bu son kısmında, böyle ayaklanmaları desteklemenin, kendisi için, önemini tekrar vurgular-- çünkü, " isyan aracılığıyla öznelliğin kendisini tarihe katılır."—ama onun isyan eylemin farkına varması "bu karmaşık seslerin diğerlerinden daha iyi bir şarkı söylediği ve nihai derinliğinde hakikati söylediği (speak the truth)" anlamına gelmez: onun kendi araştırmalarındaki bir suçlu egemen güce karşı çıkışı üzerinden masumiyet kazanamaz; ya da bir deli psikolojiye ya da tedaviye karşı direnişi üzerinden iyileşemez – Foucault ekler: gerçekten de direnişe kalkışana başarı garantisi verilemez.[20]

Foucault'nun "ilişki kimlik değildir" ilkesini, isyan istemi ve İslami politik tinsellik arasında şekillendirilmiş olan temel bağıntıya uygulamak, bu pasajlar içindeki farklı etkileri bağdaştırmamıza izin verir. Özellikle bir halkın isyan istemine spesifik geleneklerde veya bunların öğelerinde bulunan ibareler yoluyla olası, somut bir biçim verildiği ve bu nedenle, bizi o ilişkinin farklı bireyler ve

[16] A.g.e., 265
[17] A.g.e., 265
[18] A.g.e., 264
[19] A.g.e.,265
[20] A.g.e.,266

gruplarca *farklı şekilde kurulan ve anlaşılan* bir ilişki olduğu fikrine götürür. Pek çok durumda bu "ilişki", kimliği oluşturur veya ona yakın düşerken, yine de bu reddedişin somutta gerçekleşmesine boyun eğmeyi reddetmenin etkin ilişkisiyle oluşturulabilecektir. O halde böyle bir çerçeve politika hakkındaki tinsellik anlatısının isyandakilerce evrensel düzeyde onaylanma ihtiyacında olmadığını, fakat onun baskın olmaya yaklaşmasının, pek çok ihtimalin arasındaki rastlantısallığının, o ya da bu yolla, hevesle veya isteksizce, içtenlikle veya yararcı şekilde, yeterli bir çoğunluk tarafından desteklenir haline gelmesine izin verebilirdi.

Böylece, şimdi "İlişki kimlik değildir" ilkesinin işaret ettiklerinin geliştirmesi, devrimin oybirliğiyle seçilmesine ve devrimle bağlantı halinde tanınan güçlerin, niçin devrime duyarlı olduğunu daha kesin olarak Foucault'nun ifade etmesini sağlayacaktı: Öncelikle politik olarak güçlü, hırslı ulemanın çıkarları ve bunları takip eden daha büyük İslami ve jeopolitik siyaset. Çünkü devrimlerin derin hakikatlere sahip olmadığı fakat tamamen tarihsel olduğu dünyada yaşadığımız ölçüde, belli bir devrimin yönü ve özgül biçimi çok değerlilik, kusursuzluk ve bazı konularda karşıt olan farklı aktörlerin yeterli çoğunluğunun geçici anlaşmasıyla dinamik olarak oluşmuştur. Böylesi bir uzlaşı sadece dinamik ve durağan değildir fakat aynı zamanda, gelenek içindeki isyanın, kendilerini tipikleştiren, içsel olarak çok yönlü ve itiraz edilen yazılışıdır ve bu uzlaşıyı itiraz ve manipülasyona karşı özellikle savunmasız bırakan bir yazılıştır.

Böyle bir çözümleme, her açıdan, Foucault' nun analizinde, isyanda tecrübe edilen özgürlüğe ilişkin olarak ortaya çıkan, kavramla uyumludur. Bu özgürlük, her şeyden önce, birisinin, fakat pozitif belirleyici formlar üzerinden cezalandırılan birisinin, ölümüne yönelik karara itaat etmeme yönündeki negatif özgürlüktür. Burada Bodiou'nun "bir politik özne bir aracın tarihsel altyapısını gerektirir, orada belli politikaların dışında köken yoktur." tanımlamasıyla benzerlikler vardır.[21] "Dini seremonilerin ritmiyle" ve onların "iktidarca daima doğrulanmış zamansız drama" sı içindeki anlatısıyla beslenen ispatlama araçları, böylesi politikaların zorunlu başlangıçlarıdır.[22] Aynı zamanda, o, devrimci kopuşla özdeşleşen yalın varoluş olmaksızın isyana şekil verdiği zaman, isyan isteminin gerçekleşmesine inancın az ya da çok olması şartına bağlıdır. Denilebilir ki, Foucault' nun 1960 daki tipik analizindeki ifadelerde, devrimci harekette, belirli devrimci eylemler ve isyan isteminden ayrılan ve onlarla ilişkili olan, son derece küçük ama indirgenemeyen, içsel bir boşluk (eksiklik) göze çarpar, öyle ki bu devrimci eylemler ne devrimci istemin doğrudan gerçekleşmesidir, ne de onun yetersiz, araçsal ifadesidir.[23]

Foucault, delilik ve hapishane üzerine daha önce yapmış olduğu araştırmalara yönelik tartışmalar üzerinden ayrıca, Batılı düşünürlerin "tikellik kendini gösterdiğinde buna saygılı kalacak şekilde" başkaldırıyı başka bağlamlarda nasıl yargılayabilecekleri – "tarihin alt tarafını onu parçalayan ve ajite eden şey bakımından nasıl izleyebilecekleri ve politikayı koşulsuz bir biçimde sınırlandıran şey üzerinden politikayı bir nebze de olsa nasıl sürdürebileceklerine" ilişkin

[21] Alain Badiou, *Theory of the Subject*. Çev. Bruno Bosteels (New York and London: Continuum, 2009), 126.
[22] Foucault, "Is it Useless to Revolt?", 264.
[23] Bkz., Örnek, Foucault, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines* (Paris: Gallimard, 1966), 251.

'oryantalist' soruna da eğilir.[24] Bu problem son derece önemlidir çünkü Foucault politikaların ve batıda epeydir mümkün olmayan tinselliğin bağıyla gerçekleşen İran devriminin arkasındaki eğilimi terk eder, orada yeni, beklenmedik ve İran devrimine özsel bir şey vardır: Orada Batı'nın öğrenmesi gereken "Öteki" dir. Eğer İran devrimi Batı perspektifinden, onun tarzlarından, formlarından ve hayallerine anlamlı bir biçimde yabancı durursa, Foucault'un analizinde, (İran devrimi) Michel de Carteau'nun düşüncesinde tipik "sıradan öteki" nin türü haline gelir.[25] Böyle bir öteki düşünceye ve pratiğe yeni olanaklar açabilir, fakat zorunlu olarak böyle olur da diyemeyiz. Sözü edilen bu yenilik tehlikeli sonuçlara neden olabilir, ya da gerçekten başka bir görünüşte Aynı' ya dönüşün kanıtı olabilir. Böylece Foucault' nun bu biçimlere yol açan eleştirel meydan okuması, belki düşüncesinin sonuçları, onların 'ötekiliğine' dönük eleştirel bir tutumu korurken, böyle tekil olaylara nasıl açık kalabildiğine ilişkindir. Bu makale onun başlattığı soruların, Zizek'e karşıtlığının, dayanaklarının gerilimlerini ve ayrımlarını sürdürmesiyle belirgin olmasına rağmen, tamamen devrimin tarihsel okumasına dönük halkın birliğini aşan sözde-Kantçı "yüce" tarih eğiliminden açıkça uzaklaşır. Foucault bu meydan okumayla buluşmayı kaynaklarla geliştireceği kendilik etiklerinin ayrıntılandırmasıyla sürdürecektir.

FOUCAULT'UN KONUYA DÖNÜŞÜ

Foucault, 1977 gibi erken bir tarihte, toplumun tüm kılcallarına işleyen ve direnci hızlıca sindiren, hazır ve nazır bir iktidarın, yerel, devingen ve taktiksel çekişmelere dönük politik eylemleri sınırlayan bir "bilgi-iktidar" çerçevesine uygunluğundan şüphe ettiğinde, aktif politikadan geri çekilmeye başlamıştır.[26] Onun İran devrimine giden dönemdeki çalışması, iktidara bakışının radikalliğini azaltmaksızın hakiki özgürleştirici öznelliğin var olabilmesinden dolayı, süre giden bir mücadeleye kanıt bulmayı içermektedir.[27] O kendisini Hıristiyan mistisizmi ve isyanla bağ içinde ortaya çıkan modern eleştiri problemiyle yüz yüze buldu, fakat bu bağlantı artık seküler batı da geçerli değildi -İktidara etkili bir direncin mümkün olup olmadığı problemini ortaya çıkaran bu durum, çağdaş pratik için ölümcül biçimde tüketilmiş değildi.[28] Tartışmalı biçimde, İran devrimi Foucault'un

---

[24] Foucault, "Is it Useless to Revolt?", 267.

[25] Bkz. Wlad Godzich, "Foreword: The Further Possibility of Knowledge", Michel de Certeau 'da, *Heterologies: Discourse on the Other* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986),Vii ve Carteau'nun öteki kavramını tanımlamak için kullandığı terimin olduğu takip eden bölüm.

26 Foucault zaten Ocak 1976'da kendi yaklaşımının uygulanırlığı hakkındaki kuşkularını ifade etmişti.Bkz Foucault,*"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1975-1976* (Paris: Gallimard/Seuil, 1997), 5.

[27] Bu mücadele; Gilles Deleuze' ün de dikkat çektiği üzere, Foucault'nun 1954-1984 temel çalışmaları içindeki " Kötü Şöhretli Adamların Hayatı" adlı 1977 makalesinde başlamıştır. Orada Foucault'nun düşüncesinin "daima çizgiyi aşmak, diğer tarafa geçmek için aynı yetersizlikten, ve daima " aynı tercihi yapmasını söyleyen ya da söylemesini sağlayan iktidarın yanında olan" dan muzdarip olduğundan şikayetçi olur. Bu mücadelenin evrimi onun *nouveaux philosoples* (kısaca sempatik bir karşılaşma) ile olan sonraki angajmanında ve Klaus Croissant'ın (Baader-Meinhof örgütünün avukatı) ülkesine iade edilmesinin yanı sıra, biyopolitika kavramına bir geçiş aracı olarak hizmet eden ve 1970 lerin sonlarında öznellikle bağlantılı olarak tekrar ele aldığı "güvenlik devleti" kavramının da ortaya atılmasında kendini ortaya koymaktadır. Örnek için Bkz., Foucault, "La grande colère des faits", in *Dits et Écrits*, vol. II, ed. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Quarto Gallimard, 2001), 277-281; idem, "Va-t-on extruder Klaus Croissant?", in *Dits et Écrits* II, 361-365; idem, "La sécurité et l'État", *Dits et Écrits* II, 383-388.

[28] Foucault, "What is Critique?", in *The Politics of Truth*, ed., Sylvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1997), 73-74.

"Politik Tinselliğin" eninde sonunda mümkün olabildiğine geçici olarak da olsa, inanmasına yol açmıştır. Ve geniş ölçüde İran hakkındaki yazılarından sonra onu, zaten başlamış olduğu daha ciddi bir araştırma yörüngesine döndürmüştür. Bu dikkate alındığında bile Zizek, yine de Foucault'nun sadece devrimden sonra kendilik etiğiyle ilgili politik tinsellik düşüncesinden değil, fakat aynı zamanda, en az 1970'lerin başından itibaren düşüncesine şekil veren radikal ve gerektiğinde şiddetli politikaya bağlılığından da geri çekildiği konusunda, haklı görünmektedir. Aslında 1984'le birlikte Foucault, düşüncenin "küresel ya da radikal olduğunu iddia eden tüm politikalardan vazgeçmek zorunda olduğunu" iddia edecektir.[29] Yirminci yüzyılın diğer olayları arasında İran devrimi hakkındaki bilinen göndermesiyle "deneyimlerimizden biliyoruz ki, başka toplumun tüm programlarını, düşüncenin başka tarzlarını, başka bir kültürü, başka dünya vizyonu üretmek için çağdaş gerçeklik sisteminden kaçma iddiası sadece en tehlikeli geleneklerin geri gelmesine yol açmıştır." Bunun yerine o kariyeri boyunca araştırmalarını delilik, tıp, hapishane ve bunun gibi problemlerin tipik bir örneği olan "kısmi" ve "özgül" dönüşümleri tercih etmektedir.[30]

Bununla birlikte Foucault; Kant'ın devrim üzerine "Fakültelerin Çatışması" okumasıyla birlikte antik parrhesia pratikleri –İktidara hakikati açık sözlülükle söyleme- hakkındaki 1983 dersine giriş yapmıştır.[31] Burada, yeniden bu, geri çekilmenin anlaşılır aşamasını daha fazla kavramak ilgi çekicidir örneğin Foucault, Kant'ın bir devrimde önemli olanın devrimin başarısı ya da başarısızlığı ya da haklılığı veya aşırılıkları değil de, devrimin seyircileri tarafından sergilenen coşku da, özgürlüğe duyulan temel insani güdünün önemli olduğu yönündeki fikrini uyarlayarak, devrimin anlam çerçevesini belirlemiştir; bu devrim coşkusu ise özgürleştirici yörüngeyi ve eleştiri gücünü garanti eden bir belirlemedir. (özgürlüğün "kalıcı geçerliliği" anlamında)[32] Burada kastedilen; eğer devrim eleştiriyi sürdürmemize izin verir ve bunu garanti ederse, böylelikle o bizi bu anlamdaki bir devrimden muaf tutacaktır. Çünkü devrim bu noktada eleştiriye kılavuzluk eden asimptotik bir sınırlamanın türü olarak oluşturulmaktadır, fakat bu tam da rasyonel eleştiri sürecinden kopmaksızın asla elde edilemeyecektir. Bu noktada Foucault'un okumasının farklı olduğunu söylemek gerekir.

Foucault, Kant'ın "1784 tarihli Aydınlanma nedir?" adlı makalesinde, aydınlanma sorununu bir felsefi "gerçeklik" problemi olarak tanımladığını öne sürer. Yani Foucault'a göre Kant felsefe kavramını, kendimizi spesifik tarihsel bir şimdi içinde devam eden olarak bulduğumuz, radikal biçimde içkin bir aktivite olarak ele alır. Aslında o, bilginin imkanının koşulları, hatta felsefenin kendisini soruşturmak için yeterli değildir. Çünkü biz tamamen şimdinin içindeyiz bu yüzden de bağlamımızı ve ufkumuzu oluşturan şimdiyi eleştirel biçimde anlamak için bir "şimdi ontolojisini" ve bu bağlam içerisinde şimdiyi destekler görünen eleştirel faaliyeti sürdürmeliyiz. Aslında o rasyonel, evrensel bir aktivite olarak eleştirel düşünceyi analiz etmeyecektir. Daha ziyade şimdinin kendi içkinliğinde ortaya çıkan düşünce, şimdinin olanağı, sınırları ve görevi problemiyle yüz yüze

[29] Foucault, "What is Enlightenment?", *Ethics : The Essential Works of Foucault 1954-1984'* ün içinde, ed. Paul Rabinow (London and New York: Penguin, 2000), 316.
[30] A.g.e., 316
[31] Foucault, *Le Gouvernement de Soi des Autres*, 17ff.
[32] A.g.e., 21.

gelmektedir.[33] On dört yıl sonra Fakültelerin Çatışması makalesinde, Kant bu felsefi "aktualite kavramını devrim sorunuyla bağlantılandırır, o modern tarihsel deneyim içinde olan, modern düşünce için hayati olan, daha büyük adalet ve özgürlüğe insanı götürmek için güvenilirlik veren, modern tarihsel deneyim içindeki devrimin, insanın ilerlemesinin tarihsel garantörü ve işareti olduğunu ileri sürer.[34] Sonuç olarak, felsefi aktivitenin kendisinden az olmayan devrim isteği, içkin bir problemle belirtilmiştir. Aşkın ya da aşkınsal bir ufuk olmadan, "devrim isteğiyle ne yapacağımızı" a priori olarak bilemeyiz; evrensel ya da kendi çağımızın bir özelliği olup olmadığını, arzu edilir olup olmadığı, gerçekleşmesinin gerekip gerekmediği, isyanın niteliklerinin ne olduğu, başarılı bir deneme olup olmayacağını a priori olarak bilemeyiz. Diğer bir deyişle, tarihsel olarak özgürlüğün gerçekleşmesi ve devrim isteği arasındaki tartışma ne kadar hassas olursa olsun, aşkın(sal) "devrim kanunlarına" dönük tüm başvurulardan sakınmalıyız. Bu anlamda Foucault'nun İran devrimi hakkındaki son makalesinde başladığı devrimin gerçekleşmesi sorununun yeni formülasyonunu genişlettiği görülebilir. Onun vurgusu devrimin kendisi hakkında isyan isteminin bedelini belirlemek değil fakat, özgürlük deneyiminin belirlenmesi ve isyan istemi arasında aracı olan eleştirel pratiği genişletmektir.

Bununla beraber, Foucault 1984 tarihli "Aydınlanma nedir?" makalesinde, önemli ölçüde, devrimin arzu edilirliğiyle çevrelenen bu soruların cevaplarına çabucak ulaşıldığını iddia eder. Yine de, bu yorumu ortaya atmak belli bir dikkati gerektirir. Bu son dönemde, Frederic Gros'un açıklamış olduğu gibi, Foucault 'nun düşüncesi, yunan-roma ve Hıristiyan metinleriyle ve daha genelde olanaklılık problemiyle kavradığı, bir kendilik etiği formülasyonu sınır ve formuyla, yinelenen düzeltmelerle ve hatta duruşunun değiştirtmesiyle, belirgindir. Gerçekten, Gros, Foucault'nun 1982 deki "Öznenin Hermenoitiği" dersini 1980 ve 1981 deki derslerinde edindiği sonuçların yeniden ele alınışını tamamlanmasını temsil ettiğini, 1984' te yayınlanan, cinselliğin tarihinin iki ve üçüncü bölümleri süresince, sadece bu derslerde ileri sürdüğü argümanı yansıttığını, iddia etmektedir.[35] Dahası, Foucault'un ölümünden sonra yayınlanmasına izin vermediği tahmin edilen bu serinin son ve dördüncü bölüm olan, Hıristiyanlık üzerine "bedenin günah çıkarması", tamamlanmış son çalışmaları açısından, yorumcuların tüm eserleriyle tutarlı bulduğu direnme isteğini göstermiştir.(Rachel Jones bu nedenle ona "untying death and the oeuvre"ı eklemiştir) Bu anlamda, eğer bulunursa, Foucault' nun son konumu ve onun gösterdiklerinin değerlendirilmesinde her ikisinin de dikkate alınması gerekir.

Aynı zamanda, Foucault' nun son dönemki yazıları, önceki yıllardaki yazılarından daha fazla biçimde, araştırmasının sonuçlarının sentezi olduğunun kanıtıdır. Aydınlama Nedir? Makalesi, Onun *Cinselliğin Tarihi'nin* yayımlanan bölümleriyle birlikte, erken dönem arkeolojik ve soy bilimsel (genealogical) yöntemleri ile Foucault'nun kendilik etiklerinin bütünleşmesinde önem kazanmasını sağlayan bir metindir. Yine de, onun yayımlanan son çalışmaları dolayısıyla nadiren dikkate alınan bu "birleştirme" söylemleriyle birlikte, onun son dönemlerdeki parrhesia üzerine elde mevcut olan son dersleri, kendilik etiğinde ortaya çıkan

[33] A.g.e., 22
[34] A.g.e., 19-20.
[35] Frédéric Gros, "Situation du cours", in Foucault, *L'Hérmeneutique du Sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*, ed., Frédéric Gros (Paris: Gallimard Seuil, 2001), 489ff.

yeni eleştirel yörüngeye dikkat çeker. Gerçekten, onun yayınlanmış çalışmalarına henüz nüfuz etmeyen dersleri gibi, onun düşüncesinin sürekli evrimi açısından Foucault' nun 1983 teki devrim üzerine dersleri, 1984 tarihli "Aydınlanma Nedir?" makalesinden muhtemelen "daha sonra" gelir.[36] Her durumda, tartışmayı istediğim şey, Foucault' nun 1983 deki devrim üzerine derslerinin isyan üzerine bir perspektif sunduğudur, bu bakımdan Foucault'nun kendilik kaygısı pratiğine ilişkin, özellikle kinik parrhesia' nın ve Foucault'nun parrhesia pratiğinin keşfiyle kolaylaşan, eleştirel pratiğin yeni kavrayışıyla uyumludur.

İKTİDARA HAKİKATİ SÖYLEME- DEVRİM ETİĞİ

Foucault'nun, 1982'de *Collège de France*'daki derslerinde ele aldığı biçimiyle, kendiliğin korunmasına yönelik etiği, yalnızca kendini bir diğerinden özgürleştirmeye (*se déprendre de soi-même*)[37] yönelik bir ilişki içinde olarak değil, fakat ayrıca, daha kesin olarak güç, bilgi ve yetenek tarafından oluşturulan, kendisini kendilikten özgürleştirmesi ilişkisi içinde olarak, bireyin kendi pratiğini kavraması suretiyle bir ethos tanımlaması söz konusu olduğu müddetçe, Aydınlanma sorunu üzerine Kant ile girdiği diyalogda geliştirdiği eleştiri kavramlaştırması ile tutarlı görünür.

Bu anlamda kendilik kaygısı, bu mümkün denemelerden kendini uzaklaştırma yoluyla belli bir olumsuzluk içerse de, bu zorlayıcı güçlerden kendini özgürleştirme bağıntısı da içerir. Bir başka deyişle kendilik kaygısı sayesinde meydana gelen, iktidar, bilgi ve yapılardan kopma, bu kopmanın derecesini sınırlamaya yönelen bir etosla da ilişkilidir. Bu erken dönem yunan kaynaklarında Foucault'un kendilik kaygısını keşfi ile çok ilgilidir, ki orada o özellikle polis içinde, kamu alanındaki değişiklikler yoluyla, onun şeklini tartışmada erkek yurttaşa olanak sağlama araçları olarak işlev kazanır, makul bir yaşamda devam etmenin, iyi yönetim için gerekli, polis yaşamının yıkıcı etkisine rağmen, polisi oluşturan yapılar, bilgi ve iktidarın alanına politik bağlantı içinde devam etme dolayısıyla. Çünkü antik yunan erkek yurttaş, olanaklı makul hayatı koruma uğruna Polis'den olası kopma gereksinimi, kendi güç düzenini poliste tutmada ona izin veren bir etosun kayırmasıyla yerinden edilmiştir, benzemez değildir,Foucault' nun eleştirisinin modern uygulanımı için, devrimci kopuşu kalıcı eleştirinin bir etosu olarak ele alır.

Bu eleştiri Foucault ya zengin bir eleştirel pratik kavrayış sunmasına rağmen, 1983 ve 1984 de Collage de Frrance daki son derslerinde keşfettiği Kinik Parrhesia ona 1970 lerin başındaki düşüncelerinin politik radikalliğindeki durumundan çok daha fazla biçimde, kendilik kaygısı kavrayışıyla uyum sağlamaktadır. Onun 1983 tarihli dersi, Parrhesia'mn sosyal yapısı olarak ifade edilebilecek şeyi araştırır, parrhesia kavramının nasıl genişletilebildiğini - kamuya, daha büyük bir iktidar konumunda olan birine, bir birey tarafından hakikati açık sözlüce söylenmesidir - belli parametreler içinde, antik yunan toplumunda nasıl

[36] Rachel Jones, "Foucault's Last Gesture: Untying Death and the Oeuvre", in Martin Crowley, ed., *Dying Words: The Last Words of Writers and Philosophers* (Amsterdam: Rodopi, 2000), 180-206.

[37] Bu cümle için,bkz. Foucault, *L'Usage des plaisirs: Histoire de la sexualité, tome 2* (Paris: Gallimard, 1984), 14.

kabul edildiğini, analiz eder.[38] Özellikle, hissedilen bir adaletsizlik, resmi olarak adaletsiz olana karşı güçten yoksun kalan bir birey olarak dava konusu, mağdur ya da tanık olmak zorundaydı. Bu şekilde doğru söylemeyi talep edecek olan biri, önemli bir biçimde, meydan okuyan İktidarın öfkesine karşı kendilerini korumasız kılan bir riske sokmalıydı. Diğer bir deyişle, belli sosyal eğilimler kimi beklentilerin duyulmasına ve açık sözlü konuşmakta bireye izin verdi, benzer olarak meydan okuyan güçlü kişi, bu açık sözlü cesaretten dolayı otoritesini ya da itibarını kaybetmeksizin, adaletsizliğin mesuliyetini (charge) kabul etmeliydi. Aynı zamanda o, parhesiast üzerinde iktidarlarını tatbik etmek için güçlü kişinin hakları dahilinde kalmıştır, böylece birinin hayatındaki gerçek bir risk bile böyle bir konuşmayı içermekteydi.

Foucault için Parrhesia, kesinlikle Sokrates döneminden, gücün iktidarın meydan okumasının bir biçiminden daha az ve kendilik kaygısı araçlarından biri olmaktan daha fazla- kendimize hakikati söyleyip söylemediğimiz sorunu haline geldi.[39] Böylece, o zaten ayrıcalıklı yurttaşın konuşma hakkı olduğu demokratik poliste sahip olunan bu parrhesia aksayışının sınırlarını zorlamanın bir sonucunun en azından bir parçası olduğunu, iddia eder. Yine de bu hareket, kendilik kaygısı ve parhesia kavrayışı için de önemli sonuçlara sahipti. Kısaca, parhesia kavramı, yunan "kendilik kültürü" yle ortaya çıkan bir derinlik ve ustalıkla ilişki yoluyla zenginleşmişti, durum böyleyken, kendilik kaygısı problemi artık sadece kamu alanından geri çekilmenin bu özel anlarında pratik kazanmış istemin makul (moderation) koşullarında kavranamazdı. Bu anlamda o Sokrates'in felsefi pratiğiyle simgelenen, ondan gelen pratikler ve yapılarla ve bilginin örtme ve bozulmalarıyla, doğası ve sınırlarıyla ilgili hale gelmişti. Onun politik sınırları kaybolursa, yine de Parhessia Polisin aktivitesinin ortasında deneyimlenen bir pratik olarak kalır, bireylerin kendilik kaygısı deneyimi olarak Sokrates gibi figürlerin halka seslenmesi yoluyla politik alanda dolaylı olarak kendilik kaygısı tasarlanabilir.

Kiniklerle Foucault, kendi politik sınırını geri kazandığı Parrhesia'yı, ele alır, fakat şimdi kendilik kaygısını da içeren eden bir tutum içindedir. Kiniklerin Rasyonel ilkelerin sınırlarının ortaya çıkmasında yatan yenilik ve skandalları, onları ayrım gözetmeksizin yaşamları yoluyla toplumu yönetmeye götürdü. Eğer rasyonel ilkeler yaşamı düzenleyici ilkeler olarak düşünülürse, kinikler onlarla cisimleşen saçmalıkları ortaya sermek için yaşar.[40] Foucault'un terimleriyle, parhesiatik kinik pratikler, bir çeşit "kırık ayna" olan bir "felsefi yüz buruşturma" oluşturur, ki bunlar felsefeyi çarpıtarak açığa çıkar ve felsefi ilkelerin sınırlarını ve sıradanlığını yansıtır.[41]Bu anlamda kinizm "hakikat cesaretini" sergiler, ve kendisini skandala, risk altında olmaya, hatta kendi yaşamını tehlikeye atmaya, götürür, kinizm sadece hakikatten bahsetmez fakat toplum için kaçınılmaz bir problemi ortaya koymaktan da bahseder.[42]

Foucault, Kant ve devrim üzerine makaleleriyle bu analizle ilgi kurmaya tekrar dönmemesine rağmen, parhesiastik pratikler yoluyla devrim sorununu yeni kaynaklar sunarak tekrar ele almayı düşünür. Sosyal yapı olarak parhesia

[38] Bu analize örnek için, bkz., Foucault, *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, 59ff.
[39] Bkz. Foucault, *Le Courage de la vérité.*, 34ff, 67ff.
[40] A.g.e., 213-215.
[41] A.g.e., 248
[42] A.g.e., 215-217.

ve kısıtlanmama riski arasındaki gerilim, devrim ve eleştiri arasındaki gerilime paralel olan saçmalık ya da adaletsizliği reddetme gücüne öncedir. Sosyal yapı olarak parhesia, eleştiriden daha az olmamakla birlikte, eleştirelliklerle bağlantı içinde, eleştiri gibi durarak, sosyal meşruiyetin bedeli onun kendi eleştirel iktidarı ve eriminin sınırlandırıyor olmaya yöneltirken bile belli bir yasallık ve etkin güç kazanır. Parhesia yalınlığı (savunmasızlığı) içerdiği ölçüde, güçle karşı karşıya geldiğinde korumasız olur, diğer yandan, parhesia eylemi artık bu tarz bir ölüm riski noktasına özne olmayı reddetme bakımından isyan istemine yaklaşır. Bu anlamda öyleyse, Parhesia Foucault' ya devrim ya da eleştiri gibi kolay sınıflandırılmayan pratiğin bir modelini sunar, fakat bu bakımdan onlar arasındaki sınırda radikal olarak iş görür. Eğer iktidar adalet isteğine v.b yeterli cevabı verirse, Foucault'cu parhesia pratiği eleştiri olarak kalabilir. Buna rağmen, eğer iktidarın direnciyle karşılaşırsa, parhesia, cesaret göstermekten kaçınmayarak devam edildiğinde "böyle yönetilmeyi" reddetme temel hale gelirse, isyanın karakteristiği haline gelir.[43] Eleştiri ve isyan arasındaki ayrım, Kant'ın öne sürdüğü riskler bakımından çökmüştür.(collapsed) Eleştiri ve isyan sosyal hayatın saçma ilkeleri ve adaletsizliği önlemesinin tek eylem biçimi olur, ki bunlar sık sık onların da nedeni olmuştur.

Ayrıca, kinik parheisia'nın önemli bir özelliği, kiniklerin kendi yaşamlarında kamusal alandaki etkinlikleriyle toplumun saçmalıklarını ve adaletsizliğini ortaya sermesidir. O tam olarak böyle büyük bir adım atmayı öne sürmez, çünkü sosyal hayatın belli boyutları adaletsiz ve/ veya saçma olarak deneyimlenmiştir. Ve bir kez bu adım gerçekleştiğinde, Foucault'nun pratiğiyle kolayca tanımlanarak daha ileriye erişir. Foucault "çalışmalarım otobiyografimin bir parçasıdır" diye öne sürdüğünde, onun bir psikiyatri hastanesinde çalışma deneyimi ve onun kendi pratik sorunlarına ilişkin nasıl kendine has bir referans olduğunu ve " bu pratiklerin bir tarihi olarak" bunların *Deliliğin Tarihi* ndeki yazılarına katkı sağladığını öne sürer.[44] Hatta daha şaşırtıcı bir formülasyonda, 1978 deki bir röportajda, o delilik ve psikiyatrik yapılarla, Deliliğin Tarihinde(Historie) biçimlendirdiği şekliyle, karmaşık kişisel bir ilişkiye sahip olduğunu öne sürer.[45] Onun disiplin ve cinsellik konusundaki analizlerine anahtar boyutlar açan diğer düşüncelerini daha az hafife almayarak, Foucault'nun kendi deneyimleri çağdaş toplumun rasyonalitesini oluşturan saçmalık ve kısıtlamaları açığa çıkarmada hayati bir rol oynar. Kiniklerinkinden çok farklı olmayan bir tavırla; gücünü, derinliğini ve özgünlüğünün temellerini büyük ölçüde kendi deneyiminden alan Foucault'nun düşüncesinin sosyal yaşamın adaletsizliklerini ve saçmalıklarını ortaya koymayı merkez edindiği düşünülebilir. Ve kiniklerinkinden daha az olmayarak Foucault böyle bir yaşam pratiği izleyerek kendini riske eder. Böylece deliliğin dışlanmasını modern aklı oluşturan bir unsur olarak tanımlayarak ve bu deliliğe yeni bir ses verme girişiminde bulunarak Foucault kendisini belirli bir derece delilikle

[43] Bu cümle için Bkz. Foucault, "What is Critique?", 30.
[44] Foucault, "Truth, Power, Self" in Rux Martin et al, eds., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (London: Tavistock, 1988), 11.
[45] Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" in *Dits et Écrits* II, 865.

suçlanma konusunda lekelenmeyi göze alır.[46] Aynı şekilde, örneğin modern cinselliğin normal-anormal ayrımının ötesinde cinsellik konusunda boşluklar açma teşebbüsleri de özellikle anormal olarak hafife alınma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.[47]

Aynı zamanda ve şu andaki tartışmayla da önemli derecede bağlantılı olarak bireyin deneyimi üzerine vurgu yapan parhesiastik pratik, İran'la ilgili "politik tinsellik" yazılarına önemli bir alternatif önermektedir. Bu onun bireylerin kendi toplumlarındaki saçmalık ve kısıtlamaları cesurca söylemelerini ki, bu saçmalık ve kısıtlamaların ne şekilde onların bedenlerini damgaladığını ve bozduğunu da açık sözlülükle ifade ettiklerini kavramasını sağlar. Bu toplumun dışlanan, anormal, istenmeyen, tehlikeli bireylerinden olarak kendileri hakkındaki gerçeği, ciddiye alınmama ve hatta zulüm görme riski olduğu zamanda bile ısrarla söylediklerini ortaya koymaktadır.[48] Bu bireysel "gerçeği söylemeler" özellikle geniş ölçüde değer taşımaktadır. çünkü bunlar diğerlerinden de bu saçmalıklar ve kısıtlamalarca, hayatlarının nasıl damgalandığını ve bozulduğunu göstermektedir. Ve böylece diğerlerini kendi hakikatlerini seslendirmek ve adaletsizliğe karşı kolektif eyleme davet etmektedirler. Öte yandan, bu parhesiastik eylem tarzı bireysel meselenin karmaşıklığının kolektif eylem için feda edilmesini reddetmektedir. Bu bireysel deneyimin karmaşıklığını daima göz önünde bulunduran ve her şeyin üstünde tutan anlaşmaları ve eylemi içeren siyasetin uygulanabilirliği ihtimalini ortadan kaldırmak demek değildir. Fakat bu tamamen çoklu, bireysel ve paylaşılmış kolektif deneyimlerin karmaşıklığının, eylemin amacını ve ölçüsünü daima öylece bırakmayı gerektirir. Kısaca, parhesia, devrimin bir etosunu, "isyan etme isteğiyle ne yapılacağı" mevcut problemini bir tartışma aracı olarak önermektedir.

SON SÖZ OLARAK

Politik tinselliği insanların kesinkes birleşmiş isteği olarak gören Batılı düşünce geleneklerinde temellenen böyle bir parhesiatik gerçeği-söyleme, artık uygulanabilir değildir. Ve böylelikle, o(parhesiatik gerçeği söyleme), "öteki" bağlamlarda ortaya çıkan meşru ve değerli kolektif siyasi eylem tarzlarını ummakta ve hatta

[46] Jacques Derrida *Histoire de la folie'* deki (Deliliğin Tarihi) eleştirisinde, Foucault'nun deliliğe ilişkin Pathos'unun onun rasyonelliğini bozduğunu iddia eder ve orada Derrida "metnin en deli bakış açısı"na gönderme yaptığında, bu tür bir ima söz konusudur. Bkz Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness" in *Writing and Difference* (London: Routledge, 2001), 36-76.

[47] James Miller anlayışsız olmasa da indirgemeci bir şekilde Foucault' nun ölümle cinsellik arasındaki ilişkisini, onun çalışmaları için anahtar olarak görmektedir. Bu Foucault' yu önemli bir düşünür olarak tutma eğilimi taşır, fakat düşünceleri de tuhaf "tutkularının" aşırılıklarından kurtarılmalıdır. James Miller'in *The Passions of Michel Foucault'* a bakınız. (New York: Doubleday, 1993). Daha incelikli bir şekilde, Slavoj Zizek'in yinelediği bir bakış açısıyla, Jacques Alain Miller; Foucault'nun cinsellik tarihindeki öznellik sorunlarına yaklaşımının cinsel karşı-pratikler kavrayışının Lacancı sapkınlık kavramının sınırlandırılmış bir altbölüm temellendirdiğinden dolayı kısıtlandığını iddia eder.Bkz. Jacques-Alain Miller, "Michel Foucault and Psychoanalysis" in Timothy Armstrong, ed., *Michel Foucault: Philosopher* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992), 63.

[48] Bu parrhesiastik hakikati söyleme erken dönem Hıristiyanlıktaki kişinin kendisi hakkında hakikati söyleme tekniğinden kesin olarak farklıdır, kinik parhesia olabildiği ölçüde, kişinin toplumun saçmalıklarını ve adaletsizliklerini ne şekilde ortaya serddiğinin deneyimi anlamında hakikati söylemeyi içerirken, diğeri, kişinin hatalarının arzularının ve –kendini- aldatma düşüncelerine, arzulara v.b gibi tehlikelere karşı ruhun korunmasını sağlama durumuyla ilgili hakikati söylemeyi içermektedir. bkz. Foucault, "On the Government of the Living", in *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*, ed., Paul Rabinow (London: Penguin, 2000), 81.

belki de tanımlamakta yetersiz kalabilir. Öte yandan, Foucault' nun İran devriminde yaptığı geri çekilme unsurundaki kabulü göz önüne alındığında, eğer biz oryantalizme veya ötekini fetişleştirmeye boyun eğmeyeceksek, eleştirel devrimci pratik; kişinin ötekini sorguya çekmesi için entelektüel geleneğinin eleştirel araçlarından yararlanarak sadece kişinin kendi düşünce ve pratiğinden ilerleyebilmektedir, hatta kişi tekilliğe açık kalmasına rağmen bile bu durum kendini kanıtlamıştır. Zizek, batılı entelektüellerin batılı özgürleştirme geleneğini evrenselleştirilme girişiminde bulunmak zorunda olduklarını tartışırken benzer bir noktaya gelmiştir. Kişi ötekinin ötekiliğini kendi durumuyla eleştirel olarak bağdaştıracak kadar ertelemez. Bu Foucault için eğer devrimci olaylar için tehlikeli bir şekilde yersiz ve ayrımsız bir eğlence tekrar edilmeyecekse gerekli bir sınırlamadır. Aynı zamanda daha önce de tartıştığımız üzere bu Foucault'nun düşüncesinin batılı bağlamların ötesinde ortaya çıkan yeni politika ufuklarına ilgisiz kalması gerektiğini önermek değildir.[49] Foucault' nun o olmadan da yapabileceğimiz keşfetme pratiği olarak kavranan kendilik kaygısı pratiği (Kant'ın dışsal otorite sayesinde ve olgunlaşmadan bir Ausgang olarak aldığımız aydınlanma düşüncesiyle diyalogunda sürdürülen)[50] öznelin paradoksal bir kendilik kaygısı tarzı olan batılı takıntısını olumsuzlama olasılığını davet etmektedir. Bodiou, zizek ve Ranciere gibi düşünürler politikanın öznellikle basitçe örtüşmeyeceğini varsaydıkları çağrısını hatırlatırlar, böyle bir paradoksal kendilik kaygısı ise; onların odağında birincil olarak öznel olmayan eleştiri ve isyan biçimleri tarafından bireysel benliklerin en iyi şekilde dikkate alan ve adaletsizliğin en çok direnç gösteren tanıma olasılığını sağlayacaktır. Aynı zamanda Foucault için kendilik kaygıları anlamındaki parhesiatik ısrar, bütün bireysel karmaşıklığı içinde, böyle herhangi bir pratiğin nihai ölçülerinde kalmak zorundadır.

Sonuç olarak yalın olarak fark edilebilir ki, başlangıçta olduğu gibi, Foucault böylelikle Zizek'in Önce Trajedi Sonra Komedi deki kendilerini bazı gündelik tehditlerle karşı karşıya bulan oyuncuların bambaşka bağlamlardaki çeşitliliği ile ortaya çıkan radikal değişiklik kavramına yaklaşmaktadır. Zizek' in kendi çalışmalarından daha az değer taşımamakla birlikte, böyle bir değişiklik, kesin eylem formunun oluşmasını ummaktadır, fakat bu; "böyle yönetilmek" artık yeterli gelmediğinde isyan etme isteğinin yaratılmasını sağlayacak bir etos önermektedir.

Çeviren: Yusuf Sarıkaya

[49] John McSweeney, "Žižek, Foucault ve Edumun Sinlari: Politikanin Yeni Ufuklari", çev. Deniz Kanıt, in Sinan Özbek et al (eds.), *Baskaldiri/Rebellion: Kocaeli Üniversitesi VII Uluslararasi Felsefe Konferansi 13-14 Mayis 2009* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, 2009), 167-174.

[50] Foucault, "What is Enlightenment", 305ff.

Kaynaklar

Afary, Janet and Kevin B. Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.

Almond, Ian. "The Madness of Islam: Foucault's Occident and the Revolution in Iran", *Radical Philosophy* 128 (November/December 2004): 12-22.

Aysha, Emad El-Din. "Foucault's Iran and Islamic Identity Politics: Beyond Civilisation Clashes, External and Internal", *International Studies Perspectives* 7 (2006): 377-394.

Badiou, Alain, *Theory of the Subject*. Trans. Bruno Bosteels. New York and London: Continuum, 2009.

Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1975-1976*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.

_____. "The Lives of Infamous Men", in Power: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Ed., James Faubion. New York: The New Press, 2000, 157-175.

_____. "La grande colère des faits", in *Dits et Écrits*, vol. II. Ed. Daniel Defert and François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001, 277-281.

_____. "Va-t-on extruder Klaus Croissant?", in *Dits et Écrits*, vol. II. Ed. Daniel Defert and François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001, 361-365.

_____. "La sécurité et l'État", in *Dits et Écrits*, vol. II. Ed. Daniel Defert and François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001, 383-388.

_____. "What is Critique?", in *The Politics of Truth*. Ed. Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e), 1997, 23-82.

_____. "Entretien avec Michel Foucault" in *Dits et Écrits*, vol. II. Ed. Daniel Defert and François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001, 860-914.

_____. "Is it Useless to Revolt", in Afary, Janet, and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005, 263-67.

_____. "Iran: The Spirit of a World Without Spirit", in Afary, Janet and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005, 260.

_____. "On the Government of the Living", in *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Ed. Paul Rabinow .London: Penguin, 2000, 81-85.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-83*. Paris: Gallimard et Seuil, 2008.

_____. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-84*. Paris: Gallimard et Seuil, 2009.

_____. "What is Enlightenment?", in *Ethics: The Essential Works of Foucault 1954-1984*. Ed. Paul Rabinow. London and New York: Penguin, 2000, 316.

_____. *L'Usage des plaisirs: Histoire de la sexualité, tome 2*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. "Truth, Power, Self" in Rux Martin et al, eds., *Technologies of the Self:*

A Seminar with Michel Foucault. London: Tavistock, 1988, 11.
Godzich, Wlad, "Foreword: The Further Possibility of Knowledge", in de Certeau, Michel. *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
Gros, Frédéric, "Situation du cours", in Foucault, Michel, *L'Hérmeneutique du Sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*. Ed. Frédéric Gros. Paris: Gallimard Seuil, 2001, 489-526.
Jones, Rachel, "Foucault's Last Gesture: Untying Death and the Oeuvre", in Martin Crowley, ed., *Dying Words: The Last Words of Writers and Philosophers*. Amsterdam: Rodopi, 2000, 180-206.
Miller, Jacques-Alain. "Michel Foucault and Psychoanalysis" in Armstrong, Timothy, ed. *Michel Foucault: Philosopher*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992, 58-63.
Miller, James. *The Passions of Michel Foucault*. New York: Doubleday, 1993.
Millet, Kate, *Going to Iran*. New York: Coward, McCann & Geoghan, 1982.
Žižek, Slavoj , *In Defence of Lost Causes*. London and New York: Verso, 2008.
_____. *First as Tragedy, Then as Farce*. London and New York: Verso, 2009.

Küresel Adalet Arayışı İstanbul' daydı.

Avrupa Sosyal Forumu'nun (ASF) altıncısı 1-4 Temmuz tarihlerinde İTÜ Maçka ve Gümüşsuyu kampüslerinde gerçekleştirildi. İlki 2002 yılında Floransa'da gerçekleştirilen ve o günden bu yana Dünya Sosyal Forumu (DSF) ile birlikte küreselleşme karşıtı aktivistlerin ve politik hareketlerin buluşma noktası olan ASF ilk olarak AB üyesi olmayan bir ülkedeydi.

Küreselleşme karşıtı hareket ve bu hareketin içerisinden doğan "Forum" anlayışı, 1970'li yıllarda küresel ölçekte etkili olmaya başlayan neo-liberal politikalara tepki olarak doğmuştur. Neo-liberalizm; esnek çalışma koşulları, üretimin geniş ölçekli fabrikalar yerine emeğin daha ucuz olduğu bölgelerdeki atölyelerde sürdürülmesi, kamu harcamalarının azaltılarak daha önce kamusal olarak verilen hizmetlerin özelleştirilmesi gibi temel sosyo-ekonomik dönüşümlerle özetlenebilir. Bu dönüşümlerin sonucunda sosyal devlet anlayışı geçmişteki yerini almıştır. Yaşanan bu dönüşüme 1989 yılında duvarın yıkılması ve hemen akabinde Sovyetlerin yıkılışı eşlik etmiş, bu durum dünyadaki sol hareketin "merkezini" yitirmesine neden olmuştur. Küresel ölçekte etkinliğini artıran, üretim ve pazar ağlarıyla geçmişteki hacmini büyüten kapitalizme karşı "merkezini" yitiren sol muhalefetin de söylemini ve eylemlilik biçimini değiştirmesi çok gecikmedi. Fakat bu biçim değiştirme şüphesiz teorik bir zemine ayağını basan felsefi ve siyasi referanslara sahipti. Bu yazının kapsamı gereği tüm bu teorik arka plandan ayrıntılı olarak bahsedilemese de yeni sol örgütlenme tarzlarını ifade eden ve geçmişteki proleterya, işyeri, fabrika odaklı siyasetin yerini alan "çokluk" fikrinin teorik zeminin inşasına en fazla referans gösterilen kavram olduğu belirtilmelidir. Toni Negri'nin Spinoza'dan devraldığı ve Spinoza felsefesinde toplumsal hayatın çeşitliliği içerisinde bireysel tözlerin önemine işaret eden "çokluk" kavramı küresel kapitalizme karşı küresel bir muhalefet örgütleme arayışında olan yeni sol siyaseti tanımlamak için kullanmıştır. Buna göre yeni sol siyasetin öznesi artık geçmişte olduğu gibi proleterya değil toplumsal katmanların tüm ezilmiş ve dışlanmışlarıydı.

Bu yeni sol siyasetin kamusal anlamda kendini ilk ortaya koyuşu ise 1999 yılında ABD'nin Seattle kentinde yapılan Dünya Ticaret Örgütü toplantıları esnasında gerçekleştirilen gösterilerde oldu. Protesto amacıyla dünyanın dört bir yanından gelerek Seattle'da toplanan aktivistler ilk kez alternatif bir küreselleşmenin mümkün olduğu şiarıyla dünya gündemine müdahil olma iddialarını dile getirdiler. Böylece tüm dünya, 1970'lerde başlayan ve 1989'da duvarın yıkılışıyla birlikte rakipsiz kalan neo-liberal politikalara karşı yepyeni bir muhalefet biçimiyle karşılaştı. Bu muhalefet biçimini geçmiş deneyimlerden farklılaştıran ise; işsizlerin, işçilerin, feministlerin, eşcinsellerin, anti-militaristlerin, öğrencilerin, etnik ayrımcılığa maruz kalanların, ekolojistlerin ve daha birçok dezavantajlı grubun bir araya gelebilmiş olmasıydı. Ancak yeni muhalefet biçimini geçmişteki örneklerinden ayıran, yalnızca siyasi öznenin değişmesi – klasik sol söylem içerisindeki sınıf, parti ve sendika merkezli siyaset yerine sabit bir merkezin olmadığı ve kabaca "tüm ezilen kitleler" biçiminde tanımlanabilecek bir dönüşüm - değildi. Yeni muhalefet biçimi, klasik söyle-

min siyasal varoluşu gereği tamamen muhalif olduğu "küreselleşme" anlayışını, alternatif küreselleşme olanakları yaratarak direniş pratiğini evrensel çapta sergileme fırsatı olarak gördü. Oyunu küresel kapitalizmin kurallarına göre oynayan, tıpkı küresel şirketler gibi ağlar ve alt gruplar biçiminde örgütlenen, esnek ve dinamik yapıdaki yeni muhalefet biçimleri sistem karşıtlığının parti, sınıf, sendika merkezli klasik ezberini bozmuş oldu. Artık büyük politik söylemlerin ve köklü değişim taleplerinin yerini, kapitalist sömürünün ve adaletsizliğin yaşandığı her yerde şifahen geliştirilen küçük çaplı siyasetler ve değişim talepleri aldı. Bu değişim ile birlikte, geçmişten farklı olarak, hak ve adalet söylemi, nerede ortaya çıkarsa çıksın küresel ölçekte yeni muhalif hareketlerin siyasi argümanlarının dayanağı haline geldi.

Yeni muhalefet biçimi 1999'da Seattle'da başlattığı direnişi 2002'de Dünya Sosyal Forumu (DSF) ile Porto Allegre'ye taşıdı. Ardı sıra gerçekleşen DTÖ eylemleri, DSF ve ASF'lerle kitlesel tabanını da giderek genişleterek devam eden bu direnişin son durağı İstanbul'du. Dünyanın dört bir yanından katılımcının destek verdiği ve yaklaşık 250 seminer, atölye ve workshop çalışmaları ile çok yoğun bir gündeme sahip forumda genel olarak ele alınan konular ise; ekonomik kriz, savaşlar, ekolojik yıkım, yeni sol siyaset ve eğitim politikarıydı. Günde üç seans biçiminde ve eşzamanlı yapılan oturumlar bu açıdan dinleyiciler için çetrefilli bir seçimi zorunlu kılıyordu. Zaten yazının devamı bu zorlu seçimin sonunda iştirak edilen seminerler hakkındaki izlenimleri kapsıyor.

1. Gün: Su'dan Sebepler

Son birkaç yılda önem kazanan suyun ticarileştirilmesi ve bu amaçla yapılan özelleştirmelerin konu olduğu seminer sayısının yoğunluklu olması dikkat çekiciydi. ASF'nin ilk gününde bu konu dahilinde gerçekleşen iki seminer; Su Politik'in düzenlemiş olduğu "Su sorunun Marksist Analizi" ve "Suyun Ticarileştirilmesine Hayır Platformu"nun düzenlemiş olduğu "Toprağımız, Havamız, Ormanımız, Suyumuz, emeğimiz Bizimdir" başlıklı seminerlerdi.

Seminerlerde tartışmalar genelde suyun metalaştırılması üzerineydi. Tüm dünyada kocaman bir deve dönüşen kapitalizmin soluduğumuz havanın içindeki karbonu bile borsa malzemesi yapması gerek konuşmacılar gerekse de dinleyiciler açısından şiddetle karşı durulan bir gelişme olduğu belirtilebilir. Genel olarak konuşmacıların üzerinde durdukları ortak nokta; suyun kapitalizm içinde özelleştirmedeki yeri, bu özelleştirmelerden kimin kazanç sağlayacağı, suya erişimin zorlaştırılması ve bu zorlaşmanın gelişmemiş ülkeler açısından ne gibi sonuçlara yol açtığıydı.

İlk günün ikinci seminerinde ise konu HES'lerdi. Semineri düzenleyen platform bölgede yaptığı çalışmalar katılımcılar aracılığıyla dinleyenlere anlatıldı. Platform bu çalışmaları yaparken temel çıkış noktasını şu şekilde özetledi: "Su tüm doğaya aittir, sadece insanlara ait bir kaynak değildir". Aynı zamanda HES'lerin doğada yaratacağı olumsuz etkilerin - ki burada olumlu etkiden söz etmek pek mümkün değil çünkü doğal dengenin bozulmasından, tarım yapılamamasına, hatta zorunlu göçlere varana dek uzun vadede birçok olumsuzluğa gebe - yol açacağı sonuçlarla ilgili öngörüler tartışıldı. HES

projelerinde özel sektör kadar devletin de olumsuz manada rolü olduğu bölgede yaşayan ve deneyimlerini aktaran "derelerin kardeşliği" platformundan bir köylü tarafından aktarıldı. Platform üyesi, devletin jandarma kuvveti aracılığıyla halka yaptığı baskıdan, projelerin başlangıç aşamasında insanlara verilen iş vaatlerinden ya da direkt köylüler eliyle sunulan "yardım"lardan bahsetti. Yabacı- yerli ortakların projeleri bir arada yürütüldüğüne dikkat çeken konuşmacılar devletin özgürleştirilmesi üzerine de görüşlerini aktardılar. Sermayenin dolaşımı ve devletlerarası ekonomik anlaşmalar ve devletlerin ticari birer şirket gibi yöneltilme politikaları bu anlamda dikkat çekiciydi. Dikkat çeken bir diğer konu da tüm bu karmaşa, baskı ve yürütülen çalışmalar karşısında örgütlenen mücadelede sınıf bilinci ve mücadelede kadının rolünün önemi üzerine yapılan vurguydu. Örneğin, Sarıyer'e bağlı bir köyde Halkevleri tarafından yürütülen bir çalışmada kadınların mücadeledeki deneyimleri aktarıldı.

2. Gün: Non Pasaran!

ASF'nin ikinci günü gençlik ve eğitim ekseninde yer alan "Bologna Süreci: Avrupa'da Yüksek Öğrenimin Geleceği" konulu seminer ile başladı. Seminere hepsi de ülkelerinin eğitim sendikalarına bağlı konuşmacılar katılmıştı. Sadece eğitim sendikaları değil Avrupa'nın önde gelen üniversitelerinde faaliyet gösteren öğrenci sendikaları da ortak bileşeni oldukları eğitim sisteminin geleceğini tartışmak adına temsilcilerini toplantıya yollamışlardı. Seminerin düzenleyicisi konumundaki eğitim-sen'in temsilcisi olarak katılan Adnan Gümüş yaptığı konuşmada Bologna süreci ile birlikte neo-liberal ekonomi politikasının üniversitelere adapte edilmeye çalışıldığından bahsetti. Seminerin Fransız katılımcısı ve Viyana Üniversitesinden katılan öğrenci temsilcisi de esnek çalışma koşulları, ücretli hizmetler, performans sistemi biçiminde özetleyebileceğimiz birtakım değişimlerin Avrupa'da akademinin geleceğini ciddi anlamda tehdit ettiğinden, akademinin piyasanın bir aktörü haline getirildiğinden bahsettiler. Almanya'dan katılan konuşmacılar ise sunumlarını yakın zamanda sendikaları tarafından her düzeydeki eğitim kurumlarında gerçekleştirilen anket ekseninde yaptılar. Bu ankette çıkan sonuçlardan en dikkat çekici olanı, Avrupa'da eğitimin tüm bileşenlerinin yüzde altmışının Bologna sürecine karşı olduğuydu. Ankete katılanlar; daha fazla çalıştıkları, esnek çalışma koşulları, özelleştirilen hizmetler nedeniyle Bologna'dan sonra işlerin eskiye oranla kötüye gittiğini belirtmişlerdi. Ancak tüm bu olumsuz verilere karşın, Almanyalı konuşmacılar Bologna'nın serbest dolaşım, diploma denkliği gibi olumlu yanlarının da olduğunu, bu nedenle topyekûn bir reddiyenin onlar için mümkün olmadığını söylediler. Sunumların bitmesinin ardından katılımcıların soru ve görüşlerinin alındığı forum kısmına geçildi. Katılımcıların da en az sunum yapanlar kadar donanımlı ve konuya vakıf olmaları forum kısmını verimli hale getirdi. Özellikle İngiltere Öğretmen Sendikası adına gelmiş olan katılımcılar ve yine İngiltere'den gelen öğrenci temsilcilerinin Bologna ile ilgili çizdiği karanlık tablo aynı zamanda seminerin Alman konuşmacılarına da bir eleştiri niteliğindeydi. İngiliz katılımcı öğrencisi ve öğretmeniyle Bologna'nın Avrupa'da Akademi, Bilim, Eğitim adına yüzyıllardan bu yana oluşturulmuş tüm birikimi yok etmekte olduğunu, bunu yaparken de "serbest dolaşım", "diploma denkliği" gibi renkli cümle-

ler kullandığını belirttiler. Seminerin son cümlesini söylemek de yine İngiltere'den gelen yaşlı bir öğretmene düştü: Non Pasaran!

Günün bir diğer semineri ise Dersim Dernekleri Federasyonu tarafından düzenlenen "Dersim 37/38'de ne oldu? Ve günümüze etkileri" konulu seminer idi. Tarihçi Ayşe Hür ve yazar Faik Bulut Dersim olaylarında yaşananları ve tarihsel süreci anlattılar. Önemle belirtilen, tarihe Dersim İsyanı olarak geçen olaylar bütününün bir isyandan öte o bölgede yürütülen operasyonlara ve baskılara karşı yürütülen hayatta kalma mücadelesi olduğu idi. O süreçte bölgeden kız çocuklarının başka şehirlerde başka ailelere verilerek zorla Türkleştirilmeleri üzerinde duruldu. Bu anlamda seminerdeki bir diğer tartışma konusu devlet arşivlerinin açılması üzerinde gelişti denebilir. ASF'nin geneline nazaran bu seminerde Türkiyeli katılımcıların sayısı seminerin içeriği nedeniyle daha fazlaydı. Katılımcılardan birinin Dersim olaylarının günümüze etkilerinin ne oldu yönündeki soruya Faik Bulut, çıkarılabilecek en önemli dersin "celladına aşık olma hastalığı" biçiminde özetledi: Konumu itibariyle devletin merkezi söylemine yaklaşan siyasiler Dersim'de ve diğer katliamlarda kendi atalarını katledenin bu de söylemin kendisi olduğunu unutmuşlardır. Bulut için Dersim'in günümüze etkisi bu hastalıktır, hastalıktan kurtulmanın yolu ise inkarı gerçekleştirenleri ifşa etmekle mümkün olabilir.

İkinci günün bir diğer oturumu "Krize Karşı Hangi Siyasi Cevap" başlığındaydı. Taksav tarafından düzenlenen oturuma; Almanya'dan Sosyalist parlamenter Jurgen Klute, Yunanistan'dan Ekolojik Sol Koalisyon Genel Başkanı ve parlamenter Alexis Tsipras, Norveç'ten Refah Devleti Hareketi sözcüsü Asbjörn Wahl ve Türkiye'den Hayri Kozanoğlu katılmıştı. Hayri Kozanoğlu'nun krizin etkileri ve kapitalizmin işleyişi üzerine yapmış olduğu açılış konuşmasının ardından sözü Alexis Tsipras aldı. Tsipras konuşmasında kriz nedeniyle hükümetlerin geçmişte kazanılan sosyal hakları törpüleme ve kamusal yatırımları kısarak özel sektöre destek verme yönündeki ekonomi programlarını Yunanistan özelinde değerlendirdi. Tsipras bu açıdan krizin neo-liberal dönüşümünü tamamlamaya çalışan - Yunanistan gibi - ülkeler için fırsat olarak değerlendirildiğini söyledi. Böylesi bahanelerle kazanılan hakların geri verilmemesi için de direnişi sürekli canlı tutmanın ve sadece yerel ölçekli değil evrensel ölçekli direniş biçimleri örgütlemenin öneminden bahsetti. Diğer konuşmacılar Klute ve Wahl'in konuşmaları ise benzer içerikteydi. Her iki konuşmacı da öncelikle Avrupa'da refah devleti politikalarının ortaya çıkışını 1929 buhranından itibaren tarihsel olarak ele aldılar. 1970'li yıllardan sonra ise refah devleti anlayışının ortadan kalkışını nedenleri ve sonuçları ile değerlendirdiler. ASF seminerlerinin en kalabalıklarından olan - 200 kişilik anfide 300'e yakın katılımcı vardı - bu oturumda katılımcıların çoğu Yunanistan'dandı, sanırız bunda Yunanistan solunun umudu konumundaki genç parlamenter Tsipras'ın etkisi yoğundur. Zaten katılımcılar da her şeye karşın sunumlar sonrasında söz alarak bu umudun varlığını bizlere gösterdiler, seminerin sonunda ortaya çıkan tablo kriz karşısında Türkiye ve Yunanistan solunun ancak örgütlü bir mücadele ile sesini duyurabileceğiydi.

İkinci günün son oturumu ise Nazım Hikmet Marksist Bilimler

Akademisi'nin (NHMBA) düzenlediği "Sovyet Deneyimi Neden Çöktü" idi. Oturumda, NHMBA'dan İbrahim Okçuoğlu, gazeteci Ertuğrul Kürkçü, Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nden Hacı Orman, gazeteci Mehmet Güneş ve Bulgaristan'da ki 23 Ekim hareketi temsilcisi yer aldı. Seminerdeki katılımcıların genel eğilimi Sovyet deneyiminin başarısız olmasına neden olan gerekçeleri sıralamaktı. Aralarında Sovyetlerin çevre ülkelerinden ve Rusya'dan katılımcıların da bulunduğu söz alan katılımcılar arasından hiçbiri yaşamış oldukları deneyimin özgün yanlarını maalesef dinleyenleri tatmin edici bir noktada yansıtamadılar. Sosyalizm pratiğini yaşamış olanların açık bıraktığı bu boşluğu ise, bu deneyimi yaşamamış ancak Türkiye'de ki Sosyalist mücadele açısından önemli bir figür olan Ertuğrul Kürkçü layıkıyla doldu. Konuşmasına kendisinden önceki konuşmacıların Sovyet pratiğinin sadece yıkılışına neden olan olumsuz yanlarına odaklandıklarını belirten Kürkçü, bu pratiğin günümüzde Sosyalizmi inşa etmek için bize çok önemli bir miras bıraktığının unutulmaması gerektiğinden bahsetti. Kürkçü'nün bahsettiği bir diğer nokta, Sosyalist projenin enternasyonel bir proje olduğu, bu açıdan Sovyetlerin yıkılmasındaki ana nedenin özellikle 1943 yılında tüm dünyadaki Sosyalist hareketin merkezi konumundaki Komintern'in yıkılışından sonra enternasyonalist amaçtan sapılmasıdır. Böylece günün son oturumu katılımcıların Sosyalizmin geleceği üzerine yaptığı değerlendirmeler ve bu eksende konuşmacılara yönelttikleri sorular ile sonlandı. Oturumun ardından konuşmacılar ve katılımcılar hep birlikte Sivas Katliamının 17. yılında ölenleri anmak için Taksime yürüdüler.

3. Gün: Gökten Sosyalizm Düştü

ASF'nin son günü diğer günlere göre daha düşük yoğunluklu bir gündem vardı. Tek seanslı günde NHMBK'nın düzenlediği "Sosyalizm ama Nasıl" seminerinde, NHMBK'dan Mukaddes Çelik, yazar Sevim Belli, yayıncı Ragıp Zarakolu, Yunan Komünist Partisi'den Andreas Karampelas ve Maoist-Nepal Komünist Partisi'nden Indra Basanta vardı. Seminerin Türkiyeli konuşmacıları gelecekte nasıl bir Sosyalizm? sorusuna verilecek olan cevapların geçmiş örneklerin deneyimlerini hesaba katmak zorunda olduğu düşüncesinden hareketle kendi kişisel mücadele tarihlerinden bahsettiler. Geçmişteki sosyalizm algılarının ve dünyayı değiştirme konusundaki kararlılıklarının gelecekteki Sosyalizmi kurmada yol gösterici olabileceğine değindiler. Yunanistan'dan gelen katılımcı yeni bir Sosyalizmin olmazsa olmazı olarak komşu ülkelerdeki hareketlerle ortaklaşma olgusuna vurgu yaparken seminerin izleyenler açısından en dikkat çekici sunumu fiili anlamda Sosyalizm deneyimini yaşayan bir ülkenin komünist parti yetkilisi olan Basanta'dan geldi. Basanta Sosyalizmin asla altın tepside önümüze sunulan bir ödül, gökten düşen bir hediye olmayacağını söyledi. Sosyalizm asla Kapitalizmin kendini kendini lağvetmesi sonucu da ortaya çıkmayacaktır, bu nedenle eğer Sosyalizm isteniyorsa sürekli mücadeleden asla vazgeçilmemelidir. Basanta'nın, devrim yapmış olan bir partinin yetkilisi olarak pratik eylemliliğin önemine yapmış olduğu vurgu katılımcıları da heyecanlandırmış olacak ki mikrofonu eline alan her katılımcının seminere korsan bir bildiri ile katılmasıyla planlanan süre bir hayli aşıldı. Katılımcılar arasından bizce en

dikkat çekici konuşmayı Hindistan'dan gelen katılımcı yaptı. Konuşmacıların seminer boyunca Sosyalizmin insanlık için geliştirilmiş bir proje olduğuna vurgu yaptıklarını belirten katılımcı, Basanta'nın konuşmalarında Sosyalizm için sürekli direnişin zorunlu olduğu tezine dikkat çekerek, devrimlerin ve direnişlerin ancak kan dökülerek yapıldığını, bu açıdan da Sosyalizmin güle oynaya gelemeyeceğini, insanlığın değil artı-değer sömürüsünde sömürülen taraf olan proletarya'nın kurtuluşunun olduğunu belirtir.

ASF'nin son günü yapılan seminerlerin ardından kapanış asamblesi yayınlandı. Asamblede öne çıkan başlıklar; Kürt sorununda politik çözüm talebi, AB'nin Kriz nedeniyle uygulamaya koyduğu IMF politikalarının yerine Kriz'in etkilerini azaltacak sosyal politikalar geliştirmesi gerektiği, Avrupa genelinde artan yoksullaşma ve hak taleplerinin gündeme gelmesi için 29 Eylül tarihinde eşzamanlı bir eylemin hayata geçirilmesi ve tüm sosyal hareketlerin koordinasyonu amacıyla son bahar aylarında Paris'te yapılacak bir asamble çağrısı.

Duyurulan Asamble'nin ardından her ASF'de gelenek olduğu üzere tüm katılımcılar kapanış eylemi için Osmanbey'den Taksim'e yürüyüşe geçti. Seminerlerde kendini az da olsa hissettiren bir olgu bu eylemde açıkça ortaya çıktı; ASF'ye Türkiye'den katılım oldukça azdı. Yabancı katılımcılar tarafından da gözlemlenen bu olgu neticesinde ASF'nin gedikli katılımcılarının ortak kanaati İstanbul ASF'sinin Malmö'den sonra düzenlenen en sönük ASF olduğu yönündeydi. Seminerlere olan ilgi azlığı son gün eyleminde açıkça ortaya çıktı, on beş milyonluk şehrin ASF eyleminde sadece üç bin kişi - yarısı yabancı - yürüdü.

Tamamı gönüllü olarak bu projede çalışan düzenleme kurulunun ve görevlilerin belli ki etkinlik öncesi yaşadıkları bir dizi sorun ASF'nin aylar öncesinden kamuoyunca görünür olabilmesini etkiledi. Ancak ilgisizliği; krizin bu denli yoğun hissedildiği, neredeyse ayrımcılığın her tonunun barındığı, çok yoğun bir ekolojik yıkımın yaşandığı bu topraklarda insanların can yakıcı sorunların tartışıldığı seminerlere kayıtsız kalmalarını sadece organizasyondan sorumlu kişilere bağlamak haksızlık olur. Eksiğiyle gediğiyle İstanbul'dan da bir ASF geçti, emeği geçenlere teşekkürler.

Filiz Ata – E. Aras Ergüneş

Kocaeli Üniversitesi VIII. Uluslararası Felsefe Günleri: Dayanışma

Her yıl mayıs ayında Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından hazırlanan Uluslararası Felsefe Günleri 11-13 Mayıs tarihleri arasında gerçekleşti. Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinden katılan akademisyenler ve konuşmacılar, dayanışma temalı bildirilerini sundular. Katılımcılar felsefe, sosyoloji, eğitim, hukuk, iletişim alanlarında çalışmalarını sürdüren akademisyenlerdi. Kocaeli Üniversitesi'nin Ihlamur Toplantı Salonu'nda yapılan sunumlar on bir oturumda tamamlandı. Geçtiğimiz yıl iki ayrı salonda gerçekleşen sunumların, bu yıl tek salonda yapılması tüm oturumları takip etme/edebilme olanağı sağladı. Genel olarak katılımın yoğun olduğu gözlemlendi. Kimi lise felsefe kulüplerinden öğrencilerin de sunumlara katılma şansı oldu. Katılımcılar oturumların son gün bile ilgiliyle izlenmesinden

memnun kaldılar. Üç gün boyunca çeşitli üniversitelerden gelen öğrenciler ve sunumları takip eden felsefe meraklıları sorularına cevap bulma ve sunumlarla ilgili tartışma olanağı buldu. Felsefe Günleri için Güzel Sanatlar Fakültesi öğrencileri tarafından hazırlanan afiş tasarımları bir sergi olarak sunuldu. Dayanışma temalı afişler genelde birlikte hareket etmenin sağladığı gücün önemini vurguluyordu. Ayrıca açılış konuşmasının ardından başlayan Gaziosmanpaşa Üniversitesi Oda Orkestrası'nın müzik dinletisi ve ilk günün sonunda Arkhesizya grubu tarafından sergilenen "Filozofça" adlı oyun, katılımcılar tarafından, ilgiyle izlendi.

İlk oturumda Uluğ Nutku, Nilgün Toker ve Erol Kuyurtar konuştular. Başkanlığını Harun Tepe'nin yaptığı oturumun ilk konuşmacısı Nutku, "Dayanışma ve Ötesi" başlıklı konuşmasında antropolojik temelli konuşmasında dayanışmanın nerede başladığına dikkat çekti. Toker'in "Birlikte Eylem Olarak Dayanışma" adlı bildirisi ile yaptığı "eşitler arasında dayanışma olabileceği" vurgusu oturumun soru ve cevaplara bırakılan kısmında tartışıldı. İlk oturumun son konuşmacısı Kuyurtar, yiyecek olmak için beslenip öldürülen hayvanlar için dayanışmanın önemini dile getirdi. "Dayanışma Kapsamına Hayvanları Dahil Etmek" başlıklı sunumunda hayvan haklarının da gözetilmesi gerektiğini vurgulayarak, oldukça ilgi çekici bir konuşma yaptı.

İkinci oturum Atilla Erdemli'nin rekabetin olduğu bir ortamda dayanışma olanağını sorgulaması ile başladı. Erdemli, rekabet ortamında dayanışmanın felsefe ile gerçekleşebileceğini vurguladı. Yasin Ceylan ve Adnan Gümüş ile devam eden oturum Ceylan'ın ideal dayanışma değerleri arayışı ile ilgili bildirisi ve Gümüş'ün sinizm ve kinizm merkezli bir ortamda dayanışmanın nasıl mümkün olabileceği tartışması ile sonlandı. Üçüncü oturumun konuşmacıları Doğan Göçmen ve Harun Tepe idi. Göçmen dayanışmayı yardımseverlik kavramı üzerinden değerlendirerek yardımseverliğin etik bir çerçevede incelenmesinin gerekliliğini ifade etti. Tepe ise, dayanışmanın pozitif bir anlam içerdiği önyargısından kurtularak, kiminle nasıl bir dayanışma içinde olmak gerektiğine dikkat çekti.

İkinci günün konuşmacıları Aysel Doğan, Talip Kabadayı, Aslı Çavuşoğlu, Hamdi Bravo, Müslim Akdemir, Sinan Özbek, Zerrin Kurtoğlu, Seda Erşar, Adem Palabıyık, Zafer Yılmaz, Doğan Barış Kılınç, Sevinç Türkmen ve Erdem Çevik idi. Doğan'ın "Evrensel Egoizm ve Tutarlılık" başlıklı bildirisinde egoizm ile birlikte, bireyin kendisi ile çeliştiğini ve etik egoizmin bir ahlak teorisi haline getirilemeyeceğini tartıştı. Kabadayı, John Desmond Bernal'in dayanışmayı nasıl ele aldığından yola çıkarak, bilimin bir dayanışma gerektirdiği ve bilim adamlarının dayanışma içinde olması gereğini vurguladı. Çavuşoğlu ise bireyin en üst düzeydeki mutluluğu ile toplum için en yüksek haz olanağı sunan Bentham'ın felsefesinde dayanışmanın rolünü sorguladı.

İkinci oturumda Bravo, bir erdem olarak ele alınan dayanışmanın sınırlarını belirleyerek, nerede zararlı bir ilişkiye dönüştüğünü sorguladı. Akdemir, çağının temel sorunlarına ve sosyal adaletsizliğe karşı ütopyaların önemini vurguladı. Özbek ise "4, 25, 500. Daha Fazla Komün, Daha Fazla Tekel" başlıklı sunumuyla antropoloji temelli klan incelemesinden yola çıkarak, dayanışmanın ilkçağlardan bu yana dönüşümünü ve bazı klanlarda dayanışmanın nasıl gerçekleştiğini anlattı.

Paris Komünü'nün ve Tekel işçilerinin direnişindeki dayanışmanın bu tür bir dayanışmayı yeniden canlandırdığını dile getirdi.

Bir sonraki oturumda Kurtoğlu İbni Haldun'un asabiye kavramındaki dayanışmanın anlamını açıkladı. Erşar ise dayanışmanın teolojik açıdan yarattığı itaati tartıştı. Palabıyık hayırseverlik ve sadaka merkezli konuşmasında dilencilik ve dilencilik kültürü ile ilgili araştırma verilerini sundu. İkinci günün son oturumu Yılmaz'ın dayanışmayı insanlığın ortak özü olarak ele alan konuşmasıydı. Yılmaz, Farklılıkları bir zenginlik olarak ele almanın iletişimi güçlendirebileceği ele aldı. Ardından Kılınç hayırseverliğin zengin-yoksul ayrımı içerdiğini ve sefaleti beslediğini belirterek Hegel, Marx ve Oscar Wilde'ın hayırseverlik üzerine düşüncelerini sundu. Türkmen, dayanışmanın ekoloji ile ilişkisini ele aldı. Çevik, işbölümü ve mülkiyet kavramları açısından dayanışmanın önemini tartıştı.

Üçüncü günün ilk oturumunda Murat Satıcı, Özgür Soysal ve Özlem Duva konuştular. Satıcı, hukuksal pozitivizm açısından dayanışmayı ele aldı. Hukuksal pozitivizmin dayanışmaya ket vuran özelliklerinin analizini yaptı. Soysal, çağdaş Fransız felsefesi düşünürlerinden J. Ranciére'nin "hepimiz Alman Yahudisiyiz" mottosu ve Hrant Dink'in öldürülmesi ile "hepimiz Ermeniyiz" düşüncesi altında toplanan öznelerin ötekinin mücadelesi için verilen desteğin önemini vurguladı. Duva ise öteki ile etkileşimi sağlayan olarak ele aldığı dayanışmanın ve dayanışma ve özgürlüğü sağlayan "baskıcı olmayan biz"in nasıl mümkün olacağının yollarını sundu. İkinci oturumda Aydın Müftüoğlu "İnsanlık ve Adalet: Dayanışmanın Tarihsel Serüveni Üzerine" başlıklı konuşmasında dayanışmanın ne olduğunu sorgulayarak dayanışmanın günümüze kadarki serüvenini ele aldı. Yeni bir dayanışma kavramı oluşturmanın mümkün olup olmadığını sorguladı. Daha sonra Tuncay Bilecen "Kararı Çoktan Verdik, İlla Güzelleştireceğiz Hayatınızı" başlıklı sunumu ile Kocaeli'nde kentsel dönüşüm projelerinin ve uygulanma sürecindeki problemleri ele aldı. Bu problemlerin yeni- sağ (neo-con) düşüncesi ile birlikte bireyi tamamen nesne haline getirdiği süreci tartışıldı. ODTÜ'de doktora öğrencisi olan Eylem Yenisoy sunumunda Tekel işçilerinin direnişindeki dayanışmayı ele aldı. Sınıf dayanışmasının önemini vurgulayan Yenisoy, Tekel İşçilerinin direnişindeki dayanışma aracılığıyla sınıf dayanışmasının ne olduğunu ve neler başarabileceğini tartıştı. Kemal Bakır ise İskoç aydınlanma etiği bağlamında Hutcheson'un hayırseverlik kavramını nasıl ele aldığını sundu. Üçüncü oturumda Betül Urhan çalışma ilişkilerinde esneklik ve dayanışmanın önemini vurguladı. Aynur Özuğurlu konuşmasında 90'ların başından beri uygulanan yoksullukla mücadele programlarının sunduğu ekonomik gelişme, sektörel (eğitim, sağlık gibi) gelişme ve sosyal güvence olanaklarının siyasi sonuçlarını değerlendirdi.

Başkanlığını Taner Yelkenci nin yaptığı son otumda ise Seydi Çelik dayanışmayı bir hak olarak ele aldı, dayanışma haklarının neler olduğunu, nasıl oluştuğunu ve diğer haklarla olan ilişkisini anlattı. Gönül Balkır ise dayanışma hakları olarak kentli haklarını ele aldı. Kentli hakları kapsamında bireylerin hangi haklara sahip olduğunu ortaya koyan Balkır, kentsel dönüşüm projelerinde yadsınan hakların

önemini vurguladı. Mehmet Sarı, Ziya Gökalp'te dayanışma kavramının yerini belirterek bireyciliğin değil toplumsallığın ön planda olması gerektiğini vurguladı. Son olarak Mehmet Devrim Topses, toplumun genel çıkarının, bireylerin tekil çıkarından daha üstün olması gerektiğini düşünen toplumcu ahlak düşüncesinin aydınlanma felsefesi ile ilişkisini inceledi.

Genel olarak olumlu bir izlenim bırakan Felsefe Günleri, bu yıl da yoğun bir programla tamamlandı. Toplantıların yapıldığı salon belli oturumlarda –katılımcı yoğunluğundan ve salonun oturma düzeninden- yeterli olmasa da, organizasyonun başarılı bir şekilde düzenlendiği söylenebilir. Geleneksel hale gelen felsefe günlerinin sekizincisi sonlanırken, önümüzdeki yıl hangi konunun tartışılacağı merak konusu...

Elif Kutlu

Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri: Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Günleri

Genel Görünüm

Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği Ulusal Felsefe Günleri bu sene 14- 16 Nisan tarihleri arasında ilk kez gerçekleştirildi. Sempozyumun konusu "Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri" idi. Uludağ, Sakarya, Muğla, Ankara, Diyarbakır, Mersin, Denizli illerinden birçok akademisyenin katılımı ile Miletos ve Magnesia salonlarında eş zamanlı oturumlarla sürdürüldü. Ancak dinleyici katılımcılar açısından ilginç bir detayın varlığını da belirtmek gerek. Dinleyicilerin büyük bir çoğunluğunu Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğrencileriydi. Felsefe Günleri'nin öğrencilerinin sınav haftasına denk getirilmesi evsahibi öğrencilerin katılımını olumsuz etkiledi. Bu sene Adnan Menderes Üniversitesi ilk felsefe mezunlarını verecek.

Oturumlar

14 Nisan Çarşamba günü Atatürk Kongre Merkezi Miletos Salonunda Uluğ Nutku "Grekçe Felsefenin Mihenk Taşları ve Tarihsel Uzantıları" adlı bir açılış konuşması yaptı. Konuşmada öncelikle filozofların dil tarafından belirlendiğini ifade etti. Konuşmasının başlığında Nutku, Grekçe felsefe deyişini tam da bu yüzden kullandığını açıkladı. Dil ile filozof arasındaki bağı işaret etmekle yetinmedi, Grek dilinin sınırları içinde filozofun neliği soruşturdu. Platon ile Aristoteles'in epistemolojileri arasındaki ayrımlar üzerinde durdu. Daha sonra felsefede, sanıldığının aksine, mitolojiden kopuş değil, mitoloji ile bağdaşmanın, iç içe geçmenin varolduğunu Platon'un diyaloglarını örnek göstererek vurguladı.

Miletos Salonu'ndaki ilk oturum Veli Urhan ile başladı. Urhan, günümüzde etik- politik erdem olarak adalet üzerinde durdu. Cemal Güzel "Aristoteles'de Akıl Yürütmeler" adlı konuşmasında tanıtlayıcı ve diyalektik akıl yürütmeler üzerinde durdu. İlk oturum Talip Kabadayı'nın konuşması ile kapandı. Aynı salondaki ikinci oturum Ogün Ürek'in başkanlığıyla Yücel Dursun'un konuşmasıyla başladı. Ürek, Platon'un Parmenides diyalogundan hareketle, birlik ve ikilikten, Herakleitos'un hareket algısına ve Rubik'in Küpü arasındaki eş/benzer yönlerini göstererek konuşmasını ta-

mamladı. Aynı oturum Ümit Öztürk ve Adnan Esenyel'in konuşması ile devam etti.

15 Nisan Perşembe günü Magnesia salonunda Uluğ Nutku'nun başkanlığını yaptığı üçüncü oturum 09.30'da başladı. Ogün Ürek konuşmasında sanının ne olduğunu, ancak doğru sanının bizi bilgiye götüreceğini ve Platon'daki episteme'nin doğru olmayan ve varolmayan olarak iki özelliğinin olduğunu ifade etti ve tartıştı. Meral Işıldak Kesre'nin konuşmasının ardından oturumun en ilgi çeken konuşmasını "Platon'da Bilgikuramsal Dönüşümler: İdealardan Vazgeçiş mi?" adlı konuşması ile Ersin Vedat Elgür yaptı. Elgür, konuşmasına öncelikle Platon'un diyaloglarını ontolojik, epistemolojik ve daha "karışık olmak üzere" üç gruba ayırdı. Bu üçüncü gruba da Parmenides ve Theaitetos diyaloglarını aldı. Daha sonra filozofun Herakleitos ve Parmenides'in epistemolojilerini nasıl bir bütünlükle birleştirdiğini açıkladı. Son olarak da Platon'daki ideanın anlamının değişmesinin idealardan bir vazgeçiş olmadığını vurguladı. Oturumun tartışmaya ayrılan zamanında soruların çoğu Elgür'e yöneltildi ve sorular hoş bir tartışma ortamında cevaplandırıldı.

Sıradaki oturum Cemal Güzel'in başkanlığında Emin Çelebi ve Fikret Osman'ın sunumları ile devam etti. 14.00'da başlayan günün son oturumu Magnesia Salonu'nda Mehmet Ali Sarı ve F. Sultan Mehmet Öztürk'ün beraber hazırladığı "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine" adlı bir konuşması sunuldu. Sonrasında Vedi Temizkan Aristoteles ve Kant'ın töz anlayışlarını karşılaştıran bir konuşma yaptı. Yarım saatlik tartışma bölümünde soruların birçoğu Temizkan'a yöneltilirken, yapılan karşılaştırmanın birçok yönden sorunlu olduğu söylendi. Aynı anda Miletos Salonu'nda Savaş Ergül'ün yaptığı konuşma da oldukça dikkat çekiciydi. Ergül, konuşmasında siyaset felsefesindeki Platoncu keşiflerden, isimlerden bahsederken Platon'un boğuştuğu üç büyük sorundan bahsetti. Bunlardan ilkinin kadın- erkek eşitliği, ikincisinin kadın ve çocuğun mülk edinme problemi ve sonuncusunun da evrensellik sorunu olduğunu belirtti. Platon'un "kral- filozof"unun, siyasetin felsefeye dönüşmesine neden olduğunu dolayısıyla olumsuz bir sonuç ile karşı karşıya kalındığından söz etti. Ergül, konuşmasını Ahmet Türk'ün partisinin kapatılmasıyla ilişkilendirerek noktaladı. Yapılan bu konuşmaların bize, zaman olarak ne kadar uzak görünürse görünsün aslında günümüzden ve gündemimizden hiç de kopuk olmadığını görmemiz açısından önemliydi. Günün son oturumu Taşkıner Ketenci'nin başkanlığında Tufan Çötok, Tayfun Torun ve Berfin Kart aynı oturumda konuşmalarını yaptı. Çötok, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik ve Eudemos'a Etik kitaplarından hareketle phronesis kavramının ruhun hangi kısmının hangi erdem bölümünde yer aldığını açıkladı. Torun, yine Aristoteles'den hareketle, adalet idesinin ışığında modern birey ve toplumu inceleyen bir sunum yaptı. Kart ise, erdem etiği diye bir alanın olmamasından bahsetti.

16 Nisan Cuma günü 09.30'da başlayan Miletos Salonu'ndaki yedinci oturum Nur Yeliz Gülcan ile başladı. Gülcan, dönemin etkili düşüncesi olan Platon ve ideal devleti ile ilgili konuşmasını slayt formatında hazırlaması, teknik olanaksızlara takılınca, sorunlu bir şekilde de olsa tamamlandı. Daha sonra Aylin Çankaya ve Esra Çağrı'nın yaptığı konuşmalar ile bu oturum da sonlandı.

Sempozyumun sekizinci ve son oturumu Ahmet İnam'ın "Erosefe Üzerine" adlı uzun konuşması ile son buldu. İnam, Erosefe'nin felsefeyi yaşama üslubu/tarzı olduğunu söyledi. Bu oturum diğerlerinin tersine tek bir salonda gerçekleştirildi.

Son olarak, Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği, Aydın'da bulunan Milet (Miletos) antik kentine yapılan gezi ile felsefe günleri tamamlandı. Gezi oldukça hoştu. Rehber eşliğinde gerçekleştirilen geziden katılımcılar oldukça memnun kaldı.

Son Bir Değerlendirme

Felsefe Günleri'nde toplam on beş oturum dizisi ile tamamlandı. Bu sene ilk defa düzenlendiği göz önünde bulundurulursa, oturum düzenlemeleri, sunum yapan katılımcıların metinleri ve üniversitenin olanakları oldukça başarılı bir şekilde organize edilmiş. Her ne kadar yeterli dinleyici katılımı olmasa da oturumlar oldukça heyecanlı tartışmalarla gerçekleştirildi. Darısı gelecek yılların başına, yolun açık olsun Adnan Menderes Felsefe Bölümü.

İrem Kılıç

Ankara'da Bir "Judith Butler" Havası

Judith Butler, 15 Mayısta Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeydi. Felsefeci ve feminist kimliği ile öne çıkan Butler, 2006 yılından itibaren Kaos GL tarafından düzenlenen homofobi ve transfobiye karşı "Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma"nın bu yılki konuklarındandı. Türkiye'deki Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transgender Topluluğu'nun (LGBTT) örgütlenme ve ifade özgürlüğünün gelişmesine, LGBTT hareketinin ayrımcılığa uğramaması yönünde adım atılması için katkı sunmak ve bu katkıyı felsefi olarak gerekçelendirmek için Ankara'daydı.

Üniversitenin Aziz Köklü Konferans Salonu oldukça kalabalıktı. Dinleyiciler hem uluslararası bir felsefeciyi dinlemekten hem de ele aldığı konulardaki ayrıcalıklı duruşu bizzat fikirlerin sahibi ile tartışabilecek olmaktan dolayı heyecanlıydılar. Bu heyecan moderatör Zeynep Gambetti'yi de sarmış olacak ki, Butler konuşmasına başlayıncaya kadar Gambetti olabildiğince çok şey konuşmaya çalıştı. Ardından kısaca Butler hakkında hazırladığı sunuşu yaptı. Sunuşun ardında kürsüyü Butler'a bıraktı.

"Queer- Yoldaşlığı ve Savaş-Karşıtı Siyaset" başlıklı sunum, sorularla birlikte yaklaşık iki saat sürdü. Butler cinsel, dinsel ve ırksal azınlık meselelerinin arasında büyük bir ortak payda oluşturduğuna vurgu yaptı. Farklı isimler altında bu azınlıkların benzer bir şiddete maruz kaldıklarına değinen düşünür, azınlıklara uygulanan bu şiddetle mücadele etmenin yolunu yeni bir siyasi alan açmakta bulduğunu ifade etti. Bu yüzden siyasi bir hareketin örgütlenmesinin gerekliliğine dikkat çekti. Butler homofobiye karşı kimliğe dayalı olmayan bir siyasal platform oluşturmanın amaçlanmasını öne sürdü. En nihayetinde cinsellik de dinsellik de seçilebilir bir alan, fakat mağdur edilme biçimleri benzer, bu nedenle genel paydalarda bu siyasallığın yükselmesinin daha önemli bir kazanım sağlayacağını kesin. Kamusal alanda görünme mücadelesi sürdüren azınlıklar, demokrasi kavramı kapsamı içinde zaten bu hak-

ka sahipler. Bu açıdan hakların talep edilmesi de doğal bir hak. Kamusal alanda en büyük sorunlardan bir tanesi "sessiz kalmak." Devletin ve iktidarın uyguladığı baskıyla "bazı hakları savunan örgütler" sessiz kalmaya ya da devletin istediği gibi konuşmaya yönelmekte. Bu ciddi bir tehlike. Butler böylelikle devletin zoru karşısında, sinmiş ve kamusal alanı boşaltmış bir örgütlülüğün varlığından söz etti.

Butler'ın sürekli öne çıkardığı 1990'ların başında ortaya çıkan Queer teorisi ve hareketini burada yeniden hatırlamak gerek. Queer teorisi ne olduğuyla kendisini kurmaktansa ne olmadığıyla kendini açıklayan eleştirel bir teoridir. Büyük ölçüde Michel Foucault'nun Cinselliğin Tarihi isimli kitabından etkiler taşır. Queer teorisi ise hem "normal olan" hem de "normal olmayan" her türlü cinsel aktiviteyi gündemine taşır. Queer teorisi normali ve normalliğin sınırlarını sorgular. Bu normlar kimin damgalanacağı ya da kimin kanun önünde tanınacağı sorusuyla gündeme gelir. İşte toplumsal cinsiyeti anlaşılır biçimde yaşanmasının önündeki en büyük engellerden biri, bu sorularla yola çıkmaktan kamuyu alı koymaktır.

Butler mütevazı bir tavırla Türkiye'de cinsel azınlıklara karşı nasıl bir tutum sergilendiği konusunda çok bilgisi olmadığını söylerken polisler tarafından şiddete maruz kalan transeksüellerden de, Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Aliye Kavaf'ın eşcinsellerin tedavi edilmesi gerektiği söyleminden de haberdardı. Butler'a göre polisin uyguladığı şiddet, devlet eliyle bir şiddet, Kavaf'ın yorumu da konumu itibariyle devletin yorumu oluyor. Yani ne polisin tavrı ne de Kavaf'ın yorumu bireysel değil tamamen devletin resmi tutumu oluyor. Bir demokraside bazılarının cinsiyet özellikleri açısından ayrımcılığa uğraması o devlette homofobinin görülmesi anlamında yorumluyor. Bu ayrımın ortadan kalkması için öncelikle görme biçimlerinin değişmesi, kısaca özel alanın korunması ancak kamusal alanın dönüştürülmesiyle ise mümkün hale geliyor. Kamusal alanın dönüştürülmesinin imkânları da yeni bir siyasal alan açmakla mümkün. Butler'a göre bu siyasal alan da ırkçılık ve militarizm karşıtlığının bir aradalığıyla kurulmalı.

Konuşmanın diğer bir ana ekseni, Butler'ın "kırılganlık koşulu" adını verdiği temaydı. Butler, toplumsal zaman ve mekanda tanınan ve tanınmayan hayatlar ayrımına değindi. Bazı yaşamların daha değerli ve bazı yaşamların daha az değerli olduğuna dair ayrıma karşı çıkılmasının, aynı zamanda dünyaya karşı sorumluluğun gereği olduğuna dikkatleri çekti. Yabancı olanla bizi bağlayacak bir koşul olan kırılganlık, insanların birbiriyle temasa geçmesini sağlamakta, başkası için yas tutabilmeyi imkanlı kılabilmekte, başkalarının acılarına ortak olmayı sağlamakta, yabancıyla olan ilişkiyi sadece bir figür olmanın ötesine geçirebilmektedir. İnsanın kendisini dünyaya açması ve bedenin kendisini bulmasını sağlaması ancak başkasıyla olan ilişkisinde, kendisi gibi olmayanlarla yaşamasında mümkün. Mevcut koşulları eleştirebilmek ancak başkasının elini tutmakla mümkün. Başkalarıyla temasa geçmek riskini alabilmekle insanın kendisini var etmesi mümkün.

Butler'ın "Queer yoldaşlığı" na yaptığı vurgu tam da yukarıda ifade edilen siyasallık arayışından kaynaklanmakta. Kamusal alanda siyasal özneleri, queer hareketinin öznelerini

desteklemenin önemi böylece daha anlaşılır hale geldi. Queer hareketi eylemini Gazze'de, savaşın olduğu her yerde, her türden militarizm olgularının karşısında gerçekleştirmeli. Özgürlük mücadelesinin tek başına yapılamayacağını, özgürlüğün koşulunun yabancıyla, tanımadıklarımızla bağlantılı olmaktan geçtiğini herkese duyurmalı. Dinsel ve cinsel azınlık meseleleriyle, kadın sorunuyla, ekonomik adaletsizlikle başa çıkabilmek için sağlam bir siyasete ihtiyaç var ve queer teorisi bunun için imkan sağlamaktadır.

Konferansın bitimiyle birlikte Butler'a oldukça fazla soru soruldu ve tartışmalar yapıldı. Ardından (konferanstan sonra) LGBTT'yle sloganlar eşliğinde Kızılay'a kadar yürüyüş yapıldı.

Seda Esen

Demokrasi ve Devrim, Günümüzde Latin Amerika ve Devrim, D. L. Raby, Yordam Kitap, çev. Ertan Günçiner, 2007, 365 sayfa

Latin Amerika ülkelerinden Arjantin, Venezuela, Brezilya, Uruguay ve Bolivya'da solcu ya da sosyalist olarak adlandırılan kişiler ve onların hükümetleri iktidara geldi. Şili'de, Peru'da ise solcu adaylar oldukça güçlü gözüküyorlar. Son yıllarda özellikle Latin Amerika'da sınıf mücadelesi giderek yükseliyor ve buna paralel olarak sosyalizm fikri de belli bir sempati kazanmaya başlıyor. Berlin Duvarı'nın ve reel sosyalizmin çöküşü, sosyalizmin ve devrimin çöküşü olarak değerlendirildiğinde bazıları bunun sosyalizmin değil revizyonizmin ve sosyal demokrasinin çöküşü anlamına geldiği belirtmişlerdi. Latin Amerika'daki gelişmeler bunu doğrular gibi. Fakat bu sürecin doğru okunması, bunun içinde özellikle Küba ve Venezuella'daki gelişmelerin doğru, tarafsız bir gözle incelenmesi ve değerlendirilmesi gerekir.

Bu eksende D. L. Raby tarafından yazılan kitap, Latin Amerika ve özellikle de Küba ve Venezüella deneyimine odaklanmakla birlikte, bu deneyimi sosyalizmin genel ilkeleri açısından ele alıyor, geçmiş sosyalizm girişimleriyle kıyaslıyor, geleceğin sosyalizminin özelliklerine ilişkin öngörülerde bulunuyor. Bir anlamada eser Latin Amerika'daki özellikle son gelişmeleri Sosyalizmin genel teorisi açısından değerlendiriyor (s. 10).

Kitapta yazar amacını "Günümüzün küreselleşmiş neoliberal dünyasında sol ve ilerici halkçı hareketler için ileriye doğru bir yol bulma arayışlarına bir

cevap verme" olarak belirtmektedir (s. 15). Çünkü "Açık siyasal bir perspektifle, yeni, dogmatik olmayan halkçı bir Sol doğmaktadır" (s.16). Bunun içinde bu hareketi inceleyecek ve yeri geldiğinde yol gösterecek bir esere ihtiyaç var ve bu kitap sol ve halkçı hareket için siyasal bir alternatif oluşturma sorunu üzerinde yoğunlaşan bir girişim olacaktır (s. 20).

Yazar tarihin ilerlemesiyle yapılacak eylemlerin alınacak kararların ve uygulamaların bazı değişiklikleri kaçınılmaz olarak gerektirdiği belirtmektedir: "Marx'ın kapitalizm ve sınıf mücadelesi dinamiklerine ilişkin analizi mükemmel bir biçimde doğru kalmaya devam etmektedir, Lenin'in devlet ve bir siyasi öncüye duyulan ihtiyaç konusundaki analizi ikna edeciliğini sürdürmektedir; fakat bunlar günümüz dünyasında, siyasal örgütlenme, strateji ve taktikler ya da özlemini hala çekmekte olduğumuz alternatif bir toplum konusunda kapsayıcı bir formül sunamazlar." (s. 21). Dolayısıyla yeni taktik ve uygulamalar veya daha doğru ifadesiyle yenilenme bilinci zorunludur. Bu noktada yazar, özellikle Küba, Nikaragua, Venezüella ve Portekiz'deki devrimlerin temel bileşenleri olarak cesur, karizmatik ve partizanlıktan uzak bir liderliğe sahip, ideolojik olarak esnek, uluslararası ileri düşünce akımlarının çeşitli akımlarında olduğu kadar ulusal halkçı kültür ve geleneklerden esinlenmiş geniş, popüler ve demokratik bir harekete yönelişi işaret ettiğini belirtmektedir (s. 41).

Kitabın ikinci bölüm olan "Sözde Demokrasi ve Özde Demokrasi: Ya da Liberalizmin Karşıdevrimcileşmesi" adlı kısımda özellikle Avrupa ve demokratik olduğu iddia edilen ülkelerdeki neoliberal durumun bir değerlendirmesi yapılarak buna karşın Latin Amerika'daki gelişmelere dikkat çekilmektedir. Yazara göre Latin Amerika, zamanımızda demokratik halk devriminin merkezidir ve eğer oradaki dönüşüm sağlamlaşır ve gelişmesini sürdürürse, Avrupa ve başka yerlerde benzer dönüşümlere ilham verebilecek bir potansiyele sahiptir. Demokrasiyi liberal elitlerin elinden alıp halka geri vermek, zamanımızın belirleyici görevidir; bu yapılmadığı sürece, sosyalizm ya da başka herhangi bir düşünülebilir toplumsal alternatif düzen, tamamen bir yanılsamadan ibaret kalacaktır (s. 87). Üçüncü bölüm olan "Sosyalizm ya da Halk İktidarı: Küreselleşmiş Bir Dünyada Devrimci Gerçeklik" kısmında sosyalizmin Marx, Engels, Lenin'e göre tanımlanması ve bunun SSCB'de nasıl uygulandığı, özellikle Küba ve Venezüella'daki yansımaları anlatılarak çağdaş yansımalar yanında tarihsel gelişim de sunulmuştur. Dördüncü bölüm olan "Küba Devriminin Orijinalliği ve Güncelliği" kısmında özellikle Fidel Castro'dan itibaren Küba'da oluşan sosyalizme geçişin Latin Amerika'da yeni bir çağın başlangıcını ifade ettiği değerlendirmesinden hareke edilerek meseleye yaklaşılmıştır (s. 116–117). Küba'daki devrimde Fidel Castro'nun istisnai kabiliyetlerinin önemli rol oynadığını halkçı bir lider olduğunu belirten yazar, özellikle onun hitabetine özel bir yer ayırır. Yazar Küba'da ulusal delegeler arasında Katolik ve Protestan Kiliselerine üye olanların varlığını, sürecin kısmen parti-dışı kesimlere açık olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirmektedir (s. 180). Yazar Küba'da tek partinin rolü ve ideolojisinin önemli olduğunu fakat partinin eğer gerçekten de-

mokratik bir parti ve gerçek birlik ve uzlaşmanın aracı olacaksa, Marksizm-Leninizm gibi çok özgül bir ideolojinin aracı olamayacağını, başka bir deyişle alışılagelmiş bir Komünist parti gibi olamayacağını bunun yerine halk iktidarına katılımcı demokrasiye ve sosyalizme genel bir bağlılığı ifade etmek zorunda olduğunu ama düşünce akımları ve ideolojilere de açık olması gerektiğini belirtmektedir. Bu eksende Küba komünist partisinin geçen yıllarda daha açık bir hale gelerek en iyi işçileri safına katma pratiği ve dinsel inanç sahiplerini üye olarak kabul etme kararı alması önemli bir gelişme olmasına karşın hâlihazırdaki üyeleri son derece geleneksel, el kitapları temelinde doktrin aşılanmış kimselerdir ve bu da açık ve özgür bir sosyalist demokrasi için temel oluşturamayacağından Engels, Marx, Lenin ve diğer tüm devrimci klasiklerin fikirlerinin incelenmesi gerekir. Ama eleştirel bir temelde ve diğer her türden yaratıcı ve ilerici düşüncelerin eşliğinde, Küba'da hâlihazırda olduğu gibi ama parti kutsamasıyla değil (s. 182). Eğer bu tür bir yönelim olursa yazara göre Küba'da devrim bitmiş değildir, dolayısıyla değişmeye devam edecektir. Fakat bu değişim liberal çoğulculuk ve Pazar ekonomisi yönünde olmayacak, muhtemelen katılımcı demokrasi ve sosyalizmin derinleşmesi yönünde bir yol izleyecektir (s. 183).

Beşinci bölüm olan "Hugo Chavez ve Venezüella'da Devrim" adlı kısımda Venezüella'nın Chavez'e kadar olan siyasal gelişimi, Chavez'in siyasal hayatı ve gelinen ve gidilecek sürecin nasıl olduğu/olması gerektiği değerlendirilir. Genel olarak bakıldığında Venezüella halkı için 1998'de Chavez'in başkan seçilmesi toplumsal adalet ve gerçek demokrasiden kendilerinin de yararlanabilecekleri yolunda bir umudu temsil ediyordu. Yani bu devrim demokrasi kavramını elitlerin elinden alarak halka geri vermenin hem mümkün hem de gerekli olduğunu göstermişti (s. 185, 255). Castro gibi, tutkulu ve adanmış bir hitabet yeteneğinin halkı etkilemesi yanında Chavez, daha da önemlisi ilk kez, "sosyalizmin tarihini yeniden incelemenin, sosyalizm kavramına itibarını yeniden iade etmenin... ve 21. yüzyıl sosyalizmine gidecek bir yol keşfetmenin" gerekliliğini açıklamıştır (s. 243). Bunun anlamı da Küba'da yapılanlardan çok daha farklı bir şekilde, siyasal olarak daha demokratik ve ekonomik olarak daha esnek bir model arayışını ifade eder. Zaten Venezüella devriminin en ilgi çekici yönlerinden biri demokrasi üzerine yaptığı sürekli vurgu ve demokrasinin katılımcı ve önderliğe dayalı olması üzerindeki ısrarıdır (s. 255). Yazara göre Küba devrimi gibi Venezüella devrimi de hala gelişmekte olan bir devrimdir ve nasıl sonuçlanacağını şimdiden söylemek mümkün değildir ama şurası kesindir bu devrim şu anda dünyanın en çok şey vaat eden ve en çok ilham veren siyasal sürecidir (s. 268). Bu bağlamda burada bir hususa daha işaret etmek gerekir ki, Chavez Venezüella'daki devrimin komünist ya da Marksist bir devrim olduğu iddialarını sürekli reddetmiş ve sık sık İsa'ya ve Hıristiyan inancına atıfta bulunmuş, bir kurtuluş teolojisi yandaşı tarzında İncil'le yoksulların kurtuluşuna ilişkin bir esin kaynağı olarak ve kapitalizmin adaletsizliğini kınamak amacıyla atıfta bulunarak yapmıştır: "Dünyanın durumu korkunçtur ve burada, Venezüella'da yapmakta olduğumuz şey bu kötü gidişin yönünü değiştirmek cehenneme giden yolu yaşama giden yola çevirmek için muazzam bir çaba harcamaktır... Öyle ki

dünyada eşitlik olsun, İsa'nın sözünü ettiği krallık, eşitliğin krallığı, adaletin krallığı gerçeğe dönüşebilsin mücadelemiz bunun içindir (Chavez Frias 2004, 41–42)." (s. 319).

Yazar, "Yarım Kalmış Devrimler: Şili, Nikaragua, Portekiz" başlıklı altıncı bölümde Şili'de 1970–73 yılları arasındaki UP'nin durumunu, seçilmesi, yaptıkları ve niçin başarısızlığa uğradığını değerlendirmektedir. Yazar Şili'deki başarısızlığın sol partilerin yeni ve dinamik bir halk seferberliği ve bunu güçlendirecek bir politikaya ne kadar ihtiyaç duyduğunun bir göstergesi olduğunu belirtmektedir (s. 281). Nikaragua kısmında ise 1979–90 yılları arasındaki Sandinist devrim ve siyaset alanında yaptıkları ve eksik kaldığı yönler ve son kısmında da 1974–75 Portekiz devriminin niçin başarısızlıkla sonuçlandığı anlatmaktadır.

Yazara göre 21. yüzyıl sosyalizmi birçok bakımdan öncellerinden farklı olacak ve önceki ortodoksinin tersine, kesin belirlenmiş formüller sunmayacak, bilakis öncekilerden daha yaratıcı, daha dinamik ve son aşamada daha esnek olacaktır veya daha doğrusu olmalıdır (s. 347).

Yazar, Latin Amerika'daki gelişmelerden bazı derslerinde çıkarılması gerektiğini düşünmektedir. Bunlar: ilkin herhangi yeni bir parti ya da hareket demokratik olmalı ve toplumda demokrasi için mücadele etmeli, ikincisi, işçi sınıfı veya herhangi bir halk hareketi için olan oluşumlar, eylemde birlik için çaba harcamalı gerekirse partinin amaçları bu birlik için geri bırakılmalı, üçüncüsü parti veya hareket içinde fikirlerin çoğulcuğunun sağlanması yani artık dar Marksist anlamda sınıf hareketi işçi sınıfıyla sınırlı kalmamalı tüm ezilenleri ve dışlanmışları içine alan bir halk hareketi yaratılmalıdır (s. 352). Son olarak çıkarılacak derste etkili bir liderliktir. Bunun yazar son olarak "Liderlik, Hareket, Temsil; Halkçılık ve Devrimci Strateji", adlı bölümde hareketin başarılı olması için karizmatik bir liderin olması gerektiğini Fidel ve Chavez örnekleriyle anlatır. Bununla ilintili olarak liderin aynı zamanda halkçı bir duruşa sahip olması gerektiğini belirtir.

Kitap, genel olarak bakıldığında klasik Marksist teorileriyle değil yeni açılımlarla desteklenen bir sosyalizmi savunmaktadır. Fakat burada anlatılan anlamda, bu sosyalizmin ne kadar Marksist içerikli olacağı da bir tartışma konusudur. Kitabın eksik kalan bir yönü de bugün Latin Amerika ülkelerinde oldukça etkili olan Kurtuluş/Özgürleştirici teoloji düşüncesine değinmemiş olmasıdır. Oysa Latin Amerika ülkelerinde eğer bir halk devrimi olacaksa Özgürleştirici teoloji taraftarlarının da etkisi dikkate alınmalı ve düşüncenin temelinde var olduğu farz edilen Marksist yöne vurgu yapılmalıdır

Tamer Yıldırım

SİYASAL ÜZERİNE

Ernesto Laclau ile birlikte kaleme aldıkları Hegemonya ve Sosyalist Strateji kitabıyla tanınan Chantal Mouffe günümüzde demokrasi tartışmaları bakımından oldukça önemli bir düşünürdür. Mouffe'un Siyasal Üzerine isimli kitabı da sonunda Türkçede okuruyla buluştu. Bu kısa ama yoğun kitap siyaset alanındaki pek çok temel tartışmayı etkileyen bir çekirdek kuruyor ve bu çerçevede kimi siyaset düşünürlerinin temel metinlerini ve kavrayışlarını tartışmaya açıyor.

Mouffe kitabında "post-politik" olarak nitelediği vizyona itiraz ediyor. Post-politik olarak nitelediği anlayışları ifşa edip eleştirel bir süzgeçten geçiriyor. Bunların en temeli de Mouffe'a göre "mutabakat modeli"dir. Evrensel düzeyde demokrasinin mutabakat temelinde düzenlenip en mükemmel biçimine ulaştırılabileceği yönündeki varsayımları demokratik düşüncenin yanlış yöne saptırılması olarak niteleyen Mouffe'a göre farklı demokrasi taleplerine kulak kabartmanın en iyi yolu, kamusal alanı agonistik bir mücadelenin zemini haline getirebilmektedir. "Diyalog" ve "müzakere" kavramlarının aşırı kullanımla içinin boşaltılmasına dayanan mutabakatçı model, "mutlak demokrasi"nin olanaklı olduğunu dillendirirken aslında liberal bir çizgide yürümektedir. Kitabın birinci bölümünü durum tespitine ayıran düşünür, hiper-iktidar hegemonyasından kurtulmanın ancak hegemonik iktidar çoğulluğundan geçtiğini savlar.

İkinci bölüm siyasal ve siyaset arasındaki ayrımın ortaya konmasıyla başlıyor. Mouffe'a siyasal ile siyaset arasında yaptığı ayrımı şöyle açıklıyor: "'Siyasal'la insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğüm antagonizma boyutunu, 'siyaset'le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kast ediyorum." (s. 16) Bu temel ayrım, Mouffe'un kitap boyunca izleyeceği hat bakımından büyük bir önem taşıyor; çünkü ona göre demokrasinin geleceğine ve yapısına ilişkin her tartışma siyasalın ontolojik boyutunu açık bir biçimde kavramalıdır. Söz konusu boyutu kavramanın önemi, günümüz siyasetinde çeşitli kurumlar ve kişiler tarafından üstlenilen liberal hücumların doğasını temelden çökertebilecek siyasal içgörüyü kazanmakta yatmaktadır. Siyasal Üzerine'de liberalizm temel düşmanlardan biri olarak görünse de düşünürün bu konudaki kavrayışının muğlak kaldığını, farklı liberalizmleri neredeyse tek bir potada eriterek, yalnızca bir liberalizm varmış gibi hareket etmesi bir sorun olarak beliriyor.

Liberalizmle hesaplaşmak için Carl Schmitt'e dönen düşünür, Schmitt'in dost/düşman ayrımını temele alarak mutabakatçı kavrayışlarla hesaplaşmaya çalışır. Schmitt'e göre mutabakatçı tavrın mutlak surette bir dışlamayı içermesi, herkesi içeren bir uzlaşmanın olanaksız olması "akla dayalı evrensel bir mutabakat"a (s. 19) duyulan inancın yok hükmünde olmasına neden olur. Liberal düşünce bireyciliğe ve rasyonalizme bağlı kalmasıyla siyasala karşı körleşir.

Mouffe'un kitabının temel tezi olarak görülebilecek düşüncesi ise demokrasi alanında biz/onlar türünden çatışmaların aşılmasının olanaksız olduğu, bunu aşmayı öneren mutabakatçı/müzakereci modelin sonunda batağa saplanacağı ve biz/onlar karşıtlığının farklı bir biçimde yeniden kurulması gerektiğidir. Düşünür, tam da bu dediğimizi yapmak için "Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı" düşünmek gerektiğini ifade eder. Bu çerçevede de Henry Staten'dan ödünç aldığı "kurucu dışsal" kavramıyla kimlik sorununa kısaca değinir.

Biz/onlar arasındaki ayrımda iki tarafın basitçe uzlaşabileceğini düşünmek Mouffe açısından siyasal

bir safdilliktir. Siyasal alanın hem bir antagonizmalar alanı olduğunu düşünüp hem de bunların mutabakat yoluyla çözülebileceğini düşünmek aslında siyasal alanın antagonizmalardan ibaret olduğunu kabul etmemek anlamına gelir. Peki bu biz/onlar ayrılığı, çözülemez bir biçimde sürmeye devam mı edecektir? Taraflar/hasımlar/muhalifler arasındaki ilişkinin boyutu ne olacaktır? Mouffe burada bir fazdan başka bir faza geçmektedir. Ona göre taraflar arasındaki uzlaşmazlığın kabul edildiği ancak biz/onlar ayrımının da sürdüğü "agonizm" olarak kavramsallaştırılabilecek bir ilişki türü vardır. Agonizmde "çatışan taraflar düşman değil 'hasım'dır."(s. 28) Antagonizmden agonizme geçen Mouffe böylelikle "husumet modeli"ni demokrasinin kalbine yerleştirmiş olur. Her iki tarafında da kutuplaşmanın çözülemeyeceği yönünde bir önkabulünün olduğu ancak birbirini tanıdığı bir modeli önerir. Bu bakımdan sonsuza kadar çözülemeyecek ancak karşı hegemonik projelerin süreci bir demokrasi zemini oluşmuş olur.

Mouffe'un kuramında önemli bir yer tutan (daha önce başka çalışmalarında da genişçe bir yer ayırdığı) kavramlardan birisi "tutku" kavramıdır. Ona göre tutkular, demokrasi alanda çeşitli görünümleriyle karşımıza çıktığında bir sallanmaya neden olur. Kolektif özdeşim biçimlerinde büyük bir yer tuttuğuna inandığı tutku kavramını açıklarken oy verme örneğini verir düşünür. Oy verme işlemi bir özdeşimi içerir. Kişi, kendisine en yakın hissettiği partiye oy verirken çıkarlarına/değerlerine sahip çıkılmasından fazlasını isteyerek oy verir. Bu noktada da devreye bu özdeşimi sağlayan tutku kavramı girer. Mouffe'un bu kavrama önem vermesinin nedenini liberal siyaset kuramcılarının duygusal açıdan siyasal kimliklerin inşası konusuna hiç eğilmemelerinde bulabiliriz. Tam da bu nedenle liberal düşünürler, agonizmin demokrasinin olmazsa olmazı olduğunu anlayamazlar.

Tartışmanın agonistik boyutunu derinleştiren Mouffe'un komünizmin başarısızlığına ilişkin açtığı paranteze mutlaka yakından bakmak gerekir. Düşünüre göre bu başarısızlıktan çıkarılacak ders "demokratik mücadelenin dost/düşman açısından tahayyül edilmesi gerektiği ve liberal demokrasinin de yok edilmesi gereken bir düşman olmadığıdır." (s. 41) Açıkçası Kanımca Mouffe bu eleştirisinin altını dolduramamaktadır. Komünist düzende "tam olarak" neyi eleştirdiği ancak "tahmin yürüterek" bulabileceğimiz bu eleştiri, liberal demokrasinin "düşman" olarak kabul edilip yok edilmesinden ziyade bir "hasım" olarak kabul edilmesini önermekte gibi görünmektedir. Şüphesiz düşünürün çizdiği çerçeve bakımından yerinde olan bu öneri, reel siyaset çerçevesinde birtakım sorunlara neden olabilir. Son Avrupa Birliği krizine bakmak bile bunun için yeterlidir. Aslında ekonomik olduğu görülen bu krizin öznelere yansıyan boyutunun şu yanına vurgu yapmak gerekir: Yunanistan'daki son eylemler sırasında devletin eylemcilere telkini sürekli olarak "Yunanistan'ı barbar gösteriyorsunuz, turistlerin kaçmasına neden oluyorsunuz" yönündeydi. Burada eylemcilerin önüne konan liberal demokratik talep, tam da yaptıkları şeyi engellemeye yönelik totaliter bir girişimdir. Kısacası eylemciler ile devletin liberal demok-

ratik talebi arasında aşılamaz bir husumet olduğu, agonistik durum olduğunu kabul etmek yerinde olabilir; ancak çözümün yalnızca durumu kabullenmekte olduğunu düşünemeyiz. Çünkü bu durumda devlet, liberal demokratik talebini dünya kamuoyunda rasyonalize edecektir ve baskı araçlarının kullanımını (sanki bunların kullanılması bir barbarlık değilmiş, turistlerin kaçmasına neden olmayacakmış gibi) meşrulaştıracaktır. Ne var ki Mouffe'un ortaya koyduğu düşünceler, bu husumetin "çözülmesi"ne değil, her iki tarafın da "söz hakkı"nı korumaya yönelik.

Kitabın üçüncü bölümü alternatif model ve önerilerle hesaplaşmaya ayrılmış. Burada Ulrich Beck ve Anthony Giddens'ın düşünceleriyle hesaplaşıyor. Bu bölüm kitabın, öteki demokrasi kuramlarıyla hesaplaşmasını sağlayan ve geliştirdiği husumet modelini eleştirel olarak ortaya koyduğu bir bütünü oluşturuyor. Bu düşünürlerin farklı temellere yaslanan düşüncelerine ağır eleştiriler getiren Mouffe, temel olarak sağ/sol türünden ayrımların demokratik siyaseti temelden zedelediğini ifade ediyor. Ayrıca "kurucu dışsal" düşüncesini açıklamaya girişiyor. Mouffe'a göre dışlama olmadan siyaset olmaz. Bu dışlama, bir grubun kendi siyasal kimliğini kurması için bir başka grubu dışlamasını ima eder. Mouffe'un verdiği örnekle "aşırı sağ" olmaksızın "iyi demokratlar" kurulamaz. Mouffe'un bu düşüncesi basit bir biçimde ikili karşıtlıkların birbirini şiddet yoluyla dışlayarak kurduğunu söyleyen Derrida'nın düşüncelerine dayansa da siyaseten Derrida'dan oldukça uzak bir yerde duruyor. Mouffe, bu ikili karşıtlığın karşılıklı olarak savunulmasını dile getirirken, Derrida ikili karşıtlığın yapısölüme uğratılmasından söz edecektir çünkü. Mouffe'un bu bölümde ortaya koyduğu önemli düşüncelerden birisi de "siyaset ahlakının dil dizgesinde tüketildiği anda, antagonizmaların agonistik bir biçim almaları[nın] zorlaş[tığı]"dır (s. 89). Mouffe'a göre siyasal sorunları ahlaki bir dile tercüme etmek hasımların kategorisini törpüler ve ahlaki bir kınamaya indirger. Kanımca Mouffe'un kitabının temel sorunlarından biri yukarı kısaca söz ettiğimiz üzere biz/onlar ayrımının ahlaki ve siyasal boyutunun ayrılabileceğini, siyasal sorunların ahlakın diline tercüme edilmemesi gerektiğini düşünmesidir. Reel siyasal alandaki sorunların ahlaki boyutunun bu kadar basit bir biçimde silinmesi, vicdanı temele alan siyasetin ortadan kaldırılması anlamına gelebilir. Bugün siyasal alandaki sorunların siyasal değil de ahlaki bir dilden formüle edilmesi kamusal alanda bir zaafiyete değil, bir güçlenmeye de temel sağlayabilir. Özellikle kamusal alanda kendisini apolitik olarak niteleyen öznelere ulaşmak ve siyasetin sularına çekebilmek için ahlaki bir dilin kullanılması oldukça önemli olabilir.

Dördüncü bölümün önemli tartışmalarından biri de Mouffe'un savı bakımından Cari Schmitt'i ele alma biçimini açıkladığı, bugün Schmitt'in liberal siyasete karşı nasıl bir alternatifin temeli olabileceğini açıkladığı tartışmadır. Burada terörizm sorununu ele alınması, mutabakatçı kuramların nasıl sorunlar taşıdığını göstermek açısından oldukça önemlidir. Ayrıca Jürgen Habermas özelinde yapılan liberal demokrasi eleştirisi de liberallerin insan hakları konusundaki ikircikli tutumunu orta-

ya koymayı amaçlıyor.

Beşinci bölümde ise "yeni dünya düzeni" klişesi altında yer verilen kozmopolit dünya görüşleriyle hesaplaşıyor düşünür. Bunun nedeni ise kozmopolit görüşlerin Mouffe'un post-politik dediği vizyona denk düşmesidir. Kozmopolit demokrasi düşüncesi terörizmi bahane ederek demokratik ulusaşırıcılığı öne çıkarır ve demokratikleşmenin küresel düzeyde gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapar. Mouffe bu bölümde kozmopolit demokrasi iddialarıyla hesaplaşırken bir yandan Birleşmiş Milletler gibi işlevi neredeyse yalnızca talep düzeyine indirgenmiş uluslararası kurumların eleştirisini yaparken, öte yandan da kozmopolit demokrasinin taleplerinin siyasal değil, ahlaki olduğunu ifade eder. Kısacası Mouffe'a göre kozmopolit demokrasi talepleri aslında liberal bir demokrasi düzenin kendisi için ürettiği kılıflardan ibarettir.

Bu bölümde ayrı bir çerçeve açılması gereken tartışma ise Antonio Negri ve Michael Hardt'ın ortaya koydukları "imparatorluk" ve "çokluk" kavramlarına ilişkindir. (Burada konuyla doğrudan ilgisi olmayan bir tespit yapabiliriz: Negri ve Hardt ikilisinin üç ciltlik [Empire, Multitude, Commonwealth] çalışmasının ilk iki cildi ülkemizde yayımlandı. Ne var ki birinci cilt olan İmparatorluk beş baskı yaparken, ikinci cilt olan Çokluk ikinci baskıyı bile göremedi. Bu durumun kitabın bir hayalkırıklığı yaşatmasından mı yoksa Türkiye entelektüel ortamının ilgisizliğinden mi kaynaklandığı küçük ama önemli bir tartışma olarak bir kenarda duruyor.) Negri ve Hardt'ın "21. Yüzyıl İçin Komünist Manifesto" olarak sunulan çalışmaları, Mouffe'a göre "kozmopolit perspektifin radikal-sol bir versiyonundan başka bir şey değildir" (s. 124). Negri ve Hardt'ın ortaya koyduğu düşünceler çeşitli açılardan tartışılıp eleştirilere maruz kalmıştı. Mouffe'un kitabında geliştirdiği temel iki eleştiri ise iki düşünürün eleştirdiği devrimci öznenin bir hayal olması ve imparatorluğun içinde bir karşı-imparatorluk olan çokluğun kapitalizmin akışına nasıl karşı durup kendi demokrasisini kuracağını kuramsal olarak temellendirememesidir. Ayrıca düşünüre göre İmparatorluk'taki ulus-devlet kavramsallaştırması da oldukça sorunludur.

Kitabın sonuç bölümünde ise Mouffe düşünceleri açısından genel bir toparlama yaparken Avrupa konusuna da değinir. Siyasal bir proje olarak Avrupa'nın iktidar olup olamayacağını, böylesi bir iktidarın istenip istenmediğine dair sorular soran düşünür, "neo-liberalizmin olası alternatifini tahayyül etmeye Avrupa düzeyinden başlama"nın şart olduğunu dile getirir (s. 146). Çok-kutuplu bir dünyada Avrupa kuracağı ilişkilerle önemli bir rol oynayabilir. Ne var ki böylesi bir rolü oynaması için Mouffe'un kitap boyunca sözünü edip eleştirdiği mutabakat modelinden uzak durması ve siyasal antagonistik boyutunu kabul etmesi gerekmektedir.

Siyasal Üzerine'ye genel olarak baktığımızda kitabın antagonizmaları bir çözüme kavuşturmaktan değil, iki taraf arasındaki çatışkıyı diri tutmaktan yana olduğunu görürüz. Bu haliyle de liberal demokrasinin eleştirisini yaparken pozisyonu itibariyle şüpheli bir konuma düşmüş olur. Bunun bir örneğini de siyasal sorunların ahlaki bir dile tercüme edilmemesi örneğinde görürüz. Örneğin Hollanda'da kurulan ve pedofiliyi savunan partiyi "bir ses olarak" dinlemek gerektiğini düşünecektir Mouffe. Böylesi bir örnekte

bu partiyi destekleyenlerle eleştirenler arasındaki çatışmanın mutabakat yoluyla çözülemeyeceği konusunda bir iddiada bulunacak olan düşünüre katılacağımı dile getirmeliyim; ancak düşünür buradaki sorunun ahlaki boyutunu dışlayarak siyasal alanın ahlaki boyutunu liberallerin rahatça at koşturması için bırakmış gibi görünmektedir. Dahası böylesi bir modelin devrimci değil, demokrasici olduğunu en başından kabul etmek gerekir. Bu haliyle de farklı türden güçler arasındaki ilişkiyi dengede tutmayı, her iki tarafa da söz hakkı tanımayı önerdiğini söyleyebiliriz. Eleştirilerime karşın Siyasal Üzerine'nin demokrasi ve kozmopolitizm tartışmaları üzerine oldukça önemli bir kitap olduğunu dile getirmeliyim. Ayrıca Siyasal Üzerine'nin çevirmeni Mehmet Ratip'i de konuya olan hâkimiyetinin kolayca anlaşıldığı başarılı çevirisi nedeniyle tebrik etmeliyiz.

Utku Özmakas

Yazarlar için bilgi

felsefelogos hakemli bir dergidir. Felsefelogos'a gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından ön incelemeden geçirildikten sonra, eğer gerekli görülürse, en az bir hakem tarafından değerlendirilir. Yayın Kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Bu süreç hakem yazının yayınlanması onayını verene kadar sürer. 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 adreslere 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.

Örn. Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 9.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

Örn. Agamben, *İstisna Hali*, 34.

-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.

Örn. Agamben, Giorgio. İstisna Hali. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi aşağıdaki şekilde olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn. Taner Yelkenci, "Korku, Kaygı ve Bulantı," Felsefelogos 11, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn. Yelkenci, Taner. "Korku, Kaygı ve Bulantı" Felsefelogos 11, no. 22 (2004).

ISSN: 1309-9175