

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 107 - Sonbahar 2022

Hınç



Odak: Sakatlık Söylemleri



YAPI KREDİ YAYINLARI

Ücretsiz E-kitap: <https://www.yky.org>

cogito

Hinç

Sayı: 107 Sonbahar 2022

Yapı Kredi Yayınları: 6059

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

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

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 107 Sonbahar, 2022
ISSN 1300-2880

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

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 44762

Yayın Türü:
Yerel süreli

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

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

Bu dergideki makalelerin süresiz olarak, tüm dünyada, baskı adet ve sayısı YKKS tarafından belirlenmek suretiyle istenilen sayıda çoğaltılması, basılması, satışı, dağıtımı, telli veya telsiz araçlarla satış ve teknolojinin geldiği nokta ya da yeni gelişmeler çerçevesinde elde edilecek tüm olanakları içeren şekilde, her türlü dijital format ya da ortamı kapsamak üzere veya diğer biçimlerde dağıtım veya sunum ve gerçek kişilerin seçtikleri yer ve zamanda esere erişimini sağlamak suretiyle umuma iletim haklarını yapılacak tüm baskıları kapsamak üzere yayımlanma hakkı Yapı Kredi Yayınları'na aittir.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

- 5 • Hınç ve Özgürlük
- 8 • İbrahim Eylem Doğan: Nietzsche, Hınç ve Tinsel Yazgı
- 19 • Michael Ure: Hınç/*Ressentiment*
- 49 • Hüseyin Deniz Özcan: Hıncın Tarihi: Nietzsche İsa'ya Karşı
- 74 • Wendy Brown: İncinmiş Bağlılıklar
- 97 • Sjoerd van Tuinen: Hınç-*Ressentiment* Kompleksi: Liberal Söylemin Eleştirisi
- 121 • Saul Newman: Hınç Siyaseti ve Gönüllü Kölelik Sorunu
- 139 • Rahel Jaeggi: Gerileme Tarzları: *Hınç* Vakası
- 179 • Marguerite La Caze: Haset ve Hınç
- 198 • Selen Erdoğan: Gölgele Çekildiğinde Aynaların Serinliğinde

Odak: Sakatlık Söylemleri

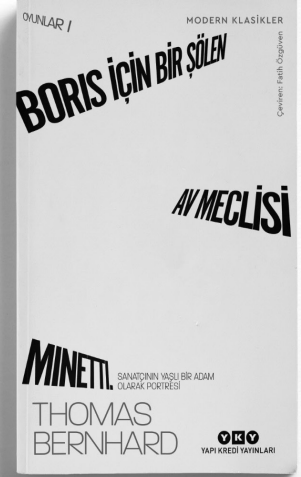
- 208 • **Söyleşi:** Doris Arztmann ve Eva Egermann: Sınıfta Siborglar Var: *Beden Heteroglossia'sı* ve Sanat Eğitimindeki Kirli Bilgi için Sakat Materyaller
- 221 • Shelly L. Tremain: Felsefe ve Sakatlık Dispozitifi
- 244 • Lennard Davis: Pandemi Zamanında Biyoiktidarın Derin Yapısı Gözler Önüne Serilir
- 249 • **Söyleşi:** Pelin Tan, Aly Patsavas ve Eva Egermann: Zihnim Yerde Durmuyor: Arşivleme, ağrı, toplumsal hareketler ve sakat tanıklığı üzerine bir sohbet
- 261 • Jonah Garde: Oluş Zamansallıkları Trans(krono)normativite ve Hayali Hormon Zaman

Geçen Sayıdakiler

- 266 • Yoksulluk
- 268 • Yazarlar Hakkında

THOMAS BERNHARD'DAN SESİ SÖNMİYEN BİR SÖZCÜK SENFONİSİ, SUSMAYAN BİR ACI KAHKAHA.

Boris İçin Bir Şölen • Av Meclisi •
Minetti. Sanatçının Yaşlı Bir Adam
Olarak Portresi • Oyunlar I,
Thomas Bernhard,
Çeviren: Fatih Özgüven, Oyun, 256 s.



"Oyunlar I", Thomas Bernhard'ın
BORIS İÇİN BİR ŞÖLEN (1970),
AV MECLİSİ (1974), MINETTI
(1976) eserlerini bir araya
getiriyor.

Bernhard'da drama fikri,
romanları, anlatıları, öyküleriyle
kurduğu bütünlük bağlamında
"felsefi güldürü izlencesi"nin
yazınsal esaslarından biridir.
Bernhard'ın tiyatro oyunları,
ülkesi Avusturya'nın acı
gerçeklerini seslendirirken
evrensele uzanan yapıtı
içerisinde dünya yaşamını aynı
anda bir güldürü ve tragedya
olarak betimleyen, ciddiyetle
gülünçlük arasında gerçekliğin
birbiriyle çelişen çift yüzünü
resmeden güçlü bir repertuar
oluşturur.

YAZARIN YKY'DEKİ KİTAPLARI
Amras • Watten • Beton • Bitik
Adam • Don • Düzelti • Eski
Ustalar • Goethe Öleyazıyor •
Hakikatin İzinde • Konuşmalar,
Okur Mektupları, Söyleşiler,
Edebiyat Yazıları • Kireç Ocağı
• Odun Kesmek • Ödüllerim
• Sarsıntı • Ses Taklitçisi •
Ucuzayiyenler • Ungenach • Yok
Etmek • Yürümek • Evet

Hınç ve Özgürlük

Güvencesizliğin otoriteryanizmi, ayrımcılığı ve nefret söylemlerini tırmandırdığı, kitlelerin öfke ve hiddetinin manipüle edilerek icat edilmiş “düşmanlara” yöneltildiği ve farklılığa duyulan hıncın ötekileri cezalandırma yolundaki güdülerini canlandırdığı bir dönemden geçiyoruz. Bir yandan da, neoliberalizmin nihilizmle kesiştiği, hak ve adalet taleplerinin politik doğruculuk yaftası yapıştırılarak değersizleştirildiği bu dönemde bireysel ve toplumsal özgürleşme bağlamında “hınç” olgusunu soruşturan ve Nietzsche’nin *ressentiment* eleştirisi çerçevesinde yorumlayan yazılardan oluşuyor bu dosya.

Marguerite Le Caze’ın “Haset ve Hınç” makalesi, nahoş ve etik-dışı, kaçınılması gereken olumsuz tutkular olarak ele alınan haset ve hıncın, olumsuzluklarla belirlenmiş bir dünyada hak edilmemiş kazanımlara verilen haklı tepkiler, adaletsizliğin ve toplumsal eşitsizliklerin teşhis ve onarımında önemli rol oynayan, etik yaşamın bir parçası olan, kısıtlı bir ölçüde de olsa olumlu duygular olarak okunabileceği bir çerçeve çiziyor. Nietzscheci *ressentiment* mantığına özgü hıncın aksine yapıcı tefekküre ve eyleme kapı aralayan, yazarın, eksikliğini dünyayla, kendiyile ve ötekiyle ilişkilenede sorunlu bir tutumun göstergesi kabul ettiği bu meşru ya da ve ılımlı hınç, Caze’ın bu çerçeveyi çizirken başvurduğu filozofu David Hume’a göre, dikkati dışlanmışlara ve güçsüzlere çektiği ölçüde ve ihlallere karşı infial yaratabildiği takdirde olumlu bir rol üstlenebilir.

Hınç kavramı Adam Smith’in *Ahlaki Duygular Ansiklopedisi*’nde ise toplumsal yaşam açısından hem gerekli hem tehlikeli bir tutku olarak öne çıkıyor. İdeal toplumsal düzenin ahengine uyacak şekilde ılımlaştırılabileceği varsayılan bu duygu, aydınlanmacı zeminde olumlu bir tonda tartışılıyor. Smith’teki bu iyimser veçheye karşın, Nietzsche’de bütün değerleri kökünden çürüten bir hastalık karakterine bürünen hınç, sürekli tekrar eden, hep nükseden duygu boyutunu (*re*)*ssentiment* kavramında koruyor. Michael Ure, “Hınç/Ressentiment” yazısında köle ayaklanmalarıyla değerlerin tersine çevrilmesinin yol açtığı evrimsel dejenerasyondan haber veren Nietzsche’nin kötümser *ressentiment* eleştirisini, demokrasilerde sosyopolitik hıncın kalıcılaşarak ontolojik *ressentiment*’ı tetikleme ve muhtelif siyasal patolojiler ve sapkınlıklara zemin açma tehlikesini soruşturmak için verimli bir alan olarak yorumluyor.

Kaçınılması gereken ontolojik *ressentiment*, eyleme dökülemeyen, ve bu acizlik nedeniyle bir duygu olarak içe yöneltilip hep canlı tutulan, bedeni kuvvetten düşürürken güç istençlerini de hasta eden, bellekte yerleşerek yeni deneyimlerin yaşanmasına yer bırakmayan bir unutamama hali – bir hastalık. Kendini “geleceğin psikoloğu” olarak da nitelendiren Nietzsche’nin teşhis ettiği bu hastalığı İbrahim Eylem Doğan “Nietzsche, Hınç ve Tinsel Yazgı” başlıklı makalesinde, filozofun metafizik felsefeyi eleştirerek geliştirdiği “yeni” psikoloji ve “ahlak-dışı” ahlak felsefesi çerçevesinde yorumluyor. Doğan’a göre ontolojik hıncın belirlediği insan tipinin zayıflığı, tepkiselliğinden, bütün değerlerini bir Öteki üzerinden yaratmasından, güçle arasındaki mesafe ne olursa olsun hıncının kendini sürekli tekrar etmesinden ileri gelir. Hıncını hiçbir zaman alamayan hınç insanının tekrarlarında hapsolmuş eylemsizliği, zaten marazlı olan toplumsallığı da bir olumsuzluk ataletinde kıştırma riski içerir: “Dünyaya dair sorunlu temsiller geliştiren ve yaşamla ‘sağıksız’ bir ilişki kuran hınç insanı siyasi gücü ele geçirdiğinde sonuçları ciddi biçimde olumsuz olabilecek eylemler üretme potansiyeline sahiptir.”

Ontolojik hıncın bu katılığı, bellekteki kalıcılığı yeni bir değerler hiyerarşisi oluşturmayı ve bu değerleri etkin bir şekilde benimsemeyi iyice güçleştirir. Hüseyin Deniz Özcan, Nietzsche’nin “varoluşu bütünüyle kuşatan ve kültürün her zerresine sirayet eden tarihsel bir nihilizm problemi” olarak hınç eleştirisini eleştirel felsefe alanında gerçekleşen radikal bir devrim olarak okuyor “Hıncın Tarihi: Nietzsche İsa’ya Karşı”da. Nietzsche’nin *ressentiment* eleştirisini bütün nüanslarıyla irdeleyerek bu eleştirel projenin bütün kuvvetleri olumlama ve yaşamın hizmetine sunma amacını belirginleştiren bu yazıda, olumsuzun patolojisi olan hınçla mücadelede belleği özerkleştirecek bir etkin unutuşun, hem tarihi hafifleteceği hem de “mutluluğa, neşeye ve gurura açık olan bir şimdiyi” mümkün kılacağı vurgulanıyor.

Saul Newman’ın *ressentiment*’ı özgürlükten feragat etme, boyun eğme ve tahakküme bağlanma çerçevesinde okuduğu “Hınç Siyaseti ve Gönüllü Kölelik Sorunu” başlıklı yazısı Michel Foucault ve Etienne de la Boétie’nin özgürlük ve tahakküm üzerine düşünce hattını takip ederek neoliberal toplumları karakterize eden yaygın gönüllü kölelik sorunundan çıkış yollarını araştırıyor. Newman’a göre *ressentiment* durumundan tek muhtemel çıkış yolu, dışsal ve içsel sınırlarımız üzerine çalışarak, gönüllü kölelikten kurtuluşu Öteki’yle ilişkide pratiğe dökerek, özgürlüğü üzerinde çalışılması gereken, öğrenilebilecek bir disiplin, bir sanat olarak olumlamak.

Selen Erdoğan, Cahide Birgül’ün *Gölgeler Çekildiğinde* romanında hıncın temsilcilerine odaklanıyor “Gölgeler Çekildiğinde Aynaların Serinliğinde” yazısında. Burjuva ahlakına teslimiyetin en büyük suç sayıldığı, suçun tanımını değiştiren bu metinde, en çok kendi hikâyesinin kurucusu ve anlatıcısı olmadığı bir hayat sürmekten korkan başkarakter Esin “insanın başına gelenleri kendi suçuymuş gibi gösterenleri ya da mutsuzluklarının kişilerin kendi algılarıyla ilgili olduğu ideolojisini yayanları ‘temizleme’” hayali kurduğu fanteziler yoluyla hayatla baş etmeye çalışır.

Hınçlı öfke dışavurumlarının ardındaki toplumsal ve ekonomik ıstırap, adaletsizliğin gerçek sebeplerinin göz ardı edilerek onarılmamasına dayanıyor. Böylece hıncın içe dönerek katlanmasına, katılaşmasına yol açıyor. Günümüzde hak ve özgürlük mücadelelerini irdeyen çalışmaların merkezi izleği, hıncın toplumsallaşarak köktenci-muhafazakâr ve yeni-sağ siyasetlerle birlikte edindiği bu yıkıcı gücü.

Sjoerd van Tuinen'in "Hınç/*Ressentiment* Kompleksi" başlıklı makalesi, hıncı olumlu hak arayışına, *ressentiment*'ı ise onun ezeli düşmanı olarak tam karşı kutba yerleştiren liberal söylemde "eşitsizliğin doğal bir olgu olarak görüldüğü, adalet adına heyecanlı direnişin uydurma ve zararlı olarak tasvir edildiği" muhafazakâr bakış açısına dikkat çekiyor: "Azınlıklarla tarihsel olarak dışlanmış ve travma geçirmiş grupların hınçları, medyamızı dolduran aşırı içe dönük *ressentiment*'lara kıyasla çok daha az tepkisel veya nevroitik ve çok daha güçlendirici gibi gözükmektedir."

Wendy Brown, geç modernlikte iktidar ve özgürlük ilişkisini ele aldığı *States of Injury* kitabında da yayımlanan "İncinmiş Bağlılıklar" başlıklı makalede, siyasallaşmış kimliğin arzularını ve devletin dışlayıcı yapıları ve disiplin mekanizmaları tarafından üretilen incinmiş bağlılıkları Nietzsche'nin *ressentiment* mantığı çerçevesinde değerlendiriyor. Ezilenlerin sadece baskıya son vermeye odaklanan siyasetinin, mağdur kimliğin çok büyük ölçüde ezen-ezilen karşıtlığının bir ürünü olarak varolduğu, statükoyu devam ettirdiği, itiraz ettiği otoriteyi ve sistemi meşrulaştırdığı ve böylece bir gelecek ortaya koyamadığı, "yeni değerler yaratamadığı" hınç-güdümlü kimlik siyasetinden çıkış yolunu etkin bir unutmada değil, radikal bir demokratik siyasal kültür yoluyla bu tekrardan kurtulmada tespit ediyor.

Rahel Jaeggi popülist hareketlere eklemlenen ve mülteci karşıtı, eşitlikçilik karşıtı, demokrasi karşıtı, homofobik ve transfobik, antisemitist ve faşist tutumların yükselişinin eleştirel bir çözümlemesi için *ressentiment* kavramını bir gerileme tarzı olarak ele aldığı yazısında, çeşitli hınçları tetikleyip besleyen toplumsal yapıları açığa çıkaran bir çerçeve sunuyor.

Bu sayının Odak bölümünde, 2012'de kurduğu *Crip Magazine*'in 5. sayısı 17. İstanbul Bienali kapsamında yayımlayan Eva Egermann'la işbirliği içinde hazırladığımız Sakatlık Söylemleri var. Engelsiz, "sağlıklı" bedenin norm kabul edildiği toplumda, keder ve acıma üreten "engelli" teriminin aksine güçlendirici ve özgürleştirici olan "sakatlık" kavramı ve sakatlık söylemleri üzerinden kültürel temsillerde, sanatta ve düşüncede yeni alanlar açma çabası araştırılıyor bu bölümde.

Bu sayıya değerli önerileriyle katkıda bulunan İmge Oranlı'ya, Nazile Kalaycı'ya, İbrahim Eylem Doğan'a ve Elif Kamışlı'ya teşekkür ederiz.

Şeyda Öztürk

Nietzsche, Hınç ve Tinsel Yazgı

İBRAHİM EYLEM DOĞAN

Nietzsche hınç¹ kavramını, felsefi söylemindeki genel tutumuna da uygun olarak, farklı yorumlamalara olanak tanıyacak şekilde işler. Bununla birlikte tüm bu yorumlar kavramın genel ve kapsayıcı bir tanımı altında bir araya gelir. Hınç “reaktif” bir zihinsel fenomendir ve bu yönüyle psikolojinin bir konusudur. Nietzsche’nin bu argümana herhangi bir itirazı olmayacaktır; öte yandan hınç kavramını psikolojinin yanı sıra “ahlak tipolojisi” adını verdiği araştırma alanının belli başlı bulgularından biri olarak ele aldığını düşünmemiz için gerekli kavramsal çerçeveyi ve yeterli metinsel kanıtı sunduğunu da görürüz. Birçok metninde farklı veçhelerinden söz ettiği “hınç insanı” Nietzsche’nin ahlak-dışı [*amoral*] bir temelde kurduğu ahlak felsefesinin ana eksenini oluşturan iki insan tipinden biridir. “Tip”lerin *güçle* etkileşme tarzlarıyla belirlenmesi nedeniyle, hınç insanının doğru biçimde anlaşılması, iyi-kötü kavramlarına referansla değil, *güçle* olan doğrudan ve dolaylı ilişkisinin tarihselliğini ve mekanizmasını açığa çıkarmakla mümkün olacaktır.

Tip

Nietzscheci “tipolojinin” temel varsayımına göre, her insan tipi belirli bir zihin veya bilinç durumuna karşılık gelir, bu durumları belirleyen ise içgüdülerin birbirlerine göre hiyerarşik konumlanmalarıdır. Başka bir deyişle, her insan tipi belirli bir “içgüdüsel konfigürasyon”² anlamına gelir. Bireyin bilince gelen

1 “Hınç” terimi bu metinde, Nietzsche’nin Fransızca olarak kullanmayı tercih ettiği “*ressentiment*”ı karşılamaktadır.

2 Nietzsche, metinlerinde bilinci büyük ölçüde belirleyen bilinçdışı unsurlardan söz ederken terminolojik bir tutarlılık göstermez: güdü [*Drang*], dürtü [*Trieb*], içgüdü [*Instinkt*] ya da tutku [*Begierde*] gibi kavramları birbirlerine çok yakın anlamlarda hatta zaman zaman birbirlerinin yerine kullanır. Bu metnin alıntılar dışındaki bölümlerinde, olası bir karışıklığı önlemek adına,

etkinliğini tayin eden, bilinçdışı unsurların sürekli mücadelesi olarak da anlayabileceğimiz bu içgüdüsel konfigürasyondur: “Bilincinde olduğumuz tüm saikler [*motives*] yüzeysel olgulardır: onların ardında dürtülerimizin ve koşullarımızın mücadelesi, güç için mücadele vardır.”³ Yukarıdaki alıntının yanı sıra Nietzsche’nin bilince gelen ve gelmeyen zihinsel süreçlere ilişkin değerlendirmeleri, onun gözünde insan bilincinin “epifenomenal”⁴ statüsünün açık kanıtıdır. Nietzsche, bilinci, hakkında çok sınırlı bilgiye sahip olabileceğimiz bilinçdışı unsurların, durumların ve mekanizmaların yüzeysel bir tezahürü olarak anlar: “bilince gelen her şey bir zincirin son halkası, bir bitiştiir”.⁵ Nietzscheci tipoloji, farklı karakter tiplerinin, bilinç denilen bu yüzeyi belirleyen içgüdüsel organizasyonlarının süreklilik gösteren özelliklerini açığa çıkarmayı hedefler. Dolayısıyla Nietzscheci anlamda bir “insan tipi”nden söz edildiğinde, bireylerin psikolojik formasyonlarının sonucu olarak ortaya çıkan, nispeten istikrarlı içgüdüsel konfigürasyonları anlaşılmalıdır.⁶ O halde bir “tip”, genel olarak yaşamı anlama ve değerlendirme modalitesini, buna karşılık gelen karar verme süreçlerini ve davranış kalıplarını yansıtır. Nietzsche, tarihsel analizi aracılığıyla “düzenli olarak tekrarlanan ve yakından bağlantılı özellikleri” araştırarak “efendi” ve “köle” olmak üzere “iki temel tip” ve bunların arasında “temel bir fark” olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu iki temel tip aynı zamanda içgüdülere ve güce dair temelden farklı iki tutuma, dolayısıyla iki farklı ahlak türüne işaret eder: “efendi ahlakı” ve “köle ahlakı”.⁷ Tarihsel-tipolojik incelemesinin bu birincil ve kapsamlı sonucunu Nietzsche, *Decca*’de “soylu ahlak” ve “hınç ahlakı” karşıtlığı olarak kavramsallaştırmıştır.⁸

Nietzsche’nin de yaklaşımına uygun biçimde, “içgüdü” terimini bilinçdışı unsurların tümünü kapsayan bir kavram olarak kullanmayı tercih ettim.

P. Wotling, Nietzsche’nin içgüdüsel dünyaya atıfta bulunurken birden fazla terime başvurmasının nedenini bilinçdışı unsurları mutlaklaştırmaktan, sabitleştirmekten ve ontolojize etmekten kaçınma çabası olarak yorumlar. (P. Wotling, *La philosophie de l’esprit libre*, Paris, Éditions Flammarion, 2008, s. 229.)

- 3 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Sonbahar 1885-İlkbahar 1886, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, 1[20], çeviri benim.
- 4 “Epifenomen”, oluşumu başka fenomenlere dayanan ikincil fenomenleri tarif etmektedir. Nietzsche’de epifenomenalizm tartışmaları için bakınız: P. Katsafanas, “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”, *European Journal of Philosophy*, C. 13, S. 1, 2005, s. 1-21. Ayrıca bakınız: B. Leiter, “Nietzsche’s Theory of the Will”, *Philosophers’ Imprint*, Cilt: 7, S. 7, 2007, s. 1-15.
- 5 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Sonbahar 1885-İlkbahar 1886, *age*, 1[61], çeviri benim.
- 6 P. Wotling, “Type, Typologie”, *Le Dictionnaire de Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, s. 896.
- 7 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, I-10.
- 8 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, §24.

“Yeni” Psikoloji

Bu iki karşıt ahlak anlayışının sınırlarının çizilmesi, “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi” biçiminde özetlenebilecek felsefi projenin ilk aşamasıdır. Nietzsche için “tarih” bu projenin laboratuvarı, “psikoloji” ise onun başat enstrümanıdır. Bu nedenle psikolojinin tüm bilimlerin kraliçesi olması ve psikoloji dışında kalan bilimlerin ona hizmet etmesi gerektiğini⁹ iddia etmiş, kendini “geleceğin psikoloğu” olarak nitelemiş ve “psikoloji filozofu”¹⁰ olarak da anılmıştır. Bu yakıştırmalar, şiddetle eleştirdiği “metafizik felsefe”den kopuşunun da sembolü olmuştur. Nietzsche, düşünsel faaliyetinin dayanak noktalarının ve ön varsayımlarının, insanı “özne” veya “öz-bilinç” gibi felsefi kategorilerle özdeşleştirdiğini iddia ettiği “metafizik” perspektiften ilkesel ve yöntemsel olarak ayırdığını vurgulamış, bize verili tek “gerçeğin” arzular ve tutkular dünyamız olduğu ve güdülerimizden başka bir gerçeğe ulaşamayacağımız “varsayımından” hareket etmiştir.¹¹ Böylelikle “yeni” psikolojinin ilkelerini ve yöntemini inşa etmeye girişen Nietzsche bu çabasının altında yatan nedenlerden birinin kendi dönemine dek süregelen psikolojinin ahlaksal önyargılara ve korkulara takılıp kalması olduğunu ifade etmiştir.¹² Dolayısıyla psikoloji bu önyargı ve korkulardan sıyrılmalı ve eleştirel bir perspektif benimseyerek arzu, tutku ve güdülerin değişkenliğinin izini süren tarihsel bir bakışı benimsemelidir.

Yukarıda özelliklerini sıraladığımız yeni psikolojinin en net tanımı, yaşamın en temel niteliği olarak ortaya koyulan “güç istenci” üzerinden yapılmıştır: psikoloji, güç istencinin morfolojisi ve gelişim öğretisi şeklinde kavranmalıdır.¹³ Bu iddiasının dayanak noktasını Nietzsche şu biçimde açıklar:

“Varsayalım ki sonunda bütün içgüdüsel yaşamımızı temel bir istenç biçiminin –yani benim iddia ettiğim gibi güç istencinin– organizasyonu ve dallanıp budaklanması olduğunu açıklamayı başardık; varsayalım ki tüm organik fonksiyonlar bu güç istencine dayandırılabilir ve hatta üreme ve beslenme problemini de –bu ikisi tek bir problemdir– o çözmüş olsun; böylece tüm etkin kuvveti açıkça güç istenci olarak belirleme hakkını elde etmiş olurduk”.¹⁴

9 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGBW (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, §23.

10 Örneğin bkz. O. M. Høystad, *In Search of the Soul*, Çeviren: John Irons, <<http://www.hagenagency.no/wp-content/uploads/2019/09/HøystadASoulSample2018.pdf>>, s. 184.

11 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, age, §36.

12 *Age*, §23.

13 *Agy*.

14 *Age*, §36, çeviri benim.

Bu hipotetik açıklamanın sınırları içinde, en genel haliyle “içgüdüsel dünya” adıyla anılabilecek alanın tüm unsurlarını Nietzsche birer “güç istenci” olarak tasarlar. Böylelikle metinlerindeki adlandırmaların çeşitliliğinden bağımsız olarak, tüm bu unsurların yaşamın en temel niteliği olan güç istenci olma özelliğini gösterdiğini vurgulamış olur. İçgüdüler, duygulanımlar, dürtüler ve tutkular birer güç istencidir ve güç istenci olmanın tüm özelliklerini taşırlar. Öyleyse, insan bir güç istençleri çokluğudur; davranışları, eğilimleri, ahlakı, bilgiyle ilişkisi, onu oluşturan güç istençleri arasındaki mücadeleden başka bir şey değildir. Bu tespitten çıkan sonuç, Nietzsche’nin üzerine en çok spekülasyon yapılan kavramlarından güç istencinin çoğul olarak düşünülmesi gerektiğidir: “her güç istencinin, güç istenci olabilmesi için başka güç istençlerine karşı yönelmiş olması gerekir.”¹⁵ Güç istencinin ilişkisel karakteri, tek başına “bir” güç istencinden değil, “güç istençleri”nden söz etmemiz gerektiğini gösterir. Hatta sadece birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olan güç istençlerinden söz etmek daha doğru olur. Sürekli bir oluş hali olan yaşamın, güç istencinden başka bir şey olmaması, güç istençlerinin süresiz çatışmalarından ibaret olması anlamına gelir. Benzer biçimde, bir içgüdü için güç istenci özelliklerine sahip olmak demek, onun en temel niteliğine uygun olarak, diğer içgüdülere tahakküm kurmak için mücadele etmesi demektir.

İçgüdüler de diğer her şey gibi tarihseldir. Her biri belirli bir yönelimi içerir: “adalet içgüdü”¹⁶, “hakikat içgüdü”¹⁷, “yaratım içgüdü”¹⁸ vb.. Her içgüdü diğer içgüdülerle içinde bulunduğu tahakküm mücadelesine bağlı olarak zayıflayabilir, güçlenebilir, hatta insanlar yeni bir “içgüdü yetiştirmeye dahi teşebbüs edebilirler”.¹⁹ Bütün bu özellikler, içgüdülerin yalıtılmış, sabit veya durağan olmadıklarını, aksine, “oluştuklarını” ve değişime açık olduklarını göstermektedir. Bu yönüyle içgüdüler, yaşamsal bir kuvvet özelliği gösteren süreçlerdir ve bu özelliklerinden ötürü harekete geçmeyi hedeflerler. Bir içgüdü, deneyimleri kendi hedefi doğrultusunda nasıl kullanabileceğini ortaya çıkarmak için onları “inceler”, “temsil eder” ve “değerlendirir”.²⁰ Bir başka ifadeyle, olayları “sindirerek” hareketinin yönünü belirler.

15 W. Müller-Lauter, “Nietzsches Lehre vom Willen Zur Macht”, *Nietzsche Studien*, S: 3, Berlin, 1973, s. 20, çeviri benim.

16 F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Unzeitgemässe Betrachtungen 2)*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGBW (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, §6, çeviri benim.

17 Agy., çeviri benim.

18 Age, §7, çeviri benim.

19 Age, §3, çeviri benim.

20 F. Nietzsche, *Morgenröthe*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGBW (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, §119.

Tüm bu hareketi Nietzsche bir “yorumlama” faaliyeti olarak değerlendirir: “Dünyayı yorumlayan ihtiyaçlarımızdır: içgüdülerimiz, onların kaçındıkları ve yönedikleri. Her içgüdü belirli bir tahakküm ihtiyacıdır, her birinin diğer tüm içgüdülere bir norm olarak dayatmak istediği kendi perspektifi vardır.”²¹ Dolayısıyla içgüdüler “buyurucu” bir niteliğe sahip, dinamik unsurlar olarak düşünülmelidir. Bu özellikleri, onları yorumlama faaliyeti yapmaya ve diğer içgüdülerle mücadele etmeye zorlar. Bu mücadele ile içgüdüler diğer içgüdülerini değiştirebilir yani onları zayıflatabilir veya güçlendirebilir.

Ahlak Tipolojisi

Nietzsche yeni psikolojinin yukarıda değindiğimiz ilkelerine ve varsayımlarına uygun biçimde, “geleneksel” psikolojiden farklı olarak bir ahlak tipolojisi çalışmasına yönelmiş ve çeşitli insan tipleri ile onları oluşturan tarihsel koşulları belirlemeye girişmiştir. Bu yönüyle ahlak tipolojisi, insanların “psikolojik” gelişiminin tarihsel araştırmasına dayanan soybilimsel incelemenin bir bileşeni ya da bir uzantısı olarak karşımıza çıkar.

Nietzsche’nin neden “tipoloji” değil de “ahlak tipolojisi” ifadesini tercih ettiği sorusuna yanıt aramak ahlak sorununun bağlamını nasıl yeniden kurduğunu anlamada kritik bir öneme sahiptir. Bu soru, onun ahlaka getirdiği yeni tanımlama ile açık bir yanıtı kavuşurken “tarihsel felsefenin” yöntemini “ahlakın soybilimi” şeklinde adlandırmasının ardındaki nedenin anlaşılmasını da sağlar. Nietzsche ahlak sorununun odağını radikal biçimde değiştirmiş ve ahlakı önyargılardan, korkulardan kurtulmanın gereği olarak “ahlak-dışı” [*amoral*] bir bakış açısından anlamaya yarayan ve tarihselliği ön plana alan yöntemsal bir yenilik sunmuştur. Bu yeni perspektifle gerçekleştirdiği araştırmasının bulgularının, geleneksel ahlak felsefesinin “önyargılara ilişkin önyargılar” olmaktan ileri gidemeyen önermelerinden esasen farklı olduğunu iddia etmiş ve ahlakı “yaşama” fenomeninin ortaya çıktığı güç ilişkilerinin doktrini olarak” yeniden tanımlamıştır.²² Öyleyse ahlakın soybilimini yapmak, söz konusu güç ilişkilerinin belirlediği değerler hiyerarşisinin tarihselliği üzerine bir araştırma gerçekleştirmek demektir. Ahlakın değer, güç ve tarihsellik üzerinden yapılan ve son tahlilde içgüdülerin belirleyiciliğini varsayan bu yeni

21 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1886 Sonu - İlkbahar 1887, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, 7 [60], çeviri benim.

22 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, age, §19, çeviri benim.

tanımını, Nietzsche'nin metinlerinde, soybilim, psikoloji ve –metafizik felsefeden çıkış “reçetesi” olarak sunulan– tarihsel felsefe alanları arasındaki geçişkenliği anlamlandırmanın da imkânını sunar.

Tinsel Yazgı

Nietzsche, tarihle felsefenin doğru biçimde ilişkileneceği anlamına da gelen soybilimsel inceleme aracılığıyla, özellikle modern toplumlarda karşılaşılan çeşitli insan “tiplerinin” psiko-tarihsel koşullanmalarını ortaya koymaya ve kendilerini birer zorunluluk olarak dayatan ahlaki değer yargılarının arkasındaki oluşum mekanizmalarını açığa çıkarmaya çalışır. Bu araştırma boyunca insan tiplerine genel yaklaşımına yakından bakıldığında Nietzsche'nin onları dönüştürülmesi imkânsız yakın, rijit karakterler olarak kavradığını görürüz. Şüphesiz ki bu iddia, gerçekliği oluş, etkileşim, akış ve süreklilik [*continuum*]²³ olarak gören, bu nedenle zihnimizce asla olduğu haliyle kavranamayacağını düşünen Nietzsche'nin görüşüne ve bu görüşüyle de ilişkili olarak ona atfedilen “ilişkisel ontolojisine”²⁴ aykırı görünmektedir. Fakat insan kişiliğinin değişime direnen ve bunda başarılı olan katmanlarını imlemek için ortaya attığı polemik bir kavram olan “tinsel yazgı” [*geistige Fatum*] bize, bu sürekli ve kaçınılmaz oluş halinin içinde yer almasına karşın değişmez kalan ancak aynı zamanda tarihsellik perspektifiyle de çelişmeyen bir yanıt sunmaktadır.

Nietzsche “tinsel yazgı” kavramına, insan zihninin, yapısı ve mantığı bizim için çok bilinebilir olmamakla beraber sarsılmaz ve değişmez bir bölümünü tanımlarken atıfta bulunur: “Öğrenmek dönüştürür bizi, yalnızca ‘hayatta kalmayı’ sağlamaktan fazlasını yapan gıdalar gibi [...] Oysa bizim temelimizde, orada, ‘en alta’, öğrenmeyen bir şey, önceden belirlenmiş ve seçilmiş sorulara önceden verilmiş yanıtların ve önceden alınmış kararların oluşturduğu granitten bir tinsel yazgı muhakkak vardır. Her büyük sorunda, değişmez bir ‘ben buyum’ konuşur”.²⁵ Tinsel yazgıyı “yazgı” yapan etkenlerden biri bu “önceden belirlenmişlik” durumudur. Ancak bu belirlenmişlik de tarihseldir, yani kişinin tinsel yazgısı tarihsel süreçte oluşmuş ve belirlenmiştir. Dolayısıyla bu terminolojik tercihin dinsel veya mistik bir bakışın olumlanması amacını taşımadığı açıktır.

23 F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGBW (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, §112.

24 P. Montebello, *Nietzsche, La volonté de puissance*, 2001, s. 26.

Ayrıca bakınız: V. Stanek, “Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance”, *Philopsis : Revue numérique*, Delagrave Édition, 2002, s. 5.

25 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §231, çeviri benim.

Her insan tarihin içindedir, bu da her insanın zihinsel oluşumunun oluş halindeki tarihin bir parçası olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla her bir insan sonsuz oluş halindeki tarihin sınırlı bir bölümünü oluşturmakta ve tinselliğini oluşturan deneyimlerin kronolojisi bu sınırlı bölümün yani kendi yaşam süresinin çok öncesine uzanmaktadır. Böylelikle tinsel yazgı, oluşumu kendi tarihselliğimizin ötesine uzanan tinselliğimizin, yaşadığımız sınırlı zaman boyunca değişmeden kalabilen katmanlarının belirleyiciliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nietzsche'nin kavradığı biçimiyle tinsel yazgının nesiller arası aktarım fikrini de çağrıştırdığını ve bunun dayanaksız olmadığını belirtmeliyim. Nietzsche aktarımın, kaçınılması imkânsız olan bölümünün de tinsel yazgı altında değerlendirilmesine olanak tanıyan iddialar sunmuştur: "Atalarının en sevecek ve en sıklıkla yaptıkları şey, bir insanın ruhundan silinip atılamaz [...] Bir insanın bedeninde anne babalarının ve atalarının niteliklerini ve tercihlerini taşıyor olması mümkün değildir: görünüş buna ne kadar aykırı olabilse de".²⁶ Tinsel yazgının aktarımıyla ilgili olduğunu düşündürtecek bir başka gerekçe de Nietzsche'ye göre nesiller arasındaki en etkin aktarımın duyguların aktarımı olmasıdır. Aktarılan duygusal durumun değişebilmesi ise salt teorik bilgi ile değil ancak duygusal uyarılma ile mümkündür, duyguların istem dışı oluşu ise bu değişimin imkânını kısıtlar.

Bu değerlendirmeler ışığında Nietzsche'nin çizdiği sınırlar içinde kalarak değişim ve dönüşümü imkânsıza yakın, rijit karakterler olarak bir "insan tipi"ni, "tinsel yazgı" ile ilişkilendirerek anlamak mümkündür. Dolayısıyla en genel anlamıyla reaktif bir zihinsel fenomen olarak tanımlanan hınç, Nietzsche'nin değerlendirmesine göre eyleme dönüşmemiş bir duygudan, harekete geçememiş bir içgüdüden, alınamamış bir intikamdan, artık gücü istemeyen "hasta" bir güç istencinden, hatta bunların toplamından da fazlasıdır; oluşumunda tüm bu saydıklarımızın payı olabilecek, psikolojik bir fenomen olarak değerlendirilebilmekle beraber bunun ötesine geçen, Nietzscheci anlamda *ahlaki* bir fenomendir.

Hınç ve Güç

Bu bağlamda, M. Ure'nin dile getirdiği "ontolojik hınç"²⁷ kavramı, herhangi bir etkin dönüşümün zorluğunu imlediğinden, kavramın Nietzscheci anlamını temsil etmek için yerinde bir terminolojik seçimdir. "Hınç insanı" sadece değilleyici, olumsuz, tepkisel duyguları rastgele deneyimlemekle kalmaz; hınç onun kişi-

²⁶ Age, §264, çev. Mustafa Tüzel (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.)

²⁷ M. Ure, "Resentment, Ressentiment", *Constellations*, C. 22, S. 4, John Wiley & Sons Ltd., 2015, s. 599. (bkz. bu sayıda, "Hınç/Ressentiment", s. 19-48.)

liğine ait, kişiliğini büyük ölçüde belirleyen ontolojik bir statüdür. Hıncın bu ontolojik niteliği, hınç insanı güç sahibi olsa dahi söz konusu kişinin içgüdüsel yapılanması üzerinde etkili ve tutarlı bir değişime izin vermez. Köle ahlakına sahip olan hınç insanı tepkisellik, değillemelerle belirlenmiş, dolayısıyla içgüdülerine yabancı, bütünlükten [*integrity*] yoksun “zayıf” bir insandır.²⁸ Bu “zayıf” insanın gücü ele geçirmesi, onu “güçlü” hale getirmez, çünkü hınç insanı gücü elinde bulundursa da “unutamaz”. Çünkü hınç aynı zamanda belleğin aşırı gelişmiş olmasına bağlı bir zihinsel fenomendir.²⁹ Dolayısıyla hınç insanı yeniden ve yeniden hınç duymaya, hıncı tekrar üretmeye devam eder. Söz konusu güç siyasi güç olsa da sonuç farklı olmayacaktır. Nietzsche’nin kavramsallaştırmasına göre hınç insanının siyasi gücü elde etmesi onda tipolojik bir değişime yol açmaz, iktidarı ele geçirmek, siyasi elitin içinde yer almak veya lider olmak hınçtan kurtulmak için yeterli bir koşul değildir. Ahlaki yapısı nedeniyle dünyaya dair sorunlu temsiller geliştiren ve yaşamla “sağlıksız” bir ilişki kuran hınç insanı siyasi gücü ele geçirdiğinde sonuçları ciddi biçimde olumsuz olabilecek eylemler üretme potansiyeline sahiptir.³⁰

Hınç insanının unutma yeteneğinin zayıflığı,³¹ yeni bir değerler hiyerarşisini, yeni ve “sağlıklı” bir değerler sistemini belirlemenin ve benimsemenin derin zorluğunu da ortaya çıkarır. Kişinin yeni bir değerler sistemini etkin bir şekilde benimsemesi, başarıya ulaştırılması çok güç bir denemedir: böylesi bir teşebbüs “kendimize yeni bir alışkanlık, yeni bir içgüdü, bir ikinci doğa” aşılacak gibidir, “öyle ki, birinci doğamız kurur, etkisiz kalır. Bu, insanın kendisinin çıkmış olduğu bir geçmişe karşıt olarak, kendisinin çıkmasını istediği bir geçmiş bir tür *a posteriori* olarak yaratma denemesidir.”³² Nietzsche’nin sözünü ettiği bu denemenin başarıyla sonuçlanması kategorik olarak imkânsız değildir, fakat onun gözünde yalnızca birkaç gerçekten güçlü birey bu tehlikeli girişimi başa-

28 B. Reginster, “Nietzsche on Ressentiment and Valuation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, C. LVII, S. 2, Haziran 1997, s. 301.

29 Bu önermeyle paralel biçimde G. Deleuze hıncı “belleğin bilince yükselişi” olarak tanımlar (G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1983, s. 131, çeviri benim.)

30 Hınç insanının siyasi gücü elinde bulundurduğu duruma odaklanan detaylı bir inceleme için bakınız: Y. Sözen ve E. Doğan, “Populism, Resentment-in-Power, and Democracy” başlıklı bildiri sunumu, 11-13 Kasım 2021 ABD, Boston, *Northeastern Political Science Association*, 53rd Annual Conference.

31 Chiche de benzer biçimde hıncı “bilincin bir hastalığı, unutulabilme yetersizliği” olarak yorumlar. (J. Chiche, “Ressentiment”, *Le Dictionnaire de Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017, çeviri benim.)

32 F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Unzeitgemässe Betrachtungen 2)*, age, §3, çev. Nejat Bozkurt, Tarih Üzerine (Çağa Aykırı Düşünceler 2), İstanbul, Say Yayınları, 2000.

rıyla sonuçlandırabilir. Nietzsche'nin gözünde, kararlarını kolektif referanslara göre ve reaktif biçimde vermeyen, edimleri kendilerinin doğrudan bir ifadesi olan bu bireylerin köle ahlakından olmayacakları açıktır.

Tüm bu tespit ve yorumlamalardan çıkarılacak sonuç, belirli bir karakter tipini yansıtan ontolojik hıncın üstesinden gelmenin imkânsız değilse de son derece zor olduğudur. Nietzsche'ye göre hınçtan kurtulmanın duygusal bir değişimden çok daha fazlası olduğu, bunun tipolojik bir dönüşüm anlamına geldiği artık açıktır. Güçlü bir birey olmayan hınç insanı, böyle bir dönüşümü gerçekleştirmekten uzaktır, ruhunun kronik bir yapısal sorunu olarak da anlaşılabilecek bu "sağlıksız" psikolojik durumdan kendini kurtaramaz. Bu sorun, B. Reginster'in yaptığı gibi, hıncın içsel mekanizması Nietzsche'nin felsefi "projesinin" merkezinde yer alan "değer" kavramıyla ilişkili olarak yorumlandığında daha da açıklığa kavuşur. Reginster, hıncı Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da köle ahlakını nitelerken kullandığı "bozulma", "kendiliğin çözülmesi" ve "depersonalizasyon"³³ ile ilişkilendirerek hınç insanının durumunu bir "bütünlük" [*integrity*] sorunu olarak kavramsallaştırır. Ona göre hınç insanı iki farklı arzular ve değerler kümesi arasında bölünmüştür: bir yandan değerleri yeniden değerlendirmesinin bir sonucu olarak benimser görüldüğü arzular ve değerler, diğer yanda ise bastırılan ama değerleri yeniden değerlendirme yöneliminin ardında bulunan gerçek arzular ve değerler.³⁴

Reginster'in "görünür" ve "gerçek" değerler veya arzular arasındaki ayrımı, Nietzsche'nin değerlerin "içgüdüsel dünya" ile ilişkisine dair bakış açısını çağrıştırdığı için önemlidir. Nietzsche'ye göre bir değer ancak içselleştirildiğinde, yani yalnızca içgüdüsel hale geldiğinde tam olarak etkili olur. Aksi takdirde, yalnızca "ilan edilmiş", "öğretilmiş" bir değer ve son tahlilde salt teorik bir bilgi olarak kalır. Ve yine Nietzsche'nin bakış açısına göre, teorik bir bilginin pratikte etkin olabilmesinin, yani bir "değerlendirmeye" yol açarak yaşama dair etkili bir yargıya vardırmasının ön koşulu, o teorik bilgiye bir duygunun eşlik etmesidir. Dolayısıyla, "ilan edilmiş", "öğretilmiş" değerlerle yaşanan sorun aslında duygularla ilgilidir: "insan eylemlerin sözünü verebilir, duyguların değil; çünkü duygular istem dışıdır".³⁵ Hınç insanı, içselleştiremediği

33 F. Nietzsche, *Ecce homo*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGBW (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, IV-7, çeviri benim.

34 B. Reginster, "Nietzsche on Ressentiment and Valuation", *age*, s. 283.

35 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGBW (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009, §58, çev. Mustafa Tüzel (İnsanca Pek İnsanca 1, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.)

değerlere uygun birtakım eylemler vaat edebilir ancak bunlara arzu edilen duygularla eşlik edeceğine söz veremez. Umutsuzca beceremediği değerleri yeniden kucaklamaya çalışan, bu anlamda istenci güçlü, kendisi zayıf bir insandır, “gerçekten sahip olmadığı arzuların tatmininden zevk almanın imkânsızlığı ile bütünüyle ve açık biçimde benimseyemediği gerçek arzularının tatmininin tadını çıkarmanın imkânsızlığı arasında acınası bir şekilde kalmıştır”.³⁶

Dolayısıyla hınç insanı, içsel değerleri ve ilan edilmiş değerler arasında gidip gelir ve psikolojik bir denge durumuna ulaşmak için bu salınım hareketini aşacak gerekli koşulları yerine getirmeye muktedir değildir. Bilincinde nefret nesnesi olarak tasarladığı, bilinç dışında arzu nesnesi olarak yer alır, bu ilişki hınç insanının pratik yaşamda elde ettiği veya edemediği kazanımlardan bağımsız olarak, içinde bulunduğu gerilimin kendini sürekli üreten bitimsiz bir süreç, aşılması imkânsız bir ikileme dönüşmesine neden olur. Hınç insanı, paradoksal biçimde, hıncını hiçbir zaman alamayan insandır.

Kaynakça:

- Chiche, J. “Ressentiment”, *Le Dictionnaire de Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017.
- Deleuze, G., *Nietzsche et la Philosophie [Nietzsche ve Felsefe]*, Paris, PUF, 1983.
- Høystad, O. M., *In Search of the Soul*, Çeviren: John Irons, <<http://www.hagenagency.no/wp-content/uploads/2019/09/HøystadASoulSample2018.pdf>>.
- Katsafanas, P., “Nietzsche’s Theory of Mind : Consciousness and Conceptualization”, *European Journal of Philosophy*, C. 13, S. 1, 2005.
- Leiter, B. “Nietzsche’s Theory of the Will”, *Philosophers’ Imprint*, C. 7, S. 7, 2007.
- Montebello, P., *Nietzsche, La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001.
- Müller-Lauter, W., “Nietzsches Lehre vom Willen Zur Macht”, *Nietzsche Studien*, S. 3, Berlin, 1973.
- Nietzsche, F., *Der Antichrist [Deccal]*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *Die Fröhliche Wissenschaft [Şen Bilim]*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *Ecce homo [Ecce Homo]*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *İnsanca Pek İnsanca 1*, Çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse [İyinin ve Kötünün Ötesinde]*, Ed. Paolo D’Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.

36 B. Reginster, “Nietzsche on Ressentiment and Valuation”, *age*, s. 303, çeviri benim.

- Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches I [İnsanca Pek İnsanca I]*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *Morgenröthe [Tan Kızılığı]*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, Sonbahar 1885 - İlkbahar 1886, Ed. Paolo D'Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, 1886 Sonu - İlkbahar 1887, Ed. Paolo D'Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *Tarih Üzerine (Çağa Aykırı Düşünceler 2)*, Çeviren Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2000.
- Nietzsche, F., *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Unzeitgemässe Betrachtungen 2) [Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine (Çağa Aykırı Düşünceler 2)]*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral [Ahlakın Soybilimi Üzerine]*, Ed. Paolo D'Iorio, eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen), Nietzsche Source, 2009.
- Reginster, B., "Nietzsche on Ressentiment and Valuation", *Philosophy and Phenomenological Research*, C. LVII, S. 2, Haziran 1997.
- Sözen, Y. ve Doğan E. "Populism, Resentment-in-Power, and Democracy" başlıklı bildiri sunumu, *Northeastern Political Science Association, 53rd Annual Conference*, Boston, 11-13 Kasım 2021.
- Stanek, V., "Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance", *Philopsis: Revue numérique*, Delagrave Édition, 2002.
- Ure, M., "Resentment, Ressentiment", *Constellations*, C. 22, S. 4, John Wiley & Sons Ltd., 2015.
- Wotling, P., *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Éditions Flammarion, 2008.
- Wotling, P., "Type, Typologie", *Le Dictionnaire de Nietzsche*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2017.

Hınç/Ressentiment¹

MICHAEL URE

Hınç demokrasi açısından tekrar eden sorunlardan biridir. Eşit saygı ilkesini karşılama yönünde normatif bir taahhüt veren demokrasi, hıncın adaletsizliğe, eşitsizliğe ve yozlaşmaya karşı dışavurumunu cesaretlendirir ve meşrulaştırır. Fakat John Keane'nin son dönemdeki demokrasi analizinin gösterdiği üzere, hınç dalgasının kabarması yurttaşları kolayca demokratik yönetimin aleyhine çevirebilir ve "demosit" denen şeyi benimsemeye mecbur edebilir.² Hem yerleşik hem geçiş sürecindeki demokrasilerin tarihsel adaletsizliklerden türeyen hınç iddialarını ciddiye almaya başladığı son yirmi yılda hıncın yarattığı güçlükler daha da arttı. Demokrasiler artık okun yaydan çıktığı konularda ve sorunun hafifletilmesi için kimilerinin öne sürdüğü kadarıyla pek az şeyin yapılabileceği durumlarda hınçla başa çıkmak gibi bir güçlük de yüz yüze kalıyor.³ Nietzsche'nin meşhur gözleminde belirttiği gibi, geçmişe dair âcizliğimiz ve zamanın zalim geri döndürülemezliği "dişlerimizi gıcırdatmamıza" yol açar ve *ressentiment* dediği şeyi besler.⁴ *Ressentiment*'ın siyasi fizyonomisinin pek hoş olmadığını göreceğiz. O yüzden çağdaş demokrasiler şayet hıncın risklerini

1 ("Resentment/Ressentiment", *Constellations*, C. 22, S. 4, 2015. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.)

Bu metin konusundaki cömertçe yardımlarından ötürü *Constellations*'ın anonim yorumcularına, Anita Harris'e, Martin Jay'e, Gudrun von Tevenar'a ve özellikle Michael Jonover'a teşekkür etmek isterim.

2 Bkz. John Keane, *The Life and Death of Democracy* (New York: W. W. Norton & Co, 2009), s. xxxii-xxxiii. Ayrıca bkz. Mark Chou, "Sowing the Seeds of its Own Destruction: Democracy and Democide in the Weimar Republic," *Theoria*, 59, S.133 (2012): 21-49.

3 John Torpey, *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparations Politics* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), s. 166.

4 Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. M. Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011. "Kurtuluş Üzerine" Nietzsche ebediyen lanetlenmişlerin kıyamet günü dişlerini gıcırdatmalarına dair Yeni Ahit anlatısına gönderme yapar. Bkz. Matta 13: 47-50.

ve vaatlerini müzakere etmek gibi gerekli ama güç bir görevi üstlenecekse, bu fenomenin doğru düzgün bir analizini temel almaları şarttır.

Bu çalışmanın amacı hıncın çeşitli biçimleri arasındaki ilişkiyi ve farkları netleştirmek, bu biçimlerin siyasi içerimlerini analiz etmek. Öncelikle İskoç Aydınlanması filozoflarının, özellikle Adam Smith'in tasavvur ettiği hınç ile Nietzsche'nin *ressentiment* fikri arasındaki farka odaklanacağım. Bu kısa düşünsel tarihe dayanarak hınç teriminin üç farklı çağdaş kullanımını ayırt edebileceğimizi öne süreceğim. Okuma kolaylığı açısından bu kavramlara ahlaki hınç, sosyo-politik hınç ve ontolojik *ressentiment* adlarını vereceğim. İlk önce ahlaki hıncın çağdaş savunucularının bu duyguyu adaletin temel direklerinden biri olarak makul bir şekilde gösterdiğini ileri süreceğim. İkincisi, kolektif sorumluluğa dair daha geniş bir anlayışı benimsersek, sosyo-politik hıncın da kolektif ve sistematik adaletsizlikleri tespit edip bu adaletsizliklerle başa çıkmak açısından önemli bir duygu olduğunu savunabileceğimizi ortaya atıyorum. Ne var ki, sosyo-politik hıncın aynı zamanda ontolojik *ressentiment*'ı de tetikleme ya da canlandırma potansiyeli olduğunu savunuyorum. Nietzsche'nin "köle" *ressentiment*'ı eleştirisinin ve kendi alternatif siyasi fikirlerinin dikkatle analiz edildiği bu çalışma ontolojik *ressentiment*'ın farklı türden totaliter ya da mükemmeliyetçi siyasetlere kapı açtığını gösteriyor. Nietzsche'nin kendisi meşru sosyo-politik hıncı yanlış bir şekilde fizyolojik dejenerasyon işareti saymakla beraber, analizi aynı zamanda bu meşru hoşnutsuzlukların radikal hasede ve erdemi kurban olmakla özdeşleştiren derin bir varoluş nefretine nasıl dönüşebileceğini de aydınlatmaktadır. Nietzsche'nin analizi demokrasinin önemli bir siyasal sorunu konusunda bizi uyarır: sosyo-politik hınçtan ontolojik *ressentiment*'a kayma. Demokratik siyasal teorinin distopik siyasal ideallerin ve hareketlerin yayılmasından kaçınmak için sosyo-politik hıncın ontolojik *ressentiment*'a kaymasını nasıl önleyeceğini bulmasının bir ihtiyaç olduğu belirtilerek de bu yazının sonuna geliniyor.

Smithçi Hınç* ve Nietzscheci *Ressentiment*

Yakın geçmişteki ahlak ve siyaset felsefesinde, hıncı ıslah ederek demokratik normların sürdürülmesinde önemli bir rol oynayabilecek ve oynaması gereken bir duygu haline getirmek için çeşitli girişimlerde bulunuldu. Bu girişimlerin

* Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda toplumsal olmayan tutkular başlığı altında nefretle birlikte ele aldığı "içerleme", öfke anlamları taşıyan "resentment", (ed. n.).

temellerini atanlar büyük ölçüde İskoç Aydınlanması filozofları David Hume ve Adam Smith olmuştur. Bir yorumcunun ifadesiyle, “Smith adaletin haklı sebeplere sahip hınçla bağlantısını vurgular.”⁵ Smith’e göre hınç ve öfkenin “adaletin bekçileri” olarak “kamusal faydası” vardır.⁶ Ahlak duygusu geleneğine yaslanan bazı çağdaş filozoflar ve ahlak psikologları demokratik müzakerelerde ve kamu hukukunda hınca yer verilmesi gerektiğini savunuyorlar. Robert Solomon’a göre, “Hınç demokrasinin bağrında yatar”.⁷ Jeffrie Murphy bireylerin haysiyetlerini ve kendilerine saygılarını hınç üzerinden meşru bir şekilde gösterdiklerini ileri sürer.⁸ Diğer yandan, Smith’in iddiasına göre, kötü hareketlere ve hakaretlere hınç *duyamamak* insanı alçak biri yapar.⁹ Haksız olduğuna hükmettiğimiz şeye hınç duyarız. Kasıtlı, hak edilmemiş zararlı eylemlerin ya da saygısızlıkların haksız olduğuna hükmederiz. Hıncın zemini başkasının bize yönelik horgörüsünün ya da kayıtsızlığının suç niteliğinde bir eyleme dökülmesidir. Hıncımızı besleyen şey onun bize tavrıdır. Başımıza gelen doğal afetler yüzünden üzülebiliriz, ama *hınç duyduğumuzu* söylemenin bir anlamı yoktur.¹⁰ Bu yüzden hıncın ardındaki güdü incinmiş gururun tamiri ya da kabullenilme-saygının geri kazanılmasıdır. Bu ahlaki hınç anlayışına göre doğal afetler ya da kaza eseri gerçekleşen zararlar yüzünden hınç duyabileceğimizi söylemek yanlıştır, çünkü böyle olaylar gururumuza ya da toplumsal saygınlığımıza doğrudan zarar vermez.¹¹ Hıncı hem suçlunun hem kurbanın bireyler olduğu zararlı eylemlerle sınırlamanın doğru olup olmadığı meselesine daha sonra döneceğiz. Peter Strawson’un belirttiği üzere, hıncın dayanağı “başka insanlardan bize yönelik belli bir düzeyde iyi niyet ve saygı

5 Stephen Darwall, “Sympathetic Liberalism: Recent Works on Adam Smith,” *Philosophy and Public Affairs*, 28 (1999): 139-164 (155).

6 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1790]), I.ii.3.4, s. 43.

7 Robert C. Solomon, *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1995), s. 270.

8 Bkz. Jeffrie Murphy ve Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) ve Jeffrie Murphy, *Getting Even: Forgiveness and its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

9 Smith, *TMS*, I.iii.3.3, s. 42.

10 Bkz. P. F. Strawson, “Freedom and Resentment,” *Freedom and Resentment and other Essays* içinde (Londra: Methuen and Co., 1974).

11 Ayrıca bkz. Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed* (Princeton: Princeton University Press, 2005), s. 82-83: “Uygun bir bağlamda hınç eylemsizliğe yönlendirilebilir, bir engelin kaldırılmasının karşı tarafın işi olduğu iddia edilebilirse o engelin kaldırılmasının reddine dönüştürülebilir. Fakat doğal engeller olduğunu kesinlikle kabul ettiğimiz şeyleri kapsayacak şekilde genişletilemez. Rousseau’nun bir kar fırtınası sırasında evde kapalı kalmakla başka biri tarafından eve kapatılmak arasında yaptığı ayrım hâlâ geçerlidir.”

beklentisi ve talebidir".¹² Başkalarından uygun düzeyde saygı beklemek ile hepsinin eylemlerinden sorumlu olduğu inancı hınçta birleşir.

Ne var ki, hınç sadece bireysel kendine değer vermeyle, incinmiş gururla ya da tanınmayla ilgili değildir; aynı zamanda özdeşleşmeyle ve gerek toplumsal gerek siyasal ilişkileri düzenleyen ortak normların korunmasıyla da ilgilidir. Kasıtlı bir adaletsizliğe maruz kaldığımız hükmünü dışavurmamızı sağlayan bir duygu olarak hınç, toplumsal ve siyasal etkileşimlerimizi düzenlediğine ya da düzenlemesi gerektiğine inandığımız adalet normlarını alenen ya da örtük olarak tespit eder. Hınç bu normların ihlaline itiraz eder. Bu yüzden hınç bireysel hoşnutsuzluğun dışavurumundan çok daha fazlasıdır. Toplumu adalet normlarını tanımaya ve savunmaya itebilir. Bireysel hincimizi uygun bir şekilde ortaya koyabilirsek, diye güvence verir Smith, adalet taleplerimizi başkalarının sempati gösterip tanımasını ve bu taleplere önem vermesini kolaylaştırabiliriz.¹³ Bireyin hıncı adaleti korumak için zorunlu ölçeği aşma eğiliminde olsa da, Smith tarafsız gözlemcinin bakış açısının hıncı bu amaca uygun bir ayara getirebileceğine inanır. Smith'in metaforunu kullanırsak, hıncı doğru "perdeye" indirebiliriz ki ona göre bu perde "disiplinsiz tabiatımızın" yükselttiği yerden çok daha aşağıdadır.¹⁴

Hınç bizi horgörenlere karşı iyi niyetimizi zorunlu olarak sınırlasa da, hiçbir şekilde onların ahlak sınırlarının dışında oldukları varsayılmaz. Aksine, ötekilerin muamelesi kendimize verdiğimiz değer açısından önemli olduğu ve ötekilerin özgür ya da kendi yaptıklarından mesul failler olarak kabul edildiği için hıncın nesneleri zorunlu olarak "ahlaki toplumun üyeleri" sayılır.¹⁵ Hınç başkalarının tutumlarından beslendiği için, bu tutumlardaki olumlu değişikliklerle yatıştırılabilir ya da aşılabılır. Bu yüzden şiddet ya da intikam döngülerini hınç çerçevesinde açıklamak yanlışır. Failler kamusal saygınlıklarını korudukları hissini başarıyla geri kazanabilecekleri ve normatif düzene güvenebilecekleri iletişimsel önlemler yoluyla hınçlarını aşılabılırler. Bu iyimser anlayışa göre hınç esasen normatiftir; bir eylemin ahlaken kabul edilemez olduğu tanımını yapan ortak ahlaki kuralları, normları ya da sınırları gösteren şey öfkedir; burada sadece bozguna uğrama ya da hüsrana duygusu değil, normatif (ve bazı durumlarda ahlaki) sınırları ihlal etmeleri sebebiyle başka aktörlere sorumluluk ve suç yükleyen duygular söz konusudur.¹⁶ Hınç, faillerin eylemleriyle dışavurduğu tutum

12 Strawson, "Freedom and Resentment," s. 14.

13 Smith, *TMS*, I.ii.3.8, s. 46-47.

14 *Age*, I.ii.3.1, s. 41.

15 Strawson, "Freedom and Resentment," s. 22.

16 Bkz. Margaret Walker, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing* (New York: Cambridge University Press, 2006).

ve niyetlere yöneliktir. Bu da demek oluyor ki hınç, hem suçluya hem de tanık olan topluma yönelik, kurbanın üzüntüsünü haklı çıkaran ve incinmenin bozduğu normatif düzeni geri kurmayı amaçlayan bir “ahlaki hitap” tarzıdır.

İhlal edilen (hukuki/cürüm niteliğinde) normların geri getirilmesi çoğu durumda misilleme amaçlı ceza aracılığıyla gerçekleşebilir elbette. Ne var ki misilleme bu ahlaki normları yeniden tesis etmeye hizmet etmesi bakımından uygun bir yanıt sayılabilir sadece. Dolayısıyla suçlulara ceza verilmesinin hıncın amacıyla sadece rastlantısal bir bağlantısı vardır. Ahlaki normları korumak amacıyla toplumda güveni yeniden tesis etme yönündeki ana amacına başka yollardan ulaşılabilir. Hınçtaki normatif referans, dışavurumunun şiddet içerikli, intikama ya da misillemeye dönük olmasının gerekmediğini, hatta bunun tipik olmadığını gösterir.¹⁷ Hıncın illa ki intikam ya da misillemeye bağlı olması gerekmez, ama birçok başka araçla giderilmesi ya da hafifletilmesi mümkündür: özür, hakikat komisyonları, kurban-odaklı kamusal beyanlar, tazminatlar vs. Hınç bu şekilde giderilebilir, çünkü normatif referansı toplumu ve suçluları, ahlaki yükümlülüklerini ciddiye alıp güveni yeniden inşa etmeye çağırır. Bu yüzden geçiş sürecindeki demokrasiler üzerine kafa yoran son dönemdeki pek çok teorisyen geçmişteki adaletsizlikler konusunda kurbanların hıncını küçümsemenin ya da değersizleştirmenin ahlaken kusurlu, siyaseten zararlı olduğu görüşünü paylaşır. Onlara göre çatışma sonrası demokrasiye geçişte, hıncın dışavurumunu kabul eden ve kolaylaştıran kamu kurumları, hukuki usuller ve ritüeller şarttır.¹⁸ Hınç, derler, *onarıcı* adaletin hayati bir aracıdır. Bu teorisyenler gerek oturmuş gerek geçiş sürecindeki demokrasilerde hıncın temel duygu olması gerektiğini savunur, zira bu duygu haksız ihlallerin normatif göstergesini ve eşit saygının geri getirilmesi talebini tesis eder. Hınç, temel demokratik normların duygusal muhafızıdır.

Kısacası, bu anlayışa göre hınç, yurttaşlar arasında saygıyı koruyan bir adalet anlayışının tesisi ve muhafazası için yeterli değilse de zorunlu koşuldur. Zorunludur, çünkü gerek adaletin ihlallerini kaydetmemizi, gerekse böyle normatif ihlallerin faillerine karşı başkalarında infial yaratmamızı sağlama

17 Bkz. Margaret Walker, “The Cycles of Violence: Human Rights and Negative Emotions,” *Journal of Human Rights* 5, S.1 (2006): 81-105.

18 Bkz. örneğin Thomas Brudholm, *Resentment's Virtue: Jean Am'ery and the Refusal to Forgive* (Philadelphia: Temple University Press, 2008); Sonali Chakravarti, “More than ‘Cheap Sentimentality’: Victim Testimony at Nuremberg, the Eichmann Trial and Truth Commissions,” *Constellations* 15, S. 2 (2008): 223-235; ve Mihaela Mihai, “Transitional Justice and the Quest for Democracy: A Contribution to a Political Theory of Democratic Transformations,” *Ratio Juris* 23, S. 2 (2010): 183-204.

bakımından en önemli duygulardan biridir. Yetersizdir, çünkü hınç bir adaletsizlik iddiasını dışa vursa da, kasıtlılık atfında yapılan bir hatadan ya da gayrimeşru veya kabul görmeyen normlardan kaynaklanıyor olabilir. Ham hınç malzemesinin demokrasinin duygusal temel direklerinden biri olabilmesi için eşit saygıya demokratik bağlanmayı da işe dahil etmesi gerekir (başka şeylerin yanı sıra). Hıncımız sadece kasıtlı zararları ya da uygunsuzlukları hedeflediği ve tüm bireylerin haysiyet eşitliği gibi demokratik normları benimsediği ölçüde, demokratik toplumları koruma ve bir arada tutma işlevi görebilir.

Yine de modern siyasal ve ahlaki düşünce bize tepkisel duyguların tek yönlü bir açıklamasını sunmaz. Çağdaş tartışmalarda tepkisel duygulara dair kökten farklı iki teorinin ya da anlayışın mirasını ayırt edebiliriz.¹⁹ Bir tarafta demin gördüğümüz üzere hıncın ahlaki ve siyasi güvencelerini savunanlar vardır ve bu duyguya dair açıklama ve değerlendirmelerinin arkasında durmak için büyük ölçüde on sekizinci yüzyıl İskoç ahlak duygusu teorisine atıfta bulunurlar. Diğer tarafta Fransız terimi *ressentiment*'ı kullanan Nietzsche, bu kavramın ahlaki ve toplumsal hayatın doğal ve kaçınılmaz malzemesinin bir parçası olmak şöyle dursun, insanın serpilip gelişmesini önleyen patolojik bir bozukluk olduğunu öne sürer.²⁰ Nietzsche'nin değerlendirmesine göre modern Batı Avrupa kültürünün karakteristik özelliği olan *ressentiment*'ın ortaya çıkışı ve yayılışı en hafif tabirle evrimsel bir felaket potansiyeli taşımaktadır. Bu kültürün başat ahlaki değerleri ona göre *ressentiment*'ın nefretine ve kinciliğine delalet eder. Ahlak öğretenler *ressentiment* ahlakını olumlayarak, der Nietzsche, hastalıklı ve dejenere bir durumu insan evriminin en üst aşaması zannetmemize yol açmışlardır.²¹ Smith'e göre hınç duyanlar başkalarının suç niteliğinde eylemleriyle zarara uğratılmış bireylerdir; Nietzsche'ye göre *ressentiment* duyanlar fizyolojik bakımdan dejenere'dir. Smith hıncın tarafsız gözlemcinin sempatisini talep ettiğini öne sürer; Nietzsche ise *ressentiment* duyanları hor görüp onlardan nefret etmekten başka bir şey öğütlemeyi bize. Hınç adaletin ham maddesidir; *ressentiment* hijyen eksikliğidir. Nietzsche'nin bugün artık "biyo-

19 Ayrıca bkz. Nicolas Demertzis, "Emotions and Populism," S. Clarke, P. Hoggett ve S. Thompson (haz.) *Emotions, Politics and Society*, (Houndmills: Palgrave MacMillan, 2006), s. 103-122. Konuyla ilgili külliyatı tarayan Demertzis Nietzscheci hınç ile Nietzscheci olmayan hınç arasındaki ayrımın ana hatlarını çizmiştir.

20 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalcı, 2004 [1887]) ve Max Scheler, *Ressentiment*, çev. L. B. Coser ve W.W. Holdheim (Milwaukee: Marquette University Press, 2010 [1913]).

21 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say, 2010 [1911]): "Darvinciliğe itiraz. Zayıfların, kendilerini üstte tutmak için kullandıkları araçlar, içgüdüler, "insanlık", "kurumlar" haline gelmiştir", §401, [s. 269].

politika” başlığı altında ele aldığımız biyolojik ya da evrimsel yaşam anlayışı Smith’in Aydınlanmacı bakış açısına tümüyle yabancıdır.²²

Bu yüzden Adam Smith’in aydınlanmacı iyimserliği ile Nietzsche’nin kimi zaman neredeyse kıyamet tellallığına varan kötümserliği arasındaki kavramsal uçurumu ne kadar vurgulasak azdır.²³ Bu ikisi anlaşıldığı kadarıyla mukayese bile edilemez düşünce sistemleridir. Smith doğayı Tanrı’nın lütfu olarak görür; doğal hislerimizin tek ihtiyacı doğru düzgün disipline edilmek, geliştirilmek ve tanzim edilmektir. Nietzsche doğayı mekanik bir şekilde belirlenmiş sayar ve türün evrimsel dejenerasyonu ihtimali olduğunu öngörür. Hınç ve *ressentiment* kavrayışları arasındaki farklar da bu uçurumu ele vermektedir. Bir tarafta hınç doğanın takdiri ilahi eseri düzeninin dışavurumu ve onaylanmasıdır. Smith’in ahlak duygusu teorisi insanlığın ahlaki gelişimi ile doğal hisleri arasında kaba bir uyum teşhis eder. Jacob Viner’a göre Smith’in *Ahlak Duyguları Kuramı*’nda “doğanın ahenkli düzenine, insanlığın bireysel temayüllerini işleterek insanın refahını artıran ilahi rehberlik sayesinde bir düzene dair müstakil bir doktrin” vardır.²⁴ Smith’teki takdiri ilahi eseri doğanın amacı insanlığı muhafaza etmektir. O yüzden doğa insanlığa bu amaca hizmet edecek duygular vermiştir. Anlaşılan doğa bize hınç kapasitesi lütfetmiştir ve böylece adalet duygumuz gelişmiştir. Hınç da doğanın nihai davasını ya da emelini destekleyen etkili bir nedendir. Adaleti gerçekleştirmek ve sürdürmek için hıncı doğru şekilde geliştirmeli, ayarlamalı ve biçimlendirmeliyiz. Bir diyapazon kullanarak hıncın doğru perdede olmasını sağlamalıyız.

Diğer tarafta Nietzsche *ressentiment*’ı evrimsel dejenerasyonum semptomu, yaygın bir fizyolojik hastalık olarak görür. Türün sağlığı uğruna, der, *ressentiment*’in ortaya çıkışını destekleyen ve açıklayan fizyolojik bozuklukları ortadan kaldırmalıyız. Hınç ortadan kaldırılmazsa, diye sürdürür sözlerini, türümüzün evrimsel dejenerasyonu devam edecektir. Bizim bakış açımızdan, insanlığın doğal bünyesi ile ahlaki ve siyasi ilerlemesi arasındaki mutlak bağdaşmaya Smith’in duyduğu Aydınlanmacı inanç, doğanın amaçlılığı ya da teleolojiye dair artık itibarsızlaşan inançtan çok fazla iz taşıyor gibi gö-

22 Bkz. Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, çev. T. Campbell (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008), 3. Bölüm.

23 Bkz. Albert Camus, *The Rebel*, çev. A. Bower (Harmondsworth: Penguin Books, 1971 [1951]): “Nietzsche gelecek bir yıkımı göz önüne alarak düşünmüştür yalnız ama bu yıkımın sonunda ne çirkin, ne hesapçı bir yüze bürüneceğini sezdiği için, onu övmek için değil, ondan sakınmak, onu bir yeniden-doğuş biçimine sokmak için düşünmüştür.” s. 57. [Türkçesi: *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can, 2019.]

24 Jacob Viner, “Adam Smith and Laissez-Faire,” *Journal of Political Economy* 35 (1927): 198-232 (206).

rünebilir.²⁵ Nietzsche'nin kendini doğanın tanrılaşmışlığını *doğru bir şekilde* gideren ilk Avrupalı düşünür olarak tanımlaması meşhurdur. Kendini böyle tanımlıyordu çünkü doğaya dair anlatısındaki tüm teleolojik kabulleri ya da açıklamaları metafizik bakiye sayarak ayıklamıştı. Nietzsche insanlığı katı bir natüralist çerçevede tasarlamayı hedefliyordu. Ne var ki onun alternatif natüralizmi on dokuzuncu yüzyıl Sosyal Darvencilığının kendine özgü bir versiyonu olmaktan öte gidemezdi. Son yıllarda Nietzsche'nin Darvencilikle ve başka çağdaş evrim teorileriyle ilişkisine dair akademik ilgide bir rönesans yaşandı.²⁶ Bu araştırmada Nietzsche'nin felsefesini "sözde biyolojizmden"²⁷ arındırmaya girişen Heidegger'e başarılı bir şekilde meydan okundu. Yakın tarihli tartışmalarda araştırmacıların çoğu Nietzsche'nin o ya da bu hattan bir natüralist olduğunda karar kıldı ve esasen on dokuzuncu yüzyıl natüralizmine katkılarının teşhisi üzerine değerlendirmeler yapıldı.²⁸ Bu bağlamda Nietzsche'nin güç istenci kavramı ya neo-Darvinci ya da Darvencilik-karşıtı sayıldı.²⁹ Ben ikinci görüştenim: Nietzsche kendi saf spekülatif, hatta düpedüz hayal ürünü biyolojisiyle açıkça Darwin'i hedef almıştır. Darwin'e karşı Nietzsche ilk başta *sağlıklı* biyolojik tiplerin güçlerini azamileştirmek ya da güçlerinin kapsamını genişletmek için kendini korumayı bile unutarak çabaladığını ve sadece *hastalıklı* biyolojik tiplerin kendini korumaya çalıştığını savunuyordu; ikincisi de, zayıfların ve hastalıklıların kendilerini güçlülerden çok daha iyi korumalarının sebebini büyük ölçüde güçlüyü hadım etme ya da ahlaki öğüt verme peşinde olmalarına, böylece kendi varoluşlarının onun tarafından tehdit edilmesini önlemelerine bağlıyordu. Hınç ahlakı sayesinde zayıflar güçlülerin dirimselliğini emen asalaklar haline gelmişti. Nietzsche'ye göre Darvinci "var oluş mücadelesi" teorisi doğaya dair nesnel bir açıklama yapmıyordu. Ona göre Darvinci görüş daha ziyade sıkıntılı bir hayatın semp-

25 Smith'in ahlaki ve ekonomik teorilerinin teolojik temelleri olduğuna dair revizyonist görüş için bkz. Lisa Hill, "The Hidden Theology of Adam Smith," *The European Journal of the History of Economic Thought* 8, no:1 (2001): 1-29; ve James Alvey, "The Secret Natural Theological Foundation and Adam Smith's Work," *Journal of Markets and Morality* 7, no:2 (2005), 335-361.

26 Bkz. Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ve Robin Small, *Nietzsche and Ree: A Star Friendship* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

27 Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche Cilt III*, çev. J. Stambaugh, D. F. Krell ve F. A. Capuzzi (New York: Harper, 1991), s. 39-47.

28 Krş. Robert B. Pippin, *Nietzsche, Psychology and First Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), özellikle s. 58-59.

29 Bkz. John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 2004); ve Dirk Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

tomuydu.³⁰ Burada dikkat çekmek istediğim nokta, bu Darwin-karşıtı doğa anlayışının Nietzsche'deki kendine has ve aşırıya kaçmış sosyal Darvinci siyasal görüşün daha da güçlenmesinden başka işe yaramadığıdır. Buna göre daha üstün tipler har vurup harman savurabilsin diye zayıfları, hastaları ve ölüm döşeğindekiileri sömürmek şarttı ya da daha üstün tiplerin azami kendini dışavurma kapasitesine zayıflar el uzatma tehdidinde bulunursa onları ortadan kaldırmak gerekirdi. Nietzsche'nin fizyolojik teorileri ve açıklamaları doğanın tanrılaşmışlığını gidermekten ziyade, *ressentiment* duyan “doğuştan aykırı” , “mahzen fareleri” ve insan “kurtçukların” varlığıyla doğayı şeytanileştirmiştir.³¹

Bu iki felsefi gelenek bizi hınç ile *ressentiment*'ı nasıl birbirinden ayıracağımız sorusuyla yüz yüze getiriyor. İkisi aynı temel “toplum-dışı tutku”nun farklı tonları ve değerlendirmeleri midir, yoksa mukayese edilemez kavramsal düzenlerden türemiş kavramlar mıdır? Bu yazının öncelikli amacı hınç ile *ressentiment* arasında artık büyük ölçüde yerleşikleşmiş ayrımın doğasını netleştirmek. Hınç savunucularının çoğu Nietzsche'nin fizyolojik temelli aristokratik radikalizmini rahatsız edici ve savunulamaz bulduğundan, genellikle hınç ile Nietzsche'de vücut bulmuş haliyle *ressentiment* arasında her türlü ilişkinin etrafından dolanmaya çalışırlar.³² Çoğu durumda ahlak duygusu teorisinin yardımıyla hıncı “ahlaki” bir duygu olarak alkışlayıp *ressentiment*'ı da ahlaken zararlı olduğu için kınarlar. Fakat diğer yandan hıncın savunucuları bile bu duygunun “erdeminin” patolojik bir günaha dönüşüp adaleti baltalama potansiyeli taşıyabileceğini kabul ederler. Nietzscheci *ressentiment*'ın gölgesi hâlâ ahlaki hınç savunmasının üzerinde dolanmaktadır. Margaret Walker'ın kabul ettiği kadarıyla, “Hınç, yerinden çıkması güç olabilen bir hata duygusunu cisimleştirir ve hıncın pençesindeki kişi başkalarında hata bulmaya öyle dalıp gitmiştir ki kendi hıncının yersiz olup olmadığını sorgulayamaz.”³³ Hıncın savunucuları bu duygunun failin iradesini aşma ve gerek özörlere gerekse başka simgesel

30 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say, 2004 [1882/1887]), §349; ve *Putların Alacakaranlığı*, çev. M. Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010 [1889]), ‘Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirimleri’ §14.

31 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* III §14, 1 §14 ve *GM* I §11.

32 Jean Amery bu kuralın önemli bir istisnasıdır. Amery affedilmez suçlara uygun ve haklı bir tepki olan özel bir Nietzscheci *ressentiment*'ı savunur. Bkz. Jean Amery, *At the Mind's Limit: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities* çev. S. Rosenfeld ve S. P. Rosenfeld (Bloomington: Indiana University Press, 1980 [1977]). Amery'nin *ressentiment*'ı ahlaken ve siyaseten ıslahı konusunda bkz. Thomas Brudholm, *Resentment's Virtue*, ve Michael Ure, “Sympathy for the Devil,” M. Zolkos (haz.) *Jean Am'ery: Philosophy of Catastrophe*, (Lanham: Lexington Books, 2011), s. 235-262.

33 Walker, *Moral Repair*, s. 127.

telafilere duyarsız kalma eğilimini ifade etmek için sıklıkla “şeytanilikle” ilgili metaforlara başvururlar.³⁴ Hıncın pençesine bir kez düştük mü, çektiğimiz acılar için nedensiz yere başkalarını suçlamanın ve haksız olarak onları hıncın nesnesi haline getirmenin ayartıcılığını derinden hissederiz. Hıncı ayrıca faillerin kendilerini kurban olarak görmesi, iyiyi güçsüzlük, zayıflık ve kapasite yokluğuyla özdeşleştirmesi tehlikesini de beraberinde getirir. Hıncı duyanlar kendilerini kurban kimliği kapanına sıkıştırma ve her türlü iyi talih ve insani gelişim biçimini kıskançlıkla bozma tehlikesine düşerler.³⁵ Hıncın doğal olarak adalet ve ahlak düzenine meyleden takdiri ilahinin bir armağanı olduğuna güvenimizi Smith’in doğal teolojisine dayanarak gerekçelendirmek artık içimizi rahat ettirmiyorsa, hıncın bu “patolojik” denem dışavurumlarının toplumsal ve psikolojik temelini dikkatle incelememiz gerek. Örneğin insanın çektiği acılar için başkalarını *haksız ve irrasyonel* bir biçimde suçlama arzusunun gücünü nasıl açıklayabiliriz? Bu tür bir *ressentiment* neden hınca musallat olmayı sürdürüyor? Smith’in ahlaki hislere doğal teolojik inancına takılmayan ve Nietzsche’nin kendine has ve desteklenemez evrimsel dejenerasyon teorisine kapılmayan bir tepkisel duygular anlatısına ihtiyacımız var. Hıncı savunumuzun gizli ya da örtük teleolojik kabullere dayanmasını ya da *ressentiment*’ı reddimizin desteklenemez fizyolojik ahlaki yargı ve eylem teorilerini temel almasını istemiyoruz.

Bu yazıda Nietzsche’nin *ressentiment* kavramı irdelenerek yukarıda bahsedilen konular ele alınıyor. Nietzsche *ressentiment* başlığı altında iki farklı fenomen tespit etmiştir: başkalarını suçlama mekanizmasıyla hafifletilen bir fizyolojik hastalık ve başkalarının iyi talihini ve mutluluğunu bozmak için ahlaki kavramları ve yargıları kullanan bir radikal haset ya da kıskanç nefret biçimi.³⁶ Nietzsche’nin *ressentiment* fizyolojisi, kendi çağdaşı olan evrim teorilerine dair

34 Örneğin bkz. Thomas Brudholm, “Hatred as an Attitude,” *Philosophical Papers* 39, S. 3 (2011): 289-313 (308): “Hıncı... iltihaplanabilir ve hıncı tarafından ‘ele geçirilebiliriz’... Ama ideal ve tipik olarak hıncı... toplumsal ve iletişimsel bir tutumu temsil eder – özür, tövbe ve bağışlama gibi onarıcı uygulamalarla ‘bütünleşiktir’. Bu karışık metaforlarda 18. yüzyıl tutkularının doğduğu teolojik matris ile yeniden kavramsallaştırıldıkları sonraki natüralist matrisin tuhaf bir karışımını ayırt edebiliriz. Brudholm’un metaforları hem metafizik bir ‘ele geçirilme’ hem de natüralist bir fenomen olarak –beyinle bütünleşik– bir hıncı anlayışını bünyelerinde taşırlar. Onun toplumsal ahenkle ‘bütünleşik’ hıncı anlayışı Smith’in tüm doğal hislerin insan adaletine yönelik olduğuna dair teleolojik iddiasının yeni bir natüralist versiyonunun örtük ifadesidir.

35 Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995) ve Sonali Chakravarti, *Anger, Resentment, Despair: On the Political Philosophy of Truth Commissions* (ProQuest: UMI Dissertation Publishing, 2011).

36 Krş. R. J. Wallace, “Resentment, Value, and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche’s Slave Revolt,” B. Leiter ve N. Sinhababu haz., *Nietzsche and Morality* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 110-137.

yorumlarından çıkardığı savunulamaz spekülasyonlara ve kabullere dayanır. Bu makalenin amaçları açısından Nietzsche'nin ikinci kıskanç nefret kavramı hıncın nasıl siyaseten zehirleyici olabileceğini anlama konusunda daha çok ümit vaat ediyor.

Nietzsche'nin *Ressentiment* Fizyolojisi

Ressentiment, der Nietzsche, fizyolojik bozukluk semptomudur. Kökenindeki neden, deneyimleri devam eden bir kendini genişletme projesine düzgün şekilde “dahil etme” ya da özümsemez ya da faydasız olduğu anlaşılan deneyimleri unutma konusunda fizyolojik bir başarısızlıktan kaynaklanan sürekli, dindirilemez bir acıdır. Nietzsche güçlülüğü ve zayıflığı dahil etme kapasitesi çerçevesinde tanımlar. Ona göre güçlü, soylu tipler yaşadıkları deneyimleri kişisel gelişimlerine dahil edecek fizyolojik kapasiteye sahiptir. Dışarıdaki dirençleri aşarak güçlenirler, güçlerinin tam kapsamını ve karmaşıklığını ortaya çıkarırlar, kendilerini geliştirmelerine katkı yapmayan dirençleri unutarak zayıflıktan kaçınırlar. Güç istençlerini yoldan çıkaracak ya da dikkatlerini dağıtacak tüm ufak tefek yaralanmalar ve hakarete uğramaları hatıralarından silerler. Soy-luların çok kısa süreli (süresiz) hafızaları vardır. Bu yüzden unutmak güçlü, sağlıklı, “yükselen” fizyolojinin işaretlerinden biridir. Nietzsche böyle soylu fizyolojiye sahip tiplerin modern Avrupa kültüründe tipik olmadığını düşünür, daha da kötüsü, başat ahlak sistematik olarak böyle tipleri ayıklamakta ve az sayıdaki “şanslinin” gelişimini önlemektedir. Nietzsche modern Hristiyan Avrupa yurttaşlarından büyük bir kısmının fizyolojik açıdan dejenere olduğunu savunur. Sözümona şahit olduğumuz türden kolektif dejenerasyonların kesin natüralist terimlerle açıklanabileceğine inanır, ama gerçeklikleri konusunda son derece elle tutulmaz nedensel spekülasyonlar sunar sadece: örneğin “ırkların karışması”, göç sonrası uyum sağlamada başarısızlıklar vs.³⁷ Bu fizyolojik dejenereleşimin –deneyimi dahil etme ya da unutma yeteneğinden yoksunluğun– çeşitli hafifletme yöntemlerine yol açtığını savunur. Mahut yüksek kültürümüz, felsefemiz, dinimiz ve ahlakımız, ona göre, büyük ölçüde hastaların acılarını dindirme yönünde bu tür girişimlerin kaydını tutar.

37 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* III §17. David Konstan şöyle der: “*ressentiment* gibi nesnesiz denen, hiç tükenmeyen bir her şeyi mahkûm etme ve değersizleştirme güdüsü olarak anlaşılan duyguları bebek ıstırabına ya da miras alınan yatkınlıklara, yani Freudyan ya da Darvinci paradigmalara atfetmek bugün alışkanlığa dönüşmüştür,” s. 270. Bu noktada Nietzsche'nin Darvinci paradigmayı takip ettiği açıktır. David, Konstan, “*Ressentiment Ancient et Ressentiment Moderne*,” P. Ansart (haz.) *Le Ressentiment*, (Brussels: Bruylant, 2002), s. 259-276.

Dejenere Hristiyan ve demokratik Avrupalılar arasında, der Nietzsche, hafifletmenin başlıca yollarından biri *ressentiment* biçimini almıştır. Hastaların çektikleri acılar için hatalı bir şekilde sorumlu tuttıkları kişilere intikamcı, nefret dolu saldırıları haklı çıkaran aşırı, paranoyakça bir kurban olma duygusudur bu. Nietzsche'nin bu birinci görüşünde, *ressentiment*'in Smith tarafından hınca atfedilen ahlaki ve normatif amaçları yoktur. *Ressentiment* sadece hastaların geçici olarak acılarını hafifletme yoludur. Nietzsche hastaların acılarını hafifletmek için insan türünün geliştirdiği tüm mekanizmalar içinde tek evrimsel felaketin *ressentiment* olduğunu düşünür, çünkü en üstün insan tiplerini zayıflatma tehdidi yaratmaktadır.³⁸ Güçlü ve sağlıklılardan zayıfların öcüdür. Nietzsche *ressentiment*'in en temel Hristiyan ve demokratik ahlak kavramlarının ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia eder. *Ressentiment* (Hristiyan) ahlakın(ın) altındaki kaidedir. Nietzsche Hristiyan ve demokratik normlara *ressentiment*'in kötücül mekanizmaları tanısı koyar. Avrupa'nın *ressentiment* kültürü özgecilik, bireysel ahlaki sorumluluk ve eşit saygı gibi Hristiyan ve demokratik ilkeleri savunuyorsa, tek nedeni bu ilkelerin zayıfların iyileşmez fizyolojik acılarını geçici olarak hafifletmesidir. Bu intikam ya güçlülerin güçlerini kullanmasını önleyen, ya da en azından dürtülerini dışavurmalarının verdiği keyfi keyifsizliğe dönüştüren ahlaki kavramlar üzerinden iş görür. Bu ahlakın etkisi altında güçlüler kendi doğal yapıları ve dürtüleri konusunda utanç ya da horgörü duymaya başlarlar. Özgeci ahlak güçlü ve sağlıklı olanların hastaları kendilerine eşit saymasını, dolayısıyla onların var olma ve korunma "hakkına" sahip olduklarını düşünmesini zorunlu kılar. Bu eşitlik ilkesi temelinde güçlüler, sağlam yapılı tipler akranlarının zayıflıkları ve acılarıyla kıyaslandığında kendi sağlıklarını adaletsiz ya da haksız zanneder, saldıran ve "şekil veren" dürtülerini kötü sayarlar. Zayıfların giderilemez doğal kusurlarını telafi etmek gibi saçma ve üretkenlikten uzak bir görev edinirler.

Nietzsche'ye göre bu "tersine dönmüş bir dünya"dır. Değer yargılarımızı doğaya dayandırsaydık hastaların sağlıklılara hizmet etmesi (ya da ortadan kaldırılması) gerektiğini kabul ederdik, tersini değil! Özgecilik, der Nietzsche,

38 Nietzsche köle ahlakının ya da mahut "zayıflık" ahlakının güçlülerin ahlakını yenmesi gibi bir paradoksa karşı tetikteydi. Lawrence Hatab gibi bazı Nietzsche araştırmacıları kısmen bu temelde Nietzsche'nin köle ahlakının doğuşunu "daha arınmış ya da derin kültürel olanakların" kaynağı olarak teşhis ettiği iddiasındadırlar. Hatab'a dair bir değerlendirmemde bu yoruma karşı çıkıyorum. Bkz. Lawrence Hatab, *Nietzsche's Ahlakın Soykütüğü of Morality: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 68 ve Michael Ure, "Review: Nietzsche's Genealogy of Morality: An Introduction," *Journal of Nietzsche Studies* 41 (2011): 121-125.

yapısal olarak farklı bu iki fizyolojik tipin gerçek değerini sistematik olarak yanlış temsil eder. Üstelik özgür iradenin baştan varsayılmasına dayanan suçluluk ve sorumluluk gibi ahlaki kavramlar sağlıklıları hastaların acılarından dolayı suçu üstlenmeye meyilli yapar. “Hristiyanlık,” diye ekler Nietzsche, “cellat metafiziğidir.”³⁹ Nietzsche suçluluk ve sorumluluk metafiziğini bir suçlama mekanizması olarak tasavvur eder. Bu mekanizma sayesinde hastalar fizyolojik acılarını geçici olarak hafifletirler. “Her acı çeken, içgüdüsel olarak acısına bir neden arar çünkü; daha doğrusu bir fail, daha da belirlersek, acıya duyarlı, suçlu bir fail – kısacası, duygulanımlarını herhangi bir bahane üzerinden, fiilen ya da gıyaben boşaltabileceği herhangi bir canlı: duygulanımları boşaltma, acı çekenin en büyük rahatlatma –yani uyuşturma– girişimidir çünkü, her tür ıstıraba karşı elinde olmaksızın arzuladığı uyuşturucusudur. Bana göre *ressentiment*’ın gerçek fizyolojik nedenselliğini burada ... duygu yoluyla acıyı uyuşturma ... özleminde buluruz.”⁴⁰ Nietzsche’ye göre hastalar fizyolojik acılarını bir his aşırılığı sayesinde geçici olarak uyuştururlar. *Ressentiment*

39 Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. M. Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010 [1889]), ‘Dört Büyük Yanılgı’, §7.

40 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, III §15. Ayrıca bkz. Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 2. cilt, 1. kısım, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), [1879]), §33. Bir açıdan Nietzsche’nin kastettiği şey hıncın koşullarından birinin tutku nesnelerinin sıkıntı hissedebilmeleri olduğu yolundaki Smith’in iddiasının tekrarıdır. “Bir şeyin doğru düzgün bir şükran ya da hıncı nesnesi olabilmesi için, haz ya da acı kaynağı olmakla kalmaması, benzer şekilde bunları hissedebilmesi gerekir. Bu diğer nitelik olmadan o tutkular herhangi bir tür tatminle boşaltılamazlar”; Smith, TMS, II.iii. 1. 3, 111. Suçluluk hissedemeyecek ya da vicdan azabı çekemeyecek birine hıncı duymak tatmin edici değildir haliyle. Smith’e göre saldırganın sıkıntısı ya da suçluluk hissi hıncın tatmini için şarttır, çünkü hıncı duyulan kişinin eylemlerinin yanlışlığını kabul etme yeteneğine sahip olduğunu, bu eylemler yüzünden pişman olabileceğini ve dolayısıyla incittiği kişiye saygı duyabileceğini gösterir. “Tanınma-saygı” talebi olarak hıncı için bkz. S. Darwall, “Two Kinds of Respect,” *Ethics* 88 (1977): 36-49 and Charles Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 46. Bu sıkıntı hıncı tatmin eder, çünkü hıncı duyana saldırganın onun ahlaki değerini tanıdığını gösterir. Nietzsche de *ressentiment*’ın hedefi olduğu için sıkıntıya girme işareti göstermeyen bir nesne söz konusu olduğunda *ressentiment*’ın başarısız olacağını savunur. Ne var ki, Nietzsche başkalarının kendilerini suçlu hissedip sıkıntıya girmesinin neden “*ressentiment* insanını” tatmin ettiği konusunda çok farklı nedenler gösterir. “*Ressentiment* insanı” der, başkalarının “ahlaki” kabulüyle değil başkalarını yenerek bu tutkuyu tatmin eder. *Ressentiment*’ının hedeflerinin gözünde kendini yükseltmek değil onların kendi öz değerlerini düşürmek ister. “Hıncı duyan adam”ın hedefleri kendi kendilerini hor görürlerse ve doğa onlara mutlu olma, serpilip gelişme yeteneği vererek “haksızlık ettiği” için sıkıntıya girerse “hıncı duyan adam” bir anlığına ıstırabından kurtulur. Bu sadece Schadenfreude değildir. “Hıncı duyan adam” başkalarının talihsizliklerinden keyif alsa da, *ressentiment*’ını tatmin etmek için bu yeterli değildir. Başkalarının talihsizlik yaşamamasını istemekle kalmaz, aynı zamanda onların kendi iyi talihlerini ve mutluluklarını (hatta her türlü iyi talihi ve mutluluğu) ahlaken mahkûm etmelerini de ister. *Ressentiment*’ı tatmin etmek için tek şart, başkasının kendine saygısını ve toplumsal değer duygusunu yaralayan bir zarar verdiklerine inandıklarından dolayı değil, haksız yere mutlu olduklarına inandıklarından dolayı acı çekmeleridir.

bu uyuşturucuların en güçlülerinden biridir: daimi acıyı kısa bir anlığına engelleyen bir suçlama cümbüşü. Fizyolojik açıdan tıkanmış olanlar acılarını durdurmak için sürekli yeni *ressentiment* nesneleri icat eder ya da geçmiş incinmişlikleri yeniden yaşarlar. Böylece intikam hisleri kanlarını kaynatır, mest olurlar.⁴¹ Nietzsche *ressentiment* duyanların karakteristik özelliği olan sürekli geçmiş acıları yeniden yaşama, eski yaraları kanatma ihtiyacını, iyileştirilemez ya da yapısal bir durumdan türemiş olmasının bir sonucu olarak açıklar. Bu bakımdan Fransızca *ressentiment* sözcüğü uygundur, çünkü terimin Latincedeki, kelimesi kelimesine “yeniden hissetme” diye çevrilebilecek *re-sentire* anlamını korumaktadır.⁴² Hastalar geçmiş aşağılanmalara ve incinmişliklere bağlıdır, çünkü bu bağ onlara sıkıntılarını boşaltma hazzı verir. O halde şuna dikkat çekmek önemli: Nietzsche’nin analizinde güçlüler acı çekenleri siyasi ve toplumsal açıdan tanısalar bile, bu tanınma onların *ressentiment*’ını değiştiremez ya da iyileştiremez. Ahlakın tesiri altında güçlüler hastalara bakma ve onlara eşit korunma ve bakım “hakkı” verme rolünü üstlenebilirler, diye korkar Nietzsche, ama bunun *ressentiment* durumuna hiçbir etkisi olmaya-bilir. Nietzsche (karşılıklı) tanıma psikolojisinin zayıfların *soma*’sı üzerinde hiçbir kalıcı, dönüştürücü etki yaratamayacağını varsayar. Yani Nietzsche *ressentiment*’ı toplumsal tanınma eksikliğinin ürünü olarak değil, iyileştirilemez bir biyolojik zayıflık ya da dejenerasyonun semptomu olarak tasavvur eder.

Nietzsche fizyolojik *ressentiment* açıklaması yoluyla *ressentiment*’ı suçlayıp mahkûm eder. *Ressentiment*’ı “ahlaki” bir zeminde değil, biyolojik bir dejenerasyon biçimi olduğu ya da sıklıkla kullandığı adla “alçalan” hayat olduğu için reddeder. Yani Nietzsche’nin *ressentiment*’ı reddetmesinin sebebi pratik aklın şartlarıyla uyumsuz (Kant) olduğuna ya da başkalarının acılarına neden olduğuna (Schopenhauer) inanması değil, türün en üstün tiplerinin tam biyolojik gelişim olanaklarının farkına varmalarını önlemesidir. Nietzsche toplumsal ve kültürel fenomenleri türün gelişimine katkıları çerçevesinde

41 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, III §15. Ayrıca bkz. Fyodor Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül (İstanbul: İletişim, 2000 [1864]). Nietzscheci *ressentiment* anlayışı burada çok canlı bir şekilde tasvir edilmiştir: “Orada, leş gibi kokan yeraltında, alaya alınarak gücendirilmiş sıçancık yavaş yavaş kine; soğuk, zehirli, özellikle sonu gelmez bir kine boğulur. Kinini kırk yıl en ince, en utanç verici ayrıntılarına dek anımsayacak, her anımsayıta kendi kafasından daha bir yüz kızartıcı şeyler ekleyerek, bu uydurmalarıyla kendini yiyip bitirecektir. Bir yandan kuruntularından utanır; bir yandan da olanları anımsamaktan, yeni baştan kurcalamaktan, “olabilirdi” düşüncesiyle başka başka uydurmalar eklemekten kendini alamaz. Bağışlamak nedir bilmez.”

42 Mathias Risse, “Origins of Ressentiment and Sources of Normativity,” *Nietzsche-Studien* 32 (2003): 147-170.

değerlendiren kültürel hekim kimliğine bürünmüştür. Ahlaki kriterimiz olarak Kantçı ve Schopenhauerci özerklik ve acı çekme ideallerini (sırasıyla) kullanırsak, yanlış metafizik varsayımlara dayanmakla kalmaz, en az o kadar önemli bir hata yaparak türün zayıflamasına katkı yapan değerleri yüceltmış oluruz. Nietzsche biyolojik ya da tıbbi temelde hasta olanlara ve onların çektiği acıya küçümseme ve tiksintiyle bakmamızı öğütler.⁴³ Avrupa kültürünün karşısındaki büyük tehlike hastalar ve kötürümler karşısındaki bu tiksintinin küçümsemeden ziyade merhametle birleşmesidir. Nietzsche'nin korkusu bu merhametin zayıfları ve hastaları biyolojik hatalar olarak tasarlamak yerine sağlıklıların hastalara bakmasını ve kendi mutluluk haklarından şüphe etmelerini zorunlu kılmasıdır.

Hastaların sağlıklı insanları hasta etmemesi gerekir ... sağlıklıların hastalardan ayrı tutulmaları, hastaları görmekten bile korunmaları gerekir ki, hastalarla karıştırmaları kendilerini. Hastabakıcı ya da doktor olmak mıdır onların görevi yoksa?... Ne ki kendi görevlerini bundan daha vahim bir şekilde yanlış anlayamaz ve yadsıyamazlar, – daha yüksek olan, daha alçak olanın aleti olmaya indirgememelidir kendini, mesafe tutkusu görevleri de sonsuza dek birbirlerinden ayrı tutulmalıdır! Onların var olma hakkı, gür sesli çanın ahenksiz, kırık çandan ayrıcalığı bin kat daha fazladır üstelik: yalnızca onlardır geleceğin güvenceleri, yalnızca onlar yükümlüdür insanın geleceğinden.⁴⁴

Bu hastalar konusunda duyulacak herhangi bir ahlaki kaygı, diye iddia eder Nietzsche, yapısal hastalıklarıyla ilgili biyolojik hakikati gözden saklar ve gerek türün sağlığına gerek “yükselen” hayata verdikleri zarara rağmen varlıklarının devamını haklı çıkarır. Nietzsche'nin özgecilik ve şefkate özellikle “güçlüyü hasta ettiği” noktada temel itirazı, *ressentiment* yüzünden (elbette başka şeyler

43 Örneğin bkz. Friedrich Nietzsche, *Alacakaranlık*, §36. Ayrıca bkz. Gudrun von Tevenar, “Nietzsche on Nausea,” Ken Gemes ve John Richardson (haz.) *The Oxford Handbook of Nietzsche*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).

44 *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, s. 129. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, III §14. Nietzsche burada Kant'ın şu iddiasına dokundurmuştur: Duygudaşlığımızı geliştirmek ve beslemek gibi dolaylı bir ödevimiz vardır, bu nedenle direnemeyebileceğimiz bu doğal duyguları geliştirmek için hastane koşulları ve borçluların tutulduğu hapisanelerden kaçınmayıp onları arayıp bulmamız gerekir. Bkz. Immanuel Kant, *The Metaphysic of Morals II: The Doctrine of Virtue*, çev. M. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1797]), §35, s. 205. Ahlaklı eylemi güdülemede merhametin değerine dair Kant'ın sorunlu düşünceleri konusunda bkz. M. Blaxley, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 163-171 ve Michael Fraser, *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 5. Bölüm.

yüzünden de) hastalananları güçlülerin sömürmesini ya da ortadan kaldırmasını önlemesidir. Nietzsche kültürel hekim kisvesine bürünerek türün sağlığı uğruna sağlıklıların biyolojik ya da fizyolojik “hataları” kendi amaçları için sömürmesini ya da ortadan kaldırmasını savunur – elbette bu “hatalar” türün yararına kendilerini ortadan kaldırmazlarsa.⁴⁵ Nietzsche’nin gözünde özgeci ahlak sadece türün kötü hijyeniyle alakalıdır.

Hıncı, doğru şekilde akord edilip kabullenildiğinde toplumsal ahenkle uyumlu bir duygu olarak tasarlayan Smith’in tam tersine, Nietzsche’ye göre *ressentiment*, taşıyıcılarının ortadan kaldırılması için “biyo-politik” önlemler gerektiren fizyolojik bir hastalıktır. Nietzsche’nin kafasındaki *ressentiment* fizyolojisinin temelinde Smith’in ahlak duygusu teorisine kökten ters düşen natüralist bir bakış açısı vardır. Dejenere tiplerin, *ressentiment*’ın “doğuştan uyumsuzları”nın daha üstün tiplere dayattığı ahlaki taleplerin engellediği evrimsele bir yükseliş olarak tasarlar doğayı.

Bastırılmış Haset olarak *Ressentiment*

Gelgelelim, Nietzsche putperest soylulara karşı Yahudi-Hıristiyan köle isyanına dair son derece spekülâtif anlatısının analizine *ressentiment* kavramını uyguladığında, farkına varmadan kavrama farklı bir ton verir.⁴⁶ Nietzsche’nin bu ikinci *ressentiment* versiyonuna radikalleşmiş haset adını verebiliriz.⁴⁷ Kökten haset olarak *ressentiment* ile normatif hıncı nosyonunu bir kez daha kıyaslayabiliriz. Nietzsche’nin ta kendisi *ressentiment*’ı kin, kıskançlık ve hasetle ilişkilendirir. *Ressentiment*’da, doğrudan Nietzsche’nin ifadesiyle, “bakış, hasetle ve sinsice, fizyolojik gelişime karşı yöneltlmıştır, özellikle de onun

45 Nietzsche, *Alacakaranlık*, “Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri”, §36.

46 Harry Redner’in iddiasına göre Nietzsche’nin, Yahudi-Hıristiyan ahlakının köle katmanının *ressentiment*’ından türediği ve “kötülük” anlayışının da mahut efendi ahlakının “iyisi”nin tersine çevrilmesi olduğu yolundaki görüşleri tarihsel bakımdan savunulabilir değildir. Bkz. Harry Redner, *Ethical Life: The Past and Present of Ethical Cultures* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2001), s. 65-66. Muhtelif tarihsel çatışmalarda hıncın rolü için bkz. Marc Ferro, *Ressentiment in History*, çev. S. Rendall (Cambridge: Polity Press, 2010 [2007]).

47 Bkz. Wallace, ‘Ressentiment’, s. 116-117. Wallace da benzer şekilde şunu öne sürer: Nietzscheci *ressentiment* başkalarının bol bol faydalandığı arzu nesnelerine bireylerin ulaşmasını önleyen yapısal yoksunluklar barındıran koşullarda “sıradan hasetin” dönüşümüdür. Kısacası, *ressentiment*’ı yapısal yoksunluk ya da “baskı”nın radikalleştirdiği haset olarak tasavvur eder. Böyle Söyledi Zerdüş’ta Nietzsche aslında *ressentiment*’ı “bastırılmış haset” (*verhaltener Neid*) olarak kavramsallaştırır; bkz. Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 2. VII. Haset “bastırılmışsa”, yani haset eden fail doğrudan ötekileri mahrum bırakamıyorsa, iyi talihle kutsanmış olanların bunu hak edilmemiş ve kötü bir şey olarak görmesini zorunlu kılarak dolaylı bir şekilde onları mahrum bırakabilir.

dışavurumuna, güzelliğe, neşeye.”⁴⁸ Nietzsche’nin tümüyle spekülâtif tarihinde kölelerin *ressentiment*’ı doğrudan kişisel saygısızlıklar ya da toplumsal yanlış tanınmadan değil, görelî fizyolojik değerlerini kem gözle mukayese etmelerinden kaynaklanıyordu. Demek ki Nietzsche’nin *ressentiment*’ının haset barındıran versiyonu hıncın aksine kölenin görelî talihi mukayese etmesinden türetiliyordu. Hınc hissetmek için ötekinin kasıtlı ve haksız olarak bize zarar verdiği yargısına ulaşmalıyız; onunla kendimizi mukayese etmemiz ve onların hak edilmemiş iyi talihten faydalandığı yargısına varmamız gerekmez. Ötekine, zararlı eylemleri yüzünden hıncı duyarken onun iyi talihi haset duymayabiliriz. *Ressentiment*’dan mustarip kişiler ise tersine fizyolojik açıdan gelişenlere kem gözle bakar ya da onlara haset duyarlar. Hınc haset gerektirmez, *ressentiment* ise hasetten beslenir. *Ressentiment* başkasının iyi talihi haset duymamızı gerektirir sadece, bize belli bir şekilde ya da belli bir eylemle zarar vermeleri şart değildir. Bir başka deyişle, Nietzsche fizyolojik açıdan dejenere olanların başkalarının iyi talihi başlı başına büyük bir incinme kaynağı olarak deneyimlediğini iddia eder. *Ressentiment* nesnelerinin dejenere kişiye özellikle bir zarar vermesi gerekmez; neyseler o olmayı sürdürmeleri yeterlidir.

Nietzsche sonra da bu haseti başkalarının muhakemesine ya da eylemlerine değil “kimliğine” ya da görelî fizyolojik durumuna yönelen bir duygu olarak tasarlar. Dolayısıyla Nietzscheci *ressentiment* ötekinin muhakemesinden ya da *ressentiment* duyanın kendisine yönelik niyetlerinden bağımsızdır. Bu kem gözlü canavarın nesneleri olan, Nietzsche’nin tabiriyle güzel ve neşeli şanslılar, dejenereleşenlere karşı iyi niyetli olmakla beraber onların kötücüllüğünden ve gazabından kaçamamışlardı. Nietzscheci *ressentiment*’da başkalarının bize nasıl davrandığından ya da bizi nasıl değerlendirdiğinden bağımsız olarak onların tabiatına, yani güçlerine ve kuvvetlerine, sağlam yapılarına haset duyarız.

Nietzsche’nin *ressentiment*’ı ikinci kisvesinde bu haset içeren talih mukayesesi biçimini alır.⁴⁹ Köleler kendilerini soylularla mukayese ederken, Nietzsche’nin övgüden açıkça uzak tabiriyle doğuştan uyumsuzlar ve mahzen fareleri olarak kendi onarılamaz talihsizliklerini keşfederler. Kendilerini soylularla mukayese eder ve onların kendi erişimlerinden ya da kapasitelerinden

48 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, III §11. Jerome Neu’nun tabiriyle Melanie Klein’in “kötücül haset” mefhumu Nietzsche’nin *ressentiment* kavramıyla uyumludur. Bkz. Melanie Klein, *Envy and Gratitude and other works 1946-1963* (Londra: Virago Press, 1988 [1957]), s. 176-235 [Haset ve Şükran, çev. O. Koçak, Y. Erten (İstanbul: Metis, 1999)] ve J. Neu, “Resentment Rising,” *Emotion Review* 1, no:1 (2009): 31-32.

49 Mukayeseli bir duygu olarak haset konusunda bkz. Jon Elster, *Alchemistries of the Mind: Rationality and the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

ötedeki bir iyiyi cisimleştirdiğini kabul ederler. Burada bahsedilen iyi kavramı pagan normlarıyla tanımlanır: “iyi = soylu = güçlü = güzel = mutlu = mübarek.” Köleler *ressentiment*’ın bu cezbedici idealler ile âcizlikleri arasındaki muazzam gerilimden oluşan psikolojik yükünü taşır.⁵⁰ Erişemeyecekleri bir şey olmayı isterler. İşte bu yüzden Nietzsche *ressentiment*’ı kendini küçük görme ve dolayısıyla başka biri olma arzusuyla bir tutar: “Herhangi başka biri olsam!’ diye iç çeker o bakış, ‘ama ümit yok. Neysem oyum: kendi kendimden nasıl kurtulurum? Ama ne yapayım ki – bıktım kendimden!’... Böylesi bir kendini aşağılama zemininde ... burada en kötücül komplo durmadan ağını örer – acı çekenin, nasipli ve utkulu olana karşı kurduğu komplo; burada utkulu olanın görünüşünden nefret edilir.”⁵¹ Nietzsche’ye göre kölelerin kendi değişmez âcizlik ve aşağılık hisleri, yani *ressentiment*’ın kökü olağandışı bir tepki yaratır. Haset edenin olağan tepkisi iyi talihin nasip olduğu kişileri bu talihin faydasından mahrum bırakmak ya da kendini onların yeteneklerinin acı verici görüntüsüne kör etmekse, Nietzsche’nin teşhis ettiği olağandışı tepki değerlerin dönüşümünü gerektirir.

Bu farkı Ezop’un “Tilki ve Üzümler” masalı bağlamında kavrayabiliriz. Ezop’un kurnaz tilkisi tatlı üzümlere ulaşacak kadar yükseğe sıçramayı başaramayınca, kendine üzümlerin aslında ekşi olduğunu söyleyerek acısını dindirir. Buradaki duruma aynı şeyi uygularsak, *ressentiment*’dan mustarip kişiler soylu ideali gerçekleştirme arzuları ile kudretsizlikleri arasındaki gerilimi azaltmak için, örnek almak istedikleri soyluların aslında bağıllık duyulan iktidar, tahakküm, başarı, güzellik, şan ideallerini cisimleştirmediğini ya da gerçekleştirmediğini beyan edebilirler. Ezop’un tilkisi gibi üzümlerin ekşi olduğu yalanıyla kendilerini avutabilirler. Bu durumda hasetin zeminini ortadan kaldırarak gerilimi sona erdireceklerdir: Soylular aslında çok bağıllık duyulan idealleri gerçekleştirmemektedir. Scheler’i takip ederek buna değer-körlüğü adını verebiliriz.

Ne var ki, Nietzsche *ressentiment*’ın beslediği ahlaki köle isyanının bu değer körlüğünden çok daha derin, daha esaslı bir değer sahtekârlığı halini aldığını iddia eder. Scheler’in verdiği adla bu isyan “değer-aldatmacası” şekline girmiştir.⁵² Nietzsche’nin bahsettiği köleler üzümlerin ekşi olduğu konusunda kendilerini kandırarak hasetlerini azaltmazlar, onun yerine tatlılığın kendisinin

50 Scheler, *Ressentiment*, s. 34.

51 Kabalcı, 127. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, III §14.

52 Scheler, *Ressentiment*, s. 34-35.

kötü olduğunu ileri sürerler.⁵³ Yani soyluların değerli ideallere ulaşamadığını iddia etmez, onun yerine bu idealleri değersizleştirir, dolayısıyla iktidar, şan, başarı ve diğerlerini *kötü* sayarlar. Nietzsche'deki *ressentiment*'ın özneliliği olan bu değer aldatmacası ya da yeniden değerlendirme hasedin radikal bir biçimidir. Hasetlerinin kökü kendi âcizliklerinin ve zayıflıklarının kabulünde yatıyorsa, bu hasedin çözünmesini sağlamak için her türlü muhtemel mukayese nesnesine mükemmellik veren ... değerlerin ta kendisini dönüştürmeleri ya da "yanlışlamaları" gerekir.⁵⁴ Köleler sırf başkalarının zaferlerine ve başarısına karşı kendilerini körleştirerek hasetlerini dindirmezler, aynı zamanda zafer ya da başarının ne olduğu konusunda da revizyonlar yaparak hasetlerini hafifletirler. Nietzsche'nin tabiriyle, putperest ya da soylu kültürlerde iyi sayılan şeyin kötü olduğuna hükmederler; yani iyiyi güçle, başarıyla, güzellikle, sağlıkla, kuvvetle vs. özdeşleştirmek yerine kudretsizlikle, başarısızlıkla, çirkinlikle, hastalıkla, zayıflıkla vs. özdeşleştirirler.

Nietzsche'nin varsayımına göre köleler ne soyluları taklit edip arzu edilen iyiliklere ulaşabildiği, ne de bu grubun iyi talihine karşı kendilerini körleştirebildiği için, değerleri böyle tersine çevirerek onların iyi talihini hasetle bozacaklardır. Bir yandan bu yeniden değerlendirme zayıfların zafer, başarı, sağlık ve gücün değerini reddetmelerini mümkün kılarak hasetlerini kalıcı olarak çözümlendirmek gibi ayartıcı bir olanak sunar.⁵⁵ Âcizlikleri kapsamında, "tecavüz", "zarar verme", "saldırma", "misilleme yapma" ya da "öç alma" kapasitesinden yoksun olmaları kapsamında iyiliği kendi ellerinde bulundurdıklarına sahiden kendilerini inandırabilirlerse hasetlerini gerektirecek bir şey kalmamasının yanı sıra kendileri haset uyandırır hale geleceklerdir.⁵⁶ Diğer yandan, kutsanan ideallere ulaşmış ya da bu idealleri cisimleştirilmiş ve iyi talihin tadını çıkarmakta olan soylular da bu kölece yeniden değerlendirmeyi kabullenirlerse, o zaman zayıflar sapkın ve paradoksal bir biçimde güçlü ve sağlıklıların başına tiran kesileceklerdir. Kölelerin değerleri tersine çevirmesi, diye ileri sürer Nietzsche, metafizik özgürlük kavramıyla birleşince kölelerin kendi âcizliklerini

53 Scheler, *Ressentiment*, s. 34-35 & Bernard Reginster, "Nietzsche on Ressentiment and Valuation," *Philosophy and Phenomenological Research* C. LVII, S. 2 (1997): 281-305 (290-291).

54 Scheler, *Ressentiment*, s. 34.

55 Elster *ressentiment*'ı hasedin dikenini çıkaran motive edici "bilişsel yeniden çerçeveye oturtma" olarak tasavvur eder. Nietzsche'nin ne kastettiğini gayet özlü bir şekilde ifade etmiştir: "Bu değer değişimi *ressentiment* sorununa tekil bir çözüm yerine toptan çözüm sunar. Her üstünlük örneğinin maskesini ona özgü bir açıklamayla düşürmek zorundak almak yerine aşağıda olan artık kendine tam da daha önce onu aşağıda tutan nitelikler sebebiyle üstün olduğunu söyleyebilir." s. 175.

56 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, I §13.

övgüye değmez bir olgu değil başarı ya da erdem olarak kavramsallaştırmasını mümkün kılmakla kalmayacak; soyluların tecavüz, saldırı, sömürü vs. gerçekleştirmesine imkân veren mahut “kötü” güdülerden soyluları ahlaken sorumlu tutmalarını da mümkün kılacaktır. Bu Yahudi-Hıristiyan “köleler”, der Nietzsche, soyluların aldığı hazzı kendi içinde bozarak soylulardan intikam alırlar. Değerlerin bu şekilde tersine çevrilışı kölelerin o imkânsız soylu olma rüyası yüzünden acı çekmek yerine soylu tipleri ahlaksızlıkla suçlayarak acı verici hasetten bir nebze kurtulmalarını sağlar.

Hatırlarsak, Nietzsche’ye göre bu başkalarını suçlama tutumu yaşarken ıstırap duyanların, buradaki örnekte de iktidarsız haset yüzünden acı çekenlerin elindeki en güçlü uyuşturucudur. Köleler açısından bu uyuşturucunun ancak geçici olarak ya da kısmen etkili olabileceğini gösterir. Bir nevi Pirus zaferi kazanmış olacaklardır, zira bilinç düzeyinde değeri tersine çevirmiş olsalar da tüm o bile bile iftira attıkları çok soylu ideallere başka bir düzeyde değer vermeyi sürdürmektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla köleler başkalarının iyisini bozarak ideale ulaşmada başarısızlık hislerini tam olarak ya da tatmin edici düzeyde yatıştıramadıkları gibi, zayıfların ve acı çekenlerin kutsanmış olduğuna dair yeni ideale tutarlı bir bağlılık gösterdiklerini de ispatlayamazlar. Nietzsche kölelerin bilinç düzeyinde kınadıkları zafer ve güç gibi soylu idealerin daha yüksek değerde olduğuna inanmaya devam ettiğini de örtük olarak belirtir.⁵⁷ Scheler’in açıklamasında belirtildiği gibi, “ulaşamadığı değerler yüzünden çile çekip bu değerleri ‘karalayan’ bir adam hiçbir şekilde onların olumlu karakterinden habersiz olamaz. Bu değerlerin onun deneyiminde “var olmadığı” düşünülemez. Bu durumda bir “aldanmadan” söz edemeyiz... *Ressentiment* aldanmasının olağanüstü kendine haslığı şöyle tarif edilebilir: olumlu değerler hâlâ hissedilmektedir, ama sahte değerlerin gölgesinde kalır ve ancak belli belirsiz ışık verebilirler.”⁵⁸ Nietzsche’ye göre onların soylu başarı ve zafer idealine bağlılıklarının sürdüğü, bu dünyevi zafere ulaşanlara ebedi cezayı icat etmelerinden açıkça anlaşılabilir. Köleler bu dünyaya ait, içkin zaferlerin yerine metafizik zaferler geçirirler. Yine de köleler açısından soyluları kendi

57 Nietzsche bir karamizah unsuru olarak Bay Meraklı Gözü kara’yı yeraltındaki karanlık atölyeye gönderir. Bu atölyede zayıflar ideallerini imal etmektedir. Bu ideallerin sahte olduğu ortaya çıkar: “Hiç şüphe yok ki perişan haldeydi tüm bu dedikodu tacirleri ve gizli kalpazanlar, hem de ısınmak için yan yana çömelmiş olmalarına rağmen –”. Nietzsche’nin ima ettiği şey zayıfların yeni merhamet, itaat, sabır, düşmanını sevmeye vs. değerlerinin sahte olduğunu bildikleridir. Asıl mesele güçlülerin bunları meşru “geçer akçe” olarak, yani tek değer ölçütü olarak kabul edip etmeyeceğiydi. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, II §12.

58 Scheler, *Ressentiment*, s. 35-36.

düzeyleriyle eşitleme ya da ebedi cezaya çarptırmaya dair metafizik fanteziler zaferi tatmak için yeterli değildir çünkü iki strateji de hâlâ bağlı oldukları ya da güya inkâr ettikleri sırada bile büyüünden kurtulamadıkları soylu ideale ulaşmalarını sağlayamayacaktır.

Nietzsche'nin kölelerin hasedi radikalleştirmesini kınamasının ilk nedeni “can çekişenlerin” ve “zayıfların ayakta kalmasını, “yaşayanların” ve “kuvvetlilerin” ortadan kaldırılmasını ya da zayıflatılmasını kolaylaştıran varlık koşullarını kurmasıdır.⁵⁹ Nietzsche'yi rahatsız eden şey zayıfların zayıflıklarını ahlaki açıdan değerli bir başarı olarak tasavvur etmesindeki kendini kandırma ve değer aldatmacası değildir; daha ziyade bu değer aldatmacasının türün serpilip gelişmesine etkisidir. Bir başka deyişle, Nietzsche hınç duyan insanların ahlaki psikolojisiyle ancak türün serpilip gelişmesini bozma tehdidi yarattığı ölçüde ilgilenir. Natüralist, put kırıcı damarıyla Nietzsche türün hasta, can çekişen ve zayıf üyelerinin hayvanlardaki kış ya da yaz uykusuna benzer hayatta kalma stratejileri geliştirdiğini düşünür. Onun ifadesiyle, “büyük tehlikedeyken ‘çok fazla şey yapmamak’ için ölü taklidi yapan böcekler bile,” insan türünün zayıf üyelerininkine benzeyen bir kurnazlığa başvurur. Nietzsche'nin bu tür stratejilerle kendilerini korumaya çalışan zayıflarla alay etmekten, böceklere benzeyen davranışlarındaki cafcıflı ahlaki yorumu taşımaktan hoşlandığı açıktır.

Ne var ki, Nietzsche'nin kaygısı onların kendi hayatta kalma stratejilerini fizyolojik bir zorunluluktan ziyade ahlaki bir tercih kılıfına sokarak bu stratejilerin değeri konusunda kendilerini kandırmaları değil, bu tür zayıflıkların ahlaki yeniden değerlendirmesi yoluyla kendi var oluş koşullarını güçlü ve sağlıklı olanlara dayatmasıdır. “[*ressentiment* duyanlar] intikamın en son, en ince, en yüce zaferine ne zaman ulaşırlar ki?.. Kendi sefilliklerini, var olan tüm sefilliği mutluların vicdanına kakmayı başardıklarında kuşkusuz: öyle ki gün gelip de mutluluklarından utanmaya başladıklarında bu mutlular ve belki de kendi aralarında birbirlerine ‘mutlu olmak ayıp! Çok sefalet var!’ dediklerinde... Oysa mutluların, nasiplilerin, bedenlen ve ruhen güçlülerin mutluluğa hakları olduğu konusunda bu şekilde kuşku duymaya başlamalarından daha büyük ve daha feci bir yanlış anlama olamaz. Defolsun bu ‘ters dönmüş dünya!’”⁶⁰ Hatta Nietzsche iki Hristiyan binyıldan sonra Batı Avrupa kültürünün kaderinin tam

59 Krş. Reginster, “Nietzsche on Ressentiment”, s. 301-305. Reginster çeşitli metinsel değerlendirmeler temelinde Nietzsche'nin *ressentiment*'ı reddettiğini, çünkü öz-bütünlüğe değer verdiğini ve *ressentiment*'ı bu değere tehdit olarak gördüğünü iddia eder.

60 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, III §14.

da böyle olduğuna inanır: Ahlaki değerleri türün en üstün tiplerinin serpilip gelişmesini engellemek pahasına zayıfların ayakta kalması için gerekli varlık koşullarını yüceltmıştır.

Nietzsche'den Sonra: Üç Hınç Tipi

Nietzsche'nin ikinci *ressentiment* kavramına dair analizi ve eleştirisi pek çok tartışmalı fikir ve kabule dayanıyor. İddialarının pek çoğu miadını doldurmuş, çoğunlukla da yeterince olgunlaşmamış evrimsel teorilere dayandığı için sorgulanmaya açık görünüyor; örneğin Sosyal Darvencilik'in evrim teorisinin kendine has bir uç versiyonunu kabul eder ve kökten farklı iki biyolojik ya da fizyolojik tip olduğunu, birinin yükselip diğerinin alçaldığını varsayar.⁶¹ Nietzsche'nin iddialarının aynı zamanda aristokratik bir eşitlik horgörüsüne dayanması da çağdaş liberal demokratik kabulleri hiçe sayar.

Gördüğümüz üzere Nietzsche köle ahlakını *ressentiment*'ın, yani ona göre varoluşun doğal koşullarına (gerek savaş, şiddet, zayıfların ve can çekişenlerin yok edilmesi vs., gerekse bu faaliyetleri beslemek için gereken tutkular ya da dürtüler: nefret, Schadenfreude, gasp ve tahakküme susamışlık) yönelik bir nefret ya da gazezin semptomu olarak tasavvur eder. Gelgelelim, Nietzsche'nin hiper-Darvinci doğa anlayışını paranteze alırsak mahut köle isyanını belli bir hınç tipi olarak tanımlamak daha doğru görünecektir. Smithçi *ahlaki hınçtan* ayırt etmek için buna *sosyo-politik hınç* diyebiliriz.

Ahlaki hıncın bireyler tarafından işlenen ve bireylerin zarar gördüğü nispeten kalıcı öfke olduğunu hatırlayalım. Sosyo-politik hınç dediğim duygu ise gruplar ya da bireyler tarafından hissedilebilir, kolektif ya da sistematik adaletsizliklere yöneliktir. Konstan'ın açıklamasında belirtildiği gibi toplumsal hınç "sadece bir hakarete ya da yaralanmaya verilen tepki değildir ... daha ziyade önyargı ya da ayrımcılık dediğimiz şeye verilen tepkidir."⁶² O halde hınç teriminin çağdaş kullanımı Smith'ten türeyen ahlaki versiyonun, yani bireysel ahlak sahibi faillerin açık seçik ahlaki zarar verdiği olaylara duyulan öfke olarak tanımlanan hıncın ötesine uzanır. Bireysel ahlaki zararların açık seçik örneklerine bu odaklanma sistematik eşitsizliklere ve adaletsizliklere

61 John Richardson'ın doğru bir biçimde gösterdiği üzere, Nietzsche Sosyal Darvencilerin merhamet, özgecilik ve eşitlik reddini benzer bir natüralist zeminde paylaşır: Yani bu değerler zayıflara, hastalara ve can çekişenlere yapay bir şekilde yardım ederek doğal ayıklanmayı bozmaktadır. Fakat Nietzsche konusunda en rahatsız edici şey Sosyal Darvencilerin bu değerlere ve bu değerleri cisimleştiren kurumlara getirdikleri eleştirileri fazlasıyla "yumuşak" bulmasıdır. Bkz. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, s. 140-144.

62 Konstan, "Ressentiment" s. 261.

yönelik olan yahut çeşitli türden ahlaki-olmayan veya toplumsal beklentilerin gerçekleşmemesinin alevlendirdiği toplumsal ve siyasal hınçları kapsamaya-
caktır. Yapısal eşitsizliklere, tarihsel adaletsizliklere, geçmiş adaletsizliklere
seyirci kalanlara ya da bu adaletsizliklerden faydalananlara, karşılanmamış
toplumsal dahiliyet beklentilerine vs. karşı gelişen çok çeşitli hınçların hiçbir
şu daraltılmış hınç modeline uymayacaktır: Kabul edilmiş ahlaki normların
kasten, suç isnat edilebilir şekilde açık seçik bireysel edimlerle ihlali.⁶³

Meşruluk potansiyeli taşıyan hıncın sosyo-politik hıncı kapsayacak şekilde
genişletilmesi, daha geniş bir sorumluluk anlayışının ahlaki-hukuki alanda ol-
duğu gibi politik alanda da geçerli olmasıyla anlam kazanacaktır. Sosyo-politik
hınç çoğu durumda bireysel ahlaki sorumluluğun kurucusu olan katı ahlaki
ve hukuki koşulları karşılamaktan âcizdir. Daha ziyade bireyleri ve kolektifleri
çoğunlukla kasıtsız olarak yol açtıkları ya da hiçbir nedensel rol oynamadık-
ları incinmelerden sorumlu tutar ve bunların hesabını sorar. Örneğin tarihsel
adaletsizlik kurbanları konusunda, şimdiki kuşağı geçmiş adaletsizliklerden
sorumlu tutmanın bireysel ahlaki sorumlulukla ilgisi olmadığı açıktır. Bu
türden bir sosyo-politik hınç daha ziyade kolektif sorumluluk mefhumuna
dayanır. Bireylerin ve grupların geçmişteki adaletsizlikler de dahil olmak
üzere siyasal topluluğun eylemlerinden kolektif olarak sorumlu olabileceği
fikri gündeme getirilir.⁶⁴ İddiaya göre onlar bu kolektif sorumluluğu taşırlar,
çünkü yurttaşlığın avantajlarıyla birlikte üyeliğin yüklerini de miras aldıkları
süregelen bir hukuki-siyasi topluluğun yurttaşlarıdır.⁶⁵ Bu durumda kur-
banlar sadece geçmiş tarihsel adaletsizliklere değil, şimdiki kuşağın kolektif
sorumluluk alarak yanlışları düzeltmeye çalışmamasına karşı da sosyo-politik
hınç hissederler.

Nietzsche'deki aristokratik ast üst ilişkisine köle isyanı sosyo-politik hınca
büyük oranda uyuyor: Her şeyden önce, faile özgü kötülük edimlerinin yarattığı
bireysel sıkıntıdan ziyade belli bir toplumsal gruba yönelik genel ya da siste-
matik adaletsizlikler hakkındaki acziyet içeren sıkıntıdan türetiliyor. Nietzsche

63 Alice MacLachlan mahut "akıldışı duygular"ın siyasi ve ahlaki anlamı konusunda ikna edici
argümanlar sunar. Bkz. Alice MacLachlan, "Unreasonable Resentments," *Journal of Social
Philosophy* 41, no:4 (2010): 422-441.

64 Bkz. Hannah Arendt, "Collective Responsibility," James Bernauer (haz.) *Amor Mundi: Exp-
lorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987),
s. 43-50.

65 Bkz. Thomas McCarthy, "Coming to Terms with our Past, Part II: On the Morality and Politics
of Reparations for Slavery," *Political Theory* 32, no:6 (2004): 750-772; ve Duncan Ivison, "His-
torical Injustice," J. Dryzek, B. Honig, A. Philipps (haz.) *Oxford Handbook of Political Theory*,
(Oxford: OUP, 2006), s. 507-528.

bu sosyo-politik hıncı fizyolojik dejenerasyonun semptomu olarak gördüğü hayata karşı *ressentiment* çerçevesinde açıklayınca meseleyi bulandırmaktan öteye geçemiyor. Nietzsche'yi takip edersek, aristokratik ayrıcalığa köle isyanının sosyo-politik hınçtan değil hayatın temel koşullarına *ressentiment*'dan ya da ontolojik diyebileceğimiz *ressentiment*'dan türediğini fiilen kabul etmek zorundayız. Aristokratik bir radikal olarak, sistematik eşitsiz güç, mal ve fırsat paylaşımının doğal kusursuzluk hiyerarşisini yansıttığı ölçüde adil olabileceğini varsayar. Aynı zamanda kadim putperestlerin soylu-köle ayrımının serpilip gelişen (yükselen) ve dejenere (düşen) tipler arasındaki doğal sıralamayı doğru biçimde yansıttığını da kabul etmiş görünmektedir. Klasik dünyanın eşitsiz güç ve mal paylaşımını en üstün insan tiplerinin serpilip gelişmesini kolaylaştırdığı gerekçesiyle alkışlar. Nietzsche biyolojik bakımdan kudretsiz olanların hiçbir zaman kişisel kusursuzluğa ya da kültürel yüceliğe ulaşamayacağını iddia ettiğinden, onların saldırgan, savaşçı güdülerini ahlaken yasaklama ve herkes için fırsatları eşitleme girişimlerinin, en üstün insan tiplerinin zorunlu varlık koşullarını ortadan kaldırmaktan başka işe yaramadığını ileri sürer. Demek ki Nietzsche sırf aristokratik ayrıcalıkları geri kazanmak için değil, aynı zamanda bu kazanım hayatın kendisini dejenerasyondan koruyacağı için köle isyanını tersine çevirmemiiz gerektiğini düşünür. Nietzsche adaletsiz aristokratik ayrıcalığa karşı duyulan sosyo-politik hıncı yanlış anlar ve *ressentiment*'la ya da varlığın temel koşullarına saldırıyla karıştırır. Nietzsche bu “kölelerin” aristokratik düzene saldırarak “hayata” ya da “varoluşa” saldırdıklarına bizi inandırmaya çalışır. Köleler aristokratik ayrıcalığın değil “hayatın” düşmanlarıdır. Sınıf çatışması ve hıncın siyasi sahnesini, hayatı olumlama güçleri ile hayatı reddetme ya da *ressentiment* güçleri arasındaki kıyametvari bir çatışma sahnesine çevirir.

Neo-Darvinci biyolojik dejenerasyon hayaletinin desteklediği Nietzsche'nin aristokrasi yanlılığını şimdilik askıya alırsak eşitsiz güç, mal ve fırsat bölüşümünün zümre farklarını ifade etmediğini aksine dayattığını ileri sürebiliriz. Bunu kabul edersek, “köle” isyanını siyasal ve maddi eşitsizliklere karşı meşru sosyo-politik hınç olarak tasavvur edebilir, toplumsal ve siyasal bakımdan dezavantajlı grubun yeteneklerini azamiye çekmek için eşit fırsat bulmasını sağlayacak koşulları kurmayı hedefleyen bir karşı çıkış olduğunu düşünebiliriz. “Nietzsche'nin kısmen kendi biyolojik determinizm anlayışı yüzünden ihmal ettiği nokta,” diye açıklar Solomon, “dünyayı değiştirmek ihtiyacı hissetmenin meşruluğudur. Hınç duygusu çoğu durumda meşru bir ezilme hissinden

kaynaklanır. Vasatlık ya da beceriksizliğin sesi değil, karşılanmayan bir adalet tutkusudur.”⁶⁶

Peki o zaman Nietzsche’nin *ressentiment* kavramı ne olacak? Efendi-köle dinamiğine dair anlatısı öncelikle sosyo-politik hınç vakası olarak daha iyi anlaşılıyorsa, *ressentiment* kavramının ahlaki ya da siyasi önemi var mıdır? Modern spekülâtif felsefi gelenekte ontolojik *ressentiment* dediğim şeyin anlamlı bir kavram olarak kök saldığı açıktır. Ne var ki, *ressentiment*’a kendine has, hatta belki de eşsiz bir modern psikolojik patoloji konumu atfederken, Nietzsche’nin varsaydığı gibi ahlaki ya da siyasal fenomenleri yorumlamamıza ya da açıklamamıza yardımcı olup olmayacağı sorusunun ucu açık kalmıştır.⁶⁷

Burada, *ressentiment*’ın ahlaki ve siyasi tehlikeleri konusunda Nietzsche’nin kaygısının, bu hat üzerinden ele alınmayı hak ettiğini öne sürmek istiyorum. Daha önce gördüğümüz üzere Nietzsche sosyo-politik adaletsizliğe karşı başkaldırmayı ontolojik *ressentiment*’dan ibaret saymakla hata yapmıştır. Ne var ki, Nietzsche’nin analizi aynı zaman sosyo-politik hıncın *ressentiment* doğurma tehlikesi konusunda verimli bir soruşturma alanı açar. Yani sosyo-politik hıncın ontolojik *ressentiment*’ı tetikleme ve muhtelif siyasal patolojiler ve sapkınlıkların temeli haline gelmesine yol açma ihtimaline işaret eder. Tam da bu nedenle Nietzsche’nin *ressentiment* teorisi ele alınırken sosyo-politik hınç ile ontolojik *ressentiment* arasındaki ilişki tartışma konusu olmuştur. *Ressentiment*, hıncın gölgesi olarak görülmüştür. Örneğin William Connolly *ressentiment*’ın siyasal hayatta kalıcı bir tehlike olduğunu savunur:

Ölümlülük ve zaman meselesiyle herkes yüzleşir ve hepimiz farklı derecelerde de olsa korkunç bir talihsizlik yaşama riskine girmişizdir. *Ressentiment*’ın sesini bastırırken böyle tesadüflere nasıl yanıt vermek gerekir? Cevaplanması gereken zor soru budur.⁶⁸

“Hınç,” der Connolly, “kolayca *ressentiment*’a kayabilir. *Ressentiment* kurumsal hayata işlediğinde geleceği tehdit eder hale gelir.”⁶⁹ Albert Camus adaletsizliğe

66 Solomon, *Passion for Justice*, s. 270.

67 David Konstan hıncın eşsiz bir modern duygusal fenomen olduğunu, klasik duygu anlayışının bilişsel yönelimine büyük ölçüde yabancı kaldığını ileri sürer. Bkz. Konstan, “Ressentiment”.

68 William E. Connolly, *Capitalism and Christianity American Style* (Durham: Duke University Press, 2008), s. 57.

69 William E. Connolly, “A World of Becoming,” A Finlayson, *Democracy and Pluralism: the Political Thought of William Connolly* içinde (Milton Park: Routledge, 2010), s. 222-230 (230). Scheler *ressentiment*’ı hınç, haset, nefret, garez gibi duyguların bastırılmasının ürünü olarak görür. Bkz. Scheler, *Ressentiment*, s. 43.

karşı dolaysız meşrulukdaki isyanın “*ressentiment*”la kirletilmeye müsait olduğunu” ve bu *ressentiment*’ın de “hayatı reddettiğini, yıkıma doğru koştuğunu, küçük isyancılardan oluşan yüzünü buruşturmuş kalabalıklar yetiştirdiğini,” belirtir, “bunlar en sonunda her türden kölelik yapmak üzere Avrupa’nın tüm Pazar yerlerinde kendilerini satışa çıkarmışlardır. Artık mesele devrim ya da isyan değil gazez, kötücüllük ve tiranlıktır.”⁷⁰ Sosyo-politik hıncın ontolojik *ressentiment*’la kirlenmesinin işten bile olmadığı konusunda Camus ile Connolly hemfikirdir.⁷¹

Bu yüzden, sosyo-politik hıncın meşru adalet taleplerinin potansiyel bir zemini olabileceğini kabul ederken, ontolojik *ressentiment*’ı tetikleme ve siyasallaştırma potansiyeline karşı da uyanık olmalıyız. Sosyo-politik hıncın temel ontolojik risklerin ve tesadüflerin –talihsizlik, geri dönüşsüzlük, kayıp ve benzerlerinin– siyasal düzenlenişine tepki verdiği için ontolojik hıncın kayma riski taşır ve ayrımsız, kesintisiz suçlamayı, iyi olan her şeyin haset duygusuyla bozulmasını, siyaseti metafizik kurtuluşun alanı yapma yönündeki tehlikeli girişimleri beraberinde getirebilir. Çoğu durumda ontolojik *ressentiment* zeminini en keskin şekilde siyaset alanında bulduğumuzdan, siyasetin aynı zamanda çözümleri de sunması gerektiğini düşünmek kolaydır. “Batı siyasal düşüncesinin tarihi boyunca görülen baştan çıkarıcı inançlardan biri” der Norman Jacobson, “özel çaresizliğin bir şekilde kamusal çözüme açık olduğu inancıdır; adeta siyaset teorisyeninin görevi ruh doktoru olmaktır.”⁷² Siyaset teorisi açısından bu özellikle acil bir meseledir, çünkü siyasal eylem alanı zorunlu olarak ontolojik güvensizliği alevlendirir. Arendt’in demokratik siyaset alanı açıklamalarını temel alırsak, egemen-olmama, yahut kişinin eylemlerinin sonuçlarını öngörme, kontrol etme ya da geri alma kabiliyetinin yokluğu siyasetin ontolojik bir koşuludur.⁷³ Siyasetin aktörleri çoğu durumda onarılamaz zararlar verir ve zararlar görür ya da sıfır toplamı çekişmelere dahil olurlar. Bu yüzden sıklıkla geri çevrilemezliğin, ıstırapın ve kaybın acıyla farkına

70 Camus, *The Rebel*, s. 268. Orijinal metinde Camus hıncın sıradan Fransızca kullanımına değil de Nietzsche ve Scheler’in kavramına gönderme yaptığını açıkça gösterir.

71 Takis Pappas toplumla ilgili son dönemdeki bilimsel çalışmalarında siyasi girişimcilerin sosyopolitik hıncı seferber etmesinin radikal popülist hareketleri yaratmada ana nedensel mekanizmalardan biri olduğunu öne sürer. Pappas’ın iddiasına göre hıncın bu şekilde siyasallaşması radikal ya da “totaliter” popülizm yaratır, zira belli partilere ya da kurumlara değil bütün siyasal sisteme karşı şekillenmiştir. Bkz. Takis Pappas, “Populism Emergent: A Framework for Understanding its Context, Mechanics and Outcomes,” EUI Çalışma Belgeleri (2012), 1-22.

72 Norman Jacobson, *Pride and Solace: The Function and Limits of Political Theory* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 1.

73 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), s. 188-192. [Türkçesi: İnsanlık Durumu, çev. B. Sina Şenel, İstanbul: İletişim, 2021.]

vardığımız yer siyaset alanı olur. Siyaset, ölümlüler olarak acı verici sınırlara ve kayıplara daima maruz kaldığımızın altını çizer. Hatta siyaset alanında bireylerin ve kolektiflerin onarılamaz zararlar görebiliyor olması, siyasal koşulların ve olayların temel güvencesizlikleri nasıl doğrudan etkilediğini, ontolojik *ressentiment*'in payandası olan âcizlik hissini nasıl güçlendirdiğini kanıtlar.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin aristokratik önyargıları ve biyolojik fantezileri onu köle isyanını yanlış anlamaya, sosyo politik hıncın değil *ressentiment*'in semptomu olarak görmeye itmiştir. Gelgelelim, onun analizi adaletsizliğe başkaldırının kendi kendisinin altını oyan bir hasete tabiri caizse nasıl “düşebileceğini” gösterir. Nietzsche'nin analizinin değeri (yanlış) teşhisinde yatmaz, sosyo-politik hıncın adaletsizliği giderme amacını nasıl aşarak ontolojik *ressentiment*'a kayabileceğini göstermesinde yatar. Kölelerin değerleri tersine çevirmesine dair Nietzsche'nin analizi âciz sosyo-politik hıncın failerin kendilerini kurban olarak görmelerine, iyiyi güçsüzlükle, zayıflıkla ve kapasite yoksunluğuyla, kötüyü ise güçle, kuvvetle ve serpilip gelişmeyle özdeşleştirmelerine nasıl yol açabileceğini gösterir. Hınç duyanlar değerlerin bu tersine dönüşü sebebiyle kendilerini kurban-kimliğinde kapana kıştırma ve her türlü insan serpilip gelişmesi olanağını hasetle bozma tehlikesine düşerler.⁷⁴ Hıncın böyle bir ahlaki hasete dönüşümü kendi kendini baltalar: Efendilerini iyiden yoksun bırakma arayışına giren kurbanlar kendilerini de kusursuzluğa ulaşma adına toplumsal adaletsizlikle savaşmak için gereken değerler ve inançlardan yoksun bırakırlar. Aristoteles'in de belirttiği gibi, hasetin amacı iyiyi elde etmek edgil, başkalarını iyiden mahrum etmektir. Nietzsche bu kötücül haseti gayet güzel yakalar: “Bir şey başaramaz; sonunda kırgınlıkla bağırır: ‘Batsın bütün dünya!’ Bu iğrenç duygu, kıskançlığın doruğa ulaşması olup, şu sonucu verir: Ben *bir şeye* sahip olamıyorsam bütün dünya da *hiçbir şeye* sahip olmasın! Dünya *hiç olmasın!*”⁷⁵ Radikal hasetin amacı *acıyı ve zayıflığı evrenselleştirmektir*; bunu yaparak kurbanların kendi kapasitelerini ve güçlerini inşa etme arzusunun altını oyar. Bu bakımdan Nietzsche, hınçlarının kanayarak hınca dönüşmesine izin veren kurbanların aldıkları haksız sosyal yaraları nasıl şiddetlendirebildiklerini gösterir. Bu kayma, insanın serpilip gelişmesine ve mutluluğuna dair her şeyi kötü sayan değerlerin icat edilmesi ya da benimsenmesiyle gerçekleşir. Böylece sosyo-politik hınç *ressentimenta* ya ad derin bir varoluş nefretine kayar. Wendy Brown ve Sonali Chakravarti

74 Bkz. Brown, *States of Injury* ve Chakravarti, *Anger, Resentment, Despair*.

75 Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. (Ankara: İmge, 1997 [1881]), §304.

bu kendi kendini baltalayan değer tersine dönüşü kılığındaki *ressentiment*'ın kimlik temelli yeni toplumsal hareketlere nasıl musallat olduğunu gösterir.⁷⁶ Onlara göre yeni toplumsal hareketi yönlendiren sosyo politik hıncın peşini bırakmayan tehlike failerin güçsüzlüklerine fazla bağlanmalarını salt erdemle bir tutmalarıdır. Ahlaki erdemın zayıflıkla özdeşleştirilmesi Nietzsche'nin *ressentiment* kavramının temel taşıdır. Her halükarda kurbanlar üzümlerin ekşi olduğunu beyan etmekle kalmaz, tatlılığın da kötü olduğunu söylerler.

Yirminci yüzyıl sonundaki post-kolonyal ve geçiş niteliğindeki demokrasi-lerde ön plana çıkan onarıcı ve geri kazanıcı siyasetin kolayca büyütebileceği tehlikelerden birinin bu olduğu söylenebilir. John Torpey'ye göre geçmişteki adaletsizlikler hakkındaki meşru hınç terslikleri kahramanca aşmak, geleceğe dönük olan ilerlemeci siyasetle uğraşmak yerine kurbanlaşmayı benimseyen bir kültüre kolayca kayabilir. Daha da kötüsü, Torpey'ye göre kurbanlaşma-nın benimsenmesi devam eden çağdaş adaletsizlikleri gerekçelendirmek ya da mazeretlendirmek için kullanılabilir.⁷⁷ Ontolojik *ressentiment*'ın çağdaş demokrasilere musallat olan hayaletlerden biri olması, telafi edilemeyecek geçmiş haksızlıkları düzeltmeye normatif bağlılığı düşünülürse şaşırtıcı de-ğildir. Neticede Nietzsche'nin de gözlemlediği üzere, *ressentiment* tabiriyle özdeşleştirdiği, hayattan derin nefretin ana temellerinden biri geçmişin geri alınamazlığı, bir tür *kronofobi*'dir.

Ne var ki, sosyo politik hınçtan *ressentiment*'a kayma potansiyelinin po-pülist demokratik, eşitlikçi ya da onarıcı siyasal hareketlere özgü olduğunu düşünmek yanlıştır. Nietzsche'nin siyasi felaketi bu bağlantıyı ve siyasal tehli-kelerini de ele verir. Kendini *ressentiment*'ın en büyük eleştirmeni olarak gören Nietzsche'nin aslında bu bağlamda en azılı suçlu olması ironiktir. Nietzsche'nin kendi *ressentiment*'ı bireysel ve siyasi var oluşun temel ontolojik koşullarına –zaman, kayıp, geri döndürülemezliğe– dair nesneden yoksun bir ıstıraptır. *Ressentiment*'ı böyle kaçınılmaz ıstıraplar ve yaralanmaları bünyeye dahil etmeyi ya da unutmayı başaramamak olarak tasavvur eder. Bu *ressentiment* belli bir zarar ya da yaralanmayı nesne yapmak yerine doğrudan varoluşun koşullarını nesne yapması bakımından nesnesizdir. Onun ifadesiyle insan *ressentiment*'ın etkisi altındayken “hiçbir şeyden sıyrılamaz kendini, hiçbir şeyle baş edemez, hiçbir şeyi geri çeviremez, - her şey yaralar, insanlar, nesneler sırnaşıkça sokulur, yaşantılar pek derinden koyar adama; anı, irin toplayan

76 Bkz. Brown, *States of Injury* ve Chakravarti, *Anger, Resentment and Despair*.

77 Torpey, *Making Whole What Has been Smashed*, s. 160, 165-166.

bir yaradır.”⁷⁸ Demek ki *ressentiment*’ın belli bir nesnesi yoktur; her şeye uygulanabilir. Scheler bunu şöyle açıklar:

Genellikle intikam ve hasetin belli nesneleri hâlâ vardır. Belli sebepler olmadan ortaya çıkmazlar ve tanımlı nesnelere yöneltilmişlerdir, dolayısıyla saikleri ortadan kalktıktan sonra kalıcı olmazlar... [*Ressentiment*] ise aynı anlamda tanımlı nesnelere bağlı değildir – belli sebeplerle ortaya çıkıp onlarla birlikte yok olmaz. Aksine bu duygu tatmin bulabileceği nesneleri, insanların ve şeylerin veçhelerini *arar*.⁷⁹

Bu nesnesiz, acı verici ontolojik *ressentiment*’dan mustarip olanların toplumsal ya da siyasal açıdan teskin olma mekanizmaları bulabilmeleri için bu hınca belli bir nesne vermeleri ya ad Nietzsche’nin tabiriyle “suçlanacak suçlu” bulmaları gerekir.⁸⁰ Camus’nün ifadesiyle Nietzsche’nin “biyolojik Sezarcılığı” tam da böyle bir şey yapar: ontolojik *ressentiment*’a siyasi bir hedef ve “veçhe” verir: dejenere bir yaşam biçimi olarak demokrasi ve serpilip gelişen hayatın altını oyan mahzen-fareleri ve asalaklar olarak demokratik düzendeki yurttaşlar.⁸¹ Modern demokrasideki faillerin, uygulamaların ve ahlaki normların, hayatı mide bulandırıcı ya da aşağılık hale getirdiğini savunduğu tüm zayıflıkların ve kusurların sebebi olduğunu düşünür. Nietzsche’nin siyaset anlayışını ontolojik *ressentiment* biçimlendirir: Türün dejenerasyonu olarak gördüğü şey için günah keçileri uydurur, arıtma ve kusursuzlaştırma için bir siyasi proje icat eder. Nietzsche’nin biyo-politikasında zayıflık, sefalet ve kayıp ontolojik koşullar değil, hayattan ayıklamamız gereken biyolojik dejenerasyonun sonuçlarıdır. Nietzsche *ressentiment*’ı bir mükemmeliyetçilik siyasetine dönüştürerek demokrasiye saldırma yoluyla *ressentiment*’ı siyasallaştırır.

Nietzsche siyasi önlemler yoluyla ontolojik *ressentiment*’ın zemininin tümünden yok edilebileceğini umar. Onun bu siyasi mükemmeliyetçiliği, varoluş koşullarına getirdikleri ahlaki itirazlar yoluyla güçlülere kirletme suçunu hasta ve zayıflara atma şeklini alır. Güçlü ve soylu tipler, diye bizi temin eder, varoluşun tüm “kötü” koşullarını olumlar –gasp ve tahakküme susamışlık, nefret,

78 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: İnsan Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor (İstanbul: İşkültür, 2009 [1908]), “Neden Böyle Bilgeyim” §6.

79 Scheler, *Ressentiment*, s. 26.

80 Nesnesiz duygu olarak *ressentiment* için bkz. Scheler, *Ressentiment*, s. 26 & Konstan, “Ressentiment”, s. 268.

81 Camus, *The Rebel*, s. 71.

siddet ve cinayet de bu kapsamdadır– ama zayıflar bu koşulları mahkûm eder.⁸² Nietzsche’nin biyo-politikasının amacı bu güya ahlaki kusurları düzeltmek değil, doğal dünyayı nasılsa öyle olumlama kuvvetinden yoksun tipleri ortadan kaldırmaktır. Bu görüşte karşı çıkılması gereken ve acı çekmemize yol açabilecek olan şey varoluş koşulları değil, bu koşulları mahkûm etmek üzere ahlaki normlar uyduran dejenere bireyler ve gruplardır. Daha önce de gördüğümüz üzere Nietzsche bu biyolojik fantezi uyarınca alçalan yaşam biçimlerinin doğru bir biyo-politik idaresi yoluyla zayıflığı ve ıstırabı yok edebileceğimizi varsayar.

Nietzsche’nin siyaset anlayışı köle *ressentiment*’ının tam tersine çevrilmiş halidir: varoluşun giderilemez kusurlarından “güçlülere” değil “zayıfları” sorumlu tutar. O halde *ressentiment*’ın siyasallaşmasının iki karşıt kutbunu görüyoruz. Bir tarafta Nietzsche, ontolojik *ressentiment*’ın özgül sosyo-politik adaletsizlikleri düzeltmeye çalışmak yerine *ıstırabı evrenselleştiren* bir siyasetin doğmasına nasıl yol açabileceğini gösteriyor. Diğer tarafta Nietzsche’nin kendi biyo-politikasına dair analizimin ontolojik hıncın toplumsal yaralanmaya en açık olan dezavantajlı kesimi günah keçisi ilan ederek *ıstırabı tümünden ortadan kaldırmaya* çalışan bir siyaseti nasıl besleyebileceğini meydana çıkarıyor. Nietzsche’nin siyasi felaketi, *ressentiment*’ın totaliter ya da mükemmeliyetçi siyasete nasıl ruhsat verdiğini anlamanın öneminin altını çizer.

Bu yazıda “hınç” teriminin çağdaş kullanımlarındaki üç farklı anlayışı saptayabileceğimiz gösterildi: ahlaki hınç, sosyo-politik hınç ve ontolojik *ressentiment*. Ahlaki hıncın çağdaş savunucuları bu duygunun adaletin temel direklerinden biri olduğunu makul bir şekilde gösteriyor. Daha kapsamlı bir kolektif sorumluluk anlayışını benimsersek sosyo-politik hıncın da kolektif ve sistematik adaletsizlikleri teşhis etme ve gidermede önem taşıyan bir duygu olduğunu savunabiliriz. Ne var ki, sosyo-politik hıncın ontolojik *ressentiment*’ı canlandırma potansiyeli bu hıncın siyasi içerimleri ve kullanımları konusunda uyanık olmamız gerektiğini gösteriyor. Sosyo-politik hıncın siyasi yargı ve eylemi ontolojik *ressentiment*’a düşmeden ne ölçüde şekillendirebileceğini araştırmak da demokratik siyasetin önündeki meselelerden biridir. Totaliter ya da mükemmeliyetçi siyasetten kaçınabilmek için sosyo-politik hıncın ontolojik *ressentiment*’a nasıl kaydığını anlamamız gerek.

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

82 Örneğin bkz. Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, §1, §26 ve Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say, 2011 [1886]), §23.

Hıncın Tarihi: Nietzsche İsa'ya Karşı

HÜSEYİN DENİZ ÖZCAN

*“Ve gerçeği söylemek gerekirse hınçtan arınmış bir insanın
neye benzeyebileceğini bile bilmiyoruz.”*

Gilles Deleuze

Hıncın Üçlemesi

Nietzsche bir tercümandır. Tersyüz edilerek bir yüceltim ve masumiyet maskesi (ideoloji) altında sunulmuş bütün ideal, inanç, buyruk ve değerleri yaşamın diline geri tercüme ederek yeniden değerlendirir. Aşkın değerler öğretisinin bütünü olarak ahlak yeniden değerlendirilmeye tabi tutulması gereken ilk ve en hayati tehlikedir – “tehlikelerin tehlikesi”dir.¹ Zira ahlak tam da bu şekilde ‘soylu’ kavram, duygu ve ideallerin ardına saklanmış bir intikamın; kendi amaçlarını *ruh*, *özgür irade*, *sevgi* ve *merhamet* gibi yüceltim unsurlarının arkasına gizleyen pusuya yatmış bir hıncın (*ressentiment*) ürünü ve stratejisidir. Nietzsche bu tercüme ve yorumlama sanatını yalnızca maskeleri düşürmek üzere icra etmez, ahlaki ideallerin oluşturulduğu bu karanlık ışıkta soylu, güzel ve yüce olanın yeni –zayıf– biçimlerinin nasıl üretildiğini de gösterir. Söz gelimi yumuşak, ölmeye yakın bir sevginin nasıl, ne zaman ve hangi motivasyonlarla hıncın kötücüllüğünü gizlemeye muktedir soylu bir maske haline geldiği ya da özgür iradenin hangi bakımlardan bu “en tinsel intikam” a hizmet ettiği sorusu başlı başına Nietzscheci bir sorudur. “Bu mahzen”, der Nietzsche ahlakın kendi lehine bir başarıya dönüştürdüğü zayıflıkları ifşa etmek için daldığı karanlıklara bakarken, “tümüyle intikam ve nefret doludur.”² Değerleri tersyüz ederek yeni idealler yaratan bu olumsuzlama

1 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 6.

2 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 14.

çalışmasının gerisinde hıncın son derece üretken yaratıcılığı bulunur: Hınç, ruhları fethederek kabul ettirilen popüler yaşam tarzının yaşama karşı dönmesinin motorudur. Ve tüm bunların yanı sıra, Nietzsche'nin ince ayrımların düşünürü olduğunu kaydetmemiz ayrıca önemlidir. Bu düşüncede, ahlakın soybilimi bağlamı içerisinde ortaya koyulan hınç eleştirisi de dahil olmak üzere, hemen hemen her şey nüanslara bağlıdır – bu nüanslar gözardı edildiğinde Nietzsche düşüncesi sıradanlaşarak tehlikeli hale gelir. Hıncın Nietzsche'nin konuştuğu beden ve yaşamın dilinde ne anlama geldiğini bu ince ayrımların titizliğinde kavrayabilmek; adına hınç denilen hastalığı yaşamın terazisinde tartarak izleri maskelerin ardında kaybolmuş bu fenomeni patolojik bir güç biçiminde anlamını bulan bir gösterge olarak yorumlayabilmek için ise öncelikle hıncın katmanlarını açığa çıkaran üç kurgusal karşılaşmayı –edebi ve felsefi üç uğrağı– katetmemiz gerekir.

İlk karşılaşma Salman Rushdie'nin *Öfke* adlı romanında, kimliksiz bir uğultunun hüküm sürdüğü ultra-modern bir metropol olan New York'ta, bizatihi şehrin kendisiyle, yaşanır. BBC gibi prestijli bir kanalda imal ettiği kuklalar aracılığıyla yürüttüğü bir programın yıldızı olan Malik Solanka, New York'ta yaşayan (bir başka metropol olan Londra'dan New York'a kaçarcasına taşınan); sünepelğe varan bir nezaket, “neredeyse patolojik bir gücendirme korkusu”³ gibi modern erdemlerle donanmış (“kibar, anlayışlı, cömert, zeki, komik ve olgundu”)⁴ saygın bir felsefe profesörüdür. Fakat “insafsız zenginliğin kayıtsızlığıyla” gezegenin geri kalanını “aşağılayan”⁵ bu mütecaviz ve züppe şehirde geçirdiği yıllar Profesör Solanka'yı gitgide artan bir kederin yavaşça birikmesiyle gizli bir melankolik haline getirmiş; Solanka 'gençliğinin iyimser barış ve sevgi felsefesi'ni terk ederek zihnini “güçle ilgili sorunlar”la meşgul eden, şehrin yöneticilerini takıntı haline getirmiş⁶ hırçın ve kaba biri haline dönüşmüştür. New York ile yaşadığı karşılaşma –kimden geldiği belli olmayan sınır aşımaları, takılan lakaplar, ‘nezaket’ gereği karşılıksız bırakılan saygısızlıklar, kesilen sözler, kendine bile itiraf edilemeyen karanlık sırlar, bilinçte meydana gelen huzursuz bir yarı– Solanka'yı kelimenin en güçlü anlamıyla *öfkeli* biri haline getirir. Öfke patlamaya hazır bir zehrin yavaş yavaş içine dolması gibi Solanka'yı ele geçirir, Solanka'nın yaşamını anlam-

3 S. Rushdie, *Öfke*, çev. Begüm Kovulmaz, Can Yayınları, 2008, s. 56.

4 *Age*, s. 47.

5 *Age*, s. 15-16.

6 *Age*, s. 17.

landıran –duyum, algı ve beklentilerine hükmeden– temel kategori haline gelir. Tam da buna uygun olarak Rushdie, Solanka'nın bitmek bilmeyen iç monologlarından birinde hikâyesinin çekirdeğini oluşturan temel düşünceyi dile getirir: “Hayat *öfkedir*.”⁷ Fakat yanılmaktadır.⁸ Solanka'yı ele geçirerek bakışını karanlıklaştıran, içinde yavaş yavaş toplanarak yaşamın bütünü haline gelen şey öfke değil fakat hınçtır. Rushdie, belki de bütün bir modern psikoloji gibi, birikmiş bir hıncın nerede boşalacağı belli olmayan rastgele patlamalarıyla, maruz kalınan belirli bir olumsuzluğa anında verilen ani bir tepki olarak öfkeyi birbirine karıştırır.

Öfke ile hınç gerçekten de bir bakımdan benzer: Her iki duygu da bedenın tepkisel kuvvetleriyle ilişkilidir. Fakat arada morfolojik ve tipolojik farklar, son derece önemli nüanslar bulunur. İlk olarak, öfke bir eylem olarak gösterilen, bedeni yeniden harekete geçiren bir tepki iken (*re-action, agere*), hınç bir eylem olarak harekete koyulmayan fakat yalnızca hissedilen/duyumsanan (*re-(s)sentiment, sentire*) bir tepkidir. Öfke, hıncın aksine, son derece yakıcı, şehvetli ve sıcak bir his olarak deneyimlenir; bu yaşantıda öfkenin öznesine eşlik eden bir hazzın duyumsanmasıdır. Çünkü öfkede söz konusu olan bir gücün yükselerek taşması ve belirli nesnesine yönelerek dışarı boşalmasıdır. Tam da bu bakımdan, öfke, güçlü ve soylu ruhların birbirlerini fark etmesini sağlayan coşkulu ve gösterişli parlama biçimlerinden biridir; birdenbire meydana gelir, kendini tüketir ve aynı hızla kaybolur. Öfke: Maruz kalınan olumsuz bir şeyin zihindeki izini anında yerine getirilen karşı bir eylemle silen sağlıklı tepki. Burada intikam ruhundan eser yoktur. Bir hayvan kendisine saldırıyı ısırdığında ya da bir kimse kendisine atılan tokadı ani bir karşı tokatla etkisiz kıldığında, burada söz konusu olan intikam değildir.

Hınç ise intikam ruhudur ve intikam, herkesin bildiği üzere, “soğuk yenen bir yemektir”. Hıncın deneyimi şehvetli ve yakıcı olmaktan çok uzaktır; hazzı hiçbir içimde içermez, zira burada yaşanan bir güçsüzlük deneyimidir – “zayıflıktan doğan hıncın herkesten çok zayıflara zararı vardır.”⁹ Hınçlı kişi, tepkisini dışavurarak tüketemediği için kendi kendisini tüketir; hınç, öfkenin tam tersi bir istikamette, içe döner ve orada birikir. Maruz kalınan olumsuz etkiye verilemeyen bu sağlıksız tepkisellik *fizyolojik* bir hastalıktır, bedenin

7 Age, s. 48.

8 Rushdie'nin bu yanılgısı diğer eserlerine kıyasla oldukça zayıf olan bu romanda yer bulan bir dizi aceleci bağlantıyla uyumludur. *Öfke*'nin kötü kurgulanmış bir eser olması romancının diğer romanları, söz gelimi *Floransa Büyücüsü*, göz önüne alındığında oldukça şaşırtıcıdır.

9 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, s. 16.

kendi kuvvetleri tarafından zehirlenmesidir. Hem Nietzsche hem de Scheler için hıncın temelinde nefret, öfke, intikam isteği, değersizleştirme arzusu ve haset gibi son derece olumsuz duygu ve yönelimler yatar. Fakat bunların hiçbirisi tek başına ya da hep birlikte hıncı oluşturmak için yeterli değildir. Hınç denilen hastalığın oluşmasının koşulu bu duygu ve tavırların ifade bulmasını engelleyen bir tıkanma halidir.¹⁰ Hınç: tepkisel duygu ve hislerin ifade edilememesinin insan ruhunda yarattığı tahribat. Hatta bir adım daha ileri gidilerek, ruh denilen şeyin hıncın bedende yarattığı bu tahribatın yan ürünlerinden biri olduğu bile söylenebilir: Olumsuz duyguların hükmüne girmiş bir bedenin bir eylem olarak göstermeye cesaret edemediği tepkiler, bilincin bu halden önce var olmayan derinliklerini –*arzunun yeraltını*– meydana getirmiş ve bu karanlıklardaki *bir şey* “ruh” ismiyle vaftiz edilmiştir. Ruhun beden ile olan ilişkisi ne kadar karanlık olursa olsun –“Ruhun bedeninden önce ölmüş olacak, hiç korkma artık!”–¹¹ bir şey kesindir: Atılan bir tokada bir başka tokatla karşılık vermenin tepkiselliği hıncın bir belirtisi değildir. Fakat biri tarafından tokatlandığımda, ona tokat atmak yerine, ister dişimi sıkarak isterse müşfik bir gülümsemeyle, öteki yanağımı çevirdiğimde hıncın boyunduruğuna çoktan girilmiş demektir.

İkinci karşılaşma hıncın içyüzünü Rushdie’den çok daha iyi kavramış bir romancının, Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar* adlı kitabında ‘yeraltı kahramanı’ ile onu aşağılayan ‘küstah subay’ arasında yaşanır. Nietzsche’nin bu kitapta “kendisinin *hınç* adını verdiği şeyin ustaca bir resmini”¹² bulmasına şaşmamak gerekir: *Yeraltından Notlar* gerçekten de hıncın özelliklerini boynunda bir madalya gibi taşıyan içli kahramanların yaratıcısı romantik Dostoyevski’nin, bu yüceltim mekanizmalarını geride bırakarak dahi Dostoyevski’yi meydana getirdiği bir doğuş anına tekabül eder. Bu kısa roman hınçlı tipin son derece yetkin bir tasvirini ortaya koyar: dışa taşamayan şiddetli duygular, acı izlerle dolu bir bellek, unutamama, bağışlayamama, kendini küçümseme, suçlama ve değersizleştirme gibi hıncın etrafında kümelenen bütün duygu ve hallerin dökümü kitabın daha ilk sayfalarında belirgin bir biçimde yer alır. Üstelik bütün bu duyguların kristalleştiği ilk karşılaşma –yeraltı kahramanının hikâyesinin kapsamında yaşadığı ilk serüven– *Öfke*’ninkine

10 Bkz. M. Scheler, *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, Alfa Yayınları, 2015, s. 62.

11 F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 13.

12 R. Girard, *Dostoyevski: Yeraltı İnsanı*, çev. Orçun Türkay, Everest Yayınları, 2014, s. 45.

kiyasla çok daha somut ve seçiktir: Yeraltı kahramanı modernliğin ilk görünüş alanlarından biri olan bir içki ve oyun salonunda, kendisini “hiç haber vermeden, bir açıklama bile yapmadan”¹³ yolundan çeken küstah subayı ile karşılaşır. Subay umursamaksızın (ya da *umursamaz görünerek*) yoluna devam eder fakat hikâyenin anlatıcısı bu karşılaşmada takılıp kalır. Kendisini bir eşya gibi kaldırıp kenara koyan subaya tepki verememiştir çünkü korkar;¹⁴ duruma “dehşetli bir şekilde içerleyerek” “hiddet içinde geri çekilir” ve subaydan başka bir şey düşünemez hale gelir. Ondandır nefret eder ve intikam almak ister fakat aynı zamanda elinde olmaksızın ona doğru çekilir: subayın kendisini sevmesini, başını okşamasını, arkadaşı olmasını ister. Hıncı tarafından ele geçirilmiş –cinlenmiş– bir kişinin bütün tipolojik özellikleri yeraltı insanının subay ile yaşadığı bu karşılaşmada belirir. Güçsüz intikam arzusu kahramanımızı subaya *iftira attığı*, onu yalan söyleyerek küçük düşürdüğü bir hikâye bile yazmaya iter. Hiç şüphesiz bu öykü *Yeraltından Notlar*’a benzer bir tonda ve benzer bir duygusal iklimin etkisinde yazılmıştır – aradaki tek fark bunun yeraltı kahramanının kendisinin değil subayın yergisi olan bir öykü olmasıdır.¹⁵ Yayınlanmayan bu öyküde de tatmin bulamayan yeraltı kahramanı subayı tekrar görebilmek ve intikamını alabilmek için modernliğin bir diğer görünüşler alanı olan bulvarlara –Nevski Bulvarı’na– dadanır fakat bu saplantıdan kurtulmak için göstermesi gereken tepkiyi bir türlü gösteremez ve içini kemiren aşağılık duygusu yaşanan her karşılaşmada katlanarak büyüme devam eder.

Peki ama hıncın tüm belirtilerinin muazzam bir dökümünü yapmasının yanı sıra, yaşanan bütün bu karşılaşmalar bize ne anlatır? Bu karşılaşmaların mekânları kendini inşa halindeki modernitenin ilk kamusal alanlarıdır: Yeraltı kahramanı ile subay St. Petersburg gibi modern bir proje olarak tasarlanmış bir kentin gösteriş ve züppelik alanlarında karşılaşırlar. St. Petersburg modern bir şehir olarak kurulmasına rağmen, *Öfke*’nin New York’unun aksine, henüz bir metropol değildir. Rushdie’nin kentinde, yanlış bir biçimde öfke olarak adlandırılan hıncı kimin ya da neyin tetiklediği belirsiz kalır. Oldukça kalabalık caddelerde yok sayılma ve aşağılık duygusunu meydana

13 F. M. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 53

14 Korkaklık, verilemeyen bir tepki olarak hıncın en temel kaynaklarından biridir, Nietzsche cesareti bu nedenle yüceltir: “Sesimi çıkarsaydım elbette beni de pencereden fırlatırlardı. Ama vazgeçtim... hiddet içinde çekilmeyi tercih ettim. F. M. Dostoyevski, *age*, s. 54.

15 R. Girard, *age*, s. 36.

getiren rakiplerin sınıfsal, sosyo-kültürel, ekonomik ve varoluşsal konumlarının Solanka'dan üstün olup olmadığı belli değildir. Belki de bu noktada *Öfke* ile ilgili olarak yapılan olumsuz değerlendirmeyi (bkz. dipnot 8) yeniden ele almamız gerekir: Belki de *mesafeler* kapanıp konumlar belirsizleştikçe, kalabalıkla birlikte artan bulanıklık yüzleri anonimleştirdikçe deneyimlenen duygunun mahiyeti de belirsizleşmektedir. Belki de Rushdie'nin bu kitap-taki romansal dehası onun yanılgısında bulunur: Rushdie öfkenin hınçtan ayrılamayacağı bir çağın romancısı olduğu için, hınç ile öfkeyi birbirine karıştırmaktadır.

Dostoyevski ise her şeyin henüz yeterince belirgin olduğu “mutlu” bir eşikte durur: Hıncın bu hikâyedeki tetikleyicisi belli bir yüzü ve ismi olan tek bir kişidir. Anlatılan duygu son derece kompleks bir yapıya sahip olsa da bu betimlemede hınca ilişkin ölümcül bir yanılgıyla sonlanacak hiçbir bulanıklık söz konusu değildir. Ve tüm bunlara uygun olarak, yeraltı kahramanı ile subay arasındaki mesafe son derece belirgindir: Karşılaşmanın iki ucu arasındaki ekonomik, sosyal, fiziksel ve kültürel farklar açık ve seçiktir.¹⁶ St. Petersburg gibi modernleşmenin kalesi olan kentlerin kamusal alanları bu farkların duyumsanabileceği eşsiz imkânlar sunarlar. Bulvarlar, kafeler, barlar ve oyun salonları hıncın sonsuzca serpilip gelişebileceği ideal beslenme ortamlarıdır. Bulvar aralarında herkes tarafından algılanabilir nesnel/toplumsal bir statü farkı olan kimseleri hem birleştirir hem de ayırır: Aynı mekânda bulunmanın ortaklığı yeraltı insanı ile subay arasında cereyan eden bir eşitlik yanılsaması meydana getirirken, yeraltı insanı kendisini statü bakımından üstün olan bir tip ile *karşılaştırma* hakkını bu kamusal mekândan alır. Fakat karşılaştırma hakkını tesis eden eşitlik ne kadar soyut ise bu hakkı bulduğu her fırsatta gülünçleştiren *fark* da aynı ölçüde gerçektir: Hiyerarşinin üst basamaklarında yer alan kişi fiili her karşılaşmada bu eşitliğin salt soyut ve biçimsel olduğunu göstermek için elinde bulundurduğu bütün ayrıcalıklardan faydalanır. Küçümsemek, görmezden gelmek, *tanımamak* ve *kayıtsız kalmak* gibi aşağılama edimlerine sarf edilmiş bütün bu kuvvetler yeraltı insanının uyularını kaçıır: “Ne diye her defasında ille yol veriyorsun? Neden o değil de hep sen? Bunun yazılı kuralı mı var? Her şey terbiyeli insanların karşılaştıklarında yaptıkları gibi olmalı. Bir adım o, bir adım sen çekilerek birbirinize karşılıklı saygı

16 İronik olan yeraltı kahramanı ile subay arasında bulunmayan tek farkın yeraltı kahramanının subaya atfettiği etik (varoluşsal) fark olmasıdır; subay tıpkı rakibi gibi yeraltı düzeneğinin bir parçasıdır, *kayıtsızlığı taklit eden bir züppedir*.

göstermelisiniz.”¹⁷ *Bir adım o, bir adım sen...* Bu, demokratik modernliğin kalplere yerleştirdiği eşitlik vaadidir; fiiliyatta hiçbir zaman gerçekleşmediği için işkenceyi uzatan bir vaat: “Fakat böyle olmuyor, hep ben çekiliyordum, o da kendisine yol verdiğimin farkında bile olmadan yürüyüp gidiyordu.”¹⁸ Yasal olarak tanınan biçimsel haklar ile “iktidar ve servet dağılımındaki ve eğitimdeki derin olgusal farklar” arasındaki bu yarıktaki hıncın tohumları filizlenir: Dostoyevski’nin, Nietzsche’nin ve diğerlerinin tarif ettiği biçimiyle hıncın bir modernite problemi.

Dolayısıyla üçüncü karşılaşmanın, düşüncesinin bütün kuvvetlerini modernliğin hukuksal özgürlük ve eşitlik vaadini somutlaştırmaya yönelten bir düşünürden ödünç alınmasına şaşırılmamak gerekir. Bu karşılaşma felsefe tarihinin en ünlü çifti arasında, Hegel’in kurguladığı *müstakbel* efendi ve köle figürleri arasında gerçekleşir. Burada söz konusu olan, *Hukuk Felsefesi*’nin betimlediği modern *ethos*’un bütün tözsel kurumlarıyla güvence altına aldığı özgürlük ve biçimsel eşitliğin –Marx’ın deyişiyle, burjuva eşitliğinin– yasal çerçevesi içerisinde ancak sonlanacak olan ünlü köle-efendi diyalektiğini başlatan karşılaşmadır. *Tinin Fenomenolojisi*’nin (B) *Özbilinç* uğrağında yer alan bu kurgusal karşılaşmada yalnızca “diğeri’nin ortadan kaldırılmasıyla kendinden emin olabilecek”¹⁹ iki özbilinç karşı karşıya gelir. Özbilinç bu noktada ve genel olarak bir arzudur²⁰ (*Begierde*) ve bu arzu doyumunu ancak bir başka özbilinçte bulabilir.²¹ Zira arzu, kendisini (özbilinçli olmayan) doğal nesnelerle ilişkisinde tatmin edebilen alelade bir ihtiyacın aksine, son derece tinsel ve kompleks bir yönelimdir; bir yandan Tinin ontolojik serüvenini –bütün bir tarihi– kateden *tanınma uğruna mücadele* sürecini başlatmak gibi önemli bir rolü üstlenirken, diğer yandan bize (*Tinin Fenomenolojisi*’nin Hegelciliğin hanesine baştan kaydedilen meşhur “biz”ine) spekülasyon bir ilke olan olumsuzun empirik karşılığı olan ölümü –korkudan titrememize neden olan “Mutlak efendi”yi–²² tanıtmak gibi son derece önemli bir diğer işleve sahiptir. Arzu tanınma uğruna girilen ölümüne mücadeleyi iki özbilinç arasında başlatır çünkü doyumunu ancak bir başka özbilinçin kendisini tanımasında bulabilecek şekilde tasarlanmıştır – *arzu*

17 F. M. Dostoyevski, *age*, s. 57.

18 F. M. Dostoyevski, *age*, s. 57.

19 G. W. F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, ¶174.

20 G. W. F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, ¶167.

21 G. W. F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, ¶ 175.

22 G. W. F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, ¶ 194.

daha ilk andan itibaren bir tanınma arzusudur: bilincin kendisini tanıyarak kendinden emin, tamamlanmış bir özbilinç haline gelmesi bu tanınma arzusunun bir diğer özbilinç tarafından tanınmasına bağlıdır. Dolayısı ile iki tarafın aynı şeyi (tanınma) arzulayarak girdiği bu çatışmanın bir *prestij* (Kojeve) mücadelesi olarak yorumlanması bizi şaşırtmamalıdır: Zira Hegel’de istençlerin istediği sahiden de “güçlerini *tanıtmak*”, “güçlerini *temsil etmek*”, “‘birinin’ üstünlüğünün ‘diğeri’ tarafından tanınması”nı sağlamaktır.”²³

Bu karşılaşmada *gerçekten* olan biten nedir? Hegel bize çatışmanın bir noktasında taraflardan birinin tepeden tırnağa titrediğini, kendi varlığı için duyduğu korkuyla bütünüyle sarsılarak rakibinin arzusuna boyun eğdiğini anlatır. Taraflardan biri tanınma arzusundan vazgeçip iradesini karşı tarafa teslim ettiğinde mücadele sonlanır ve roller, konumlar ya da mesafeler bu karşılaşmanın *sonucuna bağlı olarak* dağıtılır: Efendilik ve kölelik, kimin savaşın erdemleriyle daha fazla ya da daha az donanmış olduğuna göre sonuçlanan çatışmanın sonunda dağıtılan yerleşik değerlerin ifadesidir. Sosyal konumlar çatışmanın sonunda dağıtılır fakat dağıtılan değerler karşılaşma başlamadan kurulmuş durumdadır: Efendi tinsel ilişkiler alanında onur olarak adlandırılabilir bir erdemin duygusal saiki olan gurur duygusu ile karakterize olurken, mücadelenin sonunda köle olarak adlandırılan değersiz tarafın başat duygusu korkudur. Bu noktada sormamız gereken soru hincin bu hikâyenin neresinde yer aldığıdır. Zira Hegel bu hikâyede kölenin kendisi karşısında üstün gelen efendiye bir hınç duyduğunu ima edebilecek hiçbir şey söylemez. *Tinin Fenomenolojisi*’nde korku, titreme, mutsuz bilinç, dikbaşlılık/inatçılık, huzursuzluk, şüphe vs. gibi olumsuzun yol açtığı bütün *pathos*’ların –*olumsuzun* bütün *patolojilerinin*– neredeyse eksiksiz bir dökümü yapılsa da hınçtan bir kere bile söz edilmez. Bu, elbette, her şeyi gören gözün kendisini görememesiyle (Locke) ilgili bir durumdur. Nitekim hincin bu karşılaşmadaki rolü aranacaksa, bakılması gereken ilk yer köleliği ve efendiliği bu biçimiyle gören gözün kılcal damarları olmalıdır. Hınç bu hikâyenin oluşum eşiğinde, hikâyeyi bu haliyle gören gözün bakışında ikamet

23 Bkz. G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, 2016, s. 23. Elbette bu, Hegel’in anlattığı hikâyenin yalnızca bir boyutu, antropolojik denilebilecek bir tarafıdır. Hikâye bu boyutu ötsel olarak içerir fakat Hegel’in anlattığı her şeyin olumsuz tözün spekülâtif mantığı uyarınca kurgulandığını gözden kaçırdığımız noktada, *Tinin Fenomenolojisi*’nin esas olarak ontolojik ve epistemolojik saiklerle yazılmış bir kitap olduğunu ıskalama riskimiz vardır: Tanınma arzusu olarak özbilincin başlattığı bu mücadele, en temelde, kendi özdeşliğine yönelen olumsuz bir tözün tarihi kateden çalışmasıyla ilişkisinde anlamlıdır.

eder. Tarafların karşılaşması köle-efendi diyalektiğinin biçimini aldığı anda, biz köle ile efendinin hikâyesini hınç ile karakterize olan kölelerin ağzından dinlemişiz demektir. Hegel'in anlattığı hikâye, *Yeraltından Notlar*'da kendisine üstün gelen subaya iftira atan yeraltı kahramanının yazdığı hikâyeye bu bakımdan benzer: "Bize efendi olarak sunulan, kölenin ona dair fikridir ... kölenin köle olarak zafer kazanmış hali"dir.²⁴ Sahiden güçlü olanın gerçek efendiliği Hegel'in hikâyesinde karalanmış, efendi bu hikâyede iftiraya uğramıştır: Efendinin arzusunun kendi üstünlüğünü tanıtmaya arzusu olarak sunulması, efendinin kendi varlık ve değerine duyduğu dolaysız güvenin rakibinin onayını durmaksızın talep eden bir paranoya biçimine dönüştürülmesi ve efendinin gücünün başkalarına kabul ettirilmesi gereken bir karşılaştırma nesnesi haline getirilmesi bu hikâyenin efendiliği değersizleştiren unsurlarıdır. Buna karşılık Nietzsche güç dediğinde her zaman aynı şeyden söz eder: Farkı ortaya koyan yaratıcı bir etkinlik ve bu etkinliğin *çatışmanın dışında kalan* istemesi. Fakat güç bir kez etkinlik ve ifadeden ayrılıp para, mevki, sosyal statü, tanınırlık, ün ya da şöhret gibi bir temsil nesnesi haline geldikten sonra Hegel şunu söylemekte haklıdır: Efendinin hakikati köledir. Efendinin hakikati hiç şüphesiz köledir çünkü her şey daha en baştan kölenin bakış açısından, *hıncın bir kurgusu olarak*, gücün en bayağı, en aşağılık, en sıradan yorumu çerçevesinde anlatılır. Hikâye bu şekilde anlatılıp ikna edici olduğunda, köleler tanınma uğruna mücadelede izi bile bulunmayan –gerçekten soylu olanın izi bu mücadelede bulunmaz çünkü bu izler tarih yazımının kölece rejimleri tarafından çoktan silinmiştir– gerçek efendiye karşı yürüttükleri savaşı zaten kazanmışlar demektir.

Nietzsche'nin Kopernik Devrimi

Nietzsche *Ahlakın Soybilimi*'nde bütünüyle farklı bir hikâye anlatır: Efendi ile kölenin oluşum şemasını vermek yerine, efendi/soylu ve köle/bayağı olarak adlandırılan iki tip arasındaki orijinal bir farkı (mesafeyi) varsayan; köle ile efendinin bir mücadelenin sonucu olarak hiyerarşik konumlara yerleştirilmesini temellendirmekten öte, karşılaşan tiplerden birinin kendisini köle olarak duyumsamasının sonuç ve bedellerini bütünüyle farklı bir ışık altında –"yaşamın gözlüğüyle bakarak"–²⁵ yorumlayan; izleri silinerek tepetaklak edilmiş

24 G. Deleuze, *age*, s. 105.

25 F. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 7: "Yaşamın gözlüğüyle bakıldığında ne anlama gelir- ahlak?"

bir tarihi yeniden ayakları üstüne oturtmaya trajik bir biçimde çabalayan emsalsiz bir hikâyedir bu. Nietzsche'nin çabası emsalsizdir: Bedenin abluka altına alınarak yapabileceklerinden ayrı düşürülmesinin iki bin yıllık tarihini öncüler ve ardılarını reddederek, tek başına, yazmaya girer. Bu tarih, kölelerin hakikati oldukları efendileri alaşağı ederek zaferi kademe kademe elde etmelerinin zorunluluğunu değil, bu zorunluluğun zaferi elde etmek için nasıl bir strateji olarak kurgulandığını anlatır: Ahlak, din ve Ortodoks düşüncenin dayanakları kendisini cemaat yaşamında –edimselleşmiş ahlakta– açığa vuran bir mutlağın uğrakları değil, “önceden hesaplanmış bir intikamın”²⁶ alınmasına hizmet eden tinsel savaş makineleridir. Nietzsche hınçlı tipin anlattığı bütün hikâyelerin maskesini düşüren yeni bir tarih rejimi öne sürer: izleri tarihten silinmiş hıncın aslında bütün bir kültürün temel kategorisi olduğunu ifşa eden tarihsel bir psikoloji olarak soybilim. İzlerin yorumlanmasına ve tercüme edilmesine adanmış bu Nietzscheci yöntem, oluşum ocağı çok uzaklarda kalmış –“iyi gizlenmiş”– ahlak ülkesine gerçekten adım atabilmek için gidilmesi gereken yönü gösterir. Yazılı tarihi ve yerleşik yorumları *hıncın zaferinin* güdümündeki resmi bir anlatı olarak gülünçleştirmek (tarihi bir parodi haline getirerek yeryüzünü hafifletmek) ancak “insanın ahlak-geçmişinin tüm o uzun ve çözülmesi zor hiyeroglifi”ni²⁷ yeniden anlamaya ve değerlendirmeye adanmış bu titiz sanat ile mümkündür.

Hıncın hangi motivasyon ve yöntemlerle bir ahlak maskesi taktığını anlayabilmek için onun doğuş anını Nietzsche'nin rehberliğinde yeniden sahnelemek gerekir. Hınc gerçekten de bir rastlantıdan, aralarında daha en baştan *etik bir fark* bulunan iki tipin *mesafeyi kendinde içeren* rastlantısal karşılaşmasından doğar. Bu tipleri, Hegel'in yaptığı gibi, köle ve efendi olarak adlandırmakta bir sorun yoktur. Fakat Hegel ile Nietzsche arasındaki yakınlığın her zaman çok az, yalnızca düşmanlığa yetecek kadar olduğunu hiçbir zaman unutmamak önemlidir. Nitekim bu örnekte de Hegel'in çatışmayı varsayıp efendi ile köle arasındaki niteliksel farkı ilgili çatışmanın sonucunda dağıtılan birer mevki olarak gördüğü yerde, Nietzsche mesafeyi karşılaşmanın başlangıcında varsayarak efendilik ve köleliği müsabakanın sonunda verilen bir ödül ve ceza olmanın yavanlığından kurtarır. Efendi ile köle bu hikâyede fiziksel bir mücadeleye bile girmemektedir; Nietzsche'nin anlatısında ön plana çıkan birbirlerini etik, varoluşsal ve elbette fiziksel (bu

26 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 8.

27 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, “Önsöz”, ¶7.

düşünce de fiziksel içerimi olmayan hiçbir metafiziksel unsur bulunmaz, “‘saf olan’ başından beri yalnızca yıkanan biridir”)²⁸ bir mesafeden deneyimleyen iki tipin kendi orijinal farklarını duyumsamalarıdır. Her zaman ilişki içerisinde olmalarından ileri gelen niceliksel farklar uyarınca etkin ya da tepkisel olarak nitelenen kuvvetlerin bir bedende olumlu ya da olumsuz bir güç istenci olarak kişileşmelerinden doğan efendi ya da köleyi (oluşun soylu ya da bayağı biçimlerini) ayıran yalnızca bu mesafedir. Efendiyi karakterize eden kuvvetler, etkin kuvvetlerin egemenliğindeki bir olumlama istenci olarak örgütlendiğinden, efendinin bu mesafeye ilişkin duygusu –*mesafe pathos'u*– kendi farkının kendince olumlanmasından duyulan bir hazdır. Efendinin bu mesafeden duyduğu haz sonradan kölelerin ahlakının hizmetine koşulacak olan değerlerin –iyi ile kötünün– asıl çıkış noktası olarak gösterilir. Bu da demektir ki iyi ile kötü herhangi bir hesaplı kurnazlığın ürünü değildir; fayda hesabının düşük dereceli mantığından türemezler. Ahlaki değerler, olma biçimleri arasında kendiliğinden içerilen etik bir farktan doğmuş, varoluş tarzlarına içkin bir mesafeden hareketle kendiliğinden belirivermiştir. Dolayısıyla kökensel değerlerin efendilerin yaratımları olduğunu söylemek bile tam olarak doğru olmaz. Efendiler, ad verme hakkına onlar sahip oldukları için, iyi ve kötü sözcüklerini ilk kez telaffuz edenlerdir fakat bu belirişten onlar sorumlu değildir. Burada söz konusu olan, sonradan ters çevrilerek bir ahlak adını alacak şeyin duygulardan, yüksek olanın daha düşük bir varoluş tarzı ile girdiği bir ilişki içerisindeki duygusal deneyiminden, doğrudan söylemek gerekirse, *mesafe pathos'*undan doğuşudur. *Mesafe pathos'u*: rütbe derecelerinin bir anda patlaması ve varoluş tarzları arasındaki hiyerarşinin bir anda belirmesine eşlik eden duygulanım; değerlerin ilk yaratımının, “iyi ile kötü zıtlığının [asıl] kaynağı.”²⁹

Elbette kölenin iki tip arasındaki karşılaşmada cereyan eden bu olaya kayıtsız kaldığı düşünülmemeli; köle ile efendinin birbirlerini duyumsayan varoluşları –bedenleri– arasında birdenbire beliriveren, patlayan ve aslında kimsenin sorumlu olmadığı bu farkı deneyimlemenin kölece bir biçiminin de olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Kölenin mesafeyi kateden bakışına eşlik eden hal, efendinin kendinden duyduğu memnuniyetin zıddı olan bir memnuniyetsizliktir: Köle kendi farkından memnun değildir. Nasıl ki iyilik efendiye bir karşılaştırmanın sonucu olarak atfedilmemiş fakat kendinden farklı olan ile

28 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 6.

29 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 2.

karşılaşmak efendinin kendine ilişkin olumlamasını (“ben iyiyim”) yalnızca pekiştirmişse, kölenin efendi tarafından “kötü” olarak nitelendirilmesi de onun kendine ilişkin olumsuzlamasında (“ben kötüyüm”) yalnızca tali bir rol oynar. Efendinin üstünlüğü kölenin kendini olumsuzlamasına hiç şüphesiz eklenir fakat onun olumsuzluğunun asıl nedeni değildir. Kölenin istencinin niteliği başından beri olumsuzdur – onun ilk etapta bir efendi (etkin tip) değil fakat bir köle (tepkisel tip) olması güç istencinin bu olumsuz niteliği ile doğrudan ilişkilidir. Köleye egemen olan tepkisel kuvvetler, *sonradan değerlerin değerinin de tersyüz edilmesinin motoru olacak olan*, bir ters çevirme işlemine tabi tutulup kendinden duyulan memnuniyetsizlik karşı tarafa yönelik bir suçlamaya dönüştüğünde ise hıncılı tipin portresi çoktan belirginleşmiş demektir. Hıncın kurucu işlemi, kölenin üzerine efendinin üstünlüğünün dolayımıyla daha da ağırlaşarak çöken olumsuzluğun, imgelerin tersine çevrilmesi koşuluyla, karşı tarafa yansıtılmasıdır: “‘sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim’. Bu formülde konuşan [artık] köledir.”³⁰ Konuşma, ad verme hakkına sahip olanlar şimdi hıncın güdümünde ‘hareket eden’ kölelerdir; efendiler ayrıcalıklı konumları gasp edilmiş, “zaferi onlar [köleler] kazanmışlardır.”³¹

Köleler efendilere karşı nasıl kazanır? Hıncın zaferi “sonlu ve sınırlı” tekil bedenlerin “tek bir eylemde, o eylemin tek bir sonucu olacak şekilde”³² birleşmelerinden –Spinozacı bir örgütlenmeden– ileri gelmez. Kuvvetlerini birleştirerek kendi yaşamları üzerinde egemenlik kurmuş baskı mekanizmalarını alaşağı edebilecek –devrimi gerçekleştirebilecek– daha büyük bir eyleme gücü oluşturmak kölelerin elinden gelen bir şey değildir. Devrim üst düzey bir yıkım etkinliği olsa da bir *etkinliktir*; onun yıkıcı (olumsuz) yanı koşulların ve değerlerin yeniden yaratımını amaçlayan olumlamanın bir etkisidir yalnızca. Kölelerin köle olarak adlandırılmalarının nedeni ise onların güçlerinin tepkisel, istençlerinin ise olumsuz olmasıdır. İlk bakışta tuhaf görünen Nietzscheci formül bu bakımdan bir anlam kazanır: *Devrimci olanlar efendilerdir* –yalnızca efendiler eyleyebilir. Köleler, tam da buna uygun olarak, efendilere karşı yürüttükleri mücadeleyi kazanmak için herhangi bir eylemde bulunmazlar. Tek yaptıkları “düşmanlarının değerlerini yeniden değerlendirmek”;³³ yaratıcı eylemde bulunan etkin tipleri başkalarının gözünde ve kendi gözlerinde de-

30 G. Deleuze, *age*, s. 151.

31 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 7.

32 Bkz. B. Spinoza, *Ethica*, II, Tanım IV.

33 F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 7.

ğersizleştirmektir. Suçlandırma ve utandırma düzeneklerine bağlı değersizleştirme ediminin hıncılı tipin asli uğraşı olmasının nedeni budur: Hıncın zaferi eylemin kölelere uygun biçimlerini –yeni değerleri– yaratarak değil, halihazırda eyleyenleri eylemlerinden ayıran itibarsızlaştırma mekanizmalarını; eylemi, neşeyi ve yaşamı olumsuzlayan değersizleştirme aygıtlarını dolaşıma sokarak gerçekleştirilir.

Etkin tipi eyleminden ayırabilmek için her şeyden önce yapabileceklerin ayrılmış bir gücün kurgulanması gerekir: Hıncın insanı, bedeni kuvvetlerin bir bileşimi olarak görmektense, bedeninin kuvvetlerini özgürce yöneten bir öznenin, bedeni idare eden bir ruhun varlığına inanmak ve inandırmak zorundadır. Elbette bedeninin bu aşağılanması arkasında bile beden vardır: ruh veya özne aslında yok olmaya yüz tutmuş bir bedeninin gücünü arttırmak ve egemen olmak için kullandığı bir araçtır –“yaratıcı beden istemine bir el olarak ruhu”³⁴ yaratır. Zaten bir beden ancak kendisinden ümidi kestiğinde kendisi için bir ruh icat edebilir. İradesi özgür bir özne, yaşama ve kendisine karşı dönmüş bir bedeninin intikamını alabilmek için yaptığı bir hiledir:³⁵ Nasıl ki vulgar kalabalık şimşegi belirışinden ayırıp ışımayı bir edim, şimşek denen öznenin bir eylemi ya da etkisi olarak görürse, yaygın ahlak da gücün kendisini gücün dışavurumundan aynı şekilde ayırır; sanki gücün arkasında gücü dışa vurup vurmamakta özgür olan kayıtsız bir töz varmış gibi. Oysa, der Nietzsche, böyle bir töz yoktur; eylemin, dışavurumun, etkinin arkasında bir özne –oluşun ardında bir varlık yoktur. Özne eyleme, ruhun bedene eklendiği gibi –sonradan– eklenir. Eylemin bu çerçeve içerisinde ikileştirilmesine, din ve ahlak ile paralel olarak, katkıda bulunan modern bilimin ilgiden bağımsız ve nesnel tavrının gerisinde bile özgür irade mitini kendi amaçları doğrultusunda –içgüdüsel olarak– yaratan hıncın ateşli inancı bulunur: yırtıcı kuş *isteseydi* bir kuzu olabilirdi, öyleyse *yaptıklarından sorumludur*. Güçlü tipin değersizleştirilmesi bu şekilde, özgür iradenin, öznenin ve/veya ruhun icadının doğal uzantısı olan *sorumluluk* mefhumuyla tesis edilir. Ruh beden ile bedeninin etkinliğinin arasına girer, tıpkı özgür iradenin güç ile istemenin arasına refleksiyonun ve vicdanın konuşlandığı bir dolayım mercii olarak girmesi gibi. Kölenin bu dolayımı gereksinimi vardır. Böylece kuzular avcı kuşlara, ahlakçılar sanatçılara herhangi bir anlamsızlık uçurumuna düşmeksizin şunu

34 F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 29.

35 Bu paragrafın devamı için bkz. F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, I, ¶ 13.

söyleyebilir: *Yapmayabilirdiniz*, yapıyorsunuz, demek ki kötüsünüz; biz ise size benzemediğimiz, yapmadığımız için iyiyiz.³⁶

Her şey kölenin bu iyiliğine varmak içindir. Bütün bir yaşam yalnızca köleler kendilerini avutabilsin diye, kölelerin kendilerini avutmalarının bedeli olarak zehirlenir. Kölenin başından beri istediği efendi *gibi* olmaktır: Efendiye öykünür, efendi tarafından yaralanır; efendi onu salt etkin-oluşuyla, yalnızca olduğu biçimde var olarak incitmektedir. Zaten nesnesini arayan bir intikamın konusu haline gelmesi de buradan ileri gelir: Hınçlı tipin arzusu efendinin yerine geçmektir. Fakat tek yapabildiği güçten ayrılmış özgür bir irade kurgulayarak efendiyi yerinden etmek, “efendilerin yerine köle olmaktan çıkmayan köleleri geçirmek”tir.³⁷ Nietzsche’nin özgür iradeyi zayıflıktan bir kendilik devşiren bu kölece zaferin kapsamında tabi tuttuğu eleştiri, o güne dek eleştirel olarak adlandırılan bütün bir felsefenin yarattığı dönüşümden çok daha radikaldir: Kuvvetleri kuvvetlerden bağımsız seçimleri doğrultusunda yöneten özgür irade fikri stratejik bir kurgudur, fakat bu iradenin eyleme ilişkin güncel yorumların temel kategorisi haline getirilmiş olması tarihsel bir gerçektir; özgür irade fikri kuvvetlere, ruhun bedene yerleştirilmesiyle eşgüdümlü olarak, tepkisel kuvvetlerin zaferini ilan etmek üzere gerçekten yerleştirilir. Nietzsche özgür iradeyi, güçleri idare eden hayal ürünü bir yeti olarak düşünmenin ötesinde, güçlerin savaşında tepkisel kuvvetlerin hizmetine sürülmüş bir mücadele unsuru olarak kavramayı önerir. Bundan böyle güçler iradenin değil fakat irade güçlerin yönetimindedir. Burada söz konusu olan özgür iradenin kuvvetlerin yönetimine bağlanarak merkezsizleştirilmesidir: *Kuvvetler yasalarını özgür bir iradeden almazlar fakat özgür olması gereken bu iradeye yasalarını, tinsel bir intikamın stratejisi uyarınca, buyururlar*. Eleştirel düşüncenin sahnesinde vuku bulan bu radikal altüst oluş, Nietzsche’nin *Kopernik devrimi*, tepkisel kavramların egemenliğindeki olumsuz felsefeye karşı ileri sürülen gerçek devrimdir.

Hıncın Takımıyıldızı

Fakat hikâyenin burada sonlandığını zannetmek bir hata olur. Bunun yerine, Nietzsche’nin kendi yöntemi olan soybilimsel yaklaşımı yine Nietzsche’nin keşfi olan hınç eleştirisine uygulamak ve hıncı tek bir ışığın –Nietzsche’nin Ahlak ve Hristiyanlık karşıtı yorumunun– aydınlattığı bir fenomen olarak dü-

36 Bkz. G. Deleuze, *age*, s. 148-152.

37 G. Deleuze, *age*, s. 79.

şünmekten sakınmak gerekir. Zira bu fenomenin Nietzsche'den sonra devam eden bir tarihi, bu da demektir ki hıncın anlamının çoğalmaya devam eden çeşitlemeleri vardır. Hınç, etrafına bir yorum çoğulluğu olarak konuşlanan bir yıldızlar kümesi tarafından anlamlandırılır; hıncın takımyıldızı: Nietzsche, Dostoyevski, Scheler, Girard, Deleuze (ve elbette Spinoza'dır). Üstelik bu yorumlar arasındaki ilişkinin, en nihayetinde uyumlu bir ilerlemenin şeması uyarınca çözülen sözde karşıtlıklardan oluştuğu da düşünülmelidir. Burada söz konusu olan hınç fenomeninin örtük yanlarını sıralı bir düzeni takip ederek açığa çıkaran yorumların bir ahenk içerisindeki art arda gelişi değil, "ona egemen olmak için mücadele eden kuvvetlerin" geri dönüşleri, yanlış anlamaları ve kasti çarpıtmaları içeren bir savaş alanındaki kaotik birliktedir. Deleuze, soybilimsel yöntemi takip ederek, "bir şeyin hangi kuvvet tarafından ele geçirildiğini, sarıldığını, kullanıldığını" bilmeksizin o şeyin anlamını da hiçbir zaman bilemeyeceğimizi belirtir:³⁸ Bir fenomeni anlamak her zaman şeyin kendine özgü kaosunun içerisine adım atmaya gerektirir. Ahlak-karşıtı ateist kuvvetler (Nietzsche, Deleuze ve Spinoza) ile çekirdeğinde Hristiyan olan kuvvetlerin (Dostoyevski, Scheler ve Girard) bizatihi hınç fenomeni 'üzerinde' giriştiği bu mücadelenin izlerini yorumlamaksızın, bu fenomenin anlamını ele geçirmemiz söz konusu değildir.

Çevrilen Yanak: Nietzsche Scheler'e Karşı

Hıncın çeşitlenen yorumlarının bir arada oluşu gerçekten de kaotiktir. Bir Hristiyanlık yergisi olarak başlatılan hınç eleştirisini Nietzsche'nin kendisinin eleştirisine dönüştüren neo-Hristiyan yaklaşımların arasında bile son derece belirleyici farklar bulunur. Scheler'in yorumu Dostoyevski'nin rehberliğinde ilerleyen Girard'inkinden birçok önemli noktada ayrılır. Aralarındaki bütün farkların kendisinden türediği en temel ayrım iki düşünürün diyalektiğe karşı aldıkları tavırda belirginleşir: Diyalektiğin düşünmenin hınçlı biçimi olduğuna işaret eden Deleuze'den önce Scheler'dir.³⁹ Girard ise ustasından daha ileriye giderek, hınç eleştirisini olumsuzun ve diyalektiğin Hegelci tonuna büründürür.⁴⁰ Fakat bütün bu nüansların ötesinde, iki düşünce de en

38 Bu paragrafta değinilen soybilimsel tarih anlayışı için bkz. G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 15-16

39 M. Scheler, *Hınç*, s. 59.

40 Bkz. Orhan Koçak, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, 2013, içerisinde yer alan Sunuş metni, s. 9: "Girard, sonradan, bu Hegelci sıfatının belli bir gerçek payı içerdiğini kabul edecektir."

nihayetinde bir İsa savunusu olarak şekillenir: Hem Scheler hem de Girard'ın hınca ilişkin yorumları, Nietzsche'nin eleştirisinin uçlara varan radikalizminden rahatsızlık duyan muhafazakâr bir düşüncenin uzantılarıdır. Uсталıklık katettikleri yollar ne ölçüde çeşitlenirse çeşitlensin kalkış ve varış noktaları aynıdır: Nietzsche'nin, hıncı ahlaki değer yargılarının ve modern hümaniter sevginin kaynağına yerleştirmesi son derece önemlidir fakat "Hıristiyan sevgi ve ahlakını en narin '*ressentiment* çiçeği' olarak nitelemesi" bir hatadır;⁴¹ o İsa'nın mesajıyla onun yol açtığı psikolojik kanseri birbirine karıştırmıştır.⁴² İsa'nın ruhundan taşarak zayıflara yönelen sevginin güçlülerden duyulan nefreti gizleyen bir maskeden ibaret olması bir yana, sevgi ve *bağıslamanın* İsa tarafından icat edilen biçimleri nefret ve intikam arzusunu kalplerden silmenin biricik yolunu gösterir. İsa hastalara ve zayıflara hıncın zaferini getiren bir ayartıcı değil, bizi olumsuzun hastalıklarından arındıracak olan gerçek kurtarıcıdır.

Aslında, ne kadar sofistike dolayılara sahip olduklarından bağımsız olarak, dinsel olanın bütün savunularının nihayetinde aynı mesajı ilettiklerine tanıklık etmek bir ölçüde utanç vericidir: Gerçek din söylemi ve dinin yozlaşmış biçimlerine yapılan vurgu entelektüel derinliklerinden bağımsız olarak bütün havarilerin ağzında durmaksızın yinelenir. Scheler, Nietzsche'yi sahici şehadet ve rahipçe politika arasındaki ayrımı görmemekle eleştirir.⁴³ Savunusu bu noktada oldukça bilindik bir yol izler: Pavlus, İsa'yı kurtarmak için bir kez daha kurban edilir. İsa özünde ahlaki bir dehadır; onun öğretisini bakışını bulandıran bir nefret ve hırsın güdümünde yozlaştıran Pavlus'tur: "İsa'nın sevgisi ve tevazusu burada [Pavlus'un ellerinde] intikamla yetinmesi imkânsız olan ve tatminini daha derin bir yara açmakla ve düşmanını utanç içinde bırakmakla bulacak bir nefretin hizmetine verilmektedir."⁴⁴ Pavlus, İsa'nın çevrilen yanağını düşmanlığı körükleyen utandırma mekanizmalarıyla yan yana getiren, Hıristiyan değerlerini hıncın değerlerine saptıran gerçek haindir.

Peki çevrilen yanak olayı Pavlus'un saptırması iptal edildiğinde ne anlama gelir? Scheler'in düşüncesi bu noktada incelererek yaygın din savunusunun sıradanlığından uzaklaşır. İlginç olan Deleuze'ün Nietzsche'ye yüklediği misyonu,

41 M. Scheler, *age*, s. 83-84.

42 R. Girard, *age*, s. 87.

43 M. Scheler, *age*, s. 57.

44 *Age*, s. 65.

Scheler'in İsa'ya yüklemesidir: İsa, bu düşüncede, yerleşik bütün değerleri ve olumsuzlamanın hizmetine koşulmuş bütün tepkisel kuvvetleri altüst eden bir devrimci olarak sunulur. İsa yanağını çevirerek doğal ve sağlıklı bir tepki vermeyi değil, eylemin bir anlısına bile olsa bir tepkiden ibaret olmasını –tepkiselliğin kendisini– reddetmektedir; zira “böyle bir davranış onu düşmanının seviyesine indirecektir...İncil’de talep edilen, sanki ‘bir yanağınıza vurduğu için, öbür yanağınızı çevirin’ denmiş gibi, doğal tepkinin zıddı olan bir tepki değil, bütün tepki eyleminin, bütün *sıradan* ve *ortalama* eylem biçimleri ve yargı ölçülerinin reddedilmesidir.”⁴⁵ Nietzsche’nin; gizli bir kindarlıkla, düşmanını utandırmak için ötekini yanağını çeviren hınç dolu bir İsa portesi çizdiği yerde, Scheler tepkiselliği bütününü reddeden bir etkinlik görür. İşte şimdiye dek İsa’yı resmeden bütün ressamalar gibi Nietzsche’nin de gözden kaçırdığı şey budur: *İsa neşelidir!* Onun gizemli şefkati bir güçsüzlükten ve eksiliktен değil, bir bolluk ve yaşam fazlasından ileri gelir. Scheler, Hristiyan ahlakında dik başlı bir fark etiği bulur: Her türlü toplumsal saygınlığa karşı kayıtsız, dış koşullara karşı şen şakrak, yaşamın derinliklerinden kopup gelen bir şövalye etiği; yaşamın ve değer yargılarının bütün sıradan ve ortalama biçimlerinin mutlak yadsınması. Nietzsche’nin üst-insandan beklediği ne varsa halihazırda İsa tarafından gerçekleştirilmiştir.

Yaşamı hasta etmek, der Nietzsche; hastalıkta bile yaşamı görmek, diye cevap verir Scheler. Nietzsche sevgi biçimine bürünmüş Hristiyan nefretinden söz ederken, Scheler Hristiyan sevgisinin biçimine bürünmüş rahiplerin nefretinden söz eder. Nietzscheci perspektiften bakıldığında, bağışlamak güçsüzlerin zaferini el altından varsayan gizli bir kibirdir –*sanki tepkisel kuvvetlerin zaferiyle bedende adına vicdan denilen bir suçlandırma düzeneği kurulmadan önce af dileyen varmış gibi*. Scheler’e göre ise Hristiyan sevgisi ve bağışlama, İsa’nın hiçbir şekilde yok saymadığı hastalıklı düşmanlığı doğru bir şekilde kanalizе ederek hınçtan kurtulmanın etkili bir yolunu önerir– *sıradan değer yargılarının ötesine geçen gerçek fark marjinal bir gururda değil, ağırbaşlı bir şefkatte temellenir*. Nietzsche’nin Hristiyanlıkta yaşama karşı dönen bir hastalık olarak saptadığı her şey Scheler tarafından güçlü bir yaşamın reçetesi olarak yeniden yorumlanır. Hangisi haklıdır? İlk bakışta terazinin kefelere dengedeymiş gibi görünür. Fakat Scheler’in İsa’yı Nietzsche’nin karşısına koyabilmek için ödediği bedelin bir kaçış ve bir çarpıtmayı içerdiği göz ardı

45 Age, s. 111. (v.b.a.)

edilmemelidir. İlk olarak, Scheler, yaşamın gerçek sözcüsünün Nietzsche değil fakat İsa olduğunu ileri sürebilmek için Nietzsche'nin yaşam kavrayışını daraltan kasti bir çarpıtmaya başvurmak durumunda kalır.⁴⁶ Nietzsche'nin (ve Spinoza'nın) sözcülüğünü üstlendiği ahlak-karşıtı ateist kuvvetlerin yaşamdan anladığı salt biyolojik bir süreç olduğundan, bu yaşam etiğinin nihai ölçütü yaşam süresinin maksimum niceliğine referansla kurulmak durumundadır. İsa'nın öğretisi tam da bu nedenle, bilinçli olarak reddettiği biyolojik yaşamın niceliksel ölçütlerine göre değerlendirildiği için yaşama karşı dönen bir çürüme ahlakı olarak yaftalanır. Bu usul, der Scheler, felsefi olarak yanıltır: "İyilik fikri ... biyolojik bir değere indirgenemez."⁴⁷ Oysa güç istencini (ve elbette *conatus*'u) yalnızca biyolojik süreçlere indirgenebilecek bir yaşamın "kendini koruma" ilkesi olarak yorumlamak için Nietzsche'nin söylediklerini bütünüyle duymazdan gelmek gerekir: güç istenci varoluş tarzıyla doğrudan bağlantılı olan etik bir beden için dinamizm ilkesidir ve Nietzsche'nin bedenden anladığı, yaşamın ne pahasına olursa olsun korunması değil, "yaşamın *kendini* koruması" ve "gücünü arttırması"dır⁴⁸ –yaşam şimdiye kadar kutsal ve iyi denilen her şeyden, yeryüzünün üzerine çöken kederli ciddiyetten sakınılmalıdır. Nietzsche için sorun hiçbir zaman beden biyolojik yaşamına endişeli ve korkak bir ümitsizlikle sıkı sıkıya sarılmak olmamıştır: Bu etiğin kapsamı içerisinde kendini koruma ilkesi çok defa aşılır. Fakat biyolojik yaşam yalnızca *içkinlikte sonsuzca yaşanan bir etik yaşam* uğruna riske atılabilir –Hristiyan açısından "en yüksek iyi"nin asıl adresi olan öte dünyada kendine bir yer bulmak, Tanrının aşkın krallığının kurulacağı kutsal sahnede İsa'nın safında yer almak için değil. Bir sanatçının güzellik uğruna beden bütünü savunma güçlerini fevkalade tüketmesi Nietzsche'nin hiç de yabancı olduğu bir fikir değildir; öyle ki bu gibi doğallarda sağlıklı olmanın "*geri bir adım*" olduğu bile söylenebilir.⁴⁹

İçkinlik yaşamının kasten daraltılarak yoksullaştırılmasına dayanan bu savunuya, İsa'nın yaşamının aşkın bir sonsuzluğa doğru genişletilmesi eşlik eder: Scheler, bir yandan Nietzscheci yaşamı biyolojik bir varoluşa indirgeyerek güdükleştirirken, diğer yandan İsa'nın farkı kuşatan yaşamını sonsuzca şişirip yükseltmektedir. Bu yaşam içkinlikte yer alan maddi ve

46 Bu 'yanlış anlama' kasti olmalıdır zira bu kadar dikkatli ve yetkin bir okuyucu olan Scheler'in Nietzsche'ye ilişkin bu kadar bariz bir şeyi yanlış anlaması pek mümkün görünmemektedir.

47 M. Scheler, *age*, s. 122

48 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 75 (v.b.a)

49 *Age*, s. 32.

somut ilişkilene biçimlerine hiçbir surette dahil olmaz: “İsa yeni bir politik düzen ya da yeni bir ekonomik mal bölüşümü getirmekten çok uzaktır; o imparatorun yönetimini, efendiyle köle arasındaki toplumsal ayrımı ... kabul eder”;⁵⁰ ekonomik, politik, etik, tarihsel ve toplumsal ilişkiler bu öğretiyi bütünüyle yabancıdır. Sevgi, şefkat ve bağışlama temelli ahlaki buyrukların içkinlikte somutlaşarak belirgin bir biçime büründükleri her anda, İsa'nın yaşamı “*daha geniş, daha yüksek, daha manevi amaçlar*”a doğru itilerek yaşamdan uzaklaşır.⁵¹ Zira bu Hristiyanlığın mesajının asli referansları her zaman öte dünyadır; İsa insana yalnızca Tanrı krallığının bir üyesi olarak seslenir. Görünen o ki İsa'nınki gerçekten de kötü bir sonsuzluktur, onun yaşamı takipçilerinin her zaman bir adım ötesinde olan bir kaçış ile karakterize olur. İçkinliğin yaşamına dahil olarak kirlenmeyi göze almaktansa, kendini yaşamdan sakınarak saflığını –sıradan bütün ölçütlerin üzerinde yükselen farkı– korumayı seçen İsa'dır. Dolayısıyla Nietzsche “Hristiyan sevgisinin aslen insanın ideal [manevi] benliğine” yönelmiş olduğunu göz ardı ediyor değildir;⁵² Nietzsche'nin Scheler'e vermiş olduğu erken cevap aşkınlığın bir yaşamı olmadığı yönündedir. Aşkınlık yaşamsızlık demektir: İsa'nın elleri gerçekten de temiz olabilir fakat neredeyse var olmayan bu ellerin temizliği bu dünyayı kirli göstermekten başka bir amaca hizmet etmez. Aşkınlık yaşamı değerleri altüst eden neşe dolu bir fark yaşamı değil, içkinlik yaşamının, yaşamın en uzak noktasına çekilerek, öte dünya lehine değersizleştirilmesidir. Bu tarz bir bulanıklığın –yaşamdan el çekmenin bulanıklığı– Hristiyanlığın meşhur deformasyonuna kapı aralaması bir yana, aşkınlığın kavramlarıyla konuşanın bizatihi İsa olduğunun da unutulmaması gerekir: Hristiyanlık, ne kadar yozlaşırsa yozlaşsın, özünde İsa'nın taklididir ve Pavlus'un başlatıcısı olduğu bütün yasa ve yasaklar en nihayetinde İsa'nın yaşamıyla ortaya koyduğu öğretiyi *eklemlenebilmiştir*. Nietzsche'nin yaşam kavrayışı tam da bu nedenle, yasağın kendisini yadsımak için, yasaklanan her şeyin arzusunu kuşatır; *nitimur in vetitum* Nietzsche'nin felsefesinin şifresini bu bakımdan içinde taşır: Yasaklanmış olana aşkınlığı yasaklamak için ulaşmaya çabalarız.⁵³

50 M. Scheler, *age*, s. 123.

51 *Age*, s. 13.

52 *Age*, s. 131.

53 Bkz. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 3.

Çarmıha Gerilmeyen Nietzsche: Nietzsche Girard’a Karşı

Girard’ın eleştirisi çok daha radikal, çok daha acımasız fakat Scheler’inkine kıyasla çok daha isabetlidir. Girard –düşüncesinin hemen hemen her noktasına sirayet eden diyalektik biçime uygun olarak– gerçek farkı içerenin İsa’nın yaşamı olduğunu ileri sürmek yerine, kendi Hıristiyanlık savunusunu bizatihi fark arzusunun titiz bir eleştirisiyle birleştirir. Bu eleştiride Nietzsche’nin silahları kendisine karşı döndürülür: Nietzsche’nin düşüncesi romantik, bireyci, gururlu ve hastalıklıdır. Hınc eleştirisinin Girard’ın yorumunun ışığında muhafazakârlaştırılması, başlangıçta güçsüz bir aşağılık hissiyle ilişkilendirilen bu hastalığın güç yanılsamaları meydana getiren bir gururun hezeyanlarıyla ilişkili olarak açıklanmasını gerektirir. Nietzsche hınc insanını nasıl eleştirirse, Girard tarafından aynı şekilde eleştirilir: Gururun arzuları ve eylemleri her zaman gereğinden fazla anlam yüklenen bir Öteki’ne rabatlı ve olumsuzdur. Hınc kendi farkından duyulan bir rahatsızlıktan ziyade, kendi farkını olumlamaya yönelik bencil bir iştah ile iş birliği içindedir. Kendisini ötekilerden ayırmak isteyen gururlu kişi Öteki’nin kendi yaşamında üstlendiği rolü gizleyebilmek için bir bencillik maskesi takar⁵⁴ fakat aslında gözü hep Öteki’nin üzerindedir.

Nietzsche bu bakımdan diyalektiğin kelimeye yüklediği olumsuz anlamda trajik bir figürdür: Gururdan ileri gelen bir hastalığı gururunu son noktaya dek yanında taşıyarak iyileştirmeye çalışır. Zerdüşt son derece gururludur, ona sonuna dek eşlik eden iki hayvanından biri olan kartal “güneşin altındaki en gururlu hayvandır;”⁵⁵ bu gururun sıradan ve yerleşik olanın üzerine yükselmede olumlu bir rolü olduğuna inanır fakat İsa’nın mesajını anlamadığı için bilmediği şey gururun halihazırda sıradanlığın ve bayağılığın hizmetinde olduğudur: “Yeraltı gururu bayağı bir gururdur...”⁵⁶ Dolayısıyla Nietzsche’nin Dostoyevski tarafından (Girard’a göre hıncın yeraltından çıkışı gösteren asıl rehber İsa’yı en nihayetinde kucaklayabilmiş olan Dostoyevski’dir) aşılp geçilen engellerden birinde takılı kaldığı söylenebilir: Nietzsche, tıpkı *Suç ve Ceza*’nın Raskolnikov’u gibi, farkı yeterince arzulayan büyük bir gururun olumsuzun hastalıklarının üstesinden gelmekte faydalı olabileceğini düşünür. Nietzsche’nin perspektifinden bakıldığında, Raskolnikov başarısızlığa uğramıştır çünkü sonuna dek gidemeyen –kaderini Hıristiyan kuvvetlerin

54 R. Girard, *age*, s. 29.

55 F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 18.

56 R. Girard, *age*, s. 32.

bağışlamasına emanet eden– bir korkaktır; bu düşüncede “Raskolnikov’un başarısızlığı son insanların korkaklığına, demek ki yeraltı korkaklığına” bağlanır.⁵⁷ Oysa Dostoyevski’nin rehberliğinde ilerleyen Girard için yeraltına gömülmüş olan, hıncın hastalıklarına tutulan bizatihi Nietzsche’nin kendisidir. Zira Nietzsche’nin hikâyesinin zemininde duran tipler ve kuvvetler ayrımının kendisine bağlı olduğu unsur olan güç istenci bile “birikmiş hıncın en yüksek ifadesinden başka bir şey değildir.”⁵⁸

İşte bu yüzden Girard’ın eleştirisi son derece keskin ve uzlaşmazdır: Onun söylediği, Nietzsche’nin hıncı eleştirisinin bile hıncı dolu olduğudur. Bu noktada Girard’ı iyi anlamamız ve onun derin kavrayışının hakkını vermemiz gerekir: Girard güç istencini Hobbes ve Hegel gibi gücün güçsüzler tarafından kavranan bir yorumuna bağlı kaldığı için hıncın bir ifadesi olarak görüyor değildir; onun sorguladığı gerçekten kendiliğinden olan bir arzunun, kişinin kendisine bütünüyle ait olan olumlu bir güç istencinin imkânıdır. Farkın ve özerkliğin ateşli bir savunucusu olan Nietzsche, Öteki’ne yönelik metafizik arzunun etrafında kurulan oyunu görememektedir ve metafizik arzu bir kez gözden kaçırıldığında “mekanizm kendiliğindenliğe, kölelik ise özgürlüğe dönüşür.”⁵⁹ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*’de çözümün dinginliğine ulaşmayı başarmıştır⁶⁰ çünkü Öteki’nin kendini olumlama arzusundaki rolünü, gururun insanı cinlenmeye götüren yanılmalı mekanizmasını keşfetmiştir. Nietzsche ise gururlu bütün yeraltı figürleri gibi kendi büyük Öteki’sine karşı kördür; o kadar ki İsa’nın kendisi için hıncı, nefret ve hayranlıkla öykünülen kompleks bir figür olduğunun farkında bile değildir.

Girard’ın Nietzsche’ye yönelttiği eleştiri oklarının yöneldiği esas hedef gerçekten de burası gibi görünmektedir: Nietzsche İsa’ya bir olumsuzlama biçiminde öykünmekte, onu sancılı bir ümitsizlikle taklit etmektedir. Üstelik Nietzsche’nin yaşamı ve öğretisinin bazı uğrakları göz önüne alındığında Girard’ın telkin ettiği Nietzsche portresinde belli bir gerçeklik payı olduğu görülebilir. Sanki yeraltı kahramanının subayla ilişkisinde hissettiği her şey Nietzsche’nin İsa’ya yönelik ikircikli tavrında yeniden vücut buluyor gibidir: Nietzsche İsa’yı sever, İsa’dan nefret eder. Bir yandan kendi yarattığı figürleri ona karşı ileri sürerken (“Anlaşıldım mı ben? –Çarmıha gerilene karşı

57 Age, s. 44-45.

58 R. Girard, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Yayınları, 2003, s. 267.

59 Age, s. 208.

60 Bkz. R. Girard, *age*, s. 210.

Dionysos...”)⁶¹ diğer yandan İsa’yı başını okşasın diye kendisine yaklaştırmak için çırpınır (“İnanın kardeşlerim, o pek erken öldü; benim yaşıma gelseydi öğretisini kendi yalanlardı”).⁶² Hıncın sevmekten yoksun olduğu bir gerçektir fakat bu sevgisizlik yalnızca bu dünyada, mesafenin edimsel şimdisinde yer alır. Oysa bu mesafenin doğurduğu nefret ve olumsuzlama, başka bir mümkün dünyanın olumlanmasıyla arka yüzüdür: Kuzu yırtıcı kuşu, yeraltı insanı subayı, Nietzsche İsa’yı sever. Ama hıncın sevgisidir bu, yalnızca koşul kipinde bir sevgidir. Aslında bütün gururlular gibi onun gözü de rakibinin tanrısallığındadır. Girard, İsa olmaksızın tanrısallaşmaya çalışan kişinin kendisini haça yerleştirdiği hükmünü verir.⁶³ *Oysa Nietzsche İsa gibi çarmıha gerilmediği için küskündür: “Beni seven biri yok mu? Bana küfreden, benimle alay eden kimse yok mu? Beni lanetleyecek kilise nerede? Başımı kesecek otorite nerede? Bağırıyorum, beni duymuyor musunuz?”*

Nietzsche’nin İhtişamı: Suçun ve Bağışlamanın Ötesinde

İsa ile kendisi arasındaki mesafenin Nietzsche’yi çıldırtmış olması muhtemeldir. Fakat yine de Nietzsche yel değirmenini Tanrı zanneden bir Don Quijote değildir. Onun işaret ettiği tarihsel ve toplumsal hastalıkların hepsi yaşamı abluka altına alarak yaşanmaz kılan gerçekliklerdir: Dekadanların yaşamdan intikam almak niyetiyle verdikleri bir tepki olarak ahlak gerçektir, gerçekten yaşanandır; İsa’nın yeryüzünü sevmediği ve gülmeyi bilmediği etkileri bütün yoğunluğuyla yaşanan bir diğer gerçektir. Kendi keşfi olan hastalığın Girard tarafından işaret edilen bütün bu semptomlarını taşımasına rağmen, güçleri özgürleştirme arzusunu bütünüyle gururun yanılsamasına indirgemek için Nietzsche’nin karşı durduğu güçlere en iyi ihtimalle sempati duymak gerekir. Hıncı eleştirinde bir taraf olan bütün Hristiyan kuvvetler gibi, Girard da hıncı arınmanın bireysel yolunu Öteki’ni kendiymiş gibi sevmekte bulur. Nietzsche ise böylesine yavan çözümlerin nezaketsizliğine katlanamayacak kadar titizdir; onun için hıncı Öteki’ne yönelik tavrımızı değiştirdiğimizde bağışlanacak bir kabahat değil, varoluşu bütünüyle kuşatan ve kültürün her zerresine sirayet eden tarihsel bir nihilizm problemidir. Hıncı güncelliğimizin içindedir. Hiç şüphesiz Nietzsche de herkes gibi efendi olarak konuşmak isteyen kölelerden bir parça taşır içerisinde fakat bu aşırılığa varan bir gururun

61 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 120.

62 F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 67.

63 R. Girard, *Dostoyevski: Yeraltı İnsanı*, s. 92.

Nietzsche'nin gözünü bütünüyle karartmasından çok, varoluşumuzun farkında olmaksızın hıncın bir parçası olmasından ileri gelir. Nietzsche mücadeleden vazgeçmediği gibi kestirme çözümlerle de avuntu bulmaz. Onun ihtişamı buradan ileri gelir: Nietzsche'nin bütün çalkantı ve dönüşümlerinin arkasından bize iletmeye çalıştığı mesaj, Öteki'ni kendiymiş gibi sevmenin mümkün olması bir yana, kendimizi sevmenin bile hınçlı olmayan biçimlerini artık ve henüz bilmediğimizi bildirir.

Nietzsche bu bakımdan gerçek bir soyludur: olumsuzun patolojisi olan hıncın marazlarıyla, olumsuzun ve diyalektiğin kokusunun bütünüyle sindiği bir atmosfer içerisinde yılmadan mücadele eder. Onun düşüncesinin belli kritik noktalarda "leş gibi diyalektik" kokması buradan ileri gelir. Nietzsche'nin büyüklüğü ise bu kokuyu üzerinden çıkarmak için deri değiştirmenin acısından bir an bile sakınmaksızın ilerlemesinden; cesaret, azim, disiplin ve sabrın kuvvetlerini olumlamanın ve yaşamın hizmetine sunmak için çabalamaktan bir an bile vazgeçmemesinden ileri gelir. Yapamadıkları yapmaya çalıştıklarının değerini azaltmaz. Zira onun kendine koyduğu amaç tek başına gerçekleştirilemeyecek ölçüde kapsamlı ve muazzamdır: Nietzsche, hınçlı bir belleğin istilasına maruz kalan tek bir kişinin geçmiştekileri kurtarmak ve geçmişten kurtulmak için yarattığı dönüşümü bütün bir kültür tarihine yapmaya çalışır; Sokrates'siz, İsa'sız, Hristiyan olmayan ve diyalektiğe bulaşmamış bir yaşamın hiç varolmamış geçmişini tek başına icat ederek yeryüzünü hafifletmek için çabalar. Böylesi bir *unutuş* hiç şüphesiz tek başına üstlenilebilecek bir misyon değildir. Nitekim Zerdüşt de kendisini ölmeye yüz tutmuş bir sevgiyle takip edecek müritler değil fakat kendisi gibi yaratıcı ve unutkan olan dostlar aramıştır⁶⁴ – Zerdüşt kendisine yoldaşlık edecek yeni dostlar arar fakat yalnızca kendisine eşlik eden eski hayvanlarını yanında bulur; eğer Nietzsche'ye yönelik bir gurur eleştirisi yapılacaksa bu onun yüzeysel olarak olumladığı dostluğu kendi yaşamında ve öğretisinde uygulayamadığıyla ilişkili olarak yapılmalıdır: Gurur hıncın dolaysız ve sözünü etmeye degecek tek kaynağı olduğu için değil, hıncı çözmeye muktedir olan dostluğun önünde bir engel teşkil ettiğinden hastalıklıdır.

Bağışlayıcı sevgi Hristiyan kuvvetlerin zaferini; suç, pişmanlık ve vicdan azabının ağırlığını önceden varsayar. *Unutuş ise suçun ve bağışlamanın ötesindedir*. Tarihi hafifletmek için hıncı unutmak, *etkin bir unutuş*, gerekir. Mutlak bir unutuş sahiden de bedenin görünüşler alanından bütünüyle çekilip boş

64 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 17.

bir kabuğa dönüşmesini imler. Etkin unutuşta ise deri değiştirmenin ferahlığı ve canlılığı vardır. Nietzsche (edilgin) unutkanlığa karşı (etkin) unutuşu ileri sürerek, ruh denilen şeyin bedenini tıpkı beden gibi çalışan bir veçhesi olduğu fikrini pekiştirir.⁶⁵ Unutmak, yüzeysel insanların sandığının aksine, edilgin bir kuvvet (*vis inertia*) değil, tıpkı alınan besini bedene katan sindirim gibi çok büyük ölçüde bilinçdışı olarak çalışan etkin bir güçtür. Hınç ruhun mide ve bağırsaklarının bozulması iken unutuş adına hınç denilen bu bedensel hastalığın normalini tanımlayan sağlıklı biçimdir. Dolaysızca maruz kalınan deneyimi kendimize mal edip sindirdiğimiz bu sürece pekâlâ ruha katma denebilir ve bu süreçte aktif olan yeti, yüzeysel bir biçimde düşünüldüğünün aksine, unutuşla karakterize olmuş ‘güçlü’ bir bellektir. Bu sindirimde iki şey gerçekleşir: 1) Bedene faydalı olan besinlerin –yaşantının ruhu güçlendirecek kısımlarının– bünyeye katılması ve 2) Bedene zararlı olan zehrin –bilinci unutmaktan âciz bir izler belleğine dönüştürecek kısımların– boşaltımı. Tam da bu nedenle bir sindirim olarak unutuş aslında hatırlamanın etkin seçilimidir; elekten geçmiş, seçilmiş hatırlamadır. Bilinçte “yeni şeylere, her şeyden önce daha soylu işlevler”e yer açılabilmesi için gerekli olan bu sessizleşme –organların sağlıklı sessizliği– *geçmişin* “ruhun oligarşik düzen”inin korunması lehine *belli ölçüde* susturulmasıdır. İzlerin belleği böylece istencin belleğine dönüştürülür: Mutluluğa, neşeye ve gurura açık olan bir *şimdiyi* meydana getiren ve uzun vadeli hedefler koyarak söz verebilen bir istencin kendi *geleceğine* sahip çıkmasını mümkün kılan bir bellek böylesi etkin bir unutuşla nitelendirilir. Güçlü tipin zamanını karıştırdan ayıran belleğin bu özerkliğidir –Nietzscheci dahiyane formül: Etkin unutuş=Belleğin özerkliği.

Bu noktada son bir kez duraksayarak Nietzsche’nin ileri sürdüğü şeyin görkemine bir kez daha yakından bakmak faydalı olabilir: Nietzsche, Homeros ve Platon’dan beri Batı metafiziğine hükmeden bir hiyerarşiyi birden fazla düzeyde tersine çevirmekte, hatırlamanın unutuş karşısındaki üstünlüğüne karşı son derece güçlü bir itiraz öne sürmektedir. 1) İlk olarak, gerçekten olumlu olan esas etkinlik unutuştur. Hatırlananlar, unutuşun “daha soylu işlevler”e yer açmak için boşalttıklarından geriye kalanlar; unutuştan artakalan fazlalıklardır. *Anı, hatırlamanın yeniden bir araya getirdiği değil, unutuşun esirgeyiğidir.* 2) Buna karşılık, gerçek edilginlik belleğin suskunluğu değil, izlerin mütecaviz gürültüsüdür. İzlerin belleğinin tekrar tekrar maruz

65 Unutuş meselesi ile ilgili olarak bkz. F. Nietzsche, *Ahlakın Soybilimi*, II, ¶ 1-2-3.

kalınan edilgin hatırlaması unutuşun yalnızca olumsuzudur. Hatırlamanın hakikati unutamamaktır. 3) İyi çalışan, hazımsızlık çekmeyen, sindirebilen –tek kelimeyle: sağlıklı– bir bellek hatırlama ile değil unutuş ile karakterize olur. Başa gelen olayın anımsanması, maruz kalınan imaj ve sözcüklerin bilinci rehin alması, insanın yüzünü geçmişten çevirerek yeni olabilecek herhangi bir şeye açık olmaması demektir. Nietzsche bütün bu düzeylerde gerçekten değerli olanın hatırlamadan ziyade unutuş olduğuna işaret eder: Rotasını baştan belli bir erek uyarınca eve çevirmiş Odysseus'un geçmişe demirlenmiş nostaljik yazgısına karşı olumsuzluk, bütünlüğe karşı parçalanma, geri dönüşe karşı sınır aşımı, Penelope'ye karşı Kalipso. Bundan böyle birincilerin yerini ikinciler alacaktır. Bu tek kişinin yüklenebileceğinden sonsuzca ağır bir yüküdür: Nietzsche'nin bütün öncülerini reddederek tek başına sökmeye çalıştığı örüntüler –hatırlamanın tarafında yer alan Penelope'nin yaşayanlar için hazırladığı kefen– çok uzun süredir, Homeros'tan beri, dokunmaktadır.

İncinmiş Bağılılıklar

WENDY BROWN*

Bir şeyin bellekte yer etmesi için o şey belleğe dağlanır:
yalnızca acısı dinmeyen şey bellekte yer eder.

Friedrich Nietzsche

(*Ahlakın Soykütüğü*'nden [s. 55])

Kimliğin dildeki (ya da dil olarak) toptanlaştırmacı, kurallılaştırıcı ve “ötekileştirici” niteliklerine bakarak kimliğin görünüşte özgürleştirici kipindeyken bu tür etkileri tekrarlamaktan nasıl kaçınacağını soranların sayısı çoktur.¹ Ben benzer bir soru sormak istiyorum ama tarihsel bakımdan belli bir kültürel ve siyasal kayıt çerçevesinde soracağım. Bunun sebebi dilsel çerçevenin önemsiz olması değil, çağdaş siyasallaşmış kimliğin sorunlu yatırımlarının karakterini ayırt et-

* “Wounded Attachments”, *Political Theory*, C. 21, S. 3 (Ağustos 1993), s. 390-410. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

1 “Kimlik, toplumsal olarak tanınır hale gelmiş bir dizi farkla ilişki içinde kurulur. Bu farklar onun varlığının esasını oluşturur. Farklar olarak yan yana durmazlarsa, kimlik de açık seçik ve sağlam bir şekilde var olamaz... Kimlik var olmak için farka ihtiyaç duyar ve kendi kendisinin kesinliğini güvenceye almak için de farkı ötekiliğe çevirir.” William Connolly, *Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), s. 64. (Türkçesi: *Kimlik ve Farklılık*, çev. F. Lekeşizalın, İstanbul, Ayrıntı, 2020). Daha bariz olan Derrida yerine Connolly'den alıntı yapıyorum, çünkü Connolly siyaset teorisi dahilinde kimliğin kendi dilsel operasyonu bağlamında bulgusal olarak çalışmasıyla ilgili siyasal problemi üzerine düşünme çabasının bir örneğidir. Connolly'den alıntı yapmamın bir diğer nedeni de mevcut denemenin onun kitabıyla ilgili 1991 APSA yuvarlak masa tartışmasında başlayan bir diyalogun genişletilmiş halini içermesidir. O tartışmada Connolly'nin geç moderniteyi kimlik açısından belli sorunları üreten bir şey olarak gördüğüne ama siyasallaşmış kimliği tarihselleştirmedikçe dikkat çekmiş, böyle bir tarihselleştirme gerektiğini belirtmiştim. Bu deneme o gerekliliğe kısmi bir cevap taşıyor, zira –notlarda açıklığa kavuşturulduğu üzere– Connolly'nin kitabına ve kamu alanındaki kitabın tartışmasına dayanan pek çok yönü var. Siyasallaşmış kimliği ele alan, siyasal dışlama ve siyasi kapanma meseleleriyle uğraşan diğerlerinin kısa bir listesini verebiliriz: Stuart Hall, Trinh T. Minh-ha, Homi Bhabha, Paul Gilroy, Aiwah Ong, Judith Butler, Gayatri Spivak ve Anne Norton.

mekte yetersiz kalmasıdır. Bu araştırmanın iki düzeyi var. Birincisi, geç modern liberal, kapitalist ve disipliner-bürokratik toplumsal düzende kimlik üretiminin öznelleştirici koşullarını düşünürsek, kimliğin özgürleştirici sayılan tasarısında bu koşulların tekrarlanmasından nasıl kaçınılabılır? Kimlik temelli iddialar ne türden bir siyasal tanınma peşinde olmalıdır ki –ve ne türden bir siyasal tanınma istediklerine güvenebilmeliyiz ki– “ırk” ya da “cinsiyet” gibi kimlik kategorilerine öteden beri tabi kılınan özne yeniden tabi kılınmasın (özellikle de bu kategoriler liberal özcülük ve disipliner normalleştirme söylemleri dahilinde işliyorken). İkincisi, siyasallaşmış kimliğin hümanizm-sonrası bir söylemde özgürlükçü siyasal tanınmaya ulaşmakta kanıtlanmış bir çıkarı olduğunu düşünürsek, geç modernitedeki özne oluşumunda bu amacı sınırlandırabilecek ya da altüst edecek *acı mantıklar* neler olabilir? Kimliğin tanınma arzusunun birbirini suçlama ve gazez siyasetini, kültürel açıdan dağınık felç ve acı siyasetini, iktidarı amaç edinmek yerine kınama eğilimini, özgürlüğü yaşamaktansa özgürlükten nefret etme eğilimini çoğu durumda besliyormuş gibi görünen –zamanımıza özgü, ama çok geniş bir kimlikler yelpazesi için kabaca türsel nitelikte– belli başlı bileşenleri nelerdir? Kısacası siyasallaşmış kimliğin kendine ve özellikle de kendi acı çekme tarihine yatırımlarının bileşenleri, özgürlükçü demokrasi projesi uğruna bu yatırımlardan vazgeçme ihtiyacıyla hangi noktada çatışmaya girer?

Bu sorulara ilişkin bir yaklaşım geliştirmek için ilk başta ABD’de kimlik politikalarının ortaya çıkışının söylemsel bağlamının ana hatlarını çizeceğim, sonra Nietzsche’nin *ressentiment* mantıklarının soykütüğü’nü yeniden değerlendirip siyasallaşmış kimliğin bu bağlamdaki arzusunun incinmiş karakteri üzerinde duracağım. Bu deneme “kimlik siyaseti” denen çağdaş siyasal oluşumun faziletlerine ve günahlarına dair tartışmada yanlı bir konumun ürünü değil; söz konusu tartışma gerek yapısındaki (örtük olarak zamansız olduğu düşünülen) metafizik ya da dilsel unsurlar, gerekse ahlaki iyi ve kötü terimleri çerçevesinde kimliği tartışmanın sınırlarını gösterecek kadar bayatlamış durumda. Bu denemede daha ziyade siyasallaşmış kimliğin özgül soybiliminin belli sıkıntılı yönlerinin siyasal taleplerde taşınma yolları, siyasallaşmış kimliğin belli özgürlükçü amaçlarının sadece işlemlerinin vuku bulduğu siyasal söylemlerin sınırları tarafından değil kendi incinmiş bağlılıkları tarafından da altüst edilme yolları ele alınıyor.

I

Liberalizmde tikelci “ben”ler ile evrensel “biz” arasındaki gerilimin sürdürülebilmesi “ben”in yapısal terimleri siyasallaşmadığı, bir tarafta “ben”in kendisi

siyasallaşmazken öte tarafta devlet (siyasal evrensellik idealinin ifadesi olarak) siyasallaşmadığı sürece mümkün olabilir ancak. Yani liberalizmde evrensel temsil ile bireycilik arasındaki gizil çatışmanın gizil ve siyasallaşmamış halde kalması ancak sivil toplumdaki farklılaşmış güçlerin doğallaşmışlığının sürmesi ve devletin evrensel özgürlük ve eşitlik garantisine kodlanmış soyut “biz”e “ben”in tabi kılınmasıyla mümkündür. Bu tabiyet, ya “ben”in siyasal temsil bakımından kendinden soyutlanmasıyla, böylece “farkının” önemsizleştirilerek “biz”in parçası olarak kalmasıyla (mesela “yattığımız kişi dışında her açıdan tıpkı herkes gibi olan” eşcinseller) ya da “ben”in kendi yapısını “biz”e eklenen, onu tamamlayan ya da kısmen dışında kalan bir şey olarak tanımlamasıyla (sadece “biraz farklı”, biraz “queer” olan eşcinseller) gerçekleşebilir. Liberalizmin miras aldığı ya da inşa ettiği “ötekileri” idaresinin tarihi bu iki stratejinin varyasyonları ya da salınımlarının tarihi olarak okunabilir.

Liberal siyasal üyeliğin soyut karakteri ve liberal bireyciliğin ideolojik bakımdan doğallaşmış karakteri liberal rejimlerde siyasallaşmış kimlik oluşumuna karşı birlikte iş görür. Marx’ın “Yahudi Sorunu”nda belirttiği gibi, hayatımızın müstakil koşullarından soyutlama yapan bir siyasal devlet ve yurttaşlık formülü, farklılıkların tanınmasını ya da dile getirilmesini tam da bunların inşası ve örgütlenmesi bakımından siyasal –iktidarın etkileri– sayarak engeller; bunlar en fazla aykırı siyasal ya da iktisadi *çıkarların* malzemesi olabilir.² Liberal devlete siyasal üyeliğin kişinin toplumsal varlığından soyutlanmayı içermesi ölçüsünde, sadece kişinin hayat koşullarının rastlantısal ürünlerinden soyutlanmayı değil, aynı zamanda kişinin toplumsal yapısı ve konumunu oluşturan kimlik tanımlayıcı süreçlerden de soyutlanmayı içermesi yine bir o kadar önemlidir. İster egemenin birliği yoluyla çok’un bir haline getirildiği Hobbes’un *Leviathan*’ının iç kapağından okunsun, ister minimalist liberal devletin tam da siyaseten serbest bırakılmış bireyselliğimizi mümkün kılan şey olarak gösteren John Locke, John Stuart Mill ve daha çağdaş bir isim olarak George Kateb’in kodladığı hoşgörü formüllerinden okunsun, liberalizmin evrensel uğrağı olan devletten eşitleyici *tanıma* değil eşit saygı –eşit körlük– görmeye davet ediliriz.³ Marx’ın Hegel eleştirisinde gösterdiği gibi,

2 Karl Marx, “On the Jewish Question”, *The Marx-Engels Reader*, 2. Baskı, haz. R. Tucker (New York: Norton, 1974), s. 34. (Türkçesi: *Yahudi Sorunu Üzerine*, çev. Burcu Denizci (İstanbul: Altıkkırkbeş, 2015).

3 John Locke, *Letter on Toleration (Hoşgörü Üstüne Bir Mektup)*, çev. Melih Yürüşen, (Ankara: Liberte, 2017); John Stuart Mill, “On Liberty”, (*Özgürlük Üzerine*, çev. Berkay Tartıcı, İstanbul: Liberus, 2021); George Kateb, “Democratic Individuality and the Claims of Politics”, *Political Theory*, Ağustos 1984.

devletin evrenselliğinin ideolojik bakımdan gerçekleştirilmesi kolektif tikel-liklerimizden yüz çevirerek, böylece onları siyasetten arındırarak ama aynı zamanda da baştan varsayarak gerçekleşir; bizi bu tikelliklerden kurtarmak şöyle dursun, onları benimseyerek değil.⁴ Kısacası, liberalizmdeki “siyasal” tam da toplumsal özdeşleşme dışı bir alandır: devlette siyasal benliklerimizi tanımamız beklenir, ama derin bir tanınma beklentisine girmemize izin verilmez. Hatta düzgün işleyen ve meşru bir liberal düzende tikelci “ben”lerin siyasallaşmaması, evrenselci “biz”in özgül içerik ya da amaçtan yoksun kalması, çoğulculuğun soyut evrensel temsiliyetinden *başka* ortak fayda bulunmaması gerekir. “Biz”in soyutluğu tam da “ben”in siyasetten arındırılmış doğasında ısrar eder, bu doğayı tekrarlar, hatta dayatır. Ernesto Laclau’nun formülüne göre “demokrasi mümkünse, evrenselin zorunlu bir bedeni, zorunlu bir içeriği bulunmadığı için mümkündür.”⁵

Liberalizmde evrensel ile tikel arasındaki bu yumuşamanın timsalleri havai kaprislerde bulunabilse de, geç modernitenin iki özelliği tarafından enikonu açığa çıkarılmıştır. Bu özelliklerin saikleri de Marx ve Foucault’nun liberalizmin eşlikçi güçleri olduğunu açığa çıkardığı kapitalizm ve disiplincilikteki gelişmelerdir. Bir tarafta devlet tikel iktisadi çıkarlar, siyasal emeller ve toplumsal oluşumlara giderek daha şeffaf bir biçimde yatırım yaparken evrensellik kisvesini bile kaybeder. Bu durum görece minimalist bir “gece bekçisi” devletten son derece bürokratikleşmiş, yönetsel, mali açıdan karmaşık ve üst düzeyde müdahaleci refah-savaş devleti olmaya doğru kayarken, sermayenin birleşik buyruklarının ve bürokrasinin kendi kendine çoğalan özniteliklerinin yarattığı

4 Marx, “Yahudi Sorunu”nda şöyle der: “[sivil toplumdaki] bu fiili farkları kaldırmak şöyle dursun, [devlet] ancak bu farklar varsayıldığı sürece var olur; siyasi bir devlet olduğunun bilincindedir ve ancak bu unsurlara karşı evrenselliğini sergiler” (s. 33). Ayrıca bkz. *Marx’s Critique of Hegel’s Philosophy of Right*, haz. J. O’Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 91, 116. (Türkçesi: *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 1997).

5 Ernesto Laclau, “Universalism, Particularism, and the Question of Identity”, *October* 61 (Yaz 1992), s. 90. Laclau burada devletle ilgilenmekten ziyade, burjuva hümanist evrenselciliğinin son derece merkezi bir rol oynadığı toplumsal hareketler siyasetinde “evrenseli” korumanın bir olanağını bulmakla ilgilenir. İlginç bir şekilde Laclau’nun evrenselci siyasal ideali bu meydan okumadan koruma çabası, bu ideali daha soyutlaştıracak, özgül konfigürasyonundan ya da amacından, sıradan durumlarda liberal söylemle konan mesafeye nazaran daha da uzaklaştıracaktır.

Laclau’nun evrenseli tümüyle bedenden ve içerikten yokun bırakmasının, sadece kısmen tüm tikelikleri tamamen kucaklamasını mümkün kılma amaçlı olması da ilginçtir; bu yoksun bırakmanın bir başka amacı aynı zamanda evrensellik söyleminin stratejik değerini ve “farklı grupların evrensel temsilin geçici bir işlevine kendi tikel amaçlarını verme yarışı” niteliğini ne ölçüde taşıdığını anlamaktır (s. 90). Fakat evrensel söylemin daima bu stratejik işlevi taşıdığı açığa çıkarsa, aynı zamanda demokrasinin müstakil bir değeri olarak ciddiye alınması nasıl mümkün olacak?

bir şekil değiştirme yaşanırken meydana gelir.⁶ Diğer yandan liberal özneyi müstakil ulus-devlet özdeşleşmesinden giderek daha fazla sökü� çıkartan bir dizi ekonomik ve siyasal kuvvet vardır: demografik akışların ülkesizleşmesi; toplumsal üretim ve özdeşleşmenin (görece) özerk alanları olarak aile ve cemaatin içeriden çözünmesi ve dışarıdan işgal edilmesi; bireysel (ve birey-altı) arzuların üretildiği, metalaştırıldığı ve kimlik olarak seferber edildiği tüketim kapitalizminin pazarlama söylemi; ıslah olan alkolik profesyonellerden tutun da iyileşmeyi reddeden uyuşturucu bağımlısı annelere kadar fantastik bir davranış temelli kimlik yelpazesinin disiplinler üretimleri. Bu disiplinci üretimler sınıflandırıcı şemalar yoluyla özneleri tasarlar ve kurallara bağlar, toplumsal davranışları toplumsal konumlar olarak isimleştirir ve normalleştirir. Foucault'nun “ayrıntı anatomisi”, dediği şey yoluyla işleyen “disiplinci iktidar” soyut hak temelindeki adli kimliklerle kesişen (siyasal kural koyma amacıyla konuşlandırıldığı için siyasallaşmaya açık) toplumsal kimlikler üretir. Böylece örneğin refah devletinin refah özneleri üretimi –annelik, engellilik, ırk, yaş vs. gibi toplumsal olarak düzenlenmiş kategorilere bölünmüş özneleri üretimi– bu kategoriler yoluyla siyasal kimlik üretme, bu kategoriler *olarak* kimlikler üretme potansiyeli taşır.

Bu hikâyede liberal evrenselciliğin evrensel olmak konusundaki –devletin evrenselliğine dair şeffaf kurgu konusundaki– daima eli kulağında olan ama giderek siyaseten belirginleşen başarısızlığı – toplumsal öznelerin kapitalizm tarafından saklandığı yerden çıkarılması ve disiplinci üretimler yoluyla giderek bireyleşmesiyle birleşir. İki bir arada disiplinci üretimlere kök salmış ama evrensel adaletin söylemsel oluşumundan dışlanmaya karşı çıkan liberal söylem tarafından yönlendirilmiş olan siyasallaşmış kimlik doğurur. Ne var ki bu üretim doğrusal ya da engebesiz değil, son derece çelişkilidir: Liberalizm çerçevesi bu çerçeveyi tekrarlayan ama aynı zamanda aşan bir siyasallaşmış kimliğin üretim zemininin bir parçası olsa da, liberal söylemin kendisi de sürekli siyasal kimliği siyasal çıkar *olarak* yeniden sömürgeleştirir – bu dönüşüm siyasal kimliğin müstakil ve çoğu durumda yapısökümcü kültürel taleplerini ve eleştirilerini yeniden şekillendirerek evrenselci siyasal kültürün endemik

6 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, çev. T. McCarthy (Boston: Beacon, 1975), ve James O'Connor *Fiscal Crisis of the State* (New York: St. Martin's, 1973) bu gelişmenin en sağlam iki açıklaması olmaya devam ediyor. Ayrıca Max Weber'in *Economy and Society* bürokrasi ve rasyonelleştirme tartışması, Sheldon Wolin'in *The Presence of the Past*'teki “mega-devlet” tartışması ve aynı zamanda Claus Offe, Bob Jessop ve Fred Block'un araştırmaları da bu iddiayı biçimlendirmiştir.

tikelciliğinin türsel talepleri haline getirir. Benzer şekilde, disiplinci güç, normalleştirici pratikler yoluyla kimliği etkisizleştirerek (yeniden siyasetten arındırarak) liberalizmin siyasallaşmış öznellik üretimini yönetir. Liberal söylem siyasal kimliği özelleştirilmiş özel çıkara çevirirken, disiplinci güç çıkarı kural koyucu rejimlerin yönetebileceği normatif hale getirilmiş toplumsal kimliğe çevirir. Böylece disiplinci güç liberal bireyleşmenin yarattığı hak taleplerini etkisizleştirirken, liberalizm de disiplinler kimliklerin yarattığı hak taleplerini siyasetten etkisizleştirir.

Gücün disiplinci ve liberal kiplerinin karmaşık etkileri olabilecek kimlik oluşumlarına ilaveten, siyasallaşmış kimlik üretimiyle bağlantılı –siyasal kültürdeki son dönem gelişmelere göre daha spesifik olarak yontulmuş– başka bir tarihsel hat daha ortaya koymak istiyorum. Tarif ettikleri fenomen konusunda farklı derecelerde iyimser olmakla beraber, Avrupa ve Kuzey Amerika Solu’ndan pek çok kişi kimlik politikalarının post-Fordizm sonrasında ya da 1968 Mayısı akabinde sınıf siyasetinin vefatından doğduğunu iddia etmişlerdir. Sınıf siyasetinin çöküşü ile diğer siyasal özdeşleşme alanlarının serpilip gelişmesi arasındaki kesin ilişkiye dair hüküm vermeden bu iddiayı yeniden yorumlamak ve artık kimlik siyaseti dediğimiz şeyin gerek kapitalizmin gerekse burjuva kültürel ve iktisadi değerlerinin *eleştirisinin* vefatına kısmen bağlı olduğunu öne sürmek istiyorum. Yeni kimlik iddialarını kapitalizmin yeniden meşrulaştırılmasına bağlayan bir okumada ırk, cinsellik ve toplumsal cinsiyetle ilgili kimlik siyaseti sınıf siyasetinin tamamlayıcısı, Sol’un baskı ve özgürlük kategorilerinin bir uzantısı, iktidara ve kişiye dair ilerici formülleştirmelerin zenginleştirici bir şekilde karmaşılaşması olarak görülmeyecek –halbuki bir yandan bunların hepsidir– onun yerine burjuva idealini ölçüt olarak ironik bir biçimde yeniden yerine yerleştiren bir adalet formülüne bağlı sayılacaktır. Eğitimsel ve mesleki fırsatları, yukarı doğru hareketliliği, keyfi şiddete karşı görece korunmayı ve çabayla orantılı ödülü imleyen şey bu idealse ve siyahların, gey ve lezbiyenlerin, kadınların dışlanmalarının ve mahrumiyetlerinin çoğu bu ideale karşı dile getiriliyorsa, çağdaş Amerikan kimlik siyasetinin siyasi kazanımı 1970’lerden beri ilerici söylemi damgalayan belli bir söylemsel kapitalizmin yeniden-doğallaştırması yoluyla kısmen gerçekleşmiş gibi görünmektedir.

Buradan çıkan sonuç kimlik siyasetinin kısmen tuhaf bir şekil verilmiş ve tuhaf bir kılığa sokulmuş bir hınç –sınıf bilinci ya da sınıf analizi olmadan *sınıf* hıncı– tarafından ayarlanmış olabileceğidir. Bu hınç sınıf dışındaki adaletsizlik söylemlerine kaydırılmıştır, ama tüm hınçlar gibi kötilediği konusunun –bu

durumda burjuva erkek ayrıcalıklarının– arzu nesneleri olarak gerçek ya da hayali mevcudiyetini korur. Bu açıdan bakıldığında, siyasallaşmış kimliklerin ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerinden dillendirilmesi görece sınırlı bir düzeyde sınıfla özdeşleşmeyi rastlantısal olarak üretmekten ziyade *şart koşuyor* gibi görünmektedir. Tesadüfen değil zorunlu olarak sınıf iktidarı ve sınıf normları eleştirisini terk etmelerinin nedeni tam da bu kimliklerin incinmişliklerinin toplumsal kabul görme, hukuken korunma, görece maddi konfor ve toplumsal bağımsızlık gibi burjuva normlarıyla ölçülmesidir. Sorun şu ki kapitalizmin yarattığı ekonomik katmanlaşmanın yanı sıra bedende ve ruhta açılan başka yaralar (yabancılaşma, metalaşma, sömürü, yerinden edilme, çelişkiler barındırmakla beraber destekleyici olan aile ve mahalle gibi toplumsal biçimlerin çözülüp dağılması) söylemsel açıdan normalleştirilip siyasetten arındırıldığında, toplumsal farkın başka göstergeleri orantısız bir ağırlık kazanabilmektedir. Siyasal kimlik söyleminde kapitalizmin bir dillendirilme alanı eksik olduğunda, damgalanmış kimlik açıkça siyaseten damgalanmaktan kaynaklanan sıkıntının yanı sıra kapitalizmin ürettiği sıkıntıların da tüm ağırlığını taşır.

Geç dönem modern ABD hayatında siyaseten dile dökülmüş bir sınıf varsa, o da kendine “orta sınıf” adını veren sınıftır. Kapitalizmin siyasallaşmasından ziyade normalleşmesini, kapitalizmin gücünün toplumsal hayatın düzenlenişindeki etkilerinin inkârını, kapitalizmin herkese iyi bir yaşam sunma idealini bu “sınıf” temsil eder. Zengin ile yoksulun arasına yerleşmiş, ikisinin tecavüzlerinden de korunduğunu hisseden hayali orta sınıf bir yandaki yozlaşmış ya da ahlaksız ile diğer yandaki sapık ya da çürümüş arasında doğal ve iyiye temsil eder. Hayatın güzel olduğu –barınmaya paranın yettiği, erkeklerin tek gelirle ailelerine bakabildiği, uyuşturucunun kentsel gettolarla sınırlı olduğu– hayali bir geçmişe, cennet benzeri ve yozlaşmamış bir tarihsel uğrağı (zımnın 1955 yılı civarına) göstergesel açıdan sürekli anması bakımından orta sınıf kimliği muhafaza edici bir kimliktir. Fakat aşağıdan gelen asi bir siyasallaşmış kimliğe tepki verme anlamında tepkisel bir kimlik değildir. Daha ziyade sınıf dışı kimliklerin kendi dışlanmışlıklarının ya da incinmişliklerinin kanıtı olarak başvurdukları bir ideali cisimleştirir: evliliğin korumasından, çocuk velayeti ya da iş güvenliği garantilerinden, istismardan azadelikten yoksun eşcinseller; aynı anda hem çocuk yetiştirmeye çalışmak hem de ücretli işte çalışmak zorunda kaldığı için canı çıkan ve yoksullaşan bekar anneler; işsizlikten, ceza kabiliinden kentsel barınma maliyetlerinden, sağlık hizmetlerinin yetersizliğinden orantısız bir şekilde fazla etkilenen ve nedensiz taciz ve şiddete orantısız bir

şekilde maruz kalan, suçlu kategorisine konan, taksi şoförlerince görmezden gelinen siyahlar. Mesele bu mahrumiyetlerin önemsiz olması değil, siyasallaşmış kimliklerin beyaz eril orta sınıf ideale başvurmada incinme ve dışlanma iddialarının, farklılıklarının siyasal anlamına dair iddialarının büyük bir kısmını kaybedecek olmasıdır. Siyasal taleplerinin salâhiyeti ve dokunaklılığı için bu ideale gerek duyuyorlarsa, muhalif siyasetin mevcut konfigürasyonunun –yani sadece “sosyalist alternatifin kaybedilmesinin” ya da küresel düzende göze çarpan “liberalizmin zaferinin” değil– kapitalizm eleştirisini ne ölçüde engellediğini sorabiliriz. Kimlik politikaları, mevcut toplumun içinde bulunan ve iddialarını karşısında konumlandırabilecekleri bir standarda, kapitalizmi eleştiriden korumakla kalmayıp sınıfın görünmezliğini ve söze dökülemezliğini arızı değil endemik olarak sürdüren bir standarda ne ölçüde ihtiyaç duyar? Çok költürcülüğün sloganı olan “ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik”te sınıfın daima anılmasının ama nadiren teorize edilmesinin ya da geliştirilmesinin sebeplerinden birine denk gelmiş olabilir miyiz burada?

II

Çağdaş kimlik siyasetinin doğuş hikâyesi daha başka pek çok şekilde anlatılabilir – tüketici kapitalizminin toplumsal hayatın tüm alanlarını metalaştırmasından kaynaklanan “yeni toplumsal antagonizmaların” gelişimi olarak; postmodern teknolojilerin ve költürel üretimlerin uydurduğu şeylerin ve sınır ihlallerinin tüm toplumsal ilişkilerde yarattığı amansız doğallıktan uzaklaşma olarak; ABD’de siyahların medeni haklar hareketinin tetiklediği bir siyasal bilinç biçimi olarak.⁷ Hikâyeyi bu şekilde anlatmamın sebebi kimlik siyasetinin doğuşunun gerek söylemsel siyasal bağlamını, gerekse disipliner, kapitalist ve liberal akrabalıklarını vurgulamak; böylece siyasallaşmış kimliğin soybilimsel yapısının nasıl tam da bu siyasal iktidar kiplerinin karşısında olmadığını, onlardan oluştuğunu kavrayabilmek. Hatta kimlik siyasetinin görünüşte muhalif karakteri onu aynı zamanda liberal, kapitalist, disipliner söylemlerin “gayrimeşru çocuğu” yapıyorsa; ortada olmayan babaları Donna Haraway’ın

7 Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso, 1985), s. 161 (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim, 2017); Scott Lash ve John Urry, *The End of Organized Capitalism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), 9. Bölüm; David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), 26. Bölüm (Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 2019); Bernice Johnson Reagon, “Coalition Politics: Turning the Century”, *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, haz. Barbara Smith (New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983), s. 362.

önerdiği gibi “önemsiz” değil, tam da kimlik temelli siyasal talepleri besleyen arzusun yapısına taht kurmuş durumdadır. (Gayrimeşru çocuğun ruhu da geldiği ailenin ruhundan pek bağımsız olamaz.)⁸ Kimlik temelli siyasal iddialardaki karşı koyucu, altüst edici, dönüştürücü potansiyel barındıran unsurları geliştirmekle ilgileniyorsak, kimliğin tanınma arzusunun tikel soybiliminin ve üretim koşullarının yarattığı sonuçları bilmemiz gerekir. Şunu sorabilmeliyiz: Siyasallaşmış kimliği neyin ürettiğini, neyin şekillendirdiğini ve doldurduğunu göz önüne alırsak, bu kimlik ne istiyor?

Bu soruşturmaların, onları bir çerçeveye oturturken bir yandan da onları tuhaf bir şekilde atlayan filozofun, Michel Foucault’nun derin düşünceleriyle başlaması faydalı olabilir. Foucault’ya göre geç dönem modern demokrasilerde özgürlükçü siyasetin kısıtlılıkları iktidarın hem her yerde bulunması hem her yerde hissedilmesiyle –insan ilişkilerinde iktidardan kaçmanın imkânsızlığıyla– ilgili olmanın yanı sıra öznelere ve uygulamaların onları isimlendiren ve siyasallaştıran söylemler tarafından yeniden tabi kılınma riskine daima maruz kalma yollarıyla da ilgili olabilir. En çok bu ikili sorunu cinsel özgürleşme alanında formüle etmesiyle tanınan Foucault, marjinalleşmiş kitlelerin ve pratiklerin “başkaldıracı bilgilerinin” saklandığı yerden çıkarılmasına dair tartışmasında daha kapsamlı bir teorik açıklama yapar:

Bugün hâlâ o saklandığı yerden çıkarılmış bilgileri, canlı bir biçimde ve her tür tabi kılmanın dışında kullanmamıza izin verecek güç ilişkileri içinde miyiz? Bu bilgilerin kendi içlerinde ne gibi bir güçleri var? Ve zaten soybilim parçalarını bu şekilde ortaya çıkardığımız andan itibaren, saklandığı yerden çıkarmaya çalıştığımız bilgi öğelerini kullandığımız, dolaşıma soktuğumuz andan itibaren, o birleştirici söylemler tarafından yeniden kodlanmak, kolonize edilmek tehlikesiyle karşılaşmıyorlar mı? Onları önce diskalifiye eden, ortaya çıktıklarında da bilmezlikten gelen bu söylemler belki de şimdi kendilerine katmaya ve kendi söylemleri ile kendi iktidar ve bilgi etkileri içine almaya hazırlar. Ve eğer biz böylece kurtarılmış olan bu parçaları korumak istediğimizde ... o birleştirici söylemi kendimiz, kendi ellerimizle kurma tehlikesine düşmüyor muyuz?⁹

8 “A Manifesto for Cyborgs”, *Feminism/Postmodernism*, haz. L. Nicholson (New York: Routledge, 1990) (Türkçesi: *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Agora, 2006), Donna Haraway bu eserde öyle der “siborglar militarizm ile patriyarkal kapitalizmin, hatta bir de devlet sosyalizminin gayrimeşru çocuklarıdır. Ama gayrimeşru çocuklar çoğu durumda kökenlerine aşırı ölçüde sadakatsizdir. Neticede babaları önemsizdir.” (s. 193).

9 “İki Ders”, *Entelektüelin Siyasî İşlevi*, çev. Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı: 2000), s. 93.

Değişmez birleştiricilikteki söylemlerin ilhak edici, kolonize edici etkilerine dair Foucault'nun uyarısı önemlidir. Fakat tarihsel olarak tabi kılınmış söylemin özgürleşme yöneliminin sorunu, mevcut ya da yeni biçimlenmiş birleştirici söylemlerin –bir yanda hümanizmin, diğer yanda kültürel incelemelerin, çok-kültürcülüğün, madunluk çalışmalarının ve azınlık söyleminin– kendi saflarına çekmesi ya da yeniden tabi kılması riskiyle sınırlı değildir. Hakeza bana her zaman Foucault'daki irdelenmemiş Frankfurt Okulu damarı gibi görünen şey de indirgenemez: Aslen özgürlüğü arzulayan Foucaultcu öznenin, ne ölçüde tahakküm edilmeyi ister hale geldiği ya da Foucault'nun tabiriyle iyi bir disiplin öznesine dönüştüğü. Bense Foucault açısından, iktidar daima direniş ürettiği ölçüde, disiplinli öznenin bile sapkın bir direniş kapasitesine sahip olduğunu, bu kapasiteyi kullandığında da özgürlüğünü kullandığını düşünüyorum. Burada Foucault'daki garip bir iyimserliğin, hatta gönüllülüğün temelini ayırt etmek mümkün: onun tuhaf bir şekilde fizikselci ve ısrarla gayri-psişik iktidar, pratikler ve özne oluşumu açıklaması. Nietzsche'nin karmaşık ihtiyaç, hüsrana, âcizlik ve telafi edici eylemler psikolojisinden “güç istencini” çıkarıp atan Foucault bu sayede direnişi her zaman mümkün ve özgürlük pratiğine denk bir şey olarak gösterme olanağı bulur. Paul Rabinow'la bir söyleşisinde şöyle fikir yürütür:

Bir şeyin “özgürlük” düzeninden, diğerinin “baskı” düzeninden olduğunu söylemenin mümkün olduğunu sanmıyorum. ... Verili bir sistem ne kadar dehşet verici olursa olsun, daima direniş, itaatsizlik ve muhalif gruplaşma imkânları vardır. Diğer yandan, işlevsel bakımdan ... mutlak özgürleştirici bir şey olduğunu düşünmüyorum. Özgürlük bir pratiktir... İnsanın özgürlüğü hiçbir zaman özgürlüğü güvenceye alma amaçlı kurumlar ve yasalar tarafından teminat altına alınamaz. ... Muğlak olduklarından değil, sadece “özgürlüğün” kullanılan bir şey olması gerektiğinden... Özgürlüğün garantisi özgürlüktür.¹⁰

Benim buradaki kavgam Foucault'nun bir pratik olarak özgürlük üzerindeki değerli ısrarıyla değil, özgürlük arzusunu neyin teşkil edebileceği, neyin olumsuzlayabileceği ya da yeniden yönlendirebileceği konusundaki açık seçik dikkat eksikliğiyledir.¹¹ İktidarın etkisi olarak öznenin baskıcı hipotezine ve

10 “Space, Knowledge, and Power”, Paul Rabinow'la söyleşi, *The Foucault Reader*, haz. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), s. 245.

11 John Rachman'ın ısrarla belirttiği üzere Foucault'nun felsefesi “sonsuz bir özgürlük sorundur” (s. 124), fakat Rachman da Foucault'nun özgürlüğünü “şüpheliğinin motoru ve ilkesi: kurulmuş deneyimin sonsuz sorgulanışı” (s. 7) olarak açıklarken arzu sorunundan kaçınır.

koyutlanmasına getirdiği eleştiriye rağmen Foucault özgürlük arzusunun verililiğini ve dayanıklılığını örtük olarak varsayıyor görünmektedir; bu verililik onun direnişteki güç istenci ile özgürlük istencini zımnen birleştirmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu yüzden özgürlük “pratiği” ya da “kullanımı” olanakları konusunda Foucault’nun güveni bazı tahakküm rejimleri bağlamında görelî eylem kapasitesi ya da alanıyla ilgili yarı-ampirik kaygılarda yatar. Fakat direnişin mümkün olup olmadığı sorusu direnişin amacının ne olduğundan, neden direnildiğinden ve özellikle de direnen özneye yeniden boyun eğdirilip eğdirilmediğinden farklı bir sorudur. Foucault’nun psikanalizi reddetmesi ve Nietzsche’yi kesintili okuması (Nietzsche’nin modernite kültürünü “köle ahlakının” zaferi olarak tanımlamasını tümüyle es geçmiştir) bir araya gelerek Foucault açısından özgürlük probleminin yerini Nietzsche’de olduğu gibi “irade” probleminde değil etkinlik alanı ve söylem probleminde tespit etmiştir. Hatta cevaplanmak için Foucault’nun benimsediğinden çok daha derinden psikolojik bir Nietzsche gerektiren soru özgürlük pratiğinin ne zaman ve nerede mümkün olduğuyla değil, güç istencinin doğrultusuyla, canlandırma potansiyeli taşıyan, ama sadece taşıyan istencin doğrultusuyla ilgilidir. Özellikle *Ahlakın Soykütüğü*’ndeki Nietzsche açısından modern özne Foucault’nun disiplinler öznesi gibi özgürlüğü arzulamaya basitçe son vermez, çok daha sorunlu bir şekilde özgürlükten nefret eder.¹² Şimdi bunun nedenine bir bakalım.

III

Çağdaş siyasallaşmış kimlik liberal söylemin terimlerine karşı çıkar; liberalizmin evrensel “biz”ine tarihsel olarak hegemonik grupların stratejik bir kurgusu olduğu gerekçesiyle meydan okur ve liberalizmin “ben”inin olumsal, özel ya da otarşik değil toplumsal –hem ilişkisel hem de iktidar tarafından inşa edilmiş– olduğunun altını çizerek. Yine de dışlayıcı bir “biz”in haklarından mahrum ettiği egemen ve birleşik bir “ben” koyutladığı ölçüde liberal söylemi tekrar eder. Hatta siyasallaşmış kimliğin ortaya çıkışının ve birleştirici tutarlılığını elde etmesinin zahiri bir evrenselden dışlanmanın siyasallaşması yoluyla gerçekleştiğini gösterdim; bu kimliğin kendini sergileme biçimi dışlanmayı protestodur – kapsayıcı/evrensel bir cemaat kurgusuna dayalı bir protesto,

Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985).

12 “Zorbalıkla gizil kılınmış bu özgürlük içgüdü... bu bastırılmış, geri çekilmiş, içerilere hapsedilmiş, sonunda artık kendi üzerinden boşalabilen ve salıverilen özgürlük içgüdü.” *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kalcı, 2011), s. 84.

hümanist idealden dışlanma üzerine kendini kurduğu ölçüde bu ideali –ve onun özgül bir beyaz, orta sınıf, eril ifadesini– yeniden kuran bir protesto. Başka bir yerden söylersek, liberal disiplin toplumlarında doğan siyasallaşmış kimlikler, evrensel bir idealden dışlanmaya dayandırıldıkları ölçüde kimlik olarak kendi varlıklarını kalıcı kılmak için hem bu ideali hem de idealden dışlanmayı gerektirirler.¹³

Siyasallaşmış kimlik aynı zamanda disiplinli özne konfigürasyonu bakımından kural koyucu, disiplinci toplumu tekrarlama potansiyeli de taşır. Hem disiplinci toplumun “durmak bilmeksizin karakterize eden, sınıflandıran ve özelleştiren” –“hem muazzam hem de dakik” bir toplumsal mekanizma yoluyla, “gözetim, sürekli kayıt, devamlı değerlendirme ve sınıflandırma” yoluyla işleyen– veçhesi tarafından üretilmiştir, hem de bu veçhenin üretimini hızlandırma potansiyeline sahiptir.¹⁴ Yerel politika dünyasından son dönemdeki bir örnek, siyasallaşmış kimliğin disiplinci iktidar içinde nasıl üst üste bindiğini ve Foucault’nun bize hatırlattığı üzere disiplinci iktidarın liberal adli kiplerin yerini almaktansa onlara nasıl “sızdığını” açıkça gösteriyor.¹⁵ Geçen sene yaşadığım yerdeki şehir meclisi geniş bir kimlik temelli siyasal grup koalisyonunun tasarladığı ve yaygınlaştırdığı bir yönetmeliği değerlendirdi. Bu yönetmelik “cinsel yönelim, transseksüellik, yaş, boy, ağırlık, kişisel görünüm, fiziksel karakteristik, ırk, ten rengi, mezhep, din, ulusal köken, soy, engellilik, medeni durum, cins ya da toplumsal cinsiyet” temelinde istihdam, bakılma ve kamusal tesislerde ayrımcılığı yasaklamaya yönelikti.¹⁶ İşte liberalizmin evrensel adli fikirleri ile disiplinci rejimlerin normalleştirici ilkesinin birleştirilmiş ve siyasallaşmış kimlik söylemi çerçevesine alınmış kusursuz bir örneği. Bu yönetmelik –ulusal haber kanalları tarafından “mor saç yönetmeliği” ya da “çirkin yönetmelik” diye adlandırılıyor– her farkı farksızlık saymayı, hatasız bir bütünün parçası olarak düşünmeyi hedefliyor, ama aynı zamanda da kültürel olarak dayatılmış normların her türlü altüst edici potansiyel taşıyan reddini de normal, normalleştirilebilir ve hukuken normal kılınabilir saymak istiyor.

13 Connolly’nin ileri sürdüğü üzere, siyasallaşmış kimlik aynı zamanda egemen, birleşik, mesul tutulan birey konfigürasyonu bakımından liberalizmin yapısını tekrarlar. Kimliğin dönüşmüş yönelimini neyin güdüleyeceği açık olmasa da Connolly farklı bir kimlik konfigürasyon, yani kendisini olumsal, ilişkisel, mücadeleci ve toplumsal olarak anlayan bir konfigürasyon önerir. Bkz. *Identity\Difference*, özellikle s. 171-184.

14 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, çev. A. Sheridan (New York: Vintage, 1979), s. 209, 212. (Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge, 2001).

15 Age, s. 206.

16 “Santa Cruz Belediyesi Ayrımcılığı Yasaklama Yönetmeliği’ne Eklenen Bölüm 9.83: Santa Cruz Belediyesi Yönetmeliği” ilk taslaklarından birinden.

Hatta bu yönetmeliğin tanım, usul ve düzeltici önlemler bölümü (örneğin “cinsel yönelim bilenen ya da varsayılan eşcinsellik, düzcinsellik ya da biseksüellik anlamına gelebilir”) üzerinden kişiler gözlemlenebilir toplumsal niteliklere ve pratiklere indirgeniyor; bunlar ampirik olarak, pozitivist bir şekilde, bahsi geçen kişilerin varoluşu söylemsel ve kurumsal iktidarın sonuçlarından ziyade bünyevi ve olgusal bir şey gibi tanımlanıyor; ayrıca bu kişilerin nitelikleri ve pratikleri üzerinden pozitivist tanımları yasada yazılı hale getirilerek bu yasalara göre tarif edilebilen kişilerin artık bunlar yoluyla düzenlenebilmesi garantiye alınıyor. Bentham daha iyi bir iş çıkaramazdı doğrusu. Hatta burada, liberal ve disipliner söylem bağlamında özgür olmama dilinin, dilde ifade edilmenin görünürlük ve kabul edilirlilik yaratmak için çabalarken dahi bireyselleştirme, normalleştirme ve kurallara bağlama yoluyla nasıl tabi kılma aracı haline geldiğinin kusursuz bir örneği vardır. Yine burada toplumsal iktidarın tesiriyle meydana çıkmış farkların nasıl olup da nitelikler olarak dillendirilmeleri yoluyla ve liberal idari söylemde dolaşıma girmeleri yoluyla etkisizleştirildiğinin de kusursuz bir örneğiyle karşılaşyoruz: bir Afrika kökenli Amerikalının, obez erkeğin, dövme ve fuşya saçlı orta sınıftan beyaz bir gencin istihdamının reddedilmesini yargı önünde eşitleyen bir belgeyi ne yapalım biz?

Fakat benim ele almak istediğim nokta liberal adli ve disiplinci iktidar kiplerinin daha radikal olma potansiyeli taşıyan bir eleştirisinden, bu çarpıcı ölçüde özgürlükten uzak siyasi projenin nasıl doğduğu. Zira bana göre bu yönetmelik sadece geç dönem modern kültürünün rasyonelleştirici ve disipline edici unsurlarıyla işbirliği yapması bakımından yönünü şaşırmış değildir, hatta içinde işlediği kural koyucu aygıtı bakışında da sırf naiflik yoktur. Daha ziyade, liberal-bürokratik rejimlerde siyasallaşmış kimliğin arzusunun bir özelliğinin, kendi özgürlüğünü engellemesinin, kendini yaratacak gücü elde ettiği bir geleceği tahayyül edip gerçekleştirmeye çalışmak yerine geçmişteki ve bugündeki acısını yasaya ve başka siyasal kayıtlara ekleme itkisinin bir semptomudur. Bu semptomun neyin semptomu olduğunu görmek için liberalizmin şematik değerlendirmesine bir kez daha dönmemiz ve bu sefer Nietzsche’nin karmaşık *ressentiment* mantıkları açıklaması çerçevesinde bir okuma yapmamız gerek.

IV

Liberalizm, başlangıcından beri Nietzsche’nin verdiği adla *ressentiment*’a –güçsüzlerin ahlaki intikamına, “zayıfın zayıf olarak zafer kazanması”na–

genel bir teşvik içerir.¹⁷ Bu *ressentiment* teşviki liberalizmin iki kurucu paradoksuyla ilişkilidir. Bireysel özgürlük ile toplumsal eşitlik arasındaki paradoks astın başarısızlığının ithama dönüşmesine, “başarılının” suçluluk hissinin de hınca dönüşmesine yol açar. Bir de liberalizmi meşrulaştıran bireycilik ile liberalizmin siyasal evrenselliğe bağlılığının şart koştuğu kültürel homojenlik arasındaki paradoks vardır. Bu paradoks bir yandan siyaseten önemli farkların dile getirilmesini tahrik ederken, diğer yandan bu farkların baskılanmasını gerektirir ve dile getirilenin evrenselcilik çerçevesinde barındırılması –dahil edilmesi– istenirken dahi evrenselci söylemin sınırlarına dayanan bir dile getirilme biçimi sunar.

Kendini insanların doğal eşitliğine dayandıran liberalizm, toplumsal eşitliğe ulaşmak ya da doğal durumda varsayılan eşitliğin uygarlıkta yeniden elde edilmesini sağlamak için evrensel bir bireysel özgürlüğü siyaseten vaat eder. Bireyci özgürlük vaatleri ile eşitliğin gerekleri arasındaki gerilim paradoksuna nasıl aracılık edildiğine bağlı olarak iki yönden birinde *ressentiment* doğurur. Özgürlüğe güçlü bir bağlılık eşitlik vaadine hanel getirip refah devleti liberalizmi olarak *ressentiment*’ı besler – zengin ve güçlülerin katıksız hareket özgürlüğüne “dezavantajlılar” adına bazı kısıtlamalar getirilir. Eşitliğe güçlü bir bağlılık ise ağır devlet müdahalesi ve ekonomik yeniden bölüşüm gerektirir, özgürlüğe bağlılığı azaltır ve neo-muhafazakâr devlet-karşıtlığı, ırkçılık, ters ırkçılık suçlamaları ve benzeri şekillerde ifade edilen *ressentiment*’ı besler.

Gelgelelim, sadece özgürlük ile eşitlik arasındaki gerilim değil, aynı zamanda liberal öznelere kendi kendine yeterek ve kendi başına çalışarak edindiği varsayılan önceki kapasitelerinin çeşitli toplumsal ilişkiler ve güçlere üstü kapalı bağımlılığı ve onlar tarafından inşa edilmişliğiyle birleşmesi de *tüm* liberal öznelere –sadece açıkça haklardan mahrum bırakılmış olanları değil– *ressentiment* karşısında incinebilir hale getirir: İktidar içindeki yerleşiklikleri, iktidar tarafından üretilmeleri, ayrıca liberal söylemin bu yerleşikliği ve üretimi reddetmesi liberal özneyi başarısızlığa mahkûm eder, hatta kendi kendini yetiştirmenin varsayıldığı söylem bağlamında kendi kendini yetiştirmedeki bu başarısızlığı onun varsayılan doğasıdır. Nietzsche’nin ıstırap olarak adlandırdığı bu başarısızlık, ya kendi içinde bir neden bulmalı (ki başarısızlığı ikiye katlar), ya da incinmişliğinin intikamını alacağı ve acısını yeniden bölüştüreceği dışsal bir suçlama alanı bulmalıdır. *Ressentiment* üretimindeki bu uğraşı Nietzsche şöyle anlatır:

17 *Identity\Difference*, s. 21-27.

Her acı çeken, içgüdüsel olarak acısına bir neden arar çünkü; daha doğrusu bir fail, daha da belirlersek, acıya duyarlı, suçlu bir fail, – kısacası, duygulanımlarını herhangi bir bahane üzerinden, fiilen ya da gıyaben boşaltabileceği herhangi bir canlı... *Ressentiment*, intikam ve bunlara akraba şeylerin gerçek fizyolojik nedeni ancak burada bulunabilir kanımca, ıstırapı duygulanım yoluyla uyuşturma isteğinde yani: ... kıvrandıran, gizli saklı, dayanılmaz olmaya başlayan bir ıstırap herhangi türden, daha şiddetli bir duygu yoluyla uyuşturulmak ve hiç değilse o an için bilinçten silinmek isteniyor – bunun için bir duygulanıma gerek vardır, olabildiğince vahşi bir duygulanıma ve onu uyarıp harekete geçirecek, uygun bir ilk bahaneye.¹⁸

Ressentiment bu bağlamda üç şeyi birden başarır: incinmişliği bastıran bir duygu (öfke, haklılık) üretir, incinmeden sorumlu bir suçlu üretir, incinmişliğin yerine koyacak bir intikam alanı üretir (ıstırap çekenin incindiği gibi başkasının incitilebileceği bir alan). Bu işlemler bir araya gelerek başka türlü “katlanılmaz” olanı hem iyileştirirler (Nietzsche’nin terimiyle “uyuştururlar”) hem de dışsallaştırırlar.

Bu noktada şunu iddia ediyorum: Yukarıdaki sebeplerle zaten *ressentiment*’ın duygulandırıcılığından etkilenmiş bir kültürde, geç modern post-endüstriyel toplumların *ressentiment* üretimi koşullarını hızlandıran ve genişleten bazı karakteristik özellikleri vardır. Bu özelliklerin listesi ister istemez çok şematiktir. Birincisi, William Connolly’nin “yükselen küresel olumsuzluk” dediği fenomen ile sermaye, bürokratik devlet, toplumsal ağlar tahakkümünün giderek artan yaygınlığı ve karmaşıklığı birleşerek kişinin kendi kaderi ve hayatının yönü konusunda daha önce benzeri görülmemiş bir güçsüzlük yarattı, liberal kapitalist düzenlerin bünyesinde bulunan ve *ressentiment*’ın yapıtaşı olan âcizlik, bağımlılık ve şükran deneyimlerini yoğunlaştırdı.¹⁹ İkincisi, hayatın tüm alanlarının sürekli bir şekilde kutsallıktan arınması –Weber’in tabiriyle büyüünün bozulması, Nietzsche’nin tabiriyle Tanrı’nın ölümü– Nietzsche’nin “yön değişimine” daima müsait olan *ressentiment* soybilimine yeni bir tersine dönüş ekliyormuş gibi görünüyor. Nietzsche’nin anlatısına göre çileci rahip “suçluluk hissi, günah, günahkârlık, ahlaki düşkünlük ve lanetlenme” mefhumlarını konuşlandırarak “ağır hasta olmayanları dosdoğru kendi kendilerinin üzerine yöneltmek, hınçlarının yönünü tersine çevirmek ve tüm acı çekenlerin kötü

¹⁸ *Ahlakın Soykütüğü*, s. 132-33.

¹⁹ *Identity\Difference*, s. 24-26.

içgüdülerini özdisiplin, özdenetim ve kendini aşma amaçlarına yönelik olarak böylece sömürmek” ister.²⁰ Ne var ki, geç modernitenin kutsallıktan arındırıcı eğilimleri bu konuşlandırmanın etkisini zayıflatır ve ıstırap çekenin aklanma ihtiyacını tekrar dışsal fail alanına yöneltir. Üçüncüsü, yakın geçmişe kadar meta piyasasının örgütlenmediği her türlü birlikteliğin –cemaatler, kiliseler, aileler– parçalara ayrışmasının, hatta düpedüz çözülmesinin artışı ile disiplin toplumunun her yerde hazır ve nazır sınıflandırıcı, bireyleştirici planlarının bir araya gelişi son derece *müsterihlikten-uzak* bir birey üretmiş, bu bireye liberalizmin bireyselleştirici inşasının gerektirdiği kaçınılmaz başarısızlıktan muafiyet şansı bırakmamıştır. Kısacası, olağanüstü boyutlardaki disipliner ve kapitalist iktidarın küresel konfigürasyonları tarafından bireylerin örselendiği ve denetlendiği, aynı zamanda bireyleştirilip çıplak bırakıldığı, aman vermez maruziyeti ve mesuliyeti karşısında rahatlama şanslarından mahrum bırakıldığı geç modern seküler toplumun öznitelikleri bir araya gelerek en iyi filozofu bile örnekleri ve mantığı bakımından dumura uğratabilecek *ressentiment*’ı teşvik eder. Tümünden mesul tutulan ama çarpıcı ölçüde âciz durumda olan geç modern liberal özne tam manasıyla *ressentiment*’dan kudurur.

Artık kısmen bu durumun hem ürünü hem de bu duruma “tepki” olarak tasavvur edilebilen siyasallaşmış kimlik tabloya dahil olur; burada “tepki” Nietzsche’nin ona atfettiği anlamı kazanır, yani tahakkümün âcizliği tekrarlayan bir etkisi; eylemin, gücün, kendini onaylamanın yetersizliği, güçsüzlüğü ve reddetmeyi yeniden kayda geçiren bir ikamesi. Nietzsche’ye göre *ressentiment*’ın kendisi “tepki”ye kök salmıştır –eylemin yerine akıl, normlar ve etik geçmiştir– üstelik sadece ahlak sistemleri değil kimliklerin kendileri de bu tepkiyi kerteriz alırlar. Nietzsche’nin düşüncesinde bu unsuru Tracy Strong şöyle okur:

Kimlik... aktif bir bileşenden oluşmaz, dışsal bir şeye tepkidir; kaçınılmaz ısrarcı nitelikler içeren eylemin ta kendisi o zaman kötü bir şey olmak zorundadır, zira kişinin tepki verdiği şeye karşı olan neyse onunla özdeşleşmektedir. Köle ahlakının güç istenci kölenin tanımını yapan şeyi –dünyada olmaktan dolayı duyduğu acıyı– durmaksızın teyit etmeye mecburdur. Bu yüzden acıdan kaçma yönündeki her türlü çabanın neticesi acı veren yapıların yeniden doğrulanmasıyla sonuçlanacaktır.²¹

20 *Ahlakın Soykütüğü*, s. 134.

21 Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, genişletilmiş baskı (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 242.

Ressentiment'ın “nedeni” ıstırapsa, “yaratıcı eylemi” bu acının yeniden işlenerek olumsuz bir eylem biçimine, Nietzsche'nin tabiriyle “gerçek tepkiden, eylem tepkisinden yoksun olan yaratıkların ... kurmaca öcüne” dönüştürülmesidir.²² İstırabın “kendisi gibi öfke ve hoşnutsuzluk hissetmeyen ne varsa”²³ ona yüklenmesiyle (özellikle suçluluk hissi üretilerek), ıstırabın toplumsal erdem ölçütü olarak yerleştirilmesiyle; güçlü ve talihli olmanın (bugün kullandığımız anlamıyla “imtiyazın”) kendi kendini suçlama gerektiren bir şey haline getirilmesiyle (ıstırap kültüründe kendini itham etmeyle: “mutlu olmak ayıp! çok fazla sefalet var”)²⁴ bu intikam alınır.

Fakat *ressentiment*'ın yapılandığı kimlik, ıstırabını kaldırma girişimi sırasında kendi tabiyetine yatırım yapmış hale gelecektir. Bu yatırımın altında sadece incinmişliği için bir suçlama alanı keşfetmesi yatmaz, sadece tabi olma tarihi boyunca tanınma olanağı bulması da yatmaz (bu tanınma incinmeye dayalıdır ve şimdi haklı olarak yeniden değerlendirilmiştir), aynı zamanda intikamın verdiği –marjinalleşme ve tabi olmanın incinmişliklerini, kâh bunların varlığını bile inkâr eden kâh bunları yaşayanları kendi durumlarından dolayı suçlayan liberal bir söylemsel düzende yeniden bölüştürürken bile durmaksızın yeniden canlandırılan– tatmin yatar. *Ressentiment*'ın yapılandığı kimlik siyaseti bu suçlama yapısını bozmadan tersine çevirir: liberal bireyciliğin varsaydığı egemen mesuliyet sahibi öznenin eleştirisine tabi olmadığı gibi, liberal evrenselciliğin kurduğu içirme ve dışlama ekonomisine de tabi değildir. Bu şekilde siyasallaşmış ve kendini kendini-doğrulama olarak sunan kimlik şimdi tam tersi görünmektedir, “[düşman] dış dünya” tarafından devamlı reddi üzerine kuruludur ve bu reddi şart koşar.²⁵

Nietzsche'nin köle ahlakı dediği şey iktidara tepki olarak kimlik ürettiği sürece, bu tepkiye kök salmış kimlik iktidarı ve eylemi kötü sayarak ahlaki üstünlük kurduğu sürece, bu *ethos*'un yapılandığı kimlik kinci ahlakı yoluyla, ıstırabı geniş ölçekte bölüştürme yoluyla, iktidarı ayıplama yoluyla güçsüzlüğünün acısını dindirmeye çalışırken bile kendi âcizliğinin derinlerine gömülmüş durumdadır. Dışlama üzerine kurulu, egemen bireyler söylemi bağlamında tarihsel olarak yapılanmış âcizliğinin dayattığı aşağılanma ve ıstıraptan beslenen siyasallaşmış kimlik kendi özgürlüğünü ya da kolektif özgürlüğü aradığı kadar genelleşmiş siyasal âcizlikten beslenmek üzere genelleşmiş siyasal felç

22 *Ahlakın Soykütüğü*, s. 29.

23 *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. M. Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), s. 138.

24 *Ahlakın Soykütüğü*, s. 129.

25 *Age*, s. 29.

halini de arayabilir. Hatta kendini doğrulayan eylem yolları bulmak yerine cezalandırmak ve ayıplama ihtimali daha yüksektir –“ceza adını verir intikam kendisine: vicdanı rahatmış gibi davranır, yalan sözlerle, ikiyüzlüce.”²⁶

Fakat çağdaş siyasallaşmış kimliğin arzusunu şekillendiren şey liberal öznenin disipliner bireyleştirme ve kapitalist saklandığı-yerden-çıkarmalar tarafından giderek daha çıplak bir şekilde ifade edilen egemen iradesinin geç yirminci yüzyıl siyasal ve ekonomik güçlerinin konfigürasyonunun tahakkümünde olma derecesi değildir sadece. Aynı zamanda çağdaş tarih sorunsalının ta kendisi tarafından, anlatı olarak tarihin –sonunu kaybettiği için sona eren tarihin– geç modern kopuşu, paradoksal bir biçimde tarihe ölçülemez bir ağırlık yükleyen kopuşu da bu arzuyu şekillendirir. *Hapishanenin Doğuşu*’nu okumak gibi ümit kırıcı bir deneyimin de açıkça gösterdiği üzere, tarihin çekimsel gücü bir anlamda tam da tarihin anlatısal bütünlüğü ve nesnel temelinin çürütüldüğü anda hızla artmıştır. Tarihte iktidar sorunsalı özne konumundan özne oluşumuna doğru kaydırıldığında iktidarın sadece zamansal olarak değil mekânsal olarak, sızma yoluyla, “mikro-fiziksel” olarak işlediği görülmektedir; aynı zamanda toplumsal düzenlerde ve öznelerde öteden beri “içsel” mekân olarak adlandırılan her şeye sızdığı ve inşa ettiği de görülmektedir. Tarihsel meta-anlatıların aşınması beraberinde hem tarihin yasalarını hem de bu yasaların temin ediyor görüldüğü istikbali beraberinde götürürken, tarihin varsayılan sürekliliğinin yerini tarihin şiddetli, olumsal ve yaygın gücü almıştır. Tarih ağırlığı olan ama yörüngesi olmayan, kütlesi olan ama bütünlüğü olmayan, gücü olan ama yönü olmayan bir şey haline gelmiştir; amaçları ya da sonu olmayan bir savaşa dönüşmüştür. Dolayısıyla tarihin kendisinin bütünlüklü bir kategori ya da pratik olarak dağılıyor olmasına rağmen “ölmüş nesillerin tıpkı bir kâbus gibi yaşayanların beyinlerine çökme” oranı daha önce hiç görülmeyen ölçüde yüksektir. Tarihe doydüğümüzü biliyoruz, belirlenimlerinin olağanüstü gücünü hissediyoruz; aynı zamanda da önemsizliğine dair bir söyleme batmış durumdayız, her şeyden öte tarihin artık kurtarıcımız olarak hareket etmeyeceğini (hiçbir zaman da etmediğini) biliyoruz.

Tarih sorununu gündeme getiriyor olmamın nedeni, geç modern siyasallaşmış kimliğin *ressentiment*’la yapılanması üzerine düşünürken, şu ana kadar tabi kılınmış egemen öznenin ıstırapındaki temeline odaklanmış olmam. Fakat Nietzsche’nin *ressentiment* mantığına dair açıklaması aynı zamanda istencin tarihten mustarip olan, kendini zamanın ta kendisine karşı konumlandırıran,

26 Böyle Söyledi Zerdüş, s. 138.

“geriye doğru istencini kullanamayan”, geçmiş –ya özgül bir olaylar kümesi olarak, ya da zamanın kendisi olarak geçmiş– üzerinde gücünü kullanamayan özelliğine bağlıdır:

[İstenç] kurtarır: Peki, kurtarıcıyı da zincire vuranın adı nedir? “Böyleydi”: budur [istencin] dış gıcirtısı ve en ıssız kederi. Güçsüzdür o, yapılmış olanın karşısında – öfkeli bir seyircisidir tüm bir geçmişin... Zamanın ve zamanın hırsının üstesinden gelememesi – budur [istencin] en çaresiz derdi.²⁷

Nietzsche burada istençten söz ediyormuş gibi görünse de, Zerdüş’tün “tarihin kurtarıcısı” olarak istençle ilişkisi bu “öfkeli izleyiciliğin” geçmişin gücünü azaltarak, geçmişin terimlerine karşı şimdiyi yeniden yaparak –kısacası kendi soybilimsel bilincine karşı kendini düzenleyen bir kendini dönüştürme projesiyle– geçmiş karşısında zafer kazanan sapkın türde bir ustalık olarak büyük bir zorlukla yeniden işlenebileceğini açıkça gösterir. Çevresinde her yerde gördüğü insan kalıntılarının –“kıyımlar ve kollar, bacaklar ve ürkütücü rastlantılar”– aksine Zerdüş’tün kendi ayırt etme ve geleceği yaratma kapasitesidir onu gazez duygusundan, iradesinin özgürleştirici vaadinde yaşadığı ezici hüsrandan kurtaran:

Yeryüzündeki şimdi ve geçmiş – ah! Dostlarım – budur benim en dayanılmaz yüküm; gelmesi gerekeni de önceden görmeseydim, yaşamayı bilemezdim ben. Geleceği önceden gören biri, isteyen, yaratan biri, bizzat bir gelecek ve bir köprü, geleceğe giden – ah, dahası, bu köprünün üzerinde adeta bir sakat: tüm bunlardır Zerdüş işte.²⁸

Nietzsche burada, istencin zamana karşı kaçınılmaz gazezini yatıştırmak, belirlenimlerinin kapsamını azaltıp ağırlığını kaldırarak geçmiş kurtarmak için insanın kendisini geleceğin yaratıcısı ve geleceğin köprüsü olarak formüle etmesinin hem gerekliliğini hem de neredeyse olanaksızlığını –olağandışı ve kırılğan başarısını– sezinler. “İnsan aynı zamanda şair, bilmececi çözen ve rastlantılardan kurtaran olmasaydı, nasıl katlanırdım insan olmaya!”²⁹

Elbette Zerdüş’tün neyle karşılaşmaya ve neye katlanmaya gönüllü olduğu, yaratmak üzere aşmak konusundaki kapasitesi açısından müstesnalığı

²⁷ Age, s. 137.

²⁸ Age.

²⁹ Age.

Nietzsche'nin bize kendimizi göstermekte kullandığı aygıttır. Köle ahlaki ekonomisine batmış sıradan istenç “bu melankoliden kurtulmak ve zindanıyla alay etmek” için araçlar uydururken melankolinin nedenini tekrarlar, geçmişin genişliğinde açtığı narsisist yarayı sürekli yeniden zehirler. Nietzsche, “Ah, bir çılgına döner her tutsak! Çılgınca kurtarır kendini tutsak edilmiş [istenç] de,” der.³⁰ Bu çılgınca kurtuluştan –çılgınca, çünkü istencin gazezini çözündürmez, sadece onun görüntüsünde bir dünya yaratır– intikamın gazabı doğar:

“böyleydi” – budur [istencin] yuvarlayamayacağı taşın adı. Bu yüzden öfke ve hoşnutsuzluk taşlarını yuvarlar ve kendisi gibi öfke ve hoşnutsuzluk duymayanlardan intikam alır. Böylece, [istenç], o kurtarıcı, acı çektiren birine döner: ve acı çekebilen her şeyden geriye dönemeyişinin intikamını alır. Budur, bir tek budur işte intikam: [istencin] duyduğu nefrettir zamana ve onun “böyleydi” sine karşı.³¹

“Tepki” olarak, eyleme geçme kapasitesinin ikamesi olarak intikam, hem kendisini üreten tarihe bağımlı hem o tarihi cisimleştiren şimdiki ayıplayan bir kimlik üretir. Geçmişine karşı kendi âcizliğinin “acısını çeken” istenç, sadece psikolojik değil aynı zamanda siyasal intikam pratiğine başvuran bir istenç haline gelir. Bu pratik de şimdiki geçmişi ısrarla iyileştirilemeyen bir yaralanma geçmişi halinde olan bir kimliğin varlığını tekrar eder. Bu geçmişin kurtarılması için kimliğin ona yatırılmasına bir son verilmesi *şarttır*; bu kimliğin ona yatırılmasına da böyle bir kimlikten vazgeçmeden, böylece öç alma ekonomisinden vazgeçip aynı zamanda incinmişliğini sürdürmeden mümkün değildir – “yaranın verdiği ağrıyı dindirirken aynı zamanda zehirler de yarayı.”³²

Marjinalleşme ve tabi kılınmayı protesto olarak ortaya çıkan siyasallaşmış kimlik böylece kendi dışlanmışlığına bağlanır. Bunun sebebi hem tam da kimlik olarak varlığını bu dışlama üzerine kurmuş olması, hem de kimliğin dışlanma

30 *Age*, s. 138.

31 *Age*.

32 *Ahlakın Soykütüğü*, s. 131. Nietzsche'nin bu uğraşı bir ıstırap ekonomisi içinde açıklaması, siyasallaşmış kimliğin güçlü ve izinli bir şekilde rol aldığı pek çok çağdaş kurumun ve olayın gazezli tonunu da karakterize edebilir kolaylıkla.

Acı çekenlerin hepsi de, ıstırap veren duygulanımlara bahane bulmak konusunda müthiş bir heves ve yaratıcılık gösterirler: kuruntularından, kötülükler ve görünürdeki kısıtlamalar üzerine kara kara düşünmekten bile zevk alırlar; kıvrandırıcı bir şüphyle istedikleri gibi heyecana kapılacakları ve kendi kötülük zehirleriyle kendilerinden geçebilecekleri karanlık, sorgulanası hikâyeler bulmak için geçmişlerinin ve bugünlerinin bağırsaklarını talan ederler – en eski yaraları deşerler, çoktan kapanmış yaraların izlerini kanatırlar; eşi, dostu, çocuğu çocuğu, en yakınlarında daha ne varsa hepsini fail yapar çıkarlar. “Acı çekiyorum: bu birinin suçu olması” – böyle düşünür her hastalıklı koyun. (*Ahlakın Soykütüğü*, s. 133)

alanında, dışlanma olarak biçimlenmesinin, tabi kılınma ya da marjinalleşmenin yarattığı “ıstırapın” bir itham alanı bularak “yönünü değiştirmesi” ya da boyutunu değiştirmesidir. Ama böyle yaparak kurtarılmamış tarihinin acısını siyasal talebinin en temeline, kimlik olarak tanınma talebine yerleştirir. Yaralanmışlık geçmişi, incinmiş istenç olarak geçmişi üzerindeki güçsüzlüğünün suçunu atacak bir yer saptarken ve şimdideki toplumsal güçsüzlüğünün “katlanılmaz acısının” “nedenini” belirlerken, buradaki akıl yürütmeyi bir etikleştirme siyasetine, incinmişliği yeniden doğrularken, söylemsel olarak kodlarken bile intikamını alma peşinde olan bir yeniden itham etme siyasetine çevirir. Siyasallaşmış kimlik böylece sırf acısını siyasette mevzileştirerek, çarpıcılaştırarak ve kayıt altına alarak kendini ilan eder, kendisi için taleplerde bulunur ve bu acıya karşı zafer kazanacak –kendisi için ya da başkaları için– bir gelecek ortaya koyamaz. Tarihsel doğrultunun kaybı ve onunla birlikte geç modern çağın özniteliği olan istikbalin kaybı böylece çağın baskın siyasal ifadesinin arzu yapısında türdeş olarak yeniden kendini gösterir. Aynı şekilde, geç modern siyasal ve ekonomik iktidarın her yerde bulunan ama kesintili ağırları geç modern demokrasinin öncelikle muhalif siyasal formasyonlarında tekrarlanmış olur.

Daha radikal bir demokratik ve özgürlükçü siyasal kültür yaratma çabası içinde bu yatırımları dönüştürmek için ne gerekebilir? Ele alınabilecek hatlardan biri Nietzsche’nin “unutmanın” erdemleri konusundaki öğütleri olabilir, zira kısmen *ressentiment*’la yapılandırılmış kimlik kendi acısına yatırılmak suretiyle, kendini şimdide yaratmayı reddetmek suretiyle kendine yeniden boyun eğdiriyorsa, bu faaliyetin ve bu reddin mekânı bellektir. Yine de silinmiş tarihler ve tarihsel görünmezlik, pek çok boyun eğdirilmiş kimliğe kaydedilmiş acının öyle ayrılmaz parçalarıdır ki, unutma öğüdü ya da en azından Nietzsche’deki yeniden inşa edilmemiş unutma biçimi uygun görünmez, hatta zalimlik gibi gelir.³³ Nitekim burada Nietzsche’yle yolları ayırmamız gereken bir geçide ulaşmış da olabiliriz. Genellikle kolektif siyasal müdahalenin dönüştürücü imkânları yerine bireysel karaktere ve kapasiteye ayrıcalık tanınması, ayrıca siyasal diyalog ya da dönüştürücü kültürel pratik konusundaki yeniden değerlendirme imkânlarından uzak durması nedeniyle Nietzsche’nin tanı koymadaki becerileri siyasal etkililik bakımından sınırlıdır. Zira pek çok

33 Bu noktaya pek çok kişi değinmiştir, ama tarihsel silinme ile yaşanmış kimlik arasındaki ilişkiye dair daha güncel, son derece güçlü bir fenomenolojik irdeleme için bkz. Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

çağdaş çelişkili siyasal tanınma talebinin bağrında yatan acı sorunsalı konusunda haklıysam, bu acının intikamdan daha çok isteyebileceği şey belli bir düzeyde kulak verilmesi sayesinde rahatlamak, kabul edilerek kendini aşmak, kendine karşı zafer kazanıp kendini kaybetme olanaklarına teşvik edilmektir. O halde karşımızdaki zorluk böyle bir projeyi destekleyebilecek ama onun tarafından ele geçirilmeyecek radikal bir demokratik siyasal kültürün ayarlarını yapmaktır. Bu zorluk, müzakere edebileceğimiz ıstırap ve iyileşme unsurlarını tanıdığımız zaman bile siyasal söylemin ve terapötik söyleme düzenli kayışının özendirilmesine karşı kendini kollamayı da içerir.

Peki ya pek çok siyasallaşmış kimliğin ortaklaştığı siyasal ifadenin ve siyasal taleplerin karakterinde hafif bir değişiklik gerçekleşmesini teşvik etmek mümkün olsaydı? Peki ya “ben varım” dilinin –savunmacı bir tarzda kimliği kapatmasıyla, konum sabitliğinde ısrarıyla ve toplumsal konumlanma ile ahlaki konumlanmayı eşitlemesiyle “ben varım” dilinin– yerine dönüşlü “isteme” dilini geçirmeye çalışırsak? Peki ya kimlik tanımlayıcı süreçler içinde arzunun anısını, arzudaki yaralanmayı önceleyen ve dolayısıyla yaranın bulunduğu yerde kimlik oluşumunu önceleyen –ya “sahip olmak” ya “olmak” uğrağını ıslah etmek mümkün olsaydı? Peki ya “olmak istemek” ya da “sahip olmak istemek” sabit konum olarak, tarih tarafından sağlamaştırılma olarak ve zorunlu ahlaki gereklilikleri bulunan bir şey olarak (konuşan özneyi anlaşılır ve yerleştirilebilir kılan, hüküm veren arzuların yorumbilgisine katkı yapan “konum” ve tarihi” doğruladıklarında bile), kimliğin formülasyonunda istikrarı bozabilecek siyasal söylev tipleri olarak görülseydi. Her “ben varım” arzusunun sabit ve egemen kimliğe çözünmesi ise, bu proje sadece konuşmayı değil “ben varım”ı bu şekilde, yani hareket eden, geçici bir şey, ben-olmayan bir şey, sabit çıkarlar ya da deneyimler yerine istemenin soybilimine göre yapı sökümüne uğratılabilir bir şey olarak okumayı içerebilir. Bir arzusunun (süregiden) soybiliminin –arzuyu tesis eden, gerçekleştiren ya da hüsrana uğratan toplumsal süreçler dahil– etkisi olarak anlaşılan bir öznenin “ben” olarak onaylandığında dahi egemen ya da kati olmadığı bu şekilde açıklığa kavuşacaktır. Kısacası, egemenliğin arzuya bu kısmi çözünmesi bir istikbal arzusunu, Nietzsche’nin *garez* ve *ressentiment*’la ifade edilen açık yaraların sınımsız kapattığını düşündüğü yerde, yeniden canlandıracak şey olabilir. “Bu bastırılmış, geri çekilmiş, içerilere hapsedilmiş... özgürlük içgüdü”.³⁴

34 *Ahlakın Soykütüğü*, s. 84.

Kimliğin siyasal söyleminin karakterindeki böyle küçük bir değişiklik kimlik politikalarına karşı nostaljik ve kırılmış hümanist Sol'un tarih-dışı ya da ütopyacı dönüşlerinden kaçınmanın yanı sıra, siyasallaşmış kimliğe Sağ'ın yönelttiği gerici ve samimiyetsiz saldırılardan da kaçınabilecektir. "Varlık" dilinin yerine "isteme" dilinin –hatta bunların karmaşık bir harmanının– geçirilmesi kimlik yatırımlarına karşı çıkmak ya da bu yatırımları aşmaya çalışmak yerine kimlik oluşumu soybilimindeki daha geniş anların yeniden kazanımından siyasi açıdan faydalanmak isteyecektir. İsteğine karşı kendi koyduğu engelin öncesindeki, egemen öznelliğinin böyle bir engelleme ve acısının ebedi tekrarı yoluyla kurulduğu noktanın öncesindeki anı tekrar açmak isteyecektir. Ontolojik taleplerden bu tür daha açıktan siyasal taleplere, yaşanamaz bir şimdiiyi ithamdan muaf kalmak yerine alternatif bir geleceğin söylemsel düzeyde işlendiği zorunlu olarak kavgacı bir sahneyi işgal eden taleplere böyle bir geçişte demokratik söylemin kendisi nasıl canlandırılabilir?

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

Hıncı-*Ressentiment* Kompleksi: Liberal Söylemin Bir Eleştirisi

SJOERD VAN TUINEN*

Toplum ve siyaset kuramında “hıncı”ı “*ressentiment*”tan ayrı tutan, ilkinin savunurken ikincisini reddeden yaygın çağdaş söylem, ideolojik mirasımızın bir parçasıdır.¹ Bu terimlerin tanımları değişiklik gösterse de, kullanımları daha sabittir. Hınca yapılan vurgu, ne kadar çirkin olsa da toplumsal adaletsizlik biçimlerine karşı tepki niteliğindeki tutkular konusunda genelde ilerici olan duruşa bitişiktir. Burada esas mesele, mesela işçi sınıfıyla orta sınıfın seçkin yöneticilerin aldığı fahiş ikramiyelere itirazındaki ahlaki infialin savunulması ya da siyahların kemikleşmiş ırkçılık karşısında duydukları öfkenin temize çıkarılmasıdır. Bunun aksine *ressentiment*’a yapılan vurgu, eşitsizliğin doğal bir olgu olarak görüldüğü, adalet adına heyecanlı direnişin uydurma ve zararlı olarak tasvir edildiği daha muhafazakâr bir bakış açısından kaynaklanır. Hedef, liberal demokrasiyi kızgınlığın uygunsuz veya lüzumsuzca kutuplaştırıcı dışavurumlarından korumaktır. Demokrasi, sosyo-politik istikrar adına fedakârlık etmeye razı, “kaybetmeyi bilen” kişilere gerek duyacaktır.

Liberal ve muhafazakâr sesler bir yandan da bir konuda genel olarak mutabıktır: hıncın demokrasi pratiği açısından esas olduğu kabul edilirken, *ressentiment*’ın onun ezeli düşmanı olduğu düşünülür. İlki hataları düzeltme

* “The Resentment-Ressentiment Complex”, *Global Discourse*, C. 10, S. 2, s. 237-253. Yazarın izniyle *cogito*’nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

1 Rorty, “The dramas of resentment”; Barbalet, *Emotion, Social Theory and Social Structure*; Meltzer ve Musolf, “Resentment and *ressentiment*”; Demertzis, “Emotions and populism”; MacLachlan, “Unreasonable resentments”; Murphy, *Punishment and the Moral Emotions*; Darwall, *Honor, History & Relationship*; Fassin, *On resentment and *ressentiment*. The politics and ethics of moral emotions*”; Rushdy, *After Injury. A Historical Anatomy of Forgiveness, Resentment, and Apology*.

ihtiyacının hissedilmesidir; diğeri becerilememiş intikam, aşağılama, arkadan konuşma ve gazezin zehirli bir karışımıdır. Hınç, paylaşılan adalet normlarının korunmasına katkıda bulunduğu sürece meşrulaştırılabilir ama kendi kendini yetkilendiren bir *ressentiment*'a "kayması" tehlikesi daimdir. Örneğin Michael Ure,² hıncın karşılıklı saygıya, eşitliğe ve adalete bağlı demokratik pratiklerin kaçınılmaz fakat yetersiz bir özelliği olduğunu belirtir. Bu pratiklerin sürmesi için meşru hoşnutsuzlukların "radikal hasede ve erdemi kurban olmakla özdeşleştiren derin bir varoluş nefretine" saplanıp kalmaları ne pahasına olursa olsun engellenmelidir: "Hınç adaletin hammaddesidir; *ressentiment* hijyen eksikliğidir" ve dolayısıyla "[t]otaliter ya da mükemmeliyetçi siyasetten kaçınabilmek için sosyo-politik hıncın ontolojik *ressentiment*'a nasıl kaydığını anlamamız gerekir".³

Bu ayrımın sorunu, büyük ölçüde teorik olması ve siyasal alana dair son derece idealleştirilmiş ve evrensel –gerçekten de "totaliter veya mükemmeliyetçi"– bir siyasal alan mefhumunu gerektirmesidir. Ben, gerçekte bu kaymanın yerini tespit etmenin imkânsız olduğunu, belli bir noktada tespit edilebilir hale geldiği anda da zaten çoktan gerçekleşmiş olduğunu savunuyorum. Elisabetta Brighi,⁴ yakın tarihte tanıma politikalarındaki başarısızlıklar sonucunda, *ressentiment*'ın "nispi bir hegemonya" yakaladığını gözlemler; sömürgecilik sonrası toplumlarda, toplumun tam üyesi muamelesi görmeyen Müslümanların *ressentiment*'ı bunun bir örneğidir. Sırf yerleşik ve sabit kimlikleri sağlamlaştırmak yerine "özgürleştirici, hegemonya karşıtı ve kendini olumlayan siyaset pratiklerine tutunurken başarısızlıklarla ve kusurlarla nasıl başa çıkmamız gerektiğini" sorgular. Ama bu zorluğu kabul etmek onu adaletin kusurlarına tepki olarak duyulan hıncın ahlaki değerini savunmaktan alıkoymaz. 2015'te Paris'te gerçekleşen terör saldırılarına odaklanarak, sarsıcı gibi gözüken fakat nihayetinde özgönderimsel olan şu soruyu sorar: "Mevcut küresel terörizm dalgası hınçtan mı beslenmektedir, *ressentiment*'dan mı?"⁵

Bu soruya yeni bir cevap vermeye çalışmak ya da hınçla *ressentiment* arasında yapılacak daha da incelikli bir ayrıma katkıda bulunacak kıstaslar sunmaktansa, böylesi bir farklılaştırma uygulamasının işlevinin incelenmesi gerekir. Sosyo-politik düzeni sürekli bu şekilde ahlaki yozlaşma riskinden korumak neden ve kimin için gereklidir?

2 Ure, Michael, "Resentment/Ressentiment" [Türkçesi: "Hınç/Ressentiment", bu sayıda, s. 19-48).

3 Ure, *age*, 601, 610 (*age*, s. 48).

4 Brighi, "The globalisation of resentment: failure, denial, and violence in world politics".

5 *Age*, s. 427.

Kolektif hassasiyetlerin toplumsal ve siyasi önemini azaltmayı istemek şöyle dursun, burada bu hassasiyetlerin bazılarını diğerleri pahasına yorumlama ve meşrulaştırma çabalarına odaklanılmaktadır. Bu çabalarda başvuru başlıca otoritelerden biri daima Nietzsche'dir. Nietzsche'nin aslında hınçla *ressentiment* arasında ayırım yapmamış olması, bu durumu daha da şaşırtıcı kılar. Aksine, bu ayırımın kendi adalet anlayışıyla alakasını inkâr edeceği savunulabilir. Dolayısıyla, tepkisel tutumları konu alan anaakım söylemin eleştirisi, Nietzsche'nin *ressentiment* kavramının, kendi kültürel ve sosyopolitik bağlamında tarihsel olarak yeniden inşasıyla mümkün olur. Ahlaki hassasiyetlerin "ehlileştirilmesi"⁶ çağında siyasetin ilkesi ve olasılığı mevzubahistir. Hıncı *ressentiment*'dan ayırmayı amaçlayan çok sayıdaki teşebbüsün bu tutumları sahte bir sorun şeklinde çerçevelediğini savunacağım. Bu sorun, bazı tepkisel hassasiyetlerin siyaset alanından çıkarılması pahasına diğerlerini kapsamakla kalmaz, bu itibarla siyasi eylem ve yargı koşullarını da gizler.

Bu sav, iki adımda ilerleyecek. İlk olarak, tepkisel tutumların değerlendirilmesinde önemli rol oynayan üç sorun –bu tutumların rasyonalitesi, sahiciliği ve hakkaniyeti– arasında tarihsel bir ayırım yapılacak. Sonra, sırasıyla ılımlı hınçla aşırı hınç arasındaki ayırımın eleştirisi ve düşününsel olmayan *ressentiment* ile kendinin bilincinde olan *ressentiment* arasındaki ayırımın yapışökümü aracılığıyla, ilk iki sorunun yanlış yöneltildiği iddia edilecek. Bu sorunlar derece farklılıklarıyla ilgilidir, dolayısıyla da geriye dönük olarak "hınç-ressentiment kompleksi" adı verilebilecek şeyin göreciliğine daima yatkındır; yine de cezalandırıcı tutkuların asıl sorunu hınçla *ressentiment* arasında değil, etkin duygulanımlarla edilgin ya da tepkisel duygulanımlar arasındaki tür farklılığıyla ilgilidir. Tarihsel-sistemik bir yön değişikliğiyle tepkisel tutumlar sorununun "ahlak alanından çıkarılmasının" devamında, sonuç bölümünde ahlaki hassasiyetlerle siyasi eylemler hep birbirine dolaşmış olsa da sadece siyasi eylemlerin toplumsal adaletin zemini olabileceği savunulacak.

Rasyonalite ve sahicilik sorunları

Hınçla *ressentiment* arasındaki çağdaş ayırımın ilk ahlaki temeli genellikle klasik liberal kuramda, yani makul bir hınçla, kendi kendini meşrulaştıran *ressentiment* arasındaki farkta bulunur. Hınç, birbirimizi eşit yurttaşlar olarak tanımamız açısından esas önemde olan cezalandırıcı bir adaletsizlik duygusu olarak tanımlanır. Adalet arayışında iyilik ve saygı sevgi yeterli olmadığından,

6 Lyman, "The domestication of anger. The use and abuse of anger in politics".

Adam Smith hıncın, “dingin bir zihnin huzurunu bozan en büyük zehir”⁷ olsa dahi, tazmin talebi için gerekli olduğunu savunur. Çağdaşı Joseph Butler ise, “sert ve kavgacı” olmakla birlikte “toplumu bir arada tutan ortak bağlardan biri”⁸ olduğu sonucuna ulaşır. Sorun, hıncın tatmininin doğası gereği aşırılığa yönelmesidir. Ahlaki gerekçelendirmeyi kendine siper edinmiş halde, hızla kendini baltalayıp toplumsal hayatı tehdit eder hale gelebilir ve karşı hınçları tetikleyebilir. Gerçek adaletin var olması ve hıncın kötüye gidip kindar hatıraya dönüşmemesi için hem Smith hem de Butler intikamın asla amaca ulaştıran bir araçtan fazlası olmaması gerektiğini vurgular. Kaçınılmaz bir kötülüktür, ancak müzakereci akıl yoluyla doğal merhamet ve şefkatimizle dengelendiğinde ahlaken iyi hale gelir. Dolayısıyla, hınçta esas güçlük, ölçülü bir hale getirilmesi ve orantılı bir şekilde dışa vurulmasıdır.

Ressentiment ise bu ahlaki dürüstlükten de eylem eğiliminden de yoksundur. Ahlaki ve siyasi söylemde bir kategori olarak *ressentiment* hıncın işlevi ve anlamını tedricen zayıflatmıştır, öyle ki artık hıncın olumsuz ve irrasyonel çağrışımları, olumlu ve daha akılcı yönlerini gölgede bırakmaktadır. Bunun sebebi, Nietzsche’nin kavramsallaştırması olduğu kadar kamusal kültürde yaşanan tarihsel kaymadır. Liberalizmin yükselişi, on sekizinci yüzyıl Avrupa’sında sivil toplumun ve yeni bir kamusal alanın yükselişiyle aynı döneme rastlar. Öfkeyle birlikte hınç, peşinden gelen Dehşet Döneminde oynadığı role rağmen Fransız Devrimi’nin fitilini yakan ateşe can veren coşkunluğun tepkisel fakat gerekli muadili olarak görülebilir. Ancak devrimi takip eden daha sakin dönemde bu terim, galebe çalan hümanizm hakkındaki şüphe gibi bir yananlam da edindi. Yalnızca tutkunun akla tabi olabileceği görüşü değil, bu tutkuların sahiciliği de tartışmalı hale geldi.

Søren Kierkegaard, “Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine”de⁹ kamuda kendini cesaretle ifade etme ve somut eylem kültürünün çözülüp eylemsizliğe dönüşmesinden şikâyet eder. Kendi çağını, her şeyin en ham haliyle açığa vurulduğu nitelendirilen eski “devrim çağı” ile mukayese ederek, “*ressentiment* ve soyut düşünce”nin hâkim olduğu “tutkusuz, hareketsiz, dalgın bir çağ”¹⁰ olduğunu tespit eder. Kierkegaard’un döneminden hemen önce gelen özgürlük ve eşitlik mücadeleleri ancak kaçamak bir şekilde, şüphecilik ve korkaklık ob-

7 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 57.

8 Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, s. 70.

9 Kierkegaard, *Two Ages: A Literary Review*.

10 Age. s. 63, 96, 33.

jektifinden, sanki sırf hicivden ibaretmiş gibi tecrübe edilebilir bu dönemde. Devrim çağı örnek niteliğindeki eylemlerle, modern dönem öncesi de imanın korkusuzluğuyla tanımlanırken, kendi çağında hiç kimse kendini dolaysız çıkarına hizmet etmeyen herhangi bir şeye adama kabiliyetine sahip değildi. Her yerde tedbirli bir edilgenlik doğrudan eyleme baskın çıkıyordu, öyle ki hınç da dahil olmak üzere bütün tutkular, şevk ve coşkunluktan kopup *ressentiment* şeklinde içselleştirilmişti: “Tutkulu bir çağda şevk ve coşkunluğun birleştirici ilke olması gibi,” der Kierkegaard, “*ressentiment (misundelse)* da tutkusuz ve fazlasıyla düşünce odaklı bir çağın negatif birleştirici ilkesidir”.¹¹

Böylece hınçla *ressentiment* arasındaki çağdaş ayrımın ikinci ahlaki temeli keşfederiz, ilki etkin ve samimiyken, ikincisi fazlasıyla reflektif ve kendini kandırmaya meyillidir. *Ressentiment*, en iyi ihtimalle engellenmiş hıncın içe dönmesi, en kötü ihtimalle asla gün yüzü görmemiş olması gereken, içten içe yanan bir hasettir. Her halükârda, *ressentiment* ortaya çıktığında sahici hıncın vakti dolar. Öfke besleyenler, gitgide çürümüş bir kültürün temsilcileri, haysiyeti, sürdürülebilirliği ve itibarı olmayan bir piyesin oyuncularını olarak görülmektedir. Fyodor Dostoyevski ve Gustave Flaubert gibi yazarlar da bunu belgelemiştir. İnsan yaşamının en temel saiklerini sürekli teşrih ederek toplumdaki merdümگیرizliğin hakikatini öngörmüş edebi kâhinlerdi onlar: ister yukarıda olalım ister aşağıda, hepimiz iflah olmaz sahtekâr köleleriz.

Fakat bu edebi jest, yazarı daima kendinden ayrı tutmak istediklerine bağlayan *ressentiment*’ın paradoksal şekilde sahiplenilmesi ve cisimlendirilmesi değil midir? Kierkegaard, yaşamın anakronistik bir şekilde manen zenginleştirilmesi için mücadele etti. Ancak hakiki bir yaşam arzusunu burjuvazinin sade ve ölçülüp biçilmiş varlığının karşısı olarak öne sürdüğünde, horgörüsü, kendi sıkıntısı ve edilgenliğini gizlemeye yetmez – o da gayet iyi bilir bunu, zira coşkulu ifadeleri merhametsiz bir ironiden daha fazlası olmayı başaramaz.¹² Kendini daha üstün görmesi için başkalarının aleladeliliğini azarlamaktan başka ne yapabilirdi? Makul bir ayrım yapma konusundaki başarısızlığı nedeniyle o da, Dostoyevski ve Flaubert gibi burjuvazinin modern patolojilerini –*ressentiment*, histeri, kaygı, sıkıntı vesaire– bilfiil genelleştirmez mi?

Bernd Stegemann, 19. yüzyılda *ressentiment*’a duyulan hıncın sosyoekonomik eşitsizliğin meşrulaştırılmasında önemli bir ideolojik rol oynadığını

¹¹ Age, s. 72.

¹² Conway, “‘The happiness of slight superiority’: Kierkegaard and Nietzsche on resentment”, s. 134.

ortaya koymuştur.¹³ Bu hıncın liberalizm karşıtlığı, içine doğduğu yozlaşmış kültürü aşmaya çabalayan edebi varoluşçuluğun alametifarikasıdır ibaret değildi. Aynı zamanda, sınıf karşıtlığı anlatısının yerine bireysel karakterin akameti anlatısını koyuyordu. Sermaye kötü değildir, insanlar kötüdür. Toplumsal çatışmanın büründüğü genel nevrotik halde, inceltilmiş ve kendinin bilincinde bir iktidarsızlık hissi olan sinizm yegâne meşru *ressentiment* biçimi olur, gerçek praksis fikriyse başından itibaren bastırılır. Geçmişte oynadığı genel menfaatin müdafisi rolünden mahrum kalan burjuvazi, işçi sınıfını sömürdüğünü zımnen doğrularken onların nefretini de organize etmiştir, zira, proletarya bir lütf gibi sunulan ağır emek şartlarında teselli bulamıyorsa eğer, yaraları da bir o kadar kendine aittir ve dolayısıyla hak edilmiştir. Reinhard Olschanski'nin ifadesiyle:

Efendilerin *ressentiment*'dan beslenen, fedakârlık ahlakı, egemen sınıftan nefretin *ressentiment*'dan beslenen nefret olduğunu, bütün insanların mustarip olduğu genel yozlaşmayı, kendi iç yaşamında bulup kendi kötülüğüne yönelik bir kendinden nefrete dönüştürmektense o yozlaşmayı yalnızca dış sebeplere bağlayan bir köle isyanı olduğunu beyan eder.¹⁴

Adalet sorunu

Stegemann'ın varoluşçuluk eleştirisini ifade ediş şekli Nietzsche'ye de benzer bir eleştiri yöneltilebileceğini işaret etse de, Nietzsche'nin döneminin liberal ahlakçılarıyla ihtilafının konusu tam da insanın kusurluluğu ve kurbanı gerçekçilik, nihilist tiksinti (*Ekel*) ve merhamet (*Mitleid*) diyalektiğinde *ressentiment*'ın kendine dönmesidir.¹⁵ "Saçma" şeylere müsamaha göstermeyi reddetmesi, onu ahlak kuramı alanındaki öncellerinden olduğu gibi o dönemden bu yana egemen hale gelen *ressentiment* söyleminin büyük bir kısmından da ayrı tutar. Bu tutumu, *ressentiment* sorununu tamamen yeni ifadelerle ortaya koymasını sağlayacaktır.

Nietzsche, genel itaatkârlığın modern siyaseti ahlakçılığa ve simgesel bir düzene soktuğu tanısına katılıyordu. Onun tarihsel bağlamı olan Bismarck ve II. Wilhelm'in yeni Alman Reich'ı (1871-1918), Protestan Hristiyanlıkla burjuva devriminin başarısızlığının özgün birleşimiyle tesis edilmiş bir devlettir; gerici

13 *Das Gespenst des Populismus, Das Gespenst des Populismus*, s. 147.

14 Olschanski, *Ressentiment. Über die Vergiftung des Europäischen Geistes*, s. 45-48.

15 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Üçüncü İnceleme*, §14.

partikülerizmi ve ırkçılığı yüzünden bu devletten nefret ediyordu. Sosyalist ve anarşist işçi hareketleri ve bilhassa burjuva liberalizmi başta olmak üzere, modern demokratik hareketlerin tedricen büyüdüğünü, Batı'nın yazgısının, yani nihilizmin emareleri sayıyordu. Kamuoyunun kaotik hali ve riyakâr duygusallık patlamaları, “sürü”nün kaçınılmaz despotizmi, ona göre de modern yaşamın gerçek örgütlenme gücünün yavaş yavaş ölmesi anlamına geliyordu.

Fakat Nietzsche'nin benzersiz yönü, *ressentiment* kavramını çağdaşlarının düşünömsel kötömserliğinde hapsolmaktan kurtarmaya çalışmasıdır. Nietzsche, Wagner'le birlikte Dostoyevski ve Flaubert'i çağının büyük düşünöleri olarak tanımlar. Bu yazarlar genel bir tepkiselliği, kendi eylemselliğini inkâr edip her şeyi karamsar bir gerileme ve çüröme perspektifinden gören, geleceğini halihazırda geçmişe ait olduğuna inanan geç kalmışın ve taklitçinin “geriye dönük bıkkınlığı”na sahip bir eylemlilik türünü temsil ederler.¹⁶ Nietzsche, onların kahramanca bir *ressentiment* tavrıyla fazlasıyla zeki teslimiyet –“kötü vicdan”ları” – arasında riyakârca salınmalarındansa yeni bir saflığın, “oluşun masumiyeti”nin peşindedir. Bu da onu yaşadığı döneme karşı özgürleşme veya kefarettten ziyade vakitsiz bir olumlama içeren bir sanatsal tutum benimseyen Charles Baudelaire'e yaklaştırır. Yazılarının hedefi ve aslen Nietzsche'ye göre “sanatçı-filozofun” vazifesi, kişinin yaşadığı çağın tepkisel duygulanımları eleştirel düşünceyi ele geçirme tehlikesi içerdğinde, alternatif bir bakış açısı yaratmaktır. Yeniden başlama olasılığı, zamanda bir kopuş mevzubahistir.

Bunun siyasi anlamı, Nietzsche'nin *ressentiment* kavramını Eugene Dühring'in *Der Wert des Lebens* adlı kitabından ödünç aldığını anımsadığımızda netleşir; klasik liberal hınç felsefesini takip eden bu metinde, “adalet anlayışının bir *ressentiment* olduğu ve intikamın yanına yakıştığı”¹⁷ savunulur. Başta, en “İngilizce” kitabı *İnsanca, Pek İnsanca*'da¹⁸ intikamın kişinin kendini korumasının ve onurunu savunmasının bir yolu olduğunu kabul etmiş olan Nietzsche, kısa süre sonra intikama karşı bir polemik yürötmeye başladı, zira *ressentiment*'ın gelişmesi için en verimli ortamı sunan Yahudi düşmanlarıyla anarşistleri meşrulaştırıracaktı. Dühring'in *ressentiment*'ı savunması, “adalet adı altında *intikamı* kutsama” teşebbüsüydü.¹⁹ Nietzsche için asıl sorun, intikama içkin sonsuzlaştırma riski ya da Smith ve Butler için olduğu gibi *lex talionis*

16 Nietzsche, *Untimely Meditations*: II, 5.

17 Dühring, *Der Wert des Lebens*, s. 176.

18 Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*.

19 Nietzsche, *Ahlakın Soykütöğü*: II, 11; III, 14; ayrıca bkz. Elgat, *Nietzsche's Psychology of Ressentiment*.

[kısasa kısas] değildi. Esas sorun, adaletin yalnızca intikamı değil, intikamdan türeyen tüm tepkisel dürtüleri yüceltecek şekilde, sırf geçmişe dair mağduriyet hissini yüceltiminden ibaret olacağı mefhumuydu.

Nietzsche'nin itirazı iki yönlüdür. İlk olarak, hınç ve öfke, düzeni koruma ve idame ettirme araçları değil, mükemmellik ve kuvvet gibi soylu değerlerin daha vasat bir toplum uğruna kurban edildiği ahlaki yozlaşmanın kaynaklarıdır. Bunun sebebi, tam da orantılı ve medeni kabul edildiği ölçüde genel eşitlik veya müteakabiliyet gerektiren ve talep eden intikamın küçüklüğüdür. İntikamın yerine getirilmesi, toplumsal tanınmanın cezalandırma yoluyla sağlamaştırılmasından ibaret olacaktır ki bu da sorunludur; daha fazla ıstıraba yol açtığı için değil, ıstırabı hüsrana uğramış bir hak sahibi olma hissiyle ve geçmiş aşağılamaya bağlılıkla ilişkilendirdiği için. Nietzsche'nin Zerdüşt aracılığıyla öğrettiği gibi, “zamana ve onun ‘böyleydi’sine yönelen” intikamdan, varlığımızın metafizik unsurunu teşkil eden “intikam ruhu” doğar: (a) varlığın karşısına oluşu koyup ıstırabı olumlama ve kendimizi aşma kabiliyetimizi azaltan ve (b) adalet arzusunu kişinin kendine çektiği nedensiz ıstıraba mahkûm eden kindar düşünce (*nachdenken*).²⁰

İkincisi, tepkisel duygulanımlara değer biçmek, adaletin esas kaynağını oluşturan daha soylu bir duygulanımlar sınıfı olan etkin duygulanımları görmezden gelir. “Etkin, saldırgan, yayılmacı insan, tepkisel insandan yüz kat daha yakındır adalete”.²¹ Zira intikam, adalete nasıl yol açabilir ki? Bunun tek yolu birisinin önce zararlı ıstırap arasında bir denklik belirleyecek, böylece zulümden haz türetecek güce sahip olmasıdır. Nietzsche, adaletin ancak bu durumda artık geçmişe yönelik tepkisel bir talep değil, geleceğin etkin şekilde belirlenmesi olduğunu savunur. Bunun aksine, ölçüt halihazırda belirlenmişse olsa olsa kendimizi tabi kılabiliriz, fakat gerçekçilik –teslimiyet, uyumlanma– adaletin yolunu açamaz. İstırapta ahlaki bir anlam bulmak, dünyanın halihazırda içselleştirilmiş bir travmanın telafisini talep eden kurbanlarla acıyı içselleştirmesi gereken zanlılara bölünmüş olmasını gerektirir. Ancak bu ayırım, hesap görülmesinden ziyade, eylem özgürlüğünden başka içsel bir rasyonel anlamı olmayan acının rasyonelleştirilmesinden ibarettir. Dolayısıyla eyleme geçmek, ıstırabı dışsallaştırıp gerekçelendirmenin tek yoludur. Zorluk, bizatihi acımızı ahlaki ödeme için değil, “yaşam için” bir uyarıcı olarak eyleme dökmektir.

20 Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, II “Kurtuluş Üzerine”.

21 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*: II, 11.

Böylece Nietzsche, *ressentiment* kavramının tarihsel kapsamının soykütüğünü kendi döneminin psikologlarının bakış açısının çok ötesine uzanacak şekilde genişletmek suretiyle, perspektifi tam tersine çevirir: Hınçla kinciliğin Batı ahlakının ve doyumsuz ahlaki açıklama ihtiyacının temelinde yer aldığı doğrudur. Ancak bu, bu ahlakın doğasının soylu ve uygar değil, yozlaşmış ve hakir olduğunu kanıtlar. Tepki veren insan nasıl “kafasız bir kurbağa” gibiyse, “İngiliz psikologlar” da bataklıkta kurbağalar gibi çalışırlar.²² Her yerde ahlaki besleyip canlı tutan en düşük saikler arar ama bu ahlakın kendisini sorgulamayı reddederler. Her yere bakarlar, biraz tarihselleştirme yapar, üzerine bir tutam evrim ekleyip *ressentiment*’ın maksadının ne olduğunu sorarlar. Fakat Nietzsche için *ressentiment*’ın daha da yaygınlaşmaktan başka bir kullanım değeri yoktur. Dolayısıyla adalet mefhumundan hıncın türetilmesini *ressentiment*’ın kendini nihai olarak rasyonelleştirmesi olarak yeniden yorumlar. Nietzsche bunun özünde modern bir tahrif olduğunu savunur, zira adalet kısmen daima kanunları geriye dönük tutkulara uygulamak ve böylece “daha büyük bir gücün, kendi altındaki zayıflar arasında ... hüküm süren anlamsız hınç kudurganlığına bir son vermek” girişimine dayanmıştır.²³

İlimli hınçla aşırı hınç ya da kendi üzerine düşünen *ressentiment* ile varlığı teslim edilmemiş *ressentiment* arasındaki farklardan çok daha vakitsiz ve oransız bir ayrıma giderek etkin ve edilgin duygulanımlar –ya da daha psikolojik ifadeyle, mutlu horgörüyle somurtkan kincilik– arasında belirlediği fark, tepkisel tavırlar ve onların adaletle gergin ilişkisini eleştirel bir şekilde anlamak açısından çok daha önemli ve gereklidir. *Ressentiment*’ın diyalektik yoluyla aşılması, olumsuzluğa ve Hristiyanlık sonrası ahlaki ve fiziksel ıstırap arzusuna takılı kalmayı sürdürürse, etkin olarak üstesinden gelinmesi muhakkak ki geçmişin kendisinin şekil değiştirmesi, yani geçmişin bugünün farklı oluşlarıyla karıştırılması şeklini almalıdır.

Adil Duyarlıklar

Hınç/*ressentiment* sorunsallaştırmasının tarihsel gelişimini yeniden kurduğu muza göre, şimdi bunları ayırt etmeye girişebiliriz. Bugün yine toplumsal ve siyasi kuramcılar arasında hıncın bize veya dayanıştığımız kimselere kasten hakaret eden, onları sakatlayan, mahrum eden veya kötüleyenlere karşı ahlaken meşru bir karşılık olarak ortaya çıktığı hususunda yaygın bir mutabakat söz

22 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*: III, 15; I, 1.

23 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*: III, 14; II, 11.

konusudur. Hınç, başkasının özgür ve sorumlu bir akran olarak tanınmasıyla, karşılığında da kişinin kendisinin de bu şekilde tanınmasıyla tutarlıdır.²⁴ İfadeye dökülmesi her zaman yasaya uygun olmasa da ve sıklıkla irrasyonelleşme ve ahlaka aykırı gelme tehlikesi altında olsa da, onsuz siyaset pratiği bir yana, (toplumsal) adalet fikrini dahi hayal etmek güçtür.

Aynı zamanda, hıncın her türünün eşit ölçüde haklı olmadığı yönünde güçlü bir mutabakat mevcuttur. Mesela haklı öfkeyle kendini haklı gören öfkeyi, bürokratik keyfiyete adli yollardan itiraz etmekle kamu binalarını tahrip etmeyi ve hatta terör saldırılarını ayıran ince bir çizgi mevcuttur. Dahası, bazı hınçlar, mesela Afrika kökenli Amerikalıların polis şiddetinden dolayı duydukları hınç, diyelim ki beyazların üstünlüğüne inananların Konfederasyon anıtlarının kaldırılmasından ya da pozitif ayrımcılık politikalarının algılanan adaletsizliğinden dolayı duydukları kızgınlıktan daha sahici gibi gözükür. Kamusal alanın 18. yüzyıl kahvehaneleri ve 19. yüzyıl gazetelerinden bu yana geçirdiği yapısal dönüşümlere rağmen, çağdaş siyasi duygulanım söyleminde rasyonalite ve sahicilik, basmakalıp ikiz sorunlar olarak sabit kalmıştır.

Belki de 20. yüzyıl ortalarında tarihsel faşizm ve sağ ekstremizm tecrübesine cevaben toplum bilimlerinde “hınç paradigması”nın²⁵ ortaya çıkmasından bu yana değişen şey, her iki sorunun da artık genel olarak hınç ile *ressentiment* arasındaki ahlaki karşıtlık yönünden çerçevelenmesidir. Bu doğrultuda, *ressentiment* hıncın uyarlaşmamış ve sahici olmayan biçimi olacaktır, tıpkı hıncın adaletsizlik duygusunun daha yapıcı ve saf eklemlenişi olacağı gibi. Bunun kuramsal bir ayırımdan fazlası olduğu ve tekrar tekrar yapılması gerektiği önermesi, inkâr edilemez gibi görünmektedir. Bu nedenle, rasyonalite ve sahicilik sorunlarının bugün nasıl ele alınmakta olduğuna eleştirel bir bakış atalım.

Rasyonalite

Haksızlığa uğramışlık hissi olmadan adalet anlayışı olamasa da, meşru hınç daima bir üçgenleme içindedir. Gerekçelendirilmesi için başvurulacak bir ahlaki veya toplumsal normun varlığını gerektirir. Benden bir şey çalmanıza güceniyorum, çünkü özel mülkiyet ya da faydacı şahsi menfaat arayışı gibi belirli ahlaki taahhütleri paylaşıyoruz. Ancak bunun sonucunda, “doğru” siyasi sebep meselesinin başta hınca neden olan yanlışları siyaset alanından

24 Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*; Williams, “Reasonable resentment”; Fukuyama, *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*.

25 Schneider, “The rise and fall of the resentment paradigm (ca. 1935-1975)”.

çıkarması tehlikesi daima mevcuttur. Smith’e göre, ortak bir kamusal alanda iletişimsel eylem düşüncesiyle uyum içinde hınca meşruiyet verilir. Smith, “en tiksinti verici bir tutku olsa da”, hıncın “şahit olan kişinin sempati duyabileceği, makul bir seviyeye indirilmesi”²⁶ gerektiğini, yani harekete geçip değişim mücadelesi verenlerin değil, başkalarının nasıl hareket ettiğini gözlemleyenlerin seviyesine indirilmesi gerektiğini savunur. Smith, iyilikseverlikle hınç arasında siyasetle ilgisi kesilmiş bir denge olduğunu varsayar, ancak sorun bunların kendi aralarında uyumlu olmamalarıdır. John Rawls²⁷ ya da Robert Solomon gibi çağdaş toplum kuramcıları da rekabet etiği ya da eşitlik ve şeffaflık standartları aracılığıyla hasetten ve *ressentiment*’dan nasıl kaçınılacağı veya bunların nasıl önünün alınacağı hususuna yoğunlaşırlar.²⁸ Ancak bu şekilde adalet meselesi, oyunu adalet ve sportmenlik kurallarına uyararak –diğer bir deyişle, liberal toplumu bir arada tutan fakat mevzubahis hınçların tepki verdiği adaletsizliklerin yapısal sebeplerinin de kolaylıkla bir parçası olabilecek kurallara riayet ederek– oynamadıkları için başkalarını yargılayanların yöntemsel yeterliliklerinin gölgesinde kalır. Hınç karşılıklı saygı, eşitlik ve toplumsal adaletin ahlaki standartlar üçgenine alındığı sürece, kökleri daha derine inen bir *ressentiment*’ın ardındaki siyasal nedeni görmemiz engellenmeye devam edecektir.

Birleşik Devletler örneğine dönecek olursak, 2013’teki ilk Black Lives Matter [Siyahların Hayatı Değerlidir] protestolarının neredeyse hemen sonrasında bu hareket, siyah halkın öfkeli olduğu veya kendilerini aşırı şekilde ifade ettiği yönündeki ırkçı klişeleri pekiştirmekle suçlandı. Öfkeli siyah erkek ve kadınlara odaklanan Black Lives Matter, liberal-demokratik siyasete zarar verir gibi görüldü. Öfkenin dozunu aşması kamu huzuruna karşı bir tehdit kabul edildi, kamu refahının mutabakat, müzakere ve çoğunlukçu yönetim unsurları adına baskılanması gerekiyordu. Bu, öfkeyle söz söyleme hakkının kültürel egemenliğin bir göstergesi olduğunu, ırksal öznelliğinse onu ortaya çıkaran askıya alınmış eylemliliğe dayandığını gösterir. Yöntemsel rasyonalite takıntısı, daha anlamlı olan protestoyu, kontrol kaybı ve olası bir şiddet başlangıcı olarak yorumlayarak göz ardı eder. Oysa bir hiddet ve öfke siyaseti yürütmek, Black Lives Matter ve onunla bağlantılı hareketlerin saygınlık siyasetini, siyahların beyaz bireylerin beyazlıkları sayesinde sahip olduğu haklara

26 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 114.

27 Rawls, *A Theory of Justice*, s. 533.

28 Solomon, *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract*.

erişmek için kamusal alandaki davranışlarını değiştirmeye zorlandığı beyaz üstünlükçülüğünün asli unsurlarından biri olarak eleştirmesinin esas yolu olabilir.²⁹ Aşırı hınç, Amerikan Rüyası gibi anlatıların hegemonyasına doğrudan meydan okuduğunda siyasi pratik olarak aklanmayı hak ediyor olabilir. Audre Lorde'un bir seferinde ifade ettiği gibi: "Kızgınlık ırkçı tutumlara verilecek uygun tepkidir, tıpkı öfkenin o tutumlardan doğan eylemler değişmediğinde verilecek en uygun tepki olması gibi."³⁰

Sahicilik

Hıncın sahiciliği veya dürüstlüğü meselesi, hıncın orantısızlığı sorunundan daha kalıcıdır ve görünüşe göre ideoloji eleştirisine ondan daha kapalıdır. Hınç, mesela "ekşi üzümler" olgusuyla lekelendiğinde, şüphe uyandırır hale gelir. Bernard Reginster'in ifadesiyle "*ressentiment* ile hınç arasındaki temel fark, hıncın hedefinin suçlu çıkarılacağını varsayar gibi gözükp onun gerçekleşmesine karşı kınayıcı bir tepki teşkil etmesi, *ressentiment*'ın ise hedef aldığı kişilerin somutlaştırdığı değerlerin zımnen onaylanmasına dayanmasıdır."³¹

Kuzey Amerika'da baskın olan çağdaş "öfkeli seçmen" söylemi, bu duruşun örneğidir. Bir zamanlar kitlelerin hıncı statükoyu ürpertmiş olsa da, bugün siyasetçilerle medya, hıncın geliştirilmesi ve sömürülmesine fiilen katılmaktadır. Ayrımcılık tohumları atıp sahte haberler üreterek, hıncı "yurttaşların hıncını baştan alevlendiren yapıları muhafaza ederken arzularını engelleyen"³² bir hitabet doğrultusunda yönlendirirler. Bu da, giderek güvencesizleşen yaşam ve çalışma koşullarını başka şekilde geliştirecek güçleri olmayan "öfkeli beyaz adamlar"ın hınçlarını aslında hem sosyoekonomik koşullarını hem de ona eşlik eden karamsarlık, utanç ve korku –belki en başta eşitlik korkusu– duygularını doğallaştıran ve pekiştiren kültür meselelerine yöneltmelerine yol açar. Beyaz üstünlükçüler, "Siz/Yahudiler bizim yerimizi alamayacaksınız" sloganı atarlar. Ya da bir toplumbilimcinin yorumuna göre: "Hınç söylemleri kayıp, güçsüzlük ve hak mahrumiyeti hissine verilen tepkileri simgesel olarak aktarır; korku, kızgınlık, karamsarlık ve utanç duygularını pekiştirir."³³

29 Hooker, "Black lives matter and the paradoxes of U.S. black politics: From democratic sacrifice to democratic repair"; Thompson, "An exoneration of black rage", s. 460.

30 Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, s. 129.

31 Reginster, "Nietzsche on resentment and valuation", s. 296; ayrıca bkz. Merton, *Social Theory and Social Structure*, s. 209-210.

32 Engels, *The Polemics of Resentment*, ayrıca bkz. Cramer, *The Politics of Resentment*; McVeigh ve Estep, *The Politics of Losing*.

33 Banning, "The politics of resentment", s. 83.

Buna ilaveten bir de özgürleşmiş yaşama yakışır bir hayat süremeyen ve büyük ölçüde inadına ve imtiyazlarından ayrılma korkusundan otoriter liderleri arzulayan “şımarık yurttaşlar” ve “şımartılmış tüketiciler” söylemi mevcuttur. Bu, “profesyonel protestocular” ve “hafta sonu anarşistleri” yaftalarıyla kolaylıkla burun kıvrılan orta sınıf isyanlarının, sosyal demokrasinin yavaş yavaş sona erişini gösterdiği Avrupa için daha da geçerli bir söylemdir. Almanya’da hem Stuttgart 21 tren istasyonu için düzenlenen muazzam protestolar hem de Thilo Sarrazin’in göç yasasını gevşeklikle suçlayıp hedefe oturtması, kibirli seçkinlere yönelik nefretinden dolayı sivil katılımı bulunmayı reddeden, daha yaşlı ve varlıklı yurttaşları tanımlamak için “kızgın yurttaşlar” (Wutbürger) teriminin türetilmesine yol açtı.

Ressentiment’ın altında rasyonel ve özgürleştirici bir hınç damarı olsun ya da olmasın, her iki örnekte de görüldüğü üzere sahte hıncın kaderinin *ressentiment* olduğu argümanı şekillenmektedir. Adaletsizliğin veya zararın gerçek sebeplerinin üzerine gidilmemesi, hıncın içe dönüp katlanmasına yol açar. Bu nedenle birçok kişi, rasyonel ve irrasyonel hınç arasındaki eski ayrımın yerine sosyopolitik açıdan erdemli ve isabetli bir hınçla saldırgan ve güvenilmez *ressentiment* arasındaki ayrımı koyar. Rahel Jaeggi’nin³⁴ öne sürdüğü gibi, toplumsal öfke ve hınç “sahici biçimlerinde” yoksunluğun veya zararın gerçek nedenine tepki verirken, boşta salınan tahminlere yönlendirildiklerinde ısrarları ve sertlikleri bakımından belirsiz, sonsuz ve “gerçekdışı” hale gelirler.

Böylesi bir farklılaştırma, liberal kimlik siyasetinin gözde duygulanımı olan hıncın gerilemesinin, başlıca kâr kaynağı olan infiale bel bağlayan medya tarafından fazlasıyla anlayışla karşılanacağını hesaba katabildiği bir dönemde daha da arzu edilen bir şey gibi gözüktür. Çağdaş bir derginin editörlerinin şikâyet ettikleri üzere, öfkeli beyaz erkeklerin hegemonyası bu bakımdan kıskanılasıdır:

Beyaz hıncının ekonomik kaygılara indirgenmesi artık tamamen çürütülmüş bir yaklaşım. Fakat beyaz hıncın –çoğunlukla da beyazların Trump’a verdiği ezici desteğin şaşırttığı belki tek grup olan beyazlar tarafından– insanı bezdirecek raddede incelenmesi, bu duygulanım için MAGA [Make America Great Again,

34 Jaeggi, “Regression, resentment and the crisis of democracy” (Burada atıfta bulunulan taslağın yayına hazırlanmış halinin Türkçesi için bkz. bu sayıda, “Gerilemenin Tarzları: Hınç Vakası”, s. 139-178).

Amerika'yı Yeniden Yücelt] kasketlerinden geçilmeyen mitingler dışında herhangi bir siyasi olasılığı gölgede bırakmıştır. Belki bunun sebebi, hıncın hınç olarak tanımlanmamış olmasıdır.³⁵

Buradaki önerme sınıf, ırk veya cinsiyet seviyesindeki eşitsizlikleri daha adil bir şekilde ele alan daha az dolayımli, daha saf hınçların da var olduğudur. Dolaylı olarak, adalet gitgide kaygıların özgünlüğü meselesi haline gelir.

Peki bu özgünlüğü nasıl ölçeriz? Aslına bakılırsa, “siyasal doğruculuk” ve “ayıklık kültürü”nün reddi, iklim değişikliğini inkâr, yabancı ve kadın düşmanlığı gerçekten sosyoekonomik mülksüzleştirmeden doğan daha temel bir kaygının “kodlaması” ise eğer, o halde tanınma eksikliği olarak algılanan başka şeylerden doğan hınçların daha dolaysız veya güvenilir olduğunun güvencesi nedir? Burada, rasyonel ve aşırı hınç arasındaki eski karşıtlığa gerileme riski söz konusudur. Hınç, sebepleri toplumbilimci tarafından çözümlenebildiği ve sahiplenilebildiği ölçüde makul sayılır; bu durumda toplumbilincinin vazifesi, hıncın eklemelenmelerini daha nesnel standartlara uygun olarak yeniden yönlendirmek ve aklamak olur. Bu vazife gerekli ve etkili olsa da, kaçınılmaz olarak küçümseyici bir etkisi vardır. Hiçbir zaman siyasi eyleme yol açmayıp sadece geçmişteki vahşetler hakkındaki sessiz teslimiyetle telaffuz edilen *ressentiment*lar pahasına, bazı hınçların hegemonyasını dahi teyit edebilir. *Ressentiment* tanısı, psikolojik terimleri kullanmayı reddedip sadece yapısal koşullara odaklanan bir ideoloji eleştirisinin aracı olarak ortaya konsa da, kurbanı suçlamaktan asla çok uzakta değildir.

Buna karşılık, kimlik kaynaklı çağdaş hınçlar gerçekten de sosyoekonomik kaygılara indirgenemez kabul edildiği ölçüde, sahiçilik hınç duyanların samimiyetinden başka ne anlama gelebilir? Bu örnekte sorun, bir azınlık konumuyla öznel olarak özdeşleşmenin her zaman kimlik siyasetinin ayrılmaz bir parçası haline gelme tehlikesini taşımasıdır; bu kimlik siyaseti, ıstırabı inkâr etmese ve hatta kabahat bulmasa dahi, genellikle sınıf siyasetinin yerine toplumsal bölünmeleri kapsayan ve koruyan bir ahlak söylemini koyar. Wendy Brown'ın meşhur ifadesiyle, “incinmiş bağlılıklar”ımıza yapılan yatırım, kaçınılmaz olarak eylemin yerini alan güçsüzlük hissini vurgular ve böylece hepsini daha da kurtarılamaz hale getirir.³⁶ Ardından gelen ve kişiye zulmettiği düşünülenlere

35 Krş. Anderson, *White Rage. The Unspoken Truth of Our Racial Divide*; Breitbart, *Righteous Indignation: Excuse Me While I Save the World!*; Wang ve Goodman, “A note on resentment”.

36 Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, s. 52. [ayrıca bkz. bu sayıda “İncinmiş Bağlılıklar”, s. 74-96].

yöneltilen gazez ve suçlama, aynı zamanda özgürlük veya güçten bir tür fergattir. Dolayısıyla, tanınma mücadeleleri de neoliberalizmin kültürel siyaseti olan ifşa kültüründen giderek ayırt edilemez hale gelmektedir.

Hıncın sahiciliğinin belirlenmesi için başvurulacak hem nesnel hem öznel kıstaslar arayışında gözden kaçırılan şey, şikâyetlerimizin başka sebeplere çok daha bağılı olduğu ve sandığımız kadar bize ait olmadığıdır belki de. Duygusal yaşamlarımızın sömürüsünden çıkarı olan muhtelif tarafların rolünü denklemden çıkarsak bile, acımız neredeyse her zaman farklı ve yer değıştirmiş şekillerde yüzeye çıkan muhtelif his ve duygu akışlarıyla belirlenir. Sara Ahmed'in ortaya koyduğu gibi bu, acıyla toplumsal adaletsizlik arasındaki ilişkinin genelde, ahlaken düşündüğümüzden çok daha tesadüfi olduğu anlamına gelir.³⁷ Erkek hassasiyeti ve liberal suçluluk çağında en güçlü duygulara sahip olanların ya da kendilerini en yüksek sesle ifade edenlerin kendiliklerinden ve haklı olarak üstün gelmeleri riski vardır.³⁸ Hatta bugünün ilericileriyle Nietzsche, tam da "haklı öfke"³⁹ ardında gizli bu gibi anarşik "duygu patlamaları"ndan duyulan korkuda birleşir, zira bu korku özne konumlarını eleştirel bir şekilde ayırt etmenin ve herhangi bir şekilde hegemonya karşıtı dayanışma örgütlemenin imkânsızlığına işaret eder.

Bu sorunlar, hınçla *ressentiment* arasındaki fark üzerine çağdaş söylemin, 19. yüzyılda sahici *ressentiment* hakkındaki söylemden çok da farklı olmadığını düşündürür. Şüphesiz ki bu ayırım bugün genellikle tam tersi koşullar altında işlemektedir: azınlıklarla tarihsel olarak dışlanmış ve travma geçirmiş grupların hınçları, medyamızı dolduran aşırı içe dönük *ressentiment*lara kıyasla çok daha az tepkisel veya nevrotik ve çok daha güçlendirici gibi gözükmektedir. Demokrat Parti'nin başkanlık ön seçimleri arifesinde Joe Biden'ın "kızgın" eleştirisine cevap veren Elizabeth Warren'ın dediğı gibi, "Kızgınlığım ve kızgınlığımı sahipleniyorum." Peki biz hınçlarımıza ayak uydurup kendimizi onlarla özdeşleştirdiğimizde nihilizm hayaleti ortadan kayboluverir mi?

Hıncın böyle düşünömsel bir şekilde sahiplenilmesinin suçluluk veya savunmacılıkla alakası olmadığı gibi, sessizlik yerine netlik eyleme yol açabilir ve yeni kesişömsel ittifaklar oluşturabilir.⁴⁰ Ancak beyaz erkeklerin kızgınlığına yönelik daha hegemonyacı takıntının ortaya koyduğu gibi, netliğin sinikliğe dönmeyeceğinin garantisi yoktur. Tam aksine, hıncın sahiciliğinin karar-

37 Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, s. 30-31, 191-203.

38 Ellison, *Cato's Tears and the Making of Anglo-American Emotion*.

39 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*: III, 18, 14.

40 Lorde, *age*, s. 133.

laştırılamazlığı, bu kıstasın da müesses bir imtiyazlar ve farklılıklar dağıtımına dayandığı şüphesini doğurur. Brown'ın gözlemlediği gibi bu, kimlik siyasetinin “genelleştirilmiş siyasi felç arayışına girmesi, genelleştirilmiş siyasi iktidarsızlıktan beslenmesi ihtimalinin, kendi özgürlüğünü ya da ortak özgürlüğü arama ihtimaline denk” olduğu anlamına gelir. “Gerçekten de cezalandırma ve sitem etme ihtimali ... kendini olumlayan eylem alanı bulma ihtimalinden yüksektir”.⁴¹ Dolayısıyla hınç, en dolaysız ifadesinde dahi ideolojik bir şekilde işlemeye yatkındır. Burada da hınçla *ressentiment* arasındaki beylik ayırım, ancak daha temel bir ayırt edilemezliğin varlığına dayanan görece ve soyut bir ayırımdan ibarettir.

Siyaset ve *ressentiment*

Benim “hınç-*ressentiment* kompleksi” adını vermeyi teklif ettiğim şey de işte bu yorum açmazıdır: bu ikisi birbiriyle ne kadar karıştırılırsa, aralarında ayırım yapma ihtiyacı o kadar büyür, en çok da rasyonel yönetişi “popülist” ya da “aşırılıkçı” heveslerden koruma girişimiyle birleştirildiğinde. Bu ayırımsızlığın sürekli tekrarlanması, siyasi eylem için bir ölçü birliği belirlemeyi eleştirel düşünceden ziyade ahlaki hassasiyetlerimize bırakma eğilimini ortaya koyar. Bu da hınçla *ressentiment* arasındaki farkın, ister orantılılık ister sahicilik yönünden belirlenmiş olsun, nihayetinde sadece burjuva gözler için bir kolaylık noktasına ilişkin olup olmadığı, onların ötesinde bir anlamı olup olmadığı sorularının sorulmasını gerektirir.⁴²

Adaletin korunmasında tepkisel tavrın herhangi bir rol üstlenmesini koşulsuz reddetmesine rağmen Nietzsche'nin dahi ilerici bir program adına hıncı *ressentiment*'dan kurtarma girişimleri için daima bir kaynak olmayı sürdürmesini, hınç-*ressentiment* kompleksinin kararlılığının kanıtı kabul ediyorum. Aynı anda ahlaksız bir dâhi ya da radikal bir muhafazakâr muamelesi gören Nietzsche'yi, bizi hıncın *ressentiment*'a “kayması”na karşı uyaran ilk kişi olduğu gerekçesiyle öven bazı yazarlar dahi vardır. Mesela William E. Connolly'nin ısrar ettiği üzere, “bizzat Nietzsche'nin vurguladığı gibi zaman zaman hınç ve öfkenin gücünden faydalanmanız gerekir, ama bunu o hınçların *ressentiment*'a kaymasına müsaade etmeyecek şekillerde yapmaya çalışırsınız”.⁴³

Peki burada olmasını istediğimiz bir şeyi söylemiyor muyuz? İstirabımıza göre harekete geçme tavsiyesi varoluşsal ve ahlaki seviyelerde, ya da belki

⁴¹ Brown, *age*, s. 403.

⁴² Dolgert, “The praise of *ressentiment*”, s. 361.

⁴³ Connolly, *World of Becoming*, s. 66; ayrıca bkz. Hunt, “Redeeming resentment. Nietzsche's affirmative ripostes”.

küçük çaplı bir soylular *agonunda* mantıklı olsa da, Nietzsche'nin intikam arayan öfkelere dayalı tüm siyaset şekillerini reddedişini görmezden gelir; bu reddediş, Brown'ın sert sözleriyle, tepkisel siyaset türlerinin tamamının "mevcut geçmişi ıslah edilmemekte direnen bir incinme geçmişinden ibaret olan kimliğin varlığını vurgulayan bir pratik"⁴⁴ olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Nietzsche de hınçla *ressentiment* arasında Brown gibi gayet küçük bir ayırım yapar. Adaletin hiçbir zaman intikamın herhangi bir türünden çıkmayacağını düşündüğü konusunda şüpheye yer bırakmaz. Bilakis adalet, aşağı yukarı eşit güce sahip tarafları birbirleriyle –birbirlerinin "egemenlik hırsı, doyumsuzluk ve benzeri gerçek *faal* duygulanımlarıyla (*Affekte*)"⁴⁵– iktisadi ve askeri anlaşmalarla uzlaşmaya razı eden iyi niyetten doğar. Adalet esasen *ressentiment*'ın "bileşimi"ne dair bir meseledir, intikamı dolaysız bir tepkinin aksine bir mübadele ve hesaplama meselesine dönüştürme meselesidir. Özellikle de hem eylemleri hem de zararları geciktirip gayrişahsileştiren bir hukuk sisteminin icadıdır: "Dolayısıyla, ancak yasanın koyulduğu andan itibaren vardır 'haklılık' ve 'haksızlık' (Dühring'in istediği gibi, ihlal ediminden itibaren değil)."⁴⁶ Bu şekilde yasanın toplumsal işlevi, adillik ya da toplumsal haklar yararına soyut olarak tasarlanmış bir eşitleme değildir, adaletin *ressentiment* ile alakalı yorumlarına karşı dengelemedir.

Duygu anarşizminden ikrah etmesine rağmen, Nietzsche'nin savı siyasi eylem anarşizmini temel alır. Nietzsche, bir faaliyet olarak hukukun modern dönemde bilinebilir bir bilim konusuna dönüşmesine karşı gelerek, pozitif hukuku bir sanat olarak anlamış, böylece geleneksel hiyerarşileri tersyüz etmiştir. Sanatın gerçekten üstün olması gibi, hukuk da adaletten üstündür.⁴⁷ Nietzsche, haklılıkla haksızlık arasındaki ayrımı doğal olarak verili kabul etmektense, adaleti toplumsalın rasyonel kompozisyonu uğrağıyla sınırlar. Buradan çıkan ilk sonuç, bizatihi adalet koşullarının rasyonel olmadığıdır. "Düşünce canavarlıkları" yerine "eylem canavarlıkları"⁴⁸ olarak bunların "rasyonelleştirilmeleri" irrasyoneldir, ya da en azından rasyonellik öncesidir. Siyasi eylemin ihlal edici doğasına yapılan bu vurgu, Nietzsche'nin tepkisellik eleştirisini kızgınlığın daima normatif olarak ya da rasyonel olarak uygunsuz olduğunu savunanlar-

44 Brown, *age*, s. 73.

45 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 259.

46 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*: II, 11.

47 Berkowitz, "Friedrich Nietzsche, the code of man, and the art of legislation".

48 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*: II, 22.

dan⁴⁹ ışık yıllarıyla hesaplanacak bir uzaklığa yerleştirir. İkinci sonuç, adaletin sahiciliğe karşıt olmasıdır. Tam olarak eylemin kayıtsızlığı ve gayrişahsiliğinde, eyleme geçecek güç kullanıldığında ortaya çıkan mutlulukta bulunur; kişinin geçmişiyile ilgili yakınmalarından türemez. Buna karşılık *ressentiment*, adaleti iğdiş eder ve kendi güç istemini gizlerken aynı anda adaletten hayat alır. İlk toplumsal denge ölçüsünü, “asıl” adaletin bir karikatürü olan adaletsizliğin fetişleştirilmesine dönüştürerek, toplumsal adaleti adaletin baskılandığı ve yüceltildiği bir şekle mahkûm eder.⁵⁰

Adalet kavrayışımızın bu şekilde bütünüyle elden geçirilmesinin bir sonucu, Nietzsche’nin çağdaş anlamıyla bir toplumsal adalet filozofu olarak nitelendirilemez olmasıdır. Toplum alanında hukuk, ciddi ölçüde haklar ve vazifeler dolayımıyla biçiminde olsa da intikamı kutsayabilir. Fakat Nietzsche’ye göre hukuku adil yapan şey tepkisellik değildir. Aksine, bu gerekçelendirme siyaset alanında –yani hislerin değil, eylemin alanında– yatar. Bu tez muhakak ki sadece cinsiyetçiliğe veya ırkçılığa karşı öfkenin aklanmasını değil, ılımlı hıncı savunmaya yönelik daha muhafazakâr girişimleri de etkiler. Esasında adalet, yalnızca kanunla düzenlenenden ve düzenlenişinin dışında var olmayan şeylerden ibarettir. Hem toplumsal üçgenlemeden önce gelir hem de onu aşar.

Nietzsche’nin atılgan dirimselciliği birçok yeni ve zorlu soru ortaya koysa da, bunların asıl ilgilendiğimiz konuyla aramıza girmemesi gerekir. Mevcut durumda, kazananları ve kaybedenleriyle toplumsal düzenin asimetrik kurulumunun kaçınılmaz fakat halihazırda rasyonelleşmiş sonucu olduğu ölçüde toplumsal *ressentiment*’ın meşruluğundan bahsedebiliriz. Ancak bu tepkisellik ya da kincilik, tabiatı gereği eski yaraları kaşıyıp durduğu için, hiçbir zaman toplumsal adalet mücadelesinin daha ileri götürülmesine kılavuzluk edemez. Tam da toplumsal düzeyde örtük hale getirildiği için, kendi kendine çözünmektense başboş bir şekilde büyümeye ve keyfi hiddet patlamalarına meyleder. Nietzsche için, hıncın korkulduğu gibi *ressentiment*’a kayması bu sebepten ötürü uygarlığın zorunlu hoşnutsuzluğu gibi görünür. Bu, toplum eşitsizliğe ve azınlıkların dışlanmasına meylettğinde, özellikle de hukuk öncelikli olarak öfkeyi siyaset alanından çıkarmak için gerekli olduğundan destekleniyorsa, devletin güç veya finans tekellerinin yeniden siyaset alanına getirilmesinin gerekliliğine karşı çıkmak anlamına gelmez. Fakat bu iş,

49 Mesela Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, s. 31.

50 Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, s. 42-49.

meşru hınçla gayrimeşru *ressentiment* arasındaki ayrım temelinde yapılamaz. Hıncın yalnız göreci standartları vardır, *ressentiment* da bunu ortaya koyar. Nietzsche'nin adalet hususunda *ressentiment*'in yanı sıra hıncı da reddetme hakkını kendinde görmesi, haddizatında siyasetin imkânıyla –toplumsal tabi kılınma sınırları içinde siyasetle değil, tek gerçek siyasi olayla, yaşamımız için alternatif değerler kadar yeni pratikler ve kuralların da üretimiyle– ilgilenmesinden ileri gelir.

Bu tartışma, birçok yönden, “toplumsal”ı incelikli bir şekilde horgören ve horgörüsü Nietzsche'ninkine denk olan Hannah Arendt'i önceler. Arendt, protesto ve isyan için vazgeçilemez olan hıncın “seni yine de çirkin gösteren meşru nefret, seslerin kısılmasına sebep olan temeli sağlam hiddet”⁵¹ olduğunun farkına varmıştır. Ancak Arendt'e göre meşruiyet, bir başka liberal argümanın temeli olmanın ötesinde, siyasi eyleme değil, ahlaka ve hukuka ait bir kategoridir. Siyasi eylemi niteleyen şey, tabiatı gereği beklenmedik, başa çıkılamaz ve olasılıkların herhangi bir toplumsal dağıtımına indirgenemez olmasıdır.

... eylem; ortak kabul görmüş sıradan şeyleri doğası gereği aştığı ve onda varolan herşeyin benzersiz ve *sui generis* [kendine özgü] olması yüzünden, ortak ve gündelik yaşamdaki doğruların artık geçerlilik taşımadığı olağandışılığa uzandığı için, ancak büyüklük ölçütüyle değerlendirilebilir.⁵²

Arendt, daha önce Nietzsche'nin de yaptığı gibi, gerçek siyasi eylemlerin sadece yeni başlangıçlar şeklinde, yani adaletin kendisi kadar istisnai devrimci anlar olarak mümkün olduğunu savunur. Arendt'in bu gibi anlara verdiği örnekler olan Thukididis ve Perikles, tam da Nietzsche'nin hayranlık duyduğu devlet kurucular ve kanun koyuculardır. Başlamak, başı çekmek ve hükmetmek anlamlarına gelen Yunanca *archein* terimine işaret eden Arendt, gerçek eylemin tarihin kanunlarına uymadığını savunur. Tüm hâkimiyet ve sömürü ilişkilerinden daha evrensel olan siyasi eylem, “yapısında, bütün tahditleri kaldırmaya ve tüm sınırları çapraz kesmeye yönelik bir eğilim bulundurmaktadır”⁵³ ve toplumsal ve hukuki ilişkilerde varlığa çapraz dayanışma ve kolektif güçlendirme şekillerine delalet eder. Aslına bakılırsa, üstün ve timsal olanlar, başkalarının birlikte hareket etmesini sağlama fırsatları olmasa kudretsiz kalırdı.

51 Arendt, *Men in Dark Times*, s. viii.

52 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 281.

53 Age, s. 261; ayrıca bkz. Haider, *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump*.

Dolayısıyla, diğer birçok kişiyle duygusal ilişkiler içinde gerçekleştirilmesinden ayrılamayan eylem gücü, kamusal yaşamın varolma sebebidir: “eylem, çıktığı belli bir yer olmasa bile, her reaksiyonun zincirleme bir tepkime yarattığı ve her sürecin yeni süreçlere sebep olduğu bir ortamda geçer”.⁵⁴

Arendt’in belirttiği gibi, siyasi eylem sahiçilik veya samimiyet meselelerinden bilhassa muaftır. Siyasette kimse kendi hayatının muharriri değildir.⁵⁵ Arendt’in kamusal yaşam tanımıyla Kierkegaard’ın devrim çağını devrim sonrası duygu çağının aksine çalkantılı bir eylem çağı olarak tasvir etmesi arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Bizim çağımız, liberal siyasetin altın çağını nitelendiren heves, katılım, kararlılık, edep, yetki ve başkaldırı yerine, siyaseti modern yaşamın toplumsal alanıyla karıştırır, bunun sonucu olarak da faal kibarlık faziletlerinin yerine profesyonel siyasetçilerin ve onların edilgin seyircilerinin narsisizmiyle ahlak komitesi üyelerinin tarafsız hesapları ve dalgınlığını koymuştur. Özellikle de siyasi eylemleri kamusal yaşamda teyit edilemeyecek duygularla karıştırır. Bu sebepten ötürü, mesela Güney Afrika’da kurulan Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu karşısında, tıpkı Fransız Devrimi’nin siyasi eylem yerine ahlaki şikâyetlere meyletme eğilimi karşısında düştüğü gibi dehşete düşerdi.⁵⁶

Nietzsche ve Arendt siyaseti eylem alanına yerleştirse de bu, ıstırapın siyasetle ilgisi olmadığı anlamına gelmez. Siyaseti kolektif ruh hallerinden çıkarıp böylece sırf istisnai olaylardan oluşan alternatif bir siyaset kavrayışına ulaşmak, tutkuları akılcı menfaate tabi kılan liberal ideolojinin idealizminden daha da kasvetli bir idealizm olacaktır. Siyasi olanın özerkliğini siyasi çatışmanın işleme biçimlerini şekillendirip olası sonuçlarını etkileyen duygusal belirleyicilerden ayırt etmek asla yeterli değildir. Aksine, eylem daima ahlak anlayışıyla siyasetin birbirine ayrılmaz şekilde dolanmasından patlak verir. Ahmed’in Brown’a karşı savunduğu gibi, saf eylem yoktur, zira değişime yol açabilecek eylemi olanları hisseden, yorumlayan, metabolize eden ve onlara karşı direnen tepkilerden ayırmak mümkün değildir. Tam da (anlaşmalı) eylemin şartlara bağlılığı, kırılabilirliği, değişimi ve öngörülemezliği mevzubahistir burada. Daha adil bir düzen elde etmek için sebat ve devinim gerekir; bu kazanımın *ressentiment* ile sürdürülmesi de imkânsız değildir. Saf tepki diye bir şey de yoktur. Tutkular, zihnin insanın eylem gücünü ya artıran ya

54 Arendt, *age*, s. 261.

55 Siemens, “Action, performance and freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche”.

56 Arendt, *On Revolution*, s. 49-105.

azaltan bocalamalarıdır. Dolayısıyla, feminist siyasetin kurucu duygusu olarak kızgınlık ya da “karşı olma”,⁵⁷ bütünüyle geçmiş tarafından belirlenmez, gelecekte dönüşümlere de açıktır.

Yine de, bu dönüşümler tutkuları siyasi kılmaz. Onun yerine, siyasi bir bakış açısından –yani reddedilmeleri veya temize çıkarılmaları değil, sebepleri ve eyleme geçişleri perspektifinden– görülmelerini mümkün kılar. Ahmed bir yandan, “adaletsizlik ıstırapın varlığıyla ölçülemese de, bazı ıstıraplar adaletsizliğin” – “bazı eylemler yerine başka eylemlerin tekrarlanmasının etkisidir”⁵⁸ hatırlatmasında bulunur. Bu da, Nietzsche’nin kendi başlarına ele alınan eylemlerin asla adaletli veya adaletsiz kabul edilemeyeceği iddiasına rağmen,⁵⁹ tekrarlanan yapılarının kabul edilebileceğini düşündürür. Bu durum doğru olmasaydı, Trumpçı siyasetle yurttaşlık hakları hareketi arasında normatif bir ayırım yapmak mümkün olmazdı. Öte yandan, siyasetle toplumsal terapinin birbirine indirgenemezliğinin tesis eden nihai unsur, ıstırapın tek olası telafisidir. Tepkiyle eylem arasında, etkiyle sebep arasında olduğu gibi eşdeğerlik yoktur. Nietzsche’ye göre, tepkiselliğe bahane bulma girişimlerinin tümü yine bizatihi tepkisel bir yaşamın ifadesidir. Daha eski orantılılık ve sahicilik sorunları böylece adalet sorununa karışır. Siyasette önemli olan, hınç ve *ressentiment* gibi hiçbir zaman etkiden başka bir şey olmayan hislerle bunların (gayri)meşrulaştırılmasının temelini sağlayan eylemler arasındaki ayırımdır.

Bu da bizi nihayet en başta sorduğumuz soruya geri getirir: “Özgürleştirici, hegemonya karşıtı ve kendini olumlayan siyaset pratiklerine tutunurken başarısızlıklarla ve kusurlarla nasıl başa çıkmamız gerekir?” Siyasi yargı ve ancak ikincil olarak akademik teorileştirmeye ait olan bu soruya cevap vermedik. Fakat anaakım parametrelerin kısıtlamaları ve kararsızlıklarının dışında cevaplanması gerektiğini gösterdiğimizi umuyoruz. Liberal ve muhafazakâr söylemlerde hınçla *ressentiment* arasındaki tartışmalı fark sorunu daima çözülme ihtiyacı içinde olacaktır, ancak gerçeklikte böyle bir sorun yoktur. Daha kötüsü, hak arama hislerinin gayretle takıntı haline getirilmesi, özellikle eleştirel kuram maskesi altında gerçekleştirildiğinde, siyasi olanı bilfiil baskılar ve nihilizmin, yani siyasi eylem kabiliyetimizin gerileyişinin kendine has alametini taşır.

İngilizceden çeviren: Uğur Gezen

57 Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, s. 172-178.

58 Age, s. 196.

59 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*: II, 11.

Kaynakça

- Ahmed, S. (2010) *The Cultural Politics of Emotions*, New York: Routledge.
- Anderson, C. (2016) *White Rage. The Unspoken Truth of Our Racial Divide*, New York: Bloomsbury.
- Arendt, H. (1994) *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & Company.
- Arendt, H. (2006) *On Revolution*, Londra: Penguin Books.
- Banning, M.E. (2006) "The politics of resentment", *JAC, Journal of Rhetoric, Culture and Politics*, 26(1): 67-101.
- Barbalet, J. (2001) *Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macro-Sociological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berkowitz, R. (2006) "Friedrich Nietzsche, the code of manu, and the art of legislation", *Cardozo Law Review*, 24(3): 1131-49.
- Breitbart, A. (2011) *Righteous Indignation: Excuse Me While I Save the World!*, New York: Grand Central Publishing.
- Brighi, E. (2016) "The globalisation of resentment: failure, denial, and violence in world politics", *Millennium. Journal of International Studies*, 44(3): 411-32. doi: 10.1177/0305829816643174
- Brown, W. (1995) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Butler, J. (2017) *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, ed. D. McNaughton, Oxford: Oxford University Press.
- Connolly, W.E. (2011) *World of Becoming*, Durham, NC: Duke University Press.
- Conway, D. (2015) "The happiness of slight superiority': Kierkegaard and Nietzsche on resentment", *Konturen*, 7: 132-66. doi: 10.5399/uo/konturen.7.0.3655
- Cramer, K. (2016) *The Politics of Resentment*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Darwall, S. (2013) *Honor, History & Relationship*, Oxford: Oxford University Press.
- Demertzis, N. (2006) "Emotions and populism", ed. S. Clarke, P. Hoggett ve S. Thompson, *Emotions, Politics and Society*, Houndmills: Palgrave Macmillan, s. 103-22.
- Dolger, S. (2016) "The praise of ressentiment: or, how I learned to stop worrying and love Donald Trump", *New Political Science*, 38(3). doi: 10.1080/07393148.2016.1189030
- Dühring, E. (1881) *Der Wert des Lebens: Popular Dargestellt*, Leipzig: Fue's Verlag.
- Elgat, G. (2017) *Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Ellison, J. (1999) *Cato's Tears and the Making of Anglo-American Emotion*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Engels, J. (2015) *The Polemics of Resentment: A Genealogy*, University Park, PN: Pennsylvania State University Press.
- Fassin, D. (2013) "On resentment and *ressentiment*. The politics and ethics of moral emotions", *Current Anthropology*, 54(3): 249-67. doi: 10.1086/670390
- Fukuyama, F. (2018) *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Haider, A. (2018) *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump*, New York: Verso.
- Hooker, J. (2016) "Black lives matter and the paradoxes of U.S. black politics: From democratic sacrifice to democratic repair", *Political Theory*, 44(4): 448-69. doi: 10.1177/0090591716640314
- Hunt, G. (2013) "Redeeming resentment. Nietzsche's affirmative ripostes", *American Dialectic*, 3(2/3): 118-47.

- Jaeggi, R. (2019) "Regression, resentment and the crisis of democracy", <https://hscif.org/wp-content/uploads/2018/04/ShortfinalRessentimentRegression2019.pdf>
- Kierkegaard, S. (2002) [1846]. *Two Ages: A Literary Review*, çev. A. Hannay, Londra ve New York: Penguin.
- Kofman, S. (1993) *Nietzsche and Metaphor*, çev. D. Large, Londra: The Athlone Press.
- Lorde, A. (1984) *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing Press.
- Lyman, P. (2004) "The domestication of anger. The use and abuse of anger in politics", *European Journal of Social Theory*, 7(2): 133-47. doi: 10.1177/1368431004041748
- MacLachlan, A. (2010) "Unreasonable resentments", *Journal of Social Philosophy*, 41(4): 422-41. doi: 10.1111/j.1467-9833.2010.01508.x
- McVeigh, R. ve Estep, K. (2019) *The Politics of Losing: Trump, the Klan, and the Mainstreaming of Resentment*, New York: Columbia University Press.
- Meltzer, B.N. ve Musolf, G.R. (2002) "Resentment and resentment", *Sociological Inquiry*, 72(2): 240-55. doi: 10.1111/1475-682X.00015
- Merton, R.L. (1968) *Social Theory and Social Structure*, New York: The Free Press, 1968.
- Murphy, J.G. (2012) *Punishment and the Moral Emotions: Essays in Law, Morality and Religion*, New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2005) *Beyond Good and Evil*, R.P. ed. Horstmann ve J. Norman, çev. J. Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2012) *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, § 33.
- Nietzsche, F. (2007) *Untimely Meditations*, ed. D. Breazeale, çev. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2011) *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı.
- Nietzsche, F. (2011) *Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2012) *Beyond Good and Evil*, ed. R.P. Horstmann ve J. Norman, çev. J. Norman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M.C. (2016) *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Olschanski, R. (2015) *Ressentiment. Über die Vergiftung des Europäischen Geistes*, Münih: Wilhelm Fink Verlag.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge MA: Belknap Press.
- Reginster, B. (1997) "Nietzsche on resentment and valuation", *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(2): 281-305. doi: 10.2307/2953719
- Rorty, A.O. (2000) "The dramas of resentment", *The Yale Review*, 88(3): 89-100. doi: 10.1111/0044-0124.00417
- Rushdy, A.H.A. (2018) *After Injury. A Historical Anatomy of Forgiveness, Resentment, and Apology*, Oxford: Oxford University Press.
- Schneider, R. (2019) "The rise and fall of the resentment paradigm (ca. 1935-1975)", Princeton University'de sunulan tebliğ, 19 Ekim.
- Siemens, H. (2005) "Action, performance and freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche", *International Studies in Philosophy*, 37(3): 107-26. doi: 10.5840/intstudphil20053738
- Smith, A. (2018) *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay, İstanbul: Pinhan.

- Solomon, R.C. (2015) *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract*, Lanham: Rowan and Littlefield.
- Stegemann, B. (2017) *Das Gespenst des Populismus: Ein Essay zur Politischen Dramaturgie*, Berlin: Theater der Zeit.
- Strawson, P. (1974) *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londra: Methuen.
- Thompson, D. (2017) "An exoneration of black rage", *The South Atlantic Quarterly*, 1116(3): 457-81. doi: 10.1215/00382876-3961439
- Ure, M. (2015) "Resentment ressentiment", *Constellations*, 22(4): 599-613. doi: 10.1111/1467-8675.12098
- Wang, E. ve Goodman, M.S. (2018) "A note on resentment", www.canopycanopycanopy.com/contents/a-note-on-resentment
- Williams, B. (2005) "Reasonable resentment", *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 122-4.

Hınç Siyaseti ve Gönüllü Kölelik Sorunu*

SAUL NEWMAN

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde *ressentiment*'ın tanısını koyar. *Ressentiment*, zayıflık ve iktidarsızlıktan doğan bir gazez durumudur; zayıfın güçlüye duyduğu nefrettir, iradeyi zehirler ve insanın tüm varlığına yayılır. *Ressentiment* efendi ahlakı ile köle ahlakı arasındaki ilişki üzerinden ifade edilir. Kölelerin ahlaki isyanı soylu değerler sistemini tersyüz ederek iyi ile alçak ve güçsüzü eşitlemeye başlamıştır. Bu tersyüz oluş değerlerin yaratılmasına kötücül bir intikam ruhu katar. Bu yüzden bizim anladığımız haliyle ahlakın kökleri güçsüzlerin güçlüler üzerindeki bu intikamcı güç istencindedir – kölenin efendiye isyanındadır. Daha sonra iyiyle ilişkilendirilen değerler –merhamet, özgecilik, uysallık ve diğerleri– işte bu algılanamayan, yeraltındaki nefretten çıkmıştır: “zayıf olarak zayıfların zaferi” der buna Nietzsche.

Ressentiment tamamen olumsuz bir duygudur – yaşamı olumlayan her şeyi inkâr etme tavrıdır, farklı olana “hayır” demektir, “dışarıdaki” ya da “öteki” olana “hayır” demektir. *Ressentiment*'ın karakterinde dışarıya yönelme vardır. Efendi “ben iyiyim” der, sonra da ikinci olarak “demek ki o kötüdür” derken, köle tersini söyler – “o (efendi) kötüdür, demek ki ben iyiyim”. Böylece değerlerin bulunuşu dışarıdakiyle, ötekiyle, farklıyla mukayeseden ya da karşıtlıktan ileri gelir. Nietzsche şöyle der: “Köle ahlakı oluşmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir, fizyolojik bir terim ile söylersek, en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyarımlara gereksinim duyar – eylemi, temelinde bir tepkidir.”¹ Bu tepkisel duruş, bir şeye karşıt olmayan

* “The Politics of Ressentiment and the Problem of Voluntary Servitude”, *The Polemics of Ressentiment*, yay. haz. Sjoerd van Tuinen, Bloomsbury, 2018, s. 17-34. (Yazarın izniyle cogito'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir).

1 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, ve *Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (Londra: Vintage, 1969), s. 21-22. [Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalcı, 2011), s. 29].

hiçbir şeyi tanımlayamama hali, *ressentiment* tavrıdır. Zayıflar kendilerini “iyi” diye tanımlamak için dışsal düşmanın varlığına ihtiyaç duyarlar. Böylece köle efendiden “hayali öcünü” almış olur, zira karşı çıkacak efendinin varlığı olmadan edimde bulunamaz.

Demek ki düşman bir dış dünyaya karşıt olmadan kendini olumlayamama *ressentiment*’ın ana niteliklerinden biridir. İnsanın güç istenci dışa dönüp kendini olumlama biçimi almak yerine içe döner ve durmaksızın insanın içini tırmalayarak vicdan azabı üretir. Burada bir nevi iradede feragat ve özgürlüğe sırt çevirmek vardır. Özgürlük ütöpik bir hedefe dönüşmüş, aktif olarak özgürlük iradesini sergilemek yerine bir düş, bir tür istek gerçekleştirimi haline gelmiştir. O halde Nietzsche’ye göre *ressentiment* insanın özgürlüğünden vazgeçmesine tekabül eder; efendinin karakteristik özelliği olan özgürlük içgüdü (Nietzsche’ye göre güç istenciyle aynı şeydir) tümüyle yok olmuştur: “Zorbalıkla gizil kılınmış bu özgürlük içgüdü... bu bastırılmış, geri çekilmiş, içerilere hapsedilmiş, sonunda artık yalnızca kendi üzerinden boşalabilen ve salıverilen özgürlük içgüdü: bu, sadece ve sadece budur vicdan rahatsızlığının başlangıcı.”² İnsan evcilleştirilmiştir; güç istencini kendisine karşı kullanmaya ikna edilmiştir ve doğal özgürlük içgüdü artık boyun eğme içgüdü haline gelmiştir. Tıpkı evcilleştirilmiş bir hayvan gibi kendini iradesinin hapisanesine kapatmış ve kendi gardiyanı haline gelmiştir.

Fakat bu evcilleştirme süreci devlet iktidarının şiddet kullanılarak dayatılmasıyla el ele gider ve bu da bir bakıma insanın özgürlükten feragatinin hem sebebi hem de sonucudur. Nietzsche şöyle der:

... varsayım, o ana değin dizginlenmemiş ve şekillendirilmemiş bir halkı belirli bir şekle sokma sürecinin, bir zorbalıkla başlamış, yine peş peşe zorbalıklar yoluyla bir sona ulaştırılmış olduğu, – dolayısıyla, en eski “devlet”in korkunç bir despotluk, ezici ve amansız bir aygıt olarak ortaya çıkmış ve halk ve yarı hayvan karışımı bu hammaddeyi yalnızca yoğurup itaatkâr kılana dek değil, onu *biçimlendirene* kadar işleyegelmiş olduğudur.³

Yine de, bu şiddetle zaptetme aygıtının dayatılmasına, insanın hammaddesinin bu şekilde biçimlenmesine ve şekillenmesine müsaade eden şey bir tür *gönüllü kölelik*, irade yoksunluğu ya da daha kesin bir ifadeyle fiili boyun eğme iradesi

2 Age, s. 87 [Soykütük, s. 84].

3 Age, s. 86 [Soykütük, s. 83].

değilse neydi? Belki de devletin, Nietzsche'nin ifadesiyle "acı vermekten zevk aldığı için kendine acı çektiren, kendi kendiyile istemli bir şekilde çelişik olan bir ruhun tüyler ürpertici ve dehşet-verici-zevkli uğraşısıyla"⁴ desteklendiğini söyleyebiliriz. O halde, belki de *ressentiment* aktif ve devamlı bir boyun eğme, sürekli özgürlükten vazgeçme ve kendini tahakküm altına aldırma ısrar etme çerçevesinde görülebilir. Hiç şüphe yok ki köle ahlakı böyle anlaşılmalıdır – dışsal bir iktidar sistemini de mümkün kılıp sürdüren bir kendinden vazgeçme biçimi.

Ressentiment aynı zamanda hem kölenin efendiden nefreti hem de kölenin efendi talebi anlamına gelir – bunlar aynı madalyonun iki yüzüdür. Efendiden nefret ederiz, çünkü aynı zamanda ona ihtiyaç duyar ve onu arzularız. Üstelik koruyucu egemen efendinin müdahalesini gerektiren şey ötekinden, bizden farklı olandan, bizi tehdit edebilecek olandan korkumuz –*ressentiment*'ın karakteristik özelliği olan bir korku– ve nefretimizdir. Ötekinden nefretimiz ve korkumuz bizi risklere ve tehlikelere karşı bağışık kılıp güven veren Hobbes tarzı devleti talep eder. Leviathan'ı vücuda getiren şey korkumuz ve perişan halde hayata tutunmamızdır. Üstelik William E. Connolly'nin işaret ettiği üzere, farklılığa duyduğumuz ve disiplin aygıtlarına kendi kendimizi kısıtırmamızdan kaynaklanan hınç ötekileri cezalandırma ve aşağılama yönündeki cezai ve otoriter güdülerini canlandırır.⁵ Kendi özgürlük kaybımız, daha doğrusu kendi özgürlükten feragatımız başkalarına da dayatmak istediğimiz bir durumdur; ben özgür olamıyorsam neden başkaları özgürlüğün tadını çıkarsın ki? Ömür boyu çalışmaya ve hukuka itaat etmeye katlanmak zorundaysam, genelleşmiş normallik kodları yoluyla kendi kendimin polisliğini yapmak zorundaysam, acı çekmek zorundaysam, başkaları da acı çekmeli ve itaat etmelidir. Nietzsche'nin dediği gibi, "Her acı çeken, içgüdüsel olarak acısına bir neden arar çünkü; daha doğrusu bir fail, daha da belirlersek, acıya duyarlı, suçlu bir fail, – kısacası, duygulanımlarını herhangi bir bahane üzerinden, fiilen ya da gıyaben boşaltabileceği herhangi bir canlı." *Ressentiment* insanı "kendimi kötü hissetmem birinin suçu olmalı"ya⁶ inanmak zorundadır.

Dahası, sadece bizi koruması ve disipline etmesi için değil, bize haklar vermesi ve bizi tanıması için de bir efendi ararız. Wendy Brown'ın gösterdiği üzere, kimlik siyasetinin ve tanınma mücadelelerinin sorunu –Brown bunların

4 Age, s. 87 [Soykütük, s. 85].

5 William E. Connolly, *Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002). [Türkçesi: *Kimlik ve Farklılık*, çev. F. Lekesizalın (İstanbul, Ayrıntı, 2020).]

6 Age, s. 127. [Soykütük, s. 132-133]

siyasal *ressentiment*'a açık olduğunu düşünür– iddialarının ve taleplerinin muhatabının devlet olması, devletin aynı zamanda haklar vererek ve belli iddiaları kabul ederek aynı zamanda bu kimlikleri daha eksiksiz biçimde bünyesine dahil edip idaresi altında tutmasıdır. Hatta pek çok marjinalleşmiş grubun bir ıstırap ve kurban olma kimliğine –gerek disiplin mekanizmaları, gerekse devlet ve piyasanın dışlayıcı yapıları tarafından onlar için üretilen bir kimliğe– incinmiş bağılıkları tam da *ressentiment* doğuran şeydir: insanın baskıcı olarak algıladığı kişiye gazez duyması ve kin gütmesi; bu da aynı zamanda özgürlüğün bir nevi reddini ve insanın kendi acılarının ve güçsüzlüğünün onaylanmasını gerektirir. Brown'a göre “[yaralanmışlık buradaki akıl yürütmeyi] ... incinmişliği yeniden doğrularken, söylemsel olarak kodlarken bile intikamını alma peşinde olan bir yeniden itham etme siyasetine çevirir. Siyasallaşmış kimlik böylece sırf acısını siyasette mevzilendirerek, çarpıcılaştırarak ve kayıt altına alarak kendini ilan eder, kendisi için taleplerde bulunur ve bu acıya karşı zafer kazanacak –kendisi için ya da başkaları için– bir gelecek ortaya koyamaz.”⁷ Acıya, ıstıraba ve güçsüzlüğe bu bağılılık ve onları aşma kabiliyetsizliği insanın özgürlüğünden vazgeçmesini gerektirir. Brown o zaman şunu sorar: “Kimliğin tanınma arzusunun birbirini suçlama ve gazez siyasetini, kültürel açıdan dağınık felç ve acı siyasetini, iktidarı amaç edinmek yerine kınama eğilimini, özgürlüğü yaşamaktansa özgürlükten nefret etme eğilimini çoğu durumda besliyormuş gibi görünen ... belli başlı bileşenleri nelerdir?”⁸

Radikal siyaset teorisi neoliberal kimlik siyasetinin çıkmaz sokağında takılıp kalmak istemiyorsa *ressentiment* sorununu dikkate almalı ve aşmanın yollarını bulmalıdır. Özellikle benim *ressentiment*'ın merkezi yönü olarak gördüğüm şeyle uzlaşması şarttır – insanın kendi özgürlüğünden kasıtlı olarak vazgeçmesi, bir başka deyişle, *gönüllü kölelik*. Kendi çıkarımıza aykırı durumlarda bile neden itaat ettiğimiz şeklindeki ebedi soru siyasetin en büyük gizemlerinden biridir. Üstelik radikal ve devrimci siyaset –insanın özgürlük arzusunun bulunduğu varsayımını temel alan siyaset– şu ana kadar bu problemle yüzleşmemiştir. Bir başka deyişle, ya mutluluğu arzu etmek yerine aslında kendi tahakküm altına alınışımızı arzuluyorsak? Buradaki tehlikeleri görmek için, aramıza geri dönebilirmiş gibi görünen faşizm adlı tarihsel fenomene işaret etmemiz yeterli olacaktır elbette – zaman zaman otoriter efendilerin arzulanması ve tiran ruhu

7 Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995), s. 74. [Bkz. bu sayıda s. 94.]

8 Age, s. 55. [Bkz. bu sayıda s. 75].

liderlerin iradesine körü körüne inanma ve onları takip etmeye yatkınlığımız. Ne var ki, aynı zamanda gönüllü köleliğin neoliberal toplumları karakterize eden daha genelleşmiş ve yaygınlaşmış biçimlerini de ele almamız gerek; bu toplumlarda formel özgürlük ideolojisine rağmen, daha doğrusu bu ideoloji sebebiyle daha önce hiç etmediğimiz kadar itaat ederiz – özellikle borç rejimlerinin bize dayattığı finansal kölelikten söz ediyorum (ayrıca Nietzsche’ye göre suçluluk duygusunun borçtan kaynaklandığını da unutmamamız gerek).⁹ Belki de çağımızın hüznü vericiliği artık itaat edilecek görünür bir efendi olmamasından, gönüllü köleliğimizin örtüsü ya da bahanesi olarak iş görememesinden kaynaklanıyordur; ama yine de görünmez bir efendinin, kendi özgürlüğümüz adına bizi yöneten Ekonomi’nin emirlerine –çalışma, tüketme ve borçlanma ritüelleri yoluyla– itaate devam ederiz.

Gönüllü kölelik sorunu: Foucault ve La Boétie

Gönüllü kölelik sorunu üzerinden *ressentiment* ve siyasal sonuçlarını sorgulamak istiyorum. Spinoza’ya göre bu fenomen sebebiyle insanlar “sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar. Tek bir adam kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de, en büyük onur sayarlar.”¹⁰

Bu sorun üzerinde dururken pek yan yana ele alınmayan iki düşünüre odaklanmak niyetindeyim: Michel Foucault ve Etienne de la Boétie. Her iki düşünürün takip ettiği belli bir düşünce hattını sorgulayarak özgürlükten feragat olarak anlaşılan bir *ressentiment* okuması önereceğim. Fakat aynı zamanda bundan çıkışın bir yolunu da önereceğim. Bir başka deyişle, gönüllü kölelik hipotezi tahakkümün kaçınılmazlığının kabulü olarak görülmemelidir. Aksine, daima mevcut özgürlük olanaklarının radikal bir doğrulanışıdır – istencimizden feragatle tesis edildiği ölçüde, yani özgürlük ve iktidarın aşkınlığı sadece istencin yeniden ortaya konmasından ibaretse, tüm iktidarın temelde kırılğan ve yanılsamalı olduğunun kabulüdür. Gönüllü köleliğin diğer tarafı –hatta *ressentiment*’ın diğer tarafı– ontolojik özgürlüktür ya da benim verdiğim adla *gönüllü-köle-olmamadır*.

La Boétie’nin on altıncı yüzyılda kaleme alınan *Gönüllü Kölelik Üzerine*’sinin bugüne dek kâğıda dökülmüş en radikal metinlerden biri olduğunu düşünüyö-

⁹ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*.

¹⁰ Benedictus de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün (Ankara: Dost, 2008) s. 45.

rum, çünkü La Boétie belki de siyasetteki en ele avuca sığmaz muammalardan biriyle başa çıkmaya çalışmıştır: *İnsanlar neden tahakküm altına alınmaya özgürce boyun eğerler?* Burada dikkat çekmek istediğim nokta, aynı sorgulama hattının, aynı eleştirel dürtünün Foucault'ya da esin verdiği, bilhassa özne ile iktidar arasındaki asla basit bir karşıtlık olmayan, daha ziyade karşılıklı kurma ve yoğunlaştırma içeren mikro-siyasal ilişkiye dair soybilimsel soruşturmalara yönelttiğidir. Nietzscheci bir filozof olarak Foucault bizi öznelliklerimiz düzeyinde iktidara bağlayan şeyle; madalyonun diğer yüzüne bakarsak bu bağlılığa nasıl direndiğimiz, karşı çıktığımız ve onu sorunsallaştırdığımızla; ayrıca ona göre “özgürlük pratikleri” değilse hiçbir şey olmayan kendini kurma pratiklerine nasıl girdiğimizle ilgilidir en nihayetinde. Üstelik nasıl ki La Boétie'yi iktidar karşısında teslim olmayı öğütleyen ya da köleliğin doğal durumumuz olduğunu öne süren bir düşünür olarak görmememiz gerekirse –aksine insanlara uzun zaman önce unuttukları, daima mevcut özgürlüklerini hatırlatarak onları güçlendirmek istemiştir– Foucault'nun da daima mevcut ve hayal bile edilmemiş özgürlük olanaklarını doğruladığını görmeliyiz. Foucault'nun bir söyleşide neredeyse masum bir ifadeyle belirttiği gibi, “benim rolüm –ve bu sözcüğü özellikle vurguluyorum– insanlara hissettiklerinden çok daha özgür olduklarını göstermektir... İnsanların özgürlüğüne inanıyorum.”¹¹ Fakat “insanların özgürlüğü”nün ne anlama geldiğini daha iyi anlamak için Foucault'yu La Boétie'yle bağlantılı olarak okumak gerekir. Hem La Boétie'nin hem Foucault'nun düşüncesi özgürlük olanakları ve *gönüllü-köle-olmama* potansiyelimiz üzerine duran bir “tefekkür” olarak okunabilir – burada “tefekkür” sözcüğünün manevi anlamını da işin içine katmak isterim.

Foucault'nun Aydınlanması

İki düşünür arasındaki olağanüstü yankılanmayı göstermek için Foucault'nun Mayıs 1987'de Sorbonne'da verdiği, “Eleştiri Nedir?” başlıklı bir dersi tartışmak istiyorum. Foucault burada kabaca on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda (bunun La Boétie'nin yazdığı dönem olduğunu görmek hayati önem taşır) Batı düşüncesinde belli bir “eleştirel tavrın” ortaya çıkışını ele alır, bunun Kantçı girişimden önce gerçekleştiğini de önemle belirtir. Foucault'ya göre bu eleştirel tavrın ortaya çıkışını açıklamanın yollarından biri, Batı Avrupa toplumlarında

11 Michel Foucault, “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault”, 25 Ekim 1982, L. H. Martin (haz.), *Technologies of the Self: A Seminar with Foucault* içinde (Londra: Tavistock, 1988), s. 9-15.

o dönem, kendisinin verdiği adla, yönetimselleşmeye verilen bir tepki olduğunu göstermektedir: Hristiyan papazlarının özniteliği olan ve Ortaçağ'da dini hayat ve manastır yapılarıyla sınırlı olan yönetme sanatı artık toplumun kendisi için genel, her yerde hazır ve nazır bir rasyonellik haline gelmiş, hem aileyi, hem toplumu, hem de ekonomik ve siyasal hayatı sarmıştır. Foucault'nun dediği gibi, bu dönemde beliren temel soru şudur: *Nasıl yönetmeli?*¹² O halde Hristiyan papazlığına daha yakından bakmak önemlidir, çünkü Foucault'nun savunduğu kadarıyla bu papazlık bugün bile liberal biyopolitik modernitemizde devam eden yönetsel rasyonalitenin temelidir. Foucault'un çeşitli yerlerde, özellikle College de France'ta güvenlik üzerine verdiği derslerde (1977-1978) ele aldığı papazlığın ana unsuru itaat mefhumudur: çoban-sürü ilişkisi mutlak itaat demektir.¹³

İtaat ile kölelik arasındaki bu ilişki bireysel düzeyde kurulur: Çoban ile sürüsünün tekil üyeleri arasındaki bir ilişkidir. Çoban hepsini tek tek ve toplu olarak yönetir, *"omnes et singulatim"*.¹⁴ Foucault'nun buradaki Hristiyan itaat tarzlarıyla ilgili analizinin Nietzsche'den etkilendiği açıktır. Bu ilişkide yüceltilen şey irade gücünün, özellikle de insanın kendi üzerindeki iradesinin yokluğu ya da feragatidir – Yunanca, *apatheia*. Bu önemli noktaya daha sonra döneceğim, zira hem Foucault hem de La Boétie irade sorunuyla ilgilenmiştir.

Ne var ki bu tür pastoral itaat ilişkilerine daima itaatsizlik olanağı da eşlik eder. Aykırı, uyumsuz doktrinlerin ve yaşam tarzlarının doğuşuyla Kilise'nin yönetim gücünün dağıldığı Ortaçağ'daki sapkınlıklarda bunun bir örneğini görebiliriz. Bunların içinde belki de en önemlisi çileciliktir: İnsanın başka disiplinlerin hükmüne kolayca girmemesi için kendini maruz bıraktığı bir disiplindir, dolayısıyla itaatin tam tersidir. Foucault bu noktada "karşı-davranışlar" mefhumuna başvurur.¹⁵ Yönetici pastoral iktidar eyleme geçme, başkalarının yaşamlarını ve ruhlarını kurtuluşları uğruna idare etmeye, karşı-idareler de bu yönetici iktidara direnen, insanın başkalarınca idare edilme şekillerini reddeden uygulamalar ve yaşam tarzlarıdır. O halde diyebiliriz ki iktidar şayet "idarenin idaresiyse", karşı-idare de bu ilişkinin tersine çevrilmesi ya da

12 Michel Foucault, "What Is Critique?" çev. Kevin Paul Geiman, James Schmidt (haz.), *What Is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions* içinde (Berkeley: University of California Press, 1996), s. 382-398 içinde s. 384.

13 Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-78*, haz. Michel Senellart, çev. Graham Burchell (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), s. 177.

14 Michel Foucault, "Omnes et Singulatim", çev. Roberty Hurley and Others, James Faubion (haz.), *Power: Essential Works* içinde (Londra: Penguin Books, 2002), s. 298-325.

15 Foucault, *Security*, s. 201.

bozulmasıdır – iktidarla her ilişkide daima potansiyeli bulunan, hatta baştan varsayılan bir tersine çevrilme. Foucault’nun dediği gibi iktidarın olduğu yerde direniş de varsa, bu durum iktidarın olduğu yerde aynı zamanda özgürlüğün olduğu anlamına gelir, zira özgürlük farklı eylem ve davranış gösterme olanağı, bize reçete edilenden farklı şekillerde kendimizi yönetmemizin hep var olan bir olanağıdır – bu da iktidar ve yönetimle her türlü ilişkiye musallat olur.

Foucault’nun öne sürdüğü kadarıyla tam da bu itaatsizlik ruhu yönetsel pratik ve söylem patlamasına yanıt olarak on beşinci ve on altıncı yüzyılda yeniden ortaya çıkmıştır. Böylece, nasıl yönetmeli sorusunun yanı sıra karşıt soru gündeme gelmiştir: “Nasıl yönetilmemeliyiz?” – eleştiri ruhuna rehberlik eden ve onu harekete geçiren işte bu sorudur. Ama bu özgül bir sorunsaldır: Belli şekillerde yönetilmekten nasıl uzak durulacağı; özgül rasyonellikler, ilkeler ya da özgül yöntemler adına, “nasıl böyle yönetilmekten kaçınılacağı”.¹⁶ O halde şanlı bir sanatın, *yönetilmeme sanatının* belirliğini ya da yeniden belirlişini görüyoruz.

Foucault daha sonra bu yönetilmeme güdüsünün Kant’ın *Aufklärung*’unun eleştirel ruhunu biçimlendirdiğini anlatır. Bu ruh, insanın heteronim bir şekilde yönetilerek özerklik koşulu olan yetişkinliğe ulaştığı olgunlaşmamışlık halinden insanlığın kaçıışı olarak görülür. Foucault *Aufklärung*’un işte bu heterodoks okumasının ruhunda başlatmak ister bu derste verdiği adla “tarihsel-felsefi” soruşturma tarzını – herhalde *soybilim* dersek daha tanıdık gelecektir. Bu soybilim modern bilgi biçimlerinin ve hakikat rejimlerinin meşruluğunun eleştirel derin düşünceyle ele alınmasının ve sorgulanmasının mümkün kıldığı Nietzscheci bir fikir tarihsileştirmesi önerir; bu da Foucault’nun tabiriyle “olaysallaştırılmaları” [*evenementialisation*]¹⁷ yoluyla gerçekleşir: böylece iktidar ile bilgi arasındaki ilişkinin maskesi düşürülür, bir bilgi sistemine dahil olan çoklu zorlamaların hegemonik hale geldiği açığa çıkartılır. Burada sorulan soru –üstelik hayati bir sorudur– bilgi sisteminin bize açıktan ne kadar dayatıldığı değil, nasıl ve hangi koşullarda kabul edilebilir ve normalleştirilmiş hale geldiğidir. Bir başka deyişle, belli bir hakikat rejimine ve onunla el ele giden iktidar biçimlerine tabi olmayı nasıl kabul ederiz? Başka bir şekilde ifade edersek, soruşturulması gereken şey belli bir iktidar kipine kendimizi gönüllü olarak tabi kılmamızı sağlayan mekanizmadır. Nietzsche de tam manasıyla aynı soruyla ilgileniyordu elbette: devlete kendimizi tabi kılmamız. Burada

¹⁶ Foucault, “What Is Critique?”, s. 384.

¹⁷ *Age*, s. 393.

işaret edilen şey öznenin kendini çeşitli iktidar biçimlerine bağlarken geçtiği bir nevi öznel eşiktir – bu eşik de içselleştirdiğimiz belli bir hakikat rejimidir.

Önemli bir nokta var: Belli bir iktidar/bilgi/hakikat rejiminin bize kabul edilebilir gelmesi bu sürecin kaçınılmaz olduğu ya da onu meşru kılan belli bir özsel hakkı açığa çıkardığı anlamına gelmez. Aksine, ortaya çıkışı tümüyle olumsaldır. Foucault'nun dediği gibi, “Bir sistemin kabul edilebilirlik koşullarını açığa çıkarmak ve doğumunu gösteren kopukluk hatlarını takip etmek birbiriyle bağıntılı iki işlemdir.”¹⁸ Sanki bir iktidar ve bilgi sistemi aniden ortaya çıkmıştır –adeta gökten zembille inen Nietzsche'nin devleti gibi– ve dayatılmasındaki şiddet bizim onu özgürce kabullenmemizden ayırt edilemez durumdadır; bunlar aynı tabi olma mekanizmasının iki farklı yönüdür. Fakat bu olumsal kopuş boyutu ve kaçınılmazlık mefhumunun bu reddi, ortaya çıkan her iktidar-bilgi sisteminin uçucu olduğu, asla taşa kazınmadığı anlamına gelir. Bunlar sadece özden yoksun tekilliklerdir ve bu yüzden daima başka türlü düşünülebilir ve geri alınabilirler: İstikrarı, kökleri, temeli, insanın, kayboluşunu düşünmek bir yana, en azından kayboluşunu mümkün kılacak, kayboluşunun çıkış noktasını teşkil edecek bir şeyi bile düşünmesine imkân vermeyen bir şeyle uğraşmak durumundayız.¹⁹ Her iktidar sistemi daima kırılğandır ve kendi tersine dönüş ve gözden kayboluş ihtimali tarafından lanetlenmiştir. Bu yüzden iktidarı efendilik ya da tahakküm çerçevesinde değil, istikrarsız ve devamsız bir ilişkiler ve etkileşimler kümesi olarak görmemiz gerekir. Daha basit bir ifadeyle, iktidar aşkın bir gerçeklik olarak değil bir olay olarak düşünülmelidir, üstelik tersine çevrilemeyen bir olaydır. Foucault şöyle der: “bilgi [*connaissance*] sorununun tahakkümle ilişkisini ortaya koymak gerekliyse, bu en başta *yönetilmeme yönünde belli bir kararlı istenç* temelinde yapılmalıdır. Bu yüzden onun ifadesiyle, “*eleştiri gönüllü köle-olmama, derin düşünce ürünü dikkafalılık sanatı olacaktır.*”²⁰

Foucault'nun temelde söylediği şey tüm iktidar sistemlerinin kırılğan ve istikrarsız olmakla kalmadığı –bunların kökeni, özü veya aşkınsal birliği ya da meşruiyeti olmayan *olaylar* olduğunu söyler– aslında sadece bizim özgürce onları kabul etmemiz sayesinde ortaya çıkıp hegemonya kurabildikleridir. Foucault burada ideolojik yanlış bilinçle ilgili bir mefhum önermez. Onun söylediği şey iktidar/bilgi sistemlerinin ancak öznel bir eşik üzerinden işleyebileceği,

18 Age, s. 395.

19 Age, s. 397.

20 Age, s. 386.

zorla dayatılmasındaki şiddetin bizim onu gönüllü olarak kabul etmemizden ayırt edilemeyeceğidir; bunlar aynı madalyonun iki yüzüdür. Bunun gerçekte anlamı nedir? Bunun anlamı özgürlüğün –başka türlü düşünme, yaşama ve hareket etme kabiliyetinin– tüm iktidarların ontolojik temelini oluşturduğudur. Henüz gerçekleşmemiş ama her zaman gerçekleşme potansiyeli taşıyan, hiç durmadan iktidarın çatlaklarından konuşan özgürlüğün mırıltısını duyabilmeliyiz; iktidarın çarkları ve makineleri tarafından boğulmaması için onun sesinin tınısına kulağımızı ayarlamalıyız. Özgürlüğün sırrının iktidar olmasından ziyade, Foucault’un sıklıkla şunu söylediği yorumu yapılmıştır: *iktidarın sırrı özgürlüktür*. Özgürlüğün ısrarcı mırıltısını ve şenlikli sabırsızlığını dinlemeyi seçen herkes açısından bariz bir şeydir bu. Ve bu irkilden keşif –her iktidar/bilgi sisteminin irademize, kabulümüze bağlı olması bakımından özgürlüğün ontolojik önceliği– bu sistemin çözülmesi ve tersine çevrilmesinin eşit ölçüde istenç, karar ve gönüllülükle ilgili olduğu anlamına gelir. İktidarın belli biçimlerine nasıl kendi irademizle boyun eğiyorsak, yine irademizle onlardan kurtulabiliriz. Hıncın, yani iradenin o uğursuz yanlış yönelmişliğinin panzehiri bu olacaktır. İşte bu yüzden Foucault “yönetilmeme yönünde kararlı irade”den bahseder. Özgürlüğün en hakiki formunda onaylanması değil midir bu? Ulaşılabilecek soyut bir hedef olarak ya da elimize tutuşturulacak bir kurtuluş ve toplumsal örgütlenme programı (bu da başka bir tahakküm sisteminden başka ne olabilir ki?) olarak özgürlük değil, *zaten hep sahip olduğumuz özgürlük*. Mesele sadece bu gerçeği hatırlamak, bizi sarıyor görünen iktidarın aslında bizim boyun eğmemize, rızamıza bağlı olduğunu kendimize hatırlatmaktır; bu tahakküm ilişkisini devirmek için gereken de köleliğimizi reddetmek, kendi özgürlüğümüzü istemek, yönetilmemeyi istemektir. O halde özgürlük sadece gönüllü köleliğin tersine çevrilmişidir – *gönüllü-köle-olmamadır*.

La Boétie’nin Sorunu

Gönüllü-köle-olmama olarak bu özgürlük mefhumunun önemini gerçekten takdir etmek için gönüllü köleliğin kendisiyle ilgili sorunu daha iyi anlamamız gerek. Bu da Foucault’un düşüncesinin gizemli arkaplanını oluşturan, benim ifadelerimin ardında usulca ama hürmetle yankılanan kişiyle karşılaşmamızı gerektiriyor.

1530’da Fransa, Sarlat’ta doğan Etienne La Boétie *Gönüllü Kölelik Üzerine*’yi yazmasaydı (büyük ihtimalle 1548’de, daha on sekiz yaşındayken yazmıştı üstelik), sadece Michel de Montaigne’in dostu ve sırdaşı olarak bilinecek, o

basit ama skandal kabilinden “İnsanın itaat etmekte çıkarı olmadığı durumda bile itaat etmesinin nedeni nedir?” sorusunu sorarak bizi siyasetin belki de en büyük gizliyle tanıştıran kişi olarak kalacaktı.

Benim burada üzerinde durmak istediğim sorun, bu kadar insanın, bu kadar köy, kent ve bu kadar ulusun nasıl olup da, [iktidarını], yalnızca onların kendisine verdikleri güçten alan tek bir tirana katlanabildikleridir. Eğer tirana katlanma arzuları olmasaydı, tiranın onlara zarar veren [iktidarı] olmayacaktı; eğer ona karşı koymak yerine, onun verdiği acıyı sevmemiş olsalardı, tiranın onlara en ufak bir kötülük yapma olanağı olmayacaktı.²¹

Tahakküme gönüllü boyun eğme, –kendi irademizi ve kendi iktidarımızı terk etmemizin yarattığı– bir tiranın iradesine gönüllü kölelik etme La Boétie açısından sahici bir gizemdir. Dumura uğramasına yol açan bu olguyu adlandırmaya çalışır. Ayıp bir şey olmasına rağmen bazı açılardan anlaşılabilir korkaklıkla karıştırılmaması gerekir, der. Burada kitleler ile tiran arasındaki güç dengesizliği o kadar fazladır ki korkaklık kitlelerin tirana boyun eğmesini açıklayamaz. Halkın gücü vardır, sayıları sonsuzdur, ama yine de özgürce, gönüllü olarak iktidarı tek bir adama verir, saltanat sürmesine izin verirler, ama yine de tiran temelde halkın yaratısıdır ve parmaklarını bile kımıldatmadan onu devirebilirler. Bu durum nasıl açıklanabilir? La Boétie tıpkı hastasının durumuna tanı koyamayan bir doktor gibi bu ahlaki hastalığı teşhis etmeye ve açıklamaya çabalar (benzer şekilde Nietzsche’ye göre de *ressentiment* doğru düzgün tanısı konması gereken bir ahlaki hastalıktı). Demek ki burada irade yolunu şaşırmış ya da anormallik göstermiştir. Normalde doğal olarak özgürlüğü arzulayan insanlar nedense bu özgürlüğü bırakıp kölelik etmeyi tercih ederler.

Özgürlük doğal durumumuzdur; İnsan denen varlığın amacı özgür olmaktır ve yapay iktidar bağlarından değil dostluk ve eşitliğin doğal bağlarından haz alır. Kölelik doğamızdan o kadar uzaktır ki hayvanlar bile özgürlüklerine konan en ufak kısıtlamaya direnirler.²² Burada Nietzsche’nin modern insanı evcilleştirilmiş, hatta sapkınlaştırılmış bir hayvan, özgürlük isteğini yitirmiş bir hayvan olarak tanımlamasını hatırlarız.

21 Etienne de La Boétie, *The Politics of Obedience. The Discourse on Voluntary Servitude*, çev. Harry Kurtz. Giriş, Murray Rothbard, 1975, s. 43. <https://mises.org/library/politics-obedience-discourse-voluntary-servitude>. [Türkçesi: *Gönüllü Kulluk Üzerine*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları (Ankara: İmge, 1987) s. 18].

22 *Age*, s. 52.

İktidara boyun eğmek tabiatımıza aykırıdır ve kendi rızamızla iktidara boyun eğmemiz daha da açıklanamaz bir durumdur. Bu açıdan La Boétie'yi Hobbes'un karşıtı olarak görebiliriz. Hobbes'a göre doğa durumunda yaşadığımız özgürlük, barış ve güvenlik içinde yaşayamadığımız için doğamıza aykırıdır, bu yüzden de mutlak egemenin iktidarına teslim olma arzusu –doğal bir otorite değil insan yapımı bir şey olsa bile– başlı başına doğal ve rasyoneldir. La Boétie'ye göre boyun eğmenin rasyonelleştirilmesi terstir: doğanın bize verdiği özgürlük ve eşitliğin, hatta çokluk ve tekilliğin tadını çıkarmışızdır; sonra bir sebeple, tarihin bir talihsizliği sonucu –La Boétie bunu açıklamaz ya da açıklayamaz– hepsinden vazgeçmişizdir ve o günden beri de iktidarın kaprislerini ve köleliğin eziyetini çekiyoruz. İnsanlar birdenbire gayet gönüllü bir şekilde özgürlükten köleliğe geçmiştir. Fakat özgürlüğün güç üzerindeki ontolojik önceliği burada önemlidir. Leviathan'ın gölgesi ufukta belirmeden tam bir asır önce La Boétie çoktan onun arkasındaki özgürlüğü, Hobbes'un bize unutturmaya çalıştığı özgürlüğü açığa çıkararak Leviathan'ın temellerini sarsmıştı.

La Boétie'ye göre köleliğe kurban gitmemizin *apati*'yle ilgisi vardır: Bu ahlaki rehabet bizi öyle içine alır ki artık özgürlük ve bağımsızlık arzulamaz oluruz. Fakat aynı zamanda köleliğimizin pasif değil aktif olduğunun altını çizmeye de heveslidir; tahakküm altına alınmamız isteyerek katkı yaptığımız bir şeydir, bizi bağlayan zincirleri her gün yeniler ve güçlendiririz. Tıpkı Nietzsche'de *ressentiment*'in benliğe karşı aktif bir irade koyma –acı çekme ve kendini küçük düşürme yönündeki aktif ve sürekli bir dürtü– olması gibi, La Boétie'ye göre gönüllü kölelik tahakküm altına alınma iradesinin aktif sürekliliğine dayalıdır.

La Boétie esasen açıklanamaz olanı açıklamaya nasıl gireriz? Kendimizi içinde bulduğumuz bu içler acısı durumu açıklayabilecek üç muhtemel faktör önerir geçici olarak. Birincisi, der, insanlar köleliğe öyle alışmıştır ki bir zamanlar özgür olduklarını unuturlar; itaat ve uysallık alışkanlık meselesidir (onun ifadesiyle “tabi kılınmaya alışmaktır”): “Bu yüzden kabul edelim ki insan ne için eğitilmiş ve neye alıştırılmışsa onu doğal görür ve onun için hakikaten doğal olan şey ilkel, eğitilmemiş bireyselliği içinde aldığıdır.”²³

Burada Foucault'nun “uysal bedenler”inden –modernitenin disipliner rejimlerinde amansızca eğitilen, kalıba dökülen ve şekillendirilen bedenler ve

23 Age, s. 60.

davranışlardan– milyon kilometre uzakta değiliz. Peki bu, ne ölçüde doğrudan şiddete ve zorlamaya değil de La Boétie tarafından tarif edilen gönüllü köleliğe dayanır? Öznenin tabiliği olmadan, yani insan kendi disipline edilmesini ve normalleştirilmesini aktif olarak arzu etmediği ve bunlara gönüllü olarak katılmadığı noktada disipliner iktidar ne ölçüde mümkündür?

İkincisi, La Boétie iktidarın bizim dikkatimizi dağıtma, gözümüzü kamaştırma, süslü püslü gösterileriyle ve ritüelleriyle bizi ayartma yollarından bahseder.²⁴ Üçüncüsü, La Boétie tiranın mevkisini girift ağlar ve bağımlılık ilişkileriyle desteklemesi için iktidarın kendine nasıl bir ilişkiler hiyerarşisi kurduğunu gösterir. Boyun eğişimiz ve itaatimiz hemen üstümüzde olan kişilerden aldığımız ödemelerle –La Boétie’ye göre ucuza– sağlama alınır; kendi kendimize inşa ettiğimiz büyük iktidar piramidinde küçük, sefil bir yer edinmeye karşı başkasının iktidarına boyun eğiz.²⁵

Ne var ki, La Boétie’nin kölelik durumumuza dair açıklamaları –bazı açılardan bunlar yetersizdir– gönüllü kölelik sorunumuza, tüm siyasi tahakkümün bağında yatan gizeme dair fiili teşhisinin içerimleri kadar önemli değildir muhtemelen. Ama her şey bundan ne aldığımıza bağlı. La Boétie’nin yazdıklarını insanın birazcık fırsat bulsa iktidara teslim olup kendi boğazını keseceği şeklinde yorumlamakla yetinirsek, gönüllü kölelik mefhumu bizi pek ileri götürmez, hatta insanların boyun eğmek üzere doğduğunu iddia eden belli bir muhafazakârlığı doğurabilir. Fakat bana göre La Boétie’nin niyetinin bununla hiçbir yakınlığı yoktur; özellikle de doğal durumumuzun kölelik değil özgürlük olduğunu söylemesi bakımından. Bu yüzden, onun büyük eserini özgürlükçü bir açıdan okumamızı; özgürlük çağrısı olarak görmemizi; bizi uyandırmanın, âciz ve köle durumundan, Nietzsche’nin deyişiyle *ressentiment* durumundan kurtarmanın bir yolu olarak algılamamızı öneriyorum. La Boétie bugün bile –okuduklarımızdan feyz alarak eyleme geçmemiz halinde– siyasal otoriteyi temelinden sarsacak kadar hayret verici bir hakikatle bizi yüz yüze bırakarak bunu yapar. Köleliği özgürce seçtiysek, zor kullanmaya gerek kalmadan tahakküm altına alınmamıza gönüllü olarak katkı yapıyorsak, bütün iktidar –bize ezici bir güç gibi görünse bile– bir yanılsamadan, kendi kendimize uydurduğumuz bir şeyden ibarettir. Bir başka deyişle, kendi boyun eğme edimimizle tiranımızı yaratmışsak, tiranın gerçek bir gücü yok demektir; bizim üzerimizdeki gücü ise bize yabancılaşmış kendi gücümüzdür; bizi bağlayan

²⁴ Age, s. 64.

²⁵ Age, s. 71.

zincirler ancak kendi üzerimizdeki gücümüzden feragat etmemiz, bu gücü bırakmamız sayesinde oluşabilir.²⁶

Bu yüzden bütün iktidarlar kırılmalıdır ve ancak boyun eğmeyi sürdürmemiz, kendimizi sürekli olarak iktidara sunmamız sayesinde varlıklarını sürdürebilirler. Tek yapmamız gereken iktidarın örtülerinin ardına bakmak, özündeki zayıflığı, boşluğunu ve âcizliğini görmektir. Tiranın iktidarından kendimizi kurtarmak istiyorsak tek yapmamız gereken iktidarı geri almaktır – ya da daha basit bir şey yaparak kendimizi ona vermeyi bırakmak, gücümüzü ona devretmekten vazgeçmektir. Hatta bu tiranı devirme meselesi bile değildir, sadece onu güçlendirmeyi bırakmak, onun yerine kendimizi güçlendirmektir; tiran da böylece kendiliğinden düşecektir – böylece tahakkümün büyüğü bozulacaktır.²⁷

O halde tahakkümü aşmanın intikam arzusuyla hiçbir ilgisi yoktur. Nietzsche bu arzuyu pek çok devrimci siyaset biçiminin tehlikesi olarak görür – özgürlüğümüzü ihlal eden tirandan şiddet yoluyla intikam almakla ilgili değildir; tiranlık eden efendi kölelerin intikam isteyen öfkeyle dolu elleri tarafından değil, kölelerin kendilerinin efendi haline gelmesi tarafından devrilir. Gönüllü kölelikten kurtuluş bir tür manevi ve ahlaki dönüşüm ya da kendi kendini aşmaktır, insanın dışsal güçlere değil kendi tabi olma ve aşağılanma durumuna isyanıdır. İnsanın güç istencini yeniden keşfetmesi ve doğrulamasıdır ki bunun üzerine tiranın hükümdarlığı ufalanarak yok olur. İktidarın kaidesi bizim sürekli boyun eğişimizle diktiğimiz kaidedir; boyun eğmeyi reddetmemiz durumunda kolayca yerinden sökülür. Bütün iktidar bizim gücümüze dayalıdır – bu unuttuğumuz bir şeydir. La Boétie insanların kendi güçlerini hatırlamalarını, daha doğrusu zaten hep güçlü olduklarını ama bunu bilmediklerini kabul etmelerini ister. La Boétie bize uyulacak devrimci programlar vermez – bunlara ihtiyaç yoktur; sadece kendimizi kurtarmamızı, kendi köleliğimizden kendimizi özgürleştirmemizi ister. Bu sadece irade, gönüllülük, onun ifadesiyle “özgür olmayı istemek” meselesidir – özgürlüğü nasıl kaybettiğimiz ve nasıl yeniden kazanabileceğimizle ilgilidir.

La Boétie’nin metni bize kendi irademizi hatırlatmaya, bu iradeyi nasıl kaybettiğimizi ve yeniden nasıl kazanacağımızı hatırlatmaya hizmet eder. Burada Foucault’nun tüm eleştirinin temeli olarak gördüğü “yönetilmemeyi kararlı bir biçimde isteme”siyle derin bir bağlantı yok mudur? Gönüllü köleliğin diğer yüzü *gönüllü-köle-olmama*’dır, iktidarın diğer yüzü özgürlüktür.

²⁶ Age, s. 48.

²⁷ Age, s. 45.

La Boétie'nin *Gönüllü Kölelik Üzerine*'si tıpkı Foucault'nun ve Nietzsche'nin eserleri gibi özgürlük ve özgürlük olanakları üzerine etik bir tefekkürdür. Nasıl ki La Boétie tiranın iktidarını yanılısma olarak görüyorsa, Foucault da büyük i'yle başlayan İktidar diye bir şey olmadığını, iktidarın muhteviyattan yoksun olduğunu, bunun bir madde değil ilişki olduğunu, mülk değil yoğunluk olduğunu ve görünüşte en müşkül baskı koşullarında bile direnme ve dolayısıyla özgür olma imkânının bulunduğunu söyler. İktidarı böyle görmek, her iki düşünür için de bir bakıma soyutlamalarını söküp atmak ve iktidarın üzerine bina edildiği özgürlüğün sırrını açıklamaktır; özgürlüğün yadsınması değil neşeyle doğrulanmasıdır.

Özgürlük ve Disiplin

La Boétie'nin metninde hiçbir anakronik yön yoktur: Klasik tiran karakteri bizi iktidara bağlayan öznel mekanizmadan, tuhaf arzudan çok daha önemsizdir ve bu durum Foucault'nun da gösterdiği üzere normlara ve kodlara kendi kendini tabi kılmaya dayalı çağdaş neoliberal rasyonellik rejimlerine çok daha uygundur; kendimizi liberal öznel, kendi kendine teşebbüste bulunanlar, yurttaş-tüketiciler, *homo economicus* olarak inşa ederek kendi özgürlüğümüz adına tahakküm altına alınmaya izin veririz. Elbette Boétie'nin aksine Foucault gönüllü köleliği karanlık ama vahim bir tarihsel âna, ilk özgürlük halimizden düşüşe kadar takip etmez; daha ziyade, özgül iktidar rejimlerine ancak özgül biçimlerde kendini tabi kılma söz konusudur. Gelgelelim, temeldeki içgörü aynıdır: tüm iktidar biçimleri, tarihsel bakımdan nasıl tesis edilmiş olurlarsa olsunlar, belli bir düzeyde bizim gönüllü boyun eğişimize dayalıdır. Yoksa iktidar nasıl doğar? Gönüllü kölelik tüm mikro-disiplinlerin ve zorlamaların, kurumsal söylemlerin, gözetim rejimlerinin, Foucault'nun haritasını çıkardığı engin hapishane takımadalarının altında yatan sırdır.

La Boétie'nin metni ebedi iktidar sırrının kilidini açacak büyük anahtardır; biz boyun eğmeden iktidarın var olamayacağını gösterir.

İlk önce özneleştirme süreçlerinin –özdeşleşmemiz ve yönetilmemiz için bir hakikatin inşa edilmesi– aynı zamanda bize bu iktidara direnme araçlarını nasıl sağladığı üzerinde durmak istiyorum. Tabi kılınmış özne –ya da Nietzsche'nin tabiriyle *ressentiment* öznesi– daima direnme kabiliyetine, dolayısıyla özgürlük kabiliyetine sahip öznedir; iktidarın bizim için yarattığı öznellik aynı zamanda iktidara direnmemizi sağlayacak malzemeyi, kendimize yeni varlık tarzları geliştirmemizi sağlayacak malzemeyi verir.

Bunun anlamı özneleştirilme/tabi kılınma sürecinin daima çift taraflı, istikrarsız, öngörülemez ve tersine dönebilir bir süreç olduğudur. İktidar-hakikat tarafından tabi kılınacak da onun tarafından belirlenmeyiz ve aynı zamanda daima bir aşırılık, öngörülemez özgürlük unsuru vardır: İktidar tarafından yaratılmış olmakla beraber asla onun tarafından sınırlanamaz ve daima tabi kılınmamızın fiili biçimini reddetme, bu biçime direnme ve bu biçimi tersine çevirme potansiyeli taşır.

Bununla bağlantılı ikinci nokta özgürlük ile disiplin arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Richard Flathman'ın Foucault ve Nietzsche tartışmasında ileri sürdüğü üzere, disiplin olmadan faillik olmaz, dolayısıyla özgürlük olanağı da olmaz. Ayrıca özgürlüğün karşılaştırma yoluyla test edilip ölçülebilmesi için disipline edici sınırlar olmalıdır.²⁸ Disiplinci iktidarın eyleminin tabiyet kapasitesi ürettiği gibi faillik ve dolayısıyla özgürlük kapasitesini de nasıl ürettiğini görmüştük. Fakat Foucault'nun daha sonra etik, kendilik terbiyesi ve benliğe gösterilen ihtimam üzerine çalışmalarından gördüğümüz üzere onun özellikle ilgilendiği şey belli tarihsel dönemlerde ve özgül kültürel ortamlarda, özellikle antik dönem Yunan ve Roma'da insanların fiilen kendilerini disipline etmenin peşine düşmeleri, özgür olabilmek için kendilerini çeşitli yollardan zorlamaları, meditasyon, riyazet, etik sorgulama gibi disiplin türlerine başvurmalarıydı. Foucault daha sonra "insanın kendini dönüştürme ve belli bir varlık tarzına ulaşma amacıyla benliğin benlik üzerinde çalışması"ndan bahseder.²⁹ Üstelik bu özdisiplin, öz-biçimlendirme süreci etik bir pratik olarak, daima özgürlük pratiğiyle bağlantılı bir şey olarak görür: "Etik özgürlük pratiği değilse, bilinçli bir özgürlük pratiği değilse ne olabilir ki?"³⁰ Demek ki burada özgürlüğün insanın eriştiği kalıcı bir hal olmadığı, ama süregiden bir tasarı ya da insanın kendini alternatif yollardan tesis etmesini sağlayan pratikler serisi olduğu fikriyle karşılaşıyoruz.

Peki ama bu özdisiplin ya da kendilik terbiyesi pratiği özgürlüğü nasıl yoğunlaştırır ve neden bunu (sırf estetik olmayıp aksine) bir etik pratik olarak görmek gerekir? Foucault'nun kendilik terbiyesi dediği şeyle bağlantılı muhtelif pratiklerin insanın kendisi üzerinde hâkimiyete ulaşmasını sağlamak,

28 Bkz. Richard Flathman, *Freedom and Its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance* (New York: Routledge, 2003).

29 Michel Foucault, "The Ethics of Concern for the Self as a Practice of Freedom", çev. Robert Hurley, Paul Rabinow (haz.), *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works 1954-1984* içinde (Londra: Penguin 2002), s. 282.

30 Age, s. 284.

böylece başkaları tarafından disipline edilmeye ve yönetilmeye açık olmasını engellemek gibi bir amacı vardı: Flathman'ın gösterdiği üzere insanın kendisi içinde onu başkalarının iktidarına daha açık kılan eğilimlerin, arzuların ve bağımlılıkların bulunduğu kabul edilmişti. La Boétie bunu gönüllü kölelik eğilimi olarak görür. Bu yüzden kendilik terbiyesi, böyle eğilimlerin insanın özgürlüğünün gereklerine göre kontrol altına alınmasını sağlayacak özdisiplin biçimlerini içerir. Foucault'nun ifadesiyle, "benlik kaygısı ve benlik ihtimamı doğru davranış ve doğru özgürlük pratiği için, insanın kendini bilmesi için ... ayrıca insanın kendini biçimlendirmesi, kendini aşması, onu boğma tehdidi yaratan iştahına hakim olması için gerekliydi."³¹

Yunanlara göre başkalarını tahakküm altına alma, onların üzerinde aşırı iktidar sahibi olma arzusu aslında insanın kendilik terbiyesinden yoksun olduğunun göstergesidir; insan kendi iktidar iştahıyla zehirlenmiştir ki bu iştah ya da arzu bireyin içindeki tüm diğer arzuları ezmiştir. Güç işareti olmaktan ziyade zayıflık işareti, Nietzsche'nin *ressentiment* olarak göreceği bir şeydi – âcizlikten ve intikam arzusundan doğan tahakküm arzusu. Kendini teyit etmek üzere başkalarını tahakküm altına almak kölenin özneliliğidir; efendi ise tam tersine kendi üstünlüğünü teyit için bu iktidar ilişkileri oyununa girme ihtiyacı duymaz. Üstelik insan başkalarını tahakküm altına alma arzusu duyuyorsa, başkalarının tahakkümü altına girme ihtimali çok daha yüksektir. İnsan tehlikeli iktidar oyununa ancak kendisi pahasına girebilir. La Boétie aynı zamanda tiranın bu temel zayıflığını da algılamamış mıdır; ayrıca iktidar oyununu oynayanları, ödül ve iltimas umuduyla ya da kendi altlarındaki kişinin üzerinde iktidar kurma umuduyla tiranın büyük piramidine dahil olmaya akli yatanlar büyük bir riske girmiş olmuyorlar mı? O yüzden burada kendilik terbiyesi yoluyla özgürlük pratiklerin yanında tahakküm altına girmeme etiği (hatta ben buna belki siyaseti de diyebilirim) bulunmaktadır.

Kendilik terbiyesi pratiğine başvuran antik dönem insanların içinde bulunduğu iktidar ilişkilerini –kadınlar ve köleler üzerindeki tahakkümü– elbette görmezden gelemesek de, bundan bizim almamız gereken, daha doğrusu düşünme ihtimali yaratan şey bir tür etik özdisiplinle ya da benim ifademle *disiplinsizlik disipliniyle* gönüllü kölelik-etmemeyi pratiğe dökme fikridir. La Boétie'nin de algıladığı haliyle başkasının tahakkümüne açıklığımız bir tür zayıflık, ahlaki bir hastalık, şımarıkça ve açıklanamaz bir arzuydu, alışkanlıktan

31 Age, s. 285.

ya da sahte zenginlik ve kayırılma vaatlerinin teşvikinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden, özgür olmak için böyle eğilimlerimize hakim olmanın ve onları kontrol etmenin bir yolunu bulmak zorundayız. İrademizi yeniden keşfetmeliyiz, der La Boétie. Bunu yapmanın tek yolu da, Foucault'nun gösterdiği üzere, böyle etik özdisiplin pratiklerinden geçer. Bu yüzden özgürlüğe ulaşmak için disipline girmeliyiz ama elbette Rousseau'daki özgürlüğe zorlanma anlamında değil –zira topluluk iradesiyle çakışan bir rasyonel ideal dayatır– daha ziyade insanın kendisi için şekillendirdiği ve özgürce kendisine dayattığı bir tür özdisiplinden söz ediyoruz. Fakat bu bizi liberal bireycilikle sınırlamaz: hem La Boétie'nin hem Foucault'nun kabul ettiği üzere, gönüllü kölelikten kurtuluş ancak birlik olarak, başkalarıyla ilişki içinde pratiğe dökülebilir. Her şeyden önce bir ilişkiler mikro-politikasına işaret eder.

O halde gönüllü köleliğimizden kurtuluş olarak özgürlük bir disiplindir, sanattır – öğrenilen bir şeydir, insanın başkalarından öğrendiği ve kendine öğrettiği bir şeydir, şekillendirilen bir şeydir, üzerinde çalışılan, sabırla geliştirilen, başkasıyla ilişki içinde kalan benlik düzeyinde pratiğe dökülür. Dışsal ve belki daha da önemlisi içsel sınırlarımız üzerinde bir çalışmadır. Fakat özgürlük hep mevcut olan bir olanağımızdır ve hatta La Boétie ve Foucault'un bize öğrettiği üzere, ontolojik durumumuz, kalkış noktamızdır. Bunu doğrulamak da *ressentiment* durumundan tek muhtemel çıkış yolumuzdur.

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

Gerileme Tarzları: *Hınç* Vakası¹

RAHEL JAEGGI

Hınç [ressentiment], zamanımızın anahtar kavramlarından birisi gibi görünüyor. *Hınç*'a yapılan referanslar bariz bir biçimde “boşlukta kalmış” durumda. “Otoriteryan bir zeminde ortaya çıkan *hınç*'in tahkimatının, son zamanların en rahatsız edici gelişmelerinden biri” olduğuna (Sabine Hark ve Judith Butler'ın sözcükleriyle) sık sık işaret edildi.² Wendy Brown'ın aydınlatıcı analizinde belirttiği gibi *hınç* “sağcı popülizm açısından yaşamsal bir enerji,”³ coşkuları tetikleyen ve çağdaş neo-otoriteryanizme tahrip gücünü veren etkili mekanizmadır. “Politik doğruculuk’ ve ‘toplumsal adalet’e yönelik”, sosyal demokrasiye ve hatta biçimsel bir kapsayıcılığa ve eşitliğe yönelik öfke, “mağdur edilmiş gücün ... *hınç* duygularıyla” uyandırılarak harlanır.”⁴ Ve Joseph Vogl, *hınç*'ı yeryüzünün finansallaşmış kapitalizm tarafından yeniden yapılandırılmasının temel sonucu olarak ele aldığı “güncel durumun kısa özeti niteliğindeki

1 (“Modes of Regression: The Case of *Ressentiment*”. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir).

Bu makalenin ilk biçimi Vladimir Safatle, Natalia Brizuela ve Judith Butler tarafından organize edilen ve Kasım 2017’de Sao Paulo’da düzenlenen The End(s) of Democracy konferansında sunulmuştur. Birçok nedenden dolayı sunumun makale olarak yayımlanması için gereken gözden geçirmeyi ertelemek durumunda kaldım. Elbette, Kasım 2017’den beri politik durum belli bağlamlarda değişmiştir. Ama gerileme ve *hınç* sorunlarının Trump dönemini aşarak, salgın koşullarında, sadece daha kötüye gideceğinden korkuyorum. Bu arada, *hınç* kavramı bağlamında oldukça fazla şey (gerileme hakkında ise daha az şey) söylendi. Söz konusu düşünceleri makaleme dahil etmek için elimden gelenin en iyisini yaptım. Isette Schuhmacher, Lukas Kübler, Carina Nagel, Gelareh Shapar, James Ingram, Robin Celikates, Didier Fassin, Nancy Fraser, Louis Leary, Livia von Samson ve Marvin Ester başta olmak üzere beklemede kaldığı uzun dönem boyunca bu makaleden yorumlarını esirgemeyen herkese teşekkür ederim. Anlaşmazlıklarımızın devam etmesine rağmen, önceki versiyonu önemli oranda revize etmeye beni zorlayan *Critical Times*’ın iki isimsiz hakemine de teşekkür ederim.

2 Butler ve Hark, “Die Verleumdung”.

3 Brown, “Neoliberalism’s Frankenstein”, s.70.

4 Age.s. 80.

teorisi"ni yakın zamanda *Capitalism and Ressentiment*⁵ [Kapitalizm ve Hınç] başlığıyla yayımladı.

Fakat yeryüzünün dört bir yanında, popülist hareketlere farklı farklı gruplaşmalarda ve farklı derecelerde eklenilen toplumsal cinsiyet karşıtı, anti-demokratik, homo- ve transfobik ve erkek üstünlükçü olduğu kadar antisemitik ve Müslüman karşıtı duyguların yükselişini anlama ve analiz etmede *hınç* kavramı ne işe yarar?⁶

Her ne kadar *hınç*'i üretken bir kategori, otoriteryan-popülist toplumsal seferberliğin karakter analizinin ilk adımı olarak düşünsem de, zamanımızın yalnızca *hınç* hattı üzerinden teşhisi, eleştirel teori açısından son derece zayıf bir araçtır. Tek başına *hınç*, (hâlâ bu terminolojiyi kullananlarımız için) gerek özgürlükçü ve özgürlük karşıtı hareketleri ayıracak gerekse de mevzubahis yıkıcı eğilimlerin altında yatan yapısal boyutları ele alacak analitik ya da normatif güce sahip değildir.⁷ Kuvvetinden bir şey kaybetmemesi için *hınç*'in bir gerileme tarzı olarak anlaşılması ve bu nedenle de, *hınçları* besleyen, zorunlu kılan ve onlara imkân tanıyan toplumsal yapıları irdelememizi sağlayan krizi anlamamıza yardım edecek teorik bir çerçeveye iliştirilmesi gerektiğini tartışacağım. Eğer *hınç* kavramı (kamusal kullanımında) bizi çaresizliğe sürükleyen, psikolojikleştiren ve bireyselleştirici bir yorumsal örüntüye dönüşme riski taşıyorsa; karşı karşıya kaldığımız durumu analiz etmek, eleştirmek ve mümkünse değiştirebilmek için, *hınç*'in yapısal unsurlarına dair kavrayışımızı güçlendirmeliyiz.

Gerileme kavramı, *hınç* kavramına çok benzer biçimde, son yıllarda bir tür geri dönüş yaşamıştır. 2017 ilkbaharında *The Great Regression* [Büyük Gerileme] başlıklı bir kitap, beş farklı Avrupa yayınevinde eşzamanlı olarak yayımlandı.⁸ Önde gelen çağdaş teorisyenler bu kitapta, Donald Trump'ın ABD'deki seçim zaferine ve otoriteryan, sağcı popülist ve neo-faşist hareketlerin dünya çapında güçlenmesine ilişkin yakıcı meseleleri ele aldı.⁹ Bununla

5 Vogl, *Kapital und Ressentiment*.

6 Söz konusu gelişmeler küreselleşmiş dünyada farklı yerlerde oldukça farklı biçimler almış durumdadırlar ve tek bir hedefe ve belli bir mantığa sahip olamayacakları gibi şaşırtıcı benzerlikler ve bazı ortak örüntüler sergilemektedirler.

7 Kurtuluş kavramının kendisi bazı eleştirel teorisyenler tarafından çekinceyle karşılanacaktır – fakat söz konusu değişkenlerin tümünden aynı anda söz edemem.

8 Geiselberger, *The Great Regression*. [Büyük Gerileme, çev. Merisa Şahin, Ahmet Nüvit Bingöl, Orhan Kılıç, İstanbul: Metis, 2017].

9 Armin Schafer ve Michael Zürn yakın zamanlı kitapları *Die demokratische Regression*'da yaptıkları katkıyı gerileme açısından da çerçevelediler.

birlikte, az sayıda istisnayla birlikte, bu makalelerde gerileme kavramı açıkça derinlemesine düşünülmemiş, bunun yerine, kavram basitçe kanıksanmıştır. Fakat çağdaş politik ve toplumsal durumu gerileme çağı olarak tanımlamak hangi anlamda uygun olacaktır? Savunulması güç bir doğrusal gelişme fikrine yaslanmak istemiyorsak, karşısında “gerileme” yaşadığımız şey nedir?

Bu iki terim zamanımızı anlama yolundaki kaçınılmaz ve bazen de çaresiz çaba nedeniyle popülerlik kazandıysa eğer, bu kavramın özgül bir teorik arka planı ve belirli sonuçları olan yorumlama örüntüleri içerdiği her zaman apaçık olmayan, kapsayıcı kavramsal, felsefi ve tarihsel çerçevelere iliştilenmiş oldukları da dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla, bazılarının bu terimleri kullanma konusunda hâlâ tereddüt etmeleri şaşırtıcı değildir: bir kısmı *hınç* kavramıyla ilişkilendirilmiş Nietzscheci sezgiyi idrake direnirken, bu tereddüdü yaşayanlar ise, “gerileme”nin (bir tür ilerleme fikrinin bariz öbür tarafı olduğu için) etkileri karşısında şaşkınlık geçirenlerdir.

Makalem ne ampirik seviyede yeni olağandışı izahlar sunacak ne de zamanımıza dair alaycı ve keskin teşhislere bir şeyler ekleyecektir. “Ne yapmalı?” gibi acil bir soruya dair yeni bir devrimci kavrayışa da sahip değilim. (Bazı yönlerden, politik aktivizm düzeyinde özgürlükçü hareketlerden talep edilenler fazlasıyla apaçık gibi görünmektedir). Buna karşılık makalem kavramsal düzeyde işlemektedir; tartışılan kavramların teorik içerimleri ile kullanışlılığını soruşturma gayesindedir.

Bu yaklaşım, *zamanımızla* nasıl yüzleşeceğimiz konusunda, olağandışı ve eşi görülmemiş zorluklarla karşı karşıya olduğumuz gerçeğiyle ilgili değildir sadece. Aksine, (Hans Sluga’nın adlandırmasıyla)¹⁰ uygun bir “teşhis pratiği” geliştirme teşebbüslerimizde, politik düşüncemiz açısından temel teorik kavramlar ve çerçevelere, *zamanımızın eleştirel teorisi* için kavramsal araçlara ilişkin meta-sorularla da karşı karşıya kalırız. Mevcut durumumuzun güçlüğü, gerek iyi bilinen kavramların gerekse de bu kavramların iyi bilinen eleştirilerinin burada herhangi bir faydalarının bulunmamasından ileri gelir. İlerleme, tarih, akıl ve gerileme mefhumlarının içeriği anlatıları ya da ideoloji veya yanlış bilinç gibi eleştirel kavramları basitçe kanıksamak, bunları savunulamaz ve çağdışı oldukları için kategorik olarak reddetmek kadar anlamsız ve yarırsızdır.

Makalem böylelikle zamanımızın bazı göze çarpan gelişmelerini anlamayı hedeflese de, Sally Haslanger’in “toplumsal eleştirmenin alet çantası”¹¹ ola-

¹⁰ Sluga, *Politics*.

¹¹ Haslanger, “What is a Social Practice?”, s. 232.

rak adlandırdığı girişim için alet depolamakla, *bunların nasıl anlaşılacağını anlamakla* daha fazla ilgileniyorum. “Eleştirel teorinin alet çantası”nın belli kavramları içerip içermediği meselesi, bu kavramları karşı karşıya kaldığımız fenomeni anlamakta, çözmekte ve kapsamakta kullanıp kullanamayacağımıza bağlıdır. Bu nedenle hem ne tür bir kuramlaştırmaya ihtiyaç duyduğumuzu hem de zamanımızı analiz etmede ve eleştirmede ne gibi kavramların faydalı olduğunu sormalıyız. Yine de kavramlar tek başlarına değil, aksine, kümeler halinde bulunurlar. Bunlar anlatılara ilham, açıklamalara olanak verirler. Ve ayrı ayrı anlamları, altta yatan toplumsal teorilere şöyle ya da böyle açıkça bağlıdır. Böylelikle, belli bazı kavramlarla neyin elde edilebileceği görülmelidir – fakat aynı zamanda bunlarla ilintili varsayımlar ve içerimlere de dikkat kesilmek gerekir. Eleştirel aletlerimizi değerlendirirken bakmamız gereken, belli şartlara bağlı üç ilke ve kavramsal fayda önereceğim:

1) Eleştirel teoriye faydalı kavramlar, sadece bireyler ya da bireylerin eylemlerinden ziyade, toplumsal yapıları anlamamıza olanak vermelidirler.

2) Kavramlar toplumsal eleştiriye yaklaştıkları için normatif içerimleri olacaktır. Bununla birlikte, Hegel’in “boş yükümlülük” [*empty ought*] adını verdiği çağrıştırmada ahlaki değerlendirme yapmamalıdır.

3) Son olarak, bu noktada da Haslanger’le aynı fikirdeyim, kavramlar bizleri, kadere teslimiyetten ziyade, toplumsal değişime yönlendirmelidir.¹²

Kısacası, kavramlar bulduğumuz yere nasıl ulaştığımızı açıklamamıza yardımcı olmalıdır – ve mevcut durumun alternatiflerinin bulunduğunu göstermemize de. Kavramlar zamanımızın çatışmalarını krizler olarak tespit edip deşifre etmemize ve bu krizleri keskinleştirerek çatışmaya çevirmemize yardımcı olmak zorundadırlar. Toplumsal değişimlerin nasıl meydana geldiğini ve bu değişimleri özgürlükçü yollara (yeniden-) yönlendirmek için ne yapabileceğimiz anlamamıza yardımcı olmalıdırlar. İhtiyacımız olan, özgürlükçü hareketleri özgürlükçü olmayan hatta özgürlük karşıtı toplumsal hareketler ve politik seferberlik biçimlerinden ayırt etmede bizlere yardımcı olacak kavramlardır.

Peki, gerileme ve *hınç* kavramları konusunda bu bizi nerede konumlandırır? Başta söylediğim gibi, iki yönlü bir tez savunacağım: eleştirel bir alet olarak kullanılabilmesi için *hınç*, bir gerileme tarzı olarak anlaşılmalıdır; diğer taraftan gerileme çerçevesinin kullanımı, teleolojik ilerleme fikri sorunsalına ya da Avrupamerkezci ve emperyalist gelişme fikrine yaslanmadan savunulabilir.

¹² Haslenger, *Resisting Reality*.

Makalemin birinci kısmı anatomisini ve normatif gramerini daha derinlemesine inceleyerek, *hınç*'in yapısını ayrıntılarıyla ele alacak. *Hınç*'in zamanımızı anlamamıza nasıl yardımcı olabileceğini ayrıntılı olarak ele alırken, *hınç*'in yapısal boyutunu yeni yeni kavramaya başladığımızı iddia edeceğim. *Hınç*'in teşhisinin normatif boyutunu ele aldıktan sonra sıra esas tezime gelecek: *Hınç*, makalenin ikinci kısmında deneysel bir tıkanma ve krize karşı yetersiz bir tepki olarak tanımlanan ve savunulan mefhum çerçevesinde, bir gerileme kipi olarak anlaşılmalıdır.

1. *Hınç* ve Sorunları

Peki, *hınç* nedir? Birincil bir kestirimde *hınç* hasedin özgül bir türüdür, başkalarını ve yaşam tarzlarını aşağılamayı hedeflediği kadar bu başkalarının temsil ettiği ve değer verdiği her şeyi değersizleştirmeyi de amaçlayan düşmanca bir tavır ve “kötü niyet”tir. *Hınç*, başkalarını kıskanan ve onların kötülüğünü isteyen kincilik ve haset ile özdeş olmasa da benzerdir. “Kıskanç fakat iktidarsız öfke”¹³ olarak *hınç*, (algılanan) güçsüzlükten doğmuştur ve onun damgasını taşımayı sürdürmektedir.¹⁴ Kavramı Nietzsche duyurup meşhur etmiş olsa da, 1915’te yazdığı “Ressentiment in the Construction of Morality”¹⁵ başlıklı makalesiyle yükselen milliyetçilik, proto-faşizm ve Birinci Dünya Savaşı’nda zirve yapan otoriteryan eşitlik nefreti gibi toplumsal olguları açıklamak için kavramı kullanan kişi Alman fenomenolog Max Scheler idi.

Hınç'in yanıtını teşkil ettiği sorunun ne olduğu sorulabilir. *Hınç* kavramı bizlere, genellikle (ve hâlâ da) farklı bir şekilde, yani ideolojik bir çerçevede ele alınan, bir soruya işaret etmek için bir başka araç sağlarmış gibi görünür.¹⁶ Ta-

13 Van Tuinen, Sjoerd, *Polemics of Ressentiment*, s. 5.

14 Bu bağlamda Nietzsche'nin *hınç* kavramını Eugen Dühring'in *Der Wert des Lebens* [Yaşamın Değeri] kitabından almış olması ilginçtir – bununla birlikte, Frank Nullmeier ve Henning Ottmann'ın işaret ettikleri üzere, Nietzsche kavramı önemli bir değişiklikle edinmiştir. Nullmeier, *Sozialstaat*, 42; Ottmann, *Politik bei Nietzsche*. Dühring için *hınç* yararlanmalara verilen bir tepki ve dolayısıyla “ahlaki gelişmenin motoru”, yani kabaca, ahlaki öfkenin gerekçesiye Nietzsche, “intikamı” ahlakın çekirdeği olarak tanımlayarak, bu gerekçeyi tersine çevirir.

15 Scheler, *Ressentiment*. [Scheler, Max, *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, Alfa, İstanbul, 2015]

16 Herkesin bildiği gibi Richard Rorty (diğerleriyle birlikte) kavramı politik olarak işe yaramazlıkla suçlarken, ideoloji üzerine olan tartışma eleştirel teori içerisinde bir kez daha –klasik Marksist yaklaşımlar ile analitik ve post-analitik felsefe gibi diğer yöntembilimler arasındaki sınırları bir şekilde aşarmışçasına– ivme kazandı. Bu çalışma kısmen, ırkçı ve cinsiyetçi eğilimlerin sürekliliklerinin anlaşılma ihtiyacına yoğunlaşır. Örneğin Tommie Shelby, Sally Haslanger, Jason Stanley, Titus Stahl ve Robin Celikates'in çalışmasına bkz. İdeolojinin, içkin eleştiri tarzında, erken dönem bir savunması için “Rethinking Ideology” makaleme bkz.

rihsel olarak bu soru, Eleştirel Teorinin (büyük E ve büyük T ile)¹⁷ en başından beri merkezi sorusu olmuştur. Bu soru genelde şu biçimi alır: toplumsal ıstırap, öfke ve (kapitalizmin, neoliberalizmin, akla gelebilecek her şeyin) çoklu krizler nasıl olur da özgürlükçü hareketler yerine gerici, otoriteryan ve faşist eğilimlere yol açar? Açıkçası bu durum yalnızca kişisel çıkarların amansızca kovalanmasıyla açıklanamayacağından –ABD’de işleyen sağlık sistemine ve daha genel olarak işlevsel bir refah devletine en çok bağımlı kimselerin bile her ikisini de açıkça yok etmeye çalışan politikacılara oy verdiğini hatırlasak yeter– bu politikaların bulduğu desteğin ardındaki saiklerin açıklanmasına ihtiyaç olduğu açıktır. Burada *hınç*’a yapılan göndermelerin devreye girdiği görülmektedir. “*Hınç*” bir anahtar sözcük olarak, otoriteryan ve sağcı popülist hareketlerin sözde sol-liberal kültürel seçkinleri veya azınlık politikalarını itibarsızlaştırmaya neden orantısız bir politik ve duygusal enerji harcadıklarını da aydınlatabilir. İsyankâr ve otoriteryan tavırların tuhaf karışımını, ABD Kongre Binası’nı basanların yüzlerindeki, yıkıma yönelik kötücül hazda gözlemlenebilen negatifliği, bunların yanı sıra kurumlara duyulan bariz nefreti ve küresel çapta birbirlerine bağlı Koronavirüs inkârcılarının dayanışmayı reddetmelerini açıklamalıdır. İdeolojinin varsayılan etkisi bağlamında (*hınç* kavramını kullananların bazıları ideoloji ve yanlış bilinç temelinde düşünmeyi şiddetle reddetseler de) bu kişilerin “gerçek çıkarlarının” tatmin olması için ne gerektiği bir yana, öyle görülüyor ki, *hınçları* kesinlikle tatmin edilmiştir – dikkati gerçek krizlerden, gerçek çıkarlardan ve bunlara hitap etmek ve peşlerine düşmek için gerekenlerden başka yöne çekecek şeyler üretilmiştir. Gerçekten de tehlikede olan imtiyazlar bulunmaktadır; kaybedilebilecek ve öfkeyle savunulan imtiyazlar. Tüm bunları hegemonya için verilen basit bir muharebe olarak görmek ise kolaycılığa kaçmak olacaktır.

Hınç’la İlgili Üç Sorun

Kavramı eleştirel yaklaşıma uyumlu kılmak amacıyla üç soruna işaret etmeliyiz.¹⁸

17 Eleştirel Teori’yi büyük E ve büyük T ile yazarak ve böylelikle uygun da bir isim olarak, Eleştirel Teoriye, 1931’de Frankfurt’ta bulunan Toplumsal Araştırma Enstitüsü’ndeki kuruluşuyla birlikte Frankfurt Okulu bağlamında evrimleştiği haliyle, toplumsal bir eleştiri geleneği olarak atıf yapmak istiyorum; kurucu babaları (maalesef sadece “babaları”) Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin ve Herbert Marcuse; entelektüel kaynakları ise Marx, Freud ve Max Weber’dir.

18 Makalem bağlamında “Biz”in anlamı: *hınç* kavramını, tanımlanmış eğilimlere karşı koymaya ve özgürlükçü toplumsal değişimi gerçekleştirmeye kararlı bir eleştirel teoriye içkin olarak kullanmak isteyenler.

Birincisi, mevzubahis fenomeni *hınç* açısından kavrarken, sanki *hınç* somut nedenlerle beraber bu nedenler kadar somut –ve bazen de şiddetli– sonuçlara sahip olamazmış gibi, söz konusu eğilimleri *salt hınç* biçiminde önemsizleştirmekten ve küçümsemekten kaçınmalıyız. Otoriteryan tepkinin (kısa ve basit ifadesiyle) fitilini *hınç yakar* ve (yalnızca) *hınç*’a gönderme yaparak açıklanabilmesi onun daha az tehlikeli olmadığı anlamına gelmediği gibi kolaylıkla yok olacağı anlamına da gelmez. Ve *hınç* irrasyonelliğe yatkın sahip bir “toplumsal akıldışılık” [*unreason*] örneği olsa bile, kendine ait ve kuvvetli bir mantık içermeye de devam eder.

İkincisi, mevzubahis hareketlerin kendilerini kurbanlaştırma mantığına istemsizce inanma tehlikesi bulunmaktadır. Eğer Nietzsche’nin –kölelerin güçlülere başkaldırması– anlatımına dönersek *hınç*, güçsüzün, aşağı bir pozisyonda olanların silahıdır. İktidardakilere doğrudan saldırmaktan âciz olanlar, değerlerini değersizleştirme yönünde dolaylı bir teşebbüste, *hınç*’a sığınır. Şimdi, *hınç*’ın çağdaş taşıyıcılarının pek de iktidarsız gruplar olmadığı açık; burada Trump’ın kendini liberal elitin bir kurbanı olarak betimlemesini hatırlamak yeterlidir. *Hınç*, basitçe fiilen güçsüzlerin silahı sayılamaz; aksine, (bazen göreceli olsalar da) imtiyazlarını koruyanların silahı olarak görülmelidir. Bununla beraber, eğer *hınç* güçsüzlüğe ve âcizliğe bir tepki (ya da bunların ifadesi) olarak görülecek ise, o zaman, mevzubahis özgül güçsüzlüğü dikkatlice ve anlaşılır biçimde açıklamalıyız.

Üçüncüsü, *hınç*’ı psikolojikleştiren eğilimden mutlaka kaçınmalıyız. *Hınç*’ın teşhisi pür psikolojik spektrumdan (yani, kişilik özellikleri hakkındaki bir tez olmaktan) çıkartılmalı ve bunun yerine toplumsal yapılar düzeyinde bir olgu olarak okunmalıdır.

Ancak *hınç*’ın anatomisine yakından bakıldıktan sonra zamanımızın, *hınç* açısından teşhisinin avantajları ve sınırlarını anlamak için bir zemin sunabiliriz.

2. *Hınç*’ın Anatomisi

O zaman şunu soralım: *Hınç* tam olarak nasıl işliyor? Bu soruyu cevaplandırmak için *hınç*’ın normatif gramerine olduğu kadar içyapısı ve işlemesine yakından bakacağım ve onu “diğer toplumsal tepkiler ve duyarlılıklarla daha keskin bir ilişkiye”¹⁹ oturtabilmek ve yapısal boyutlarına işaret edebilmek için bazı karakteristik özelliklerinin ayrıntılarına gireceğim.

19 Wallace, *Normativity and the Will*, s. 217.

Dolaylı Tepki ve İkinci-Dereceden Duygulanım olarak Hınç

Hınç, Nietzsche'ye göre "esas itibarıyla tepki"dir.²⁰ Ya da *hınç*'in karakter ve işleyişine dair derinlikli bir analiz sunan Scheler'e göre "duygusal tepki"dir.²¹ Yine de bu özellik tek başına *hınç*'i diğer tavırlardan ayırt etmekten henüz uzaktır. Yaptığımız ve hissettiğimiz her şey, bütünüyle sorunsuz ve aynı anda da kaçınılmaz bir anlamda, "tepkisel"dir: etrafımıza, deneyimlediğimiz şeylere ve bize olanlara, her biri yargılayıcı çerçevelere iliştilenmiş olan tepkiler veririz.²² Bununla birlikte, *hınç*, çok daha özgül anlamda bir "teпки"dir. Belli bir toplumsal duruma, birinin ıstırabını duyduğu bir yokluğa verilen dolaysız ya da acil bir tepki *değildir*; çoğalan dolayimli bir tepkidir. Dolayısıyla *hınç*, *teпкиye verilen tepki*, deneyimlenmiş hiddete ya da bizzat infiale tepkidir – ve daha sonra göreceğimiz gibi, bir duygulanımın bastırılmasına dayanan duygulanımdır. İşte bu nedenle *hınç*'i ikinci-derece bir duygulanım, yani, içeriği bir duygulanımdan ibaret olan bir duygulanım şeklinde değerlendiriyorum.²³ Yalnızca basit bir "ham his" değildir; toplumsal olarak çeşitli biçimlerde inşa edilmiştir.

Söz konusu dolayım örneklerine daha ayrıntılı bakalım: *hınç*, *ilişkisel ve kıyaslamalıdır*; diğerleriyle kıyaslama vasıtasıyla toplumsal olarak dolayım lanmıştır. *Hınç*, kaynakların nesnel ve fiili yokluğuna, arzulanan bir şeyin bulunmayışına verilen basit bir tepki *değildir*.²⁴ *Hınç* daha ziyade, kişinin

20 Nietzsche, *Genealogy of Morals*, s. 37.

21 Scheler, *Ressentiment*, s. 2, şöyle yazar: "Bu Fransızca sözcüğün doğal anlamında iki öge dikkatimi çekiyor. Öncelikle, *hınç* başka birine karşı özel bir duygusal tepkinin tekrar tekrar yaşanmasıdır. Bu duygunun sürekli yaşanması onu kişiliğin derinliklerine yerleştirmiş ama aynı zamanda kişinin eylem ve ifade alanının dışına çıkarmıştır. Bu yalnızca belli bir duygulanımın ya da ona 'karşılık gelen' olayların zihinsel olarak hatırlanması değildir; bu bizzatihi o duygulanımın yeniden yaşanması, orijinal hissin yeniden canlanmasıdır. İkinci olarak, sözcük bu duygulanımın negatif nitelikte olduğunu ima eder, yani bir düşmanlık devinimi söz konusudur". [Scheler, *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, Alfa, İstanbul, 2015, s. 20].

22 Bu (Strawson'un meşhur makalesinde olduğu gibi) içerlemek ile *hınç* arasındaki farktır.

23 Harry Frankfurt'u takip ederek, içeriklerinde başka arzular ve dilekler bulunan dilekler ve arzuları "ikinci-derece" kabul ediyorum. Klasik örnek canımın sigara çekmemesine duyduğum arzudur, yani: ikinci-derece arzusunun birinci-derece arzumu etkisiz kılmasıdır. Frankfurt'un meşhur makalesi için bkz. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* içinde, "Freedom of the will and the concept of person".

24 Bkz. R. Jay Wallace'in mükemmel "*Ressentiment, Value, and Self-Vindication*" başlıklı makalesi; Wallace burada şöyle yazar: "Eğer herkes herkesin arzulanan iyiliklerden mahrum kaldığı bir duruma eşit olarak tabi ise –örneğin yıkıcı bir kıtlık ya da deprem gibi doğal bir acil durumda– bu halkta hiddet, hüsrân ve depresyon gibi duygulara yatkınlığa yol açabilir, ama *hınç*'in karakteristik niteliği olan odaklanmış nefret türü duygular baş göstermez. Odaklanmış nefret türü duyguların ortaya çıkmaları için, diğer herkesten farklı olarak mahrum bırakılmamış ve mahrum bırakılmadıkları herkesçe bilinen bazı kişilerin olması gerekir. *Hınç*'in ilk-bağlamı,

kendi durumunu diğerlerinin sahip olduklarıyla ya da temsil ettikleriyle, *diğerlerinininkiyle yapılan kıyaslamayla*, değerlendirmesi vasıtasıyla dolayımlanır. Diğerlerine kıyasla (gerçek ya da algılanan) ihmal edilmişlik ve alçalma onu harekete geçirir. O zaman *hınç*, sahip olduklarım ya da olamadıklarım ile ilgili değildir –başkalarının sahip olduklarına sahip olamamamla ilgilidir. Mevzu-bahis mahrumiyet yalnızca kötü (zararlı ya da talihsiz) olarak ele alınamaz; dahası, *diğerlerine kıyasla daha kötü olarak* ele alınır. Kısacası: *hınç*, mahrumiyete değil, *kıyaslamalı mahrumiyete* tepki gösterir. (Herkesi aynı derecede etkileyen bir doğal afetin – bu itibarla – *hınç* üretmesi olası değildir).

Bu noktada devreye ikinci özellik girer. *Hınç* yalnızca nispi bir mahrumiyete tepki göstermez; aynı zamanda nispi mahrumiyete karşı normatif bir tepkidir; *bir hak sahipliği hissinden* gelişir. Diğerleri sahip olamadıklarına fakat aynı anda bir hak sahipliği duygusu beslediklerime sahipler. Böylelikle *hınç* ıstırapı çekilen yanlı, zarar ya da yokluğun *normatif bir değerlendirme vasıtasıyla* dolayımlanır. *Hınç* bir duygudur, hissedilen ya da algılananın adaletsizlikte temelini bulan bir duygulanımdır.²⁵ *Hınç* tarafından yönlendirilenler ne sadece arzulanan belli toplumsal doyumların ya da iyiliklerin fiili (nesnel olarak belirlenebilir) yokluğuna ne de yalnızca sahip olmak isteyebilecekleri bir şeye sahip olamama olgusuna tepki gösterirler. Aşağılanma ve *adaletsizlik olarak algılanan* mahrumiyete gösterilen tepkidir. (Ve bir kez daha: doğal bir afet nedeniyle ortaya çıkmış aynı durum, hiçbir norm zarar görmediği ve normatif olarak hiç kimse bundan sorumlu tutulamayacağı sürece, *hınç*'ı tetiklemez). *Hınç*'ı oluşturan “madde”, buna bağlı olarak ne mevcut ıstırap ne de hâlihazırdaki yokluktur, fakat bunlar hakkında duyulan *haksızlık kaynaklı kızgınlıktır*. Böylece *hınç*'ın başlangıç noktası olayların belirli gidişatından ziyade, *normatif olarak kötü, hak edilmemiş, aşağılayıcı ve gayrimeşru kabul edilmiş kaynak yokluğu ya da durumdur*.

Böylece *hınç*'ın bir diğer özelliği baş gösterir: altüst olma ve arzu edilen iyilikleri itibarsızlaştırma etkisi (Nietzsche'nin köle ahlakı nitelendirmesine istinaden tarif ettiği şekliyle). Deneyimlenmiş esirgenme ve geri çevrilmeye duyulan tepki olarak *hınç*, başlangıçta arzuladığı söz konusu iyilikleri ve kaynakları itibarsızlaştırır. Hasedin aksine *hınç*, arzulanan iyiliklerin değerini sağlam bırakmaz; mevzu bahis nesnenin değerini düşürme, kişinin mahrum

bazı insanların, senin çokça arzuladığın ama sahip olmadığın ve hiçbir zaman elde edemeyeceğini hissettiğin şeylere sahip olmalarıdır... *Hınç*'a, genelde bu tür hasetli kıyaslamalar sebep olur”. (Wallace, *Normativity and the Will*, s. 218).

25 Bkz. Jensen, *Zornpolitik*, s. 40.

bırakıldığı değerin değerden düşürülmesi olarak işler. Belli başlı *hınç*'lara sahip olanların mahrum bırakıldıklarının değeri, aynı zamanda, bizzat mahrum bırakılanlar tarafından düşürülür. Bu bir ters çevirme uğrağı ve bir çeşit "ekşi üzümler" etkisidir.

Birinin şahsi durumuna dair içerlemesini, nispi olarak daha iyi durumda olanlara karşı yakıcı bir intikam hissine dönüştüren şey normatif olduğu kadar kıyaslamalı da olan söz konusu bu veçhedir. Hem içerlemenin açık-uçluluğunun hem de mevzubahis arzunun hiçbir zaman tatmin edilemeyecek olmasının sebebi de budur.

Âcizlik ve Reddedilme: İkinci-Derece Âcizlik

Fakat bu da tek başına *hınç*'ı oluşturmaz; normatif ve kıyaslamalı karakter bir tepkinin *hınç* olarak kategorize edilebilmesi için gereklidir ama yeter koşul değildir. Şimdi, bu tehlikeli karışımın bir diğer "bileşenine" geçiyorum.

Hınç daima bir âcizlik, bir *güçsüzlük* hissiyle birlikte meydana çıkar. Diğer bir ifadeyle *hınç*, yalnızca (normatif olarak algılanmış ya da nispi) *bir şeyin yokluğuna veya mahrumiyete* duyulan bir tepki değil, bu yokluk ya da mahrumiyet *hakkında bir şey yapamamaya* duyulan tepkidir. Bu algılanan güçsüzlük *hıncın* içerleme, intikam ve haset duygularından büyümesini sağlayan *mayadır*.

Ama güçsüzlüğe bir tepki olarak *hınç* yine onu üreten durumun fiili ümitsizliği değildir. Bundan daha fazlası vardır. Mevzubahis güçsüzlük, yine, bir şekilde kişi tarafından oluşturulmuştur. *Hınç* tarafından yönlendirilenler yalnızca iktidardan mahrum değildirler; sorunları yalnızca intikam hislerini eyleme dökmeye başarısızlık ya da arzulanan iyiliğin elde edilmesinin nesnel açıdan çok büyük bir iş olması değildir. Bu noktada Scheler'in en büyük katkılarından biri, bu güç eksikliğini bireylerin kendilerine dayattıkları bir şey olarak kabul etmesidir:

Eğer intikama susamış biri gerçekten eyleme geçer ve intikamını alırsa, düşmanına duyduğu nefret tarafından tüketilmiş biri, olur da, düşmanına "ağızına geleni söyler" ya da hatta sadece başkalarının önünde düşmanının dalağını çıkartırsa, ortada *bir hınç olmayacaktır*. Ya da haset sahibi, özenilen mülkü çalıışma, takas, suç veya şiddet yoluyla almayı kafasına koymuş ise, *hınç*'ın hükmü altına girmeyecektir.

Hınç, yalnızca bu duygulanımlar özgül biçimde kuvvetli olduklarında ortaya çıkabilir ve nihayetinde –gerek fiziksel ya da ruhsal zayıflık gerekse korku yüzünden– *eyleme dökme âcizliği* hissiyle birlikte oldukları için, bu duygulanımların *bastırılması zorunludur*.²⁶

Böylelikle *hınç*'ı tetikleyen âcizlik, bir kez daha, dolaysız değil dolaylıdır. Yalnızca mahrumiyet ya da yokluğu tetikleyen sebepler dolayısıyla âcizlik; sadece koşullara ilişkin ya da bu koşullardan *sorumlu* insan gruplarına karşı güçsüzlük değildir söz konusu olan. Şüphesiz bunlar birer etkendir. Fakat *hınç*'a yol açan güçsüzlük, her şeyden önce, kişinin *kendi hislerine ve yatkinliklerine* kendisinin *dayattığı* bir âcizlik, kendi hisleri doğrultusunda eyleme geçme yetersizliğidir. *Hınç*, örneğin yeni oluşan intikam hisleri gibi, yukarıda tanımlanan olumsuz duygulanımlara alan açmanın ve eklemlemenin olanaksızlığı vasıtasıyla tepkisel olarak dolayımlanır. *Hınç*, belli bir dereceye kadar, intikam hissini reddi tarafından tetiklenir. *Hınç*'ı "*duygulanımın bastırılması* dolayımıyla zihnin kendi kendisini zehirlemesi"²⁷ olarak nitelerken, Scheler'in aklındaki tam olarak buydu.

Basit ifadesiyle: yokluk ve (algılanmış) haksızlığa dayanan (yargılayıcı, duygulanımsal) içerleme, içerleme ve intikam duyguları üretir. O halde, uygun anlamıyla *hınç*, kişinin intikam duygularını inkâr etmek zorunda olduğu, bu duyguları ifade etme konusundaki güçsüzlüğüne verilen karşılık olarak ortaya çıkar.

Bu âcizlik ya da güçsüzlüğün gerçek olmayabileceğini açıkça belirtelim; herhangi bir olgusal temelden yoksun olması olasıdır. Sıklıkla, salt hayalidir ve kendilerini güçsüz olarak tanımlayanların maruz kaldığı fiili etkilere aykırıdır. Bununla birlikte, "gerçekliğin" ya da "olgulara" başvurulmasının burada herhangi bir anlamının olmadığı da fark edilmelidir: ister yasaklarını içselleş-

26 Scheler, *Ressentiment*, s. 30. [Scheler, *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, Alfa, İstanbul, 2015.]

27 Scheler, *Ressentiment*, s. 4'te şöyle yazar: "*Hınç* zihnin kendi kendini zehirlemesidir; bunun gayet belirgin nedenleri ve sonuçları vardır. *Hınç* genelde insan doğasının normal bir bileşeni olan belli duygu durumları ve etkilenimlerin sistematik olarak bastırılması sonucu ortaya çıkan, süregelen bir zihinsel durumdur. Bu duyguların bastırılmasıyla belli türden değer yanılmalara ve buna uygun değer yargılarına kapılma sürekli bir eğilim halini alır. Söz konusu duygu durumları intikam isteği, nefret, kötü niyetlilik, haset, kara çalma dürtüsü ve değersizleştirici kindir. İntikama susamışlık *hınç*'ın en önemli kaynağıdır. *Hınç* terimi, görüldüğü üzere, tepkilerle ilgilidir ve bu da başka bir insanın zihinsel durumuna ilişkin bir önvarsayım içerir". [Scheler, *Hınç*, s. 24]. Burada birincil bir kanyak, genel olarak intikam arzusu, baskılanmıştır. Benzer bir çizgide Nietzsche *hınç*'ın psikolojik mekanizmasını, doğal çıkış yolu ("der natürlichen Ausweg") (GM: 332) kapatıldığı için, birincil çatışma tarafından üretilmiş gerilimin "Einverseelung"u (GM: 292) olarak tanımlamıştır.

tirdiğim “gerçek” güçler nedeniyle ortaya çıkmış olsun, ister böylesi güçler en iyi ihtimalle ikincil olarak tahayyül ediliyor olsun; güçsüzlük yine aynı etkiyi geliştirebilir. Burada gerçek ile hayal arasındaki çizgi açık bir şekilde bulanıktır.

Dolayısıyla *hınç*’ın güçsüzlüğü bile bizzat deneyimlenen kaynak yokluğu karşısında duyulan âcizlikten ibaret değildir. İşsiz olmak ya da sağlık sigortasının bulunmaması gibi, çözümü konusunda elimden bir şey gelmeyen birincil bir soruna ilişkin bir âcizlik değildir. Mevzubahis güçsüzlük, bu olgulara verilen tepkiyle ilgilidir: kişinin duygularını ifade etme âcizliği ya da yetersizliği. *Hınç* olarak adlandırdığımız şeyi tetikleyen, birinci dereceden basit âcizlikten ziyade bu arzunun reddedilmesi ve dolayısıyla katlanmış bir âcizlik duygusudur.²⁸ Bu bağlamda yukarıda verilmiş kavramsal çerçeveye geri dönecek olursa, bu güçsüzlük bir tür *ikinci-derece âcizliktir*.

Eğer *hınç*, güçsüzlüğe verilen bir tepki ise, burada da yine, *hınç*’ı tetikleyen böylesi bir güçsüzlük değildir. Bir savaşı kaybetmiş olma, haktan gelinmiş olma gibi birinci-derece bir deneyim değil, bazı açılardan, *savaş meydanına bile girememe yetersizliğidir*.

Bütünüyle Toplumsal Hınç

Başlangıçtaki ikazımda vurguladığım üzere, psikolojizmi siyasetleştirme istemiyorsak, *hınç*’ın yapısal boyutuna nasıl ulaşırız?

Bir önceki analizin de işaret ettiği üzere, *hınç* gerçek anlamda toplumsaldır. *Hınç*, toplumsal düzeyde başkalarıyla yapılan kıyasa dayanır, toplumsal-olmayan –örneğin doğal bir facia sonucu– sebeplerle önemli iyiliklerin mevcut olmaması ya da piyasadan çekilmesinin *hınç*’tan ziyade yoksunluk ve ıstıraba yok açmasının nedeni de budur. Dahası, mevzubahis iyiliklerin birçoğu şeref, şöhret ya da tanınırlık gibi gerçek anlamda toplumsal konuma ilişkin iyiliklerdir; yani yalnızca toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan ve toplumsal normlarla doyurulmuş mallardır. Ve son olarak, *hınç* kışkırtan âcizlik duygusu, (doğal koşullarla ilişkimizde deneyimlenebilecek türden güçsüzlükten farklı olarak) toplumsal düzen içinde ve ona ilişkin âcizliktir. Peki, eğer *hınç* toplumsal ortam haricinde kavranamazsa, *hınç*’ın ortaya çıkması için gerekli yatkinlikleri bizzat toplumsal yapı içerisinde, yani *hınç*’ın gelişmesi ve yayılması *sonucunu doğurması muhtemel*

28 “İntikam isteğinin bastırılması *hınç*’a yol açar; intikam *hayalinin* de – ve nihayet bizatihi intikam duygusunun da – bastırılmasıyla yoğunlaşan bir süreçtir bu”. Scheler, *Ressentiment*, s. 31. ”. [Scheler, *Hınç*, s. 30]

toplumsal koşullarda teşhis etmek de olanaklı olacaktır.²⁹ (Bu, *hınç*'la ilişkili psikolojik yatkinlikların da bulunabileceğini inkâr etmek anlamına gelmez).

Gelgelelim, *hınç*'ın ortaya çıkması için gerekli yapısal koşullar ve birey-üstü temellere dair bir sorgulama, açıkça belirtilmesi gerekli varsayımlara dayanır. Toplumsal bir duygulanım olarak kavranan *hınç*, kişinin kendini başkalarıyla kıyasladığı genel (antropolojik) eğilimin sonucu değildir.³⁰ Tarihsel olarak belirlenmiş özgül bir toplumsal düzen tarafından tetiklenir ve bu haliyle özgül toplumsal konstellasyonlarda meydana çıkan gerilimlerle bağlantılıdır. Ne akla gelebilecek her toplumsal düzenin temelidir ne de söz konusu toplumları bir tür şeytani ruh gibi etkiler. Bu toplumların yapılanma ve tesis edilme şekillerinin bir sonucudur.

Bu noktada toplumsal düzenle *hınç*'a yatkinlik arasındaki etkileşimin nasıl kavramsallaştırılacağı konusunda sadece birkaç farazi belirti ve özet niteliğinde yorum sunabilirim. Burada yine Max Scheler'in öğretici analizlerinden yola çıkacağım. Nietzsche'nin kavramını sosyolojik bir analize doğru genişletme girişiminde Scheler, *hınç*'ın ortaya çıkışını daha muhtemel kılan iki toplumsal-yapısal etmen tanımlar. Birinci etmen toplumdaki hiyerarşik bölünmeyle ilgilidir. Scheler'e göre, (o dönemde) klasik Avrupa burjuva toplumu olarak adlandırdığı şey, statü beklentisiyle bu beklentinin karşılanması arasındaki *uyuşmazlık* tarafından damgalanmıştır. *Hınç*'ın ortaya çıkma ihtimalini teşvik eden işte bu uyuşmazlıktır. Toplumsal kindarlığın tikel bir türü ancak "bir grubun politik, anayasal ya da geleneksel statüsüyle onun fiili gücü arasındaki uyuşmazlık"tan³¹ kaynaklanan belirli bir beklentinin söz konusu olduğu bir toplumsal yapıda ortaya çıkabilir. Batılı burjuva kapitalist toplumlarda bu, varsayılan (formel) eşitlikle reel ve elle tutulur (toplumsal, ekonomik ya da kültürel) eşitsizlik arasındaki uyumsuzluk olarak gerçekleşir.

29 Bu noktada çok daha talepkâr olabilecek *sorumluluk* atfından özellikle kaçınıyorum.

30 Jay Wallace'ın önerdiği gibi: "Kişinin muazzam bir hırsla arzuladığı şeyleri elde etmesi, biz-zat kişinin doğası ya da içerisinde bulunduğu ortamın sistematik biçimde engellendiğinden, bu türden sıradan bir düzeltmenin imkânsızlığı (imkânsız olduğuna inanılması) sonucunda, haset yoğunlaşarak *hınç*'a dönüşür. ... Sıradan hasetin *hınç*'a içkin kişisel bir düşmanlığa [*animus*] dönüştüğü sürecin izinin makul biçimde başka bir duygulanım ya da fikirler kompleksine kadar sürülmesi mümkün değildir. Derin toplumsal doğamızı, yerel ya da daha az yerel topluluklar içerisindeki nispi konumumuza dair neredeyse takıntılı endişemizi yansıtan ilkel bir mekanizma gibi görünüyor bana" (Wallace, *Normativity and the Will*, s. 219). Aksine, Fred Neuhausser'in ifadesiyle *hınç*, "hem bir öz-sevgi patolojisi" hem de toplumsal patolojilere varan ve bu patolojilere karşı bir tepki olan patolojik bir kıyaslamadır. Böylece *hınç*, sürekli bir olasılık ve tehlike olabilse de, evrensel bir koşul olamaz. Rousseau'daki öz-sevgi patolojisi için bkz. Neuhausser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*.

31 Scheler, *Ressentiment*, s. 31. [Scheler, *Hınç*, s. 31-32].

Dolayısıyla *hınç*, kişinin statüsünün genel kabul gördüğü hiyerarşik biçimde yapılandırılmış, istikrarlı toplumsal ilişkilerde ortaya çıkmaz – örneğin, açıkça hiyerarşik olan feodal toplumlarda. Ve tamamen eşitlikçi bir toplumda herhangi bir *hınç*’in muhtemelen ortaya çıkmayacağı da eklenebilir buna. Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı şekliyle Avrupa burjuva toplumuna atıf yapan Scheler konuyu şöyle özetler:

“Dolayısıyla bizimki gibi, açıkça tanınan, yaklaşık olarak (politik ya da diğeri) eşit hakların ya da biçimsel toplumsal eşitliğin, iktidar ve servet dağılımındaki ve eğitimdeki derin olgusal farklılıklarla yan yana olduğu bir toplum *hınç* için en uygun zemindir. Herkesin kendisini herkesle kıyaslama ‘hakkı’ olmakla birlikte, gerçek hayatta durum farklıdır. Bireylerin karakterlerinden ve deneyimlerinden tamamen bağımsız olarak, bizatihi *toplumsal yapı*, burada güçlü bir *hınç* enerjisinin birikmesine yol açmaktadır”.³²

Burada Scheler’in, “bizzat toplumun yapısı tarafından biriktirilmiş” olarak *hınç*’in yapısal sebeplerine vurgu yapması konumuz açısından aydınlatıcıdır – buna, söz konusu toplum için kurucu önemde olan özgül gerilim ya da hatta çelişki tarafından da biriktirildiği eklenebilir.

Scheler’in milliyetçiliği üzerinde burada bir yorumda bulunmayacağım (aynı şekilde, Nietzsche’nin şovenizmini de ele almadım). Fakat Scheler’in toplumsal yapı ile psikolojik mekanizmalar arasındaki arayüzü kavrama şeklinin izinden giderek, normatif bir öz-anlayışla fiili yaşam koşulları arasındaki belirli uyumsuzluğa dair izahını incelemek istenebilir. Elbette öne sürülen uyumsuzluk, çağdaş neoliberalizm ve finansallaşmış kapitalizmde, yeni bir biçim ve yeni boyutlar edinmiş durumdadır: günümüzde karşılaştığımız *hınç*-tetikleyici gerilim, güvencesizliğin özgül neoliberal biçimiyle birlikte neoliberal kapitalizmin tininin saplantı haline getirdiği *sorumluluk*³³ varsayımıyla, bireye kendi sorunlarını bağımsızca (ve yaratıcı biçimde) yine kendisinin çözmesi gerektiğini dayatan ideolojik buyruktur. Güvencesiz toplumsal durumumu, hatamı ya da güvencesiz çalışma durumumu bilfiil değiştiremeyecek olsam bile, bunun sorumlusu olarak görülmeye (ve bizzat kendimi böyle görmeye) devam ederim. Bu durum bilhassa, haset ve intikam duygularının *hınç*’ta bir imdat çıkışı arayacak raddede baskılanarak engellendiğini açıklayabilir. Neoliberal sorumluluk buyruğunun

32 Age, s. 32. [*Hınç*, age, s. 32].

33 Bkz. Vogelmann, *Spell of Responsibility*.

emirleri gıpta edilen iyiliklerin sahiplerine duyulan dolaysız intikam hislerine geçit vermez, yalnızca bu grupların reel ve tehditkâr üstünlükleri dolayısıyla değil, aksine bu duygular, kişinin kendi zayıflığı ve yetersizliğinin kabulüne yol açacağı için. Durumumdan dolayı suçlanması gereken benim; bu nedenle böylesi tepkileri bizzat ben reddetmeliyim. Kendini suçlama ile bir suçlu ihtiyacı arasındaki gerilim, *hınç*'in içinden sızacağı o nahoş çatlağı tetikler. Gerçekten de “zihnin kendi kendisini zehirlemesidir” *hınç*; sorumluluğun yapısal olarak imkânsız kılındığı ve sistematik olarak baltalandığı yerde “kendi payımız ya da durumumuzdan” sorumluluğun dayatılmasıyla tetiklenen bir zehirlenme.

Bizi, *hınç*'i kışkırtan özgül güçsüzlük biçimlerine yönlendiren bir ipucu daha var. Somut (hatta kişiselleştirilmiş) bir egemen güce doğrudan tabi olmak hedef ve doğrultu konusunda “âcizlik hissi”ni temin ederken, iktidarın –(küresel) kapitalizmin toplumsal ve ekonomik mekanizmalarıyla sistematik kısıtları açısından tipik olan– yapısal dinamikleri ışığında hissedilen genel ve dağınık güçsüzlüğün kavranması güçtür. Dolayısıyla *hınç* âcizliği anonim bir güç olarak deneyimlemenin çok özgül bir biçimine, yabancılaşma deneyimine verilen bir tepki olacaktır.³⁴

Şüphesiz bunlar yalnızca ilk ipuçlarıdır. *Eleştirel bir hınç teorisi* geliştirmek için hâlâ toplumsal yapı ile mevzubahis tepkiler arasındaki geçişin nasıl kavramsallaştırılacağı ve söz konusu olgunun daha geniş toplumsal bağlam açısından nasıl kavranacağını çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Scheler'in bahsettiği gerilimler *hınç*'i tetikleyen mekanizmalarsa eğer, bizzat bu gerilimlerin sistematik biçimde nasıl uyarıldıklarını detaylandırma zorunluluğumuz devam eder. O vakit uyumsuzluğun, olumsal olmaktan ziyade söz konusu toplumlar için belirleyici olan sistematik çelişiklere yol açtığı ortaya çıkar.

3. Zamanımızı *Hınç* Açısından Düşünmek

Hınç'in normatif grameri ile anatomisine dair bu izahların, Hindistan, Rusya, Macaristan, Polonya, Almanya, Brezilya ve ABD gibi birbirinden çok farklı ülkelerde karşımıza çıkan popülist sağcı-otoriteryanların³⁵ bazı özelliklerini anlamakta bize nasıl yardımcı olabileceklerine bakalım şimdi.

(1) Birincisi, *hınç*'in *algılanan* ya da *nispi* mahrumiyete dayanması ve normatif beklentiler ile hak sahibi olma duygusu zemininde ortaya çıkması, *hınç*-

34 Güçsüzlük olarak yabancılaşma kavramı için kitabıma bkz. *Alienation*. Politik yabancılaşma için bkz. Neumann, *Anxiety and Politics*.

35 Burada kapsayıcı olmak istemiyorum: ya da *hınç*'a yapılacak atfın bu hareketler hakkında her şeyi açıklayabileceğini veya açıklaması gerektiğini de düşünmüyorum.

kaynaklı seferberliğin sınıflar ve toplumsal pozisyonları aştığını anlamamıza yardımcı olabilir. Neticede, anti-demokratik popülist hareketlerin yükseldiği birçok ülkede *hınç*'in hem hali vakti yerinde orta-sınıf çevrelerinde hem de daha iyi bir gelecek umutlarını fiilen kaybetmişler arasında bulunduğu ampirik bir olgudur. “Ayık” [*woke*] öğrencilerine *hınç* geliştiren profesör ya da daha önce hiçbir kadın yöneticiyle rekabet etmek zorunda kalmamış bir CEO da, fabrikasının kent bostanları ve yoga sınıfları bulunan gösterişli bir ortak çalışma alanına dönüştüğüne şahit olan “Pas Kuşağı” işçisi ya da terk edilmiş kırsal alanlarda yaşayan ve göçmenlere kin besleyenler gibi kendilerini “güçsüz” ve mahrum bırakılmış kabul ederler. *Hınç* taşıyanların yargı gücünü, öz-anlayışını ve dünya görüşünü yapılandıran *hak sahibi olma duygusuna* dair farkındalık, burada bize bir anahtar sunar. “Ötekiler” (göçmenler, kadınlar, etnik azınlıklar) sadece bir şey edinmekle kalmaz. *Hınç* taşıyanların gözünde, (maddi kaynaklar olsun, başkalarının ilgisi olsun) hak etmedikleri bir şey edinirler. Kişinin kendini kıyasladığı başkalarının gerçekten daha iyi durumda ya da daha varlıklı olup olmadıklarının önemi yoktur. Kimin neyi hak ettiğinin ölçütü, mutlak değil nispidir ve kişinin hak ettiğini düşündüğü şey ile gerçekte elde ettiği şey arasındaki uyumsuzluğu temel alır. Daha önce ihmal edilmiş grupların ve toplumsal pozisyonların yaşama koşullarındaki en ufak bir iyileşmeyle beraber kamusal farkındalıktaki en küçük bir değişimin neden kurumsallaşmış imtiyaz sahipleri tarafından adaletsiz bir dezavantaj olarak algılandığını açıklar bu. Çok yakın bir geçmişte kamusal olarak tanınmaya ve kendilerini ezenlere karşı gayet kırılğan başarılar elde etmeye başlamış olan (MeToo hareketi ile Siyah Hayatlar Değerlidir gibi) gruplara karşı düşmanca hislerin ifadesinin yaygınlığını düşünelim.

O halde *hınç* ne nesnel olarak mahrum olan ne de nesnel biçimde güçsüz olan insanlar tarafından da hissedilebilir –sıklıkla hissedilmektedir de– ve nesnel olarak, hem kendileri de pek güç sahibi olmayan hem de birinci-derece deneyimlenen herhangi bir kaynak eksikliğinin sebebi olmayanlara yönlendirilebilir.³⁶ Bu nedenle de *hınç*-tarafından yönlendirilen kişinin taleplerinin sunulan (maddi ya da maddi olmayan) kaynaklar yoluyla yerine getirilmesi eldeki sorunu çözmecektir.

36 Hem ezilen bir gruba kıyasla algılanan yanlışı hem de o grubun seçkinlerle işbirliği içinde dayattığı eylem yaşağını içerdüğinden, *hınç*'ların nasıl olup da aynı anda hem seçkinlere hem de kişinin kendisinden de daha kötü durumda olanlara yöneltilebildiğini anlamamıza da yardımcı olacaktır bu.

O zaman şu soruyu sorabiliriz, beyaz üstünlükçüler nispi mahrumiyetleri nedeniyle mi *hınçla* hareket eden ırkçılar oldular yoksa bunun tam tersi mi geçerli: mahrumiyet duyguları, zaten ırkçılıktan çıkan bir hak sahipliği duygusunun sonucu mu?

Her toplumsal harekette olduğu gibi, onlarınki de ahlaki bir öfkede temelleniyor olabilir.³⁷ Lakin onların durumunda iştigal ettiğimiz şey, bizzat kanıksanmış imtiyazların (örneğin, beyaz imtiyazları, erkek imtiyazları, sınıf imtiyazları) sonucu olan bir hak sahibi olma duygusuna dayanan, *hınç*-tarafından yönlendirilmiş normatif muhakemedir.

Ama bu da bizi meşru öfkeyi *hınçla*-kaplı karşıtımdan nasıl ayıracağımız sorununa getirir. Daha genel olarak, toplumsal yanlışlar ve yanlışların *hınç*-kaynaklı algılanışlarını birbirinden nasıl ayırt ederiz? Tüm bu sorunlar, hak sahipliğinin temeline dair derin bir sorgulamaya davet eder bizi. Burada basitçe hak sahipliğinin ve öfkenin bir türünü reddederken diğerini onaylamak değil, hak sahibi olma duygusunun nasıl üretildiğine daha yakından bakmaya çalışan dolaysız bir sorgulama söz konusudur. Örneğin, beyaz üstünlükçülerin durumunda, bir taraftan eşitlikçi olmayan yatkınlıkları ve ırkçı hak sahipliği duygusunu tesis eden ve besleyen toplumsal yapı ve dinamiklere bakarken bir yandan da bunların dayanışma ile kolektif eylem potansiyellerini ortadan kaldırmamız gerekir.³⁸ Bu ne *hınçla* hareket edenlerin “doğuştan ırkçı” kişiler olarak kavranmasını ne de ıstırabını çektikleri (gerçek ya da algılanmış) mahrumiyetlere atıf yaparak bu kişilerin önemsizleştirilmesini ya da hatta aklanmalarını gerektirir. Burada gerekli olan, *hınç*’ın bir toplumsal ilişki olarak anlaşılmasıdır.

Böylelikle, beyaz üstünlükçülerin ırkçılığının ya nispi (algılanmış) mahrumiyetlerinin etkileri ya da hak sahibi olma duygusundan kaynaklanan mahrumiyet duygusu olduğunu söylemekle yetinemeyiz. Aksine, bunların birbirlerini hem beslediklerini hem de birbirlerinden beslendiklerini görmeliyiz.

Bu durumda yukarıda sorulmuş sorunun cevabı şu olacaktır: her ikisi de değil. Biri diğerini besler. Hak sahipliği duygusu, hak sahipliği duygusu tarafından beslenen ve toplumsal yapının yol açtığı bir yatkınlığa dayanır.

(2) Dahası, *hınç*’ın ikinci-dereceden bir duygulanım olarak anlaşılması politik doğruculuk ve sözde “iptal kültürü” ne karşı verilen savaşın, Alman Pegida

37 Bu iddia için toplumsal tarihte Barrington Moore ile başlayan uzun geleneğe bkz.

38 Örneğin Joseph Vogl’ın *Kapital und Ressentiment* isimli muhteşem kitabı kapitalist toplumları “*hınç*’a uygun yapılandırılmış” (“*ressentimental strukturiet*”) olarak kavrar ve kıyaslama ile değerlendirmeye dair zorunlu gerekliliğin nasıl kapitalist rekabetçi *toplumların* işlemleri için zengin bir kaynak olduğunu analiz eder.

(ve parlamenter temsilcileri), Fransız Ulusal Cephe, ABD’li Trump destekçileri ve Bolsonaro’nun Brezilyalı hayranları gibi çeşit çeşit harekette, neden irrasyonelliğe varan büyüklükte rol oynadığını anlamamıza yardımcı olur. Bütün bu sağcı popülistler, varsayılan bir liberal hegemonya tarafından uygulanan ve Wendy Brown’ın ifadesiyle, adalet taleplerinin “politik doğruculuk’ olarak değersizleştirilmesi ve şeytanlaştırılmasıyla”³⁹ sonuçlanan sözde bir “düşünce yasağı”nı saplantı haline getirmişlerdir. Politik doğruculuğa ve liberal-çokkültürlü hegemonik seçkinlerin sözde küresel egemenliğine karşı mücadele, ilk bakışta zannedilebileceği gibi ikincil bir muharebe alanı değildir. (Ve kesinlikle kurumsal kısıtlara karşı isyankâr bir muhalefet de değildir.)⁴⁰ Aksine, kimin adalet taleplerinin sesinin duyulacağına (ve hatta kimin adalet taleplerinin adalet talebi *olarak* anlaşılabileceğine) dair bir çatışma zemini, muharebe alanıdır.

Peki, bunun sebebi nedir? *Hınç’ın güçsüzlüğünün ikinci-derece karakterinin* biraz ışık tutabileceği nokta tam da burasıdır. *Hınç* eğer, şartlar dâhilinde (algılanan) bir güçsüzlük ve kişinin buna karşı bir şeyler yapmasının (algılanmış) yasaklanması tarafından üretiliyorsa, bu varsayılan “yasak”, yani kişinin öfkesini ifade etmesini bile engellediği hayal edilen, tahminen kendiliğinden tetiklenen oluşmuş bu yasak, esas güçsüzlük hissini karmaşılaştırıp onun üstünü örtüyormuş gibi görünür. O halde, politik doğruculuk tarafından dayatılmış sözde “düşünce yasağı”, Scheler ve Nietzsche’nin işaret ettikleri içselleştirilmiş yasaklamanın dışsallaştırılmasıdır. Birinci-derece hiddet ve öfkenin kökeni ne olursa olsun, söz konusu kökenin üzeri, *hınç’ın* hem haksızlıktan kaynaklı öfkesiyle hareket etmesine getirilen bir yasak olarak algıladığı şey tarafından örtülür. Varsayılan “düşünce yasağı” –politik doğruculuğun, belirli kaynakları, ilgiyi ve kamusal tanınırlığı “hak etmediğine” inanılan kişilere yönelik kindar ve haset dolu duyguların ifade edilmesini engellediği olgusu– öfke ve intikam açlığını *hınç’a* dönüştüren unsur olduğundan, bu savaştaki ana muharebe alanlarından biridir (ve öyle olmak zorundadır). Dolayısıyla, politik doğruculuk ve temsil ettiği kültürel liberalleşme, muhalifleri açısından ikincil değil birincil bir sorundur çünkü âcizlik noktasını ve haksızlıktan duyulan kızgınlığı dışa vurma yetersizliğini belirtir. Kişinin hasedini ve intikama susamışlığını dışa vurma “yasağı”, mevzubahis âcizlik ya da iki-derece güçsüzlüğün sebebi olarak kabul edilir.

39 Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, s. 7. [Brown, Wendy. *Neoliberalizmin Harabelerinde*. çev. Bülent Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2021].

40 Burada şu eklenmelidir, bu sorunlara dair ilgi, aynı zamanda, her zaman meşruiyet, inandırıcılık ve az veya çok stratejik davranan (ABD’de Fox News gibi) medya kurumlarının “tartışma konuları” tarafından yönlendirilir. Örneğin bkz. Jason Stanley, *How Propaganda Works*, s. 60.

Bu gözlemler bizi, kendilerini küresel çapta etkili kültürel ve ekonomik seçkinlerin güçsüz öznelere olarak yorumlayanların öz-anlayışlarına ve kendilerini-kurbanlaştırmalarına vakitsizce ve eleştirel olmayan bir tutumla inanmaktan alıkoymalıdır. Varsayımsal maddi mahrumiyetleri, kendilerini anaakım kamuoyunun karşısında güçsüz kişiler olarak tarif etmeleri, fiili durumlarıyla ilgisizdir. *Politik doğruculuğun* ya da “ayıklığın” [*wokeness*] her bir savunucusuna karşı, o bildik tabu yıkıcı tavırla ona gururla meydan okuyacak en azından bir kişi vardır her ortamda – yalnızca milyonlarca yemek masasında yaşanan bir etkileşim değildir bu, ana akım medyada ve diğer güçlü toplumsal kurumlarda da her gün karşılaşılan bir olaydır. Fakat *hınç*’ın gelişmesi için, âcizliğin hayali ya da gerçek olmasının bir önemi yoktur ki, hayali güçsüzlük bile *hınç*’ları tetikler. Ve düşünceye ve söze getirilmiş hayali bir yasak dahi, böyle bir yasağı uygulayabilecek güçte olduğu hayal edilenlere yönelik *hınç* üretmek için yeterlidir.

(3) *Hınç*’ın grameri, içyapısı ve işleyişi, sıkça gözlemlediğimiz gerçeklikten kopma durumunun yanı sıra, “düşman”ın sık sık *boşta salınan yansıtmalara* ve çağrışımlara göre yer değiştirmesini anlama yolunda bir ipucu verir. Özgün biçimiyle haksızlık kaynaklı toplumsal öfke, zararın sebebini hedef alır. Eğer toplumsal adaletsizlik örnekleri bizi öfkeliendiriyorsa, onları ortadan kaldırmak için sebeplerini belirlemeyi hedefleriz (bununla beraber, sebebi ortadan kaldırma girişimi sebebin doğru biçimde tanımlandığı anlamına da gelmez). Haset kaynaklı intikama susamışlık bile özgül ve tanımlanabilir bir şeyi hedef almaktadır. Scheler’in işaret ettiği üzere, bu sayede sonlandırılabilir.

Ama *hınç*’ta birlikte intikam duygusu giderek daha tanımlanamaz nesnelere yönelir ve böylece herhangi bir şekilde aksini ispat etme, çözüme ulaştırma, hatta bir zafer bile mümkün olmaz. Bu durumda sorun değişir; suçlu birini (ya da bir şeyi) bulmalıdır. Bu şekilde, gerçeklikten kopuş da içeren genel bir yer değiştirme vuku bulur. Frank Vande Veire’nin işaret ettiği gibi: “*Hınç*, belirsiz bir garezdir. *Hınç* sahibi amansızdır; kin gütmektedir – fakat kime ve neye karşı? Bu açık değildir. Dünyaya, topluma, insanlığa karşı mı? *Hınç* odaktan yoksundur. Genelde bir nesneye odaklanır fakat nesne tercihi keyfidir; herhangi bir şey olabilir”.⁴¹ Her ne kadar nesnenin “herhangi bir şey olabileceği” konusunda Veire ile aynı fikirde olmasam da, odak yokluğu *hınç*’ın önemli bir niteliğidir.

41 Veire, “Envy”, s. 89.

Böylece *hınç*, bastırılamaz, yatıştırılmaz, sonsuz ve belirsiz olma potansiyeline sahip olur. Hasetle hareket eden ben rakiplerime zarar vermek, elde ettiklerini almak ya da onlar için kıymetli olanı yok etmek isterim. İntikam hissiyle hareket eden kişi, intikam ihtiyacını çözüme kavuşturabilir.⁴² *Hınç* için böylesi bir çözüm mümkün değildir. Fitili *hınç* duygusuyla yakılmış hareketler için hedefe ulaşmanın ne anlama geleceği giderek bulanıklaşır. Bir bakıma, *hınç*'ın (ona sahip olanlar açısından da) "doğru" hedefi vurup vurmadığının bile bir önemi yoktur.

Gelgelelim, bu dağınıklık ve bazen gerçekdışı niteliği tesadüfi değil, sistematiktir. "Gerçek" bir kısıtlama işlevi görebileceğinden, *hınç* sistematik biçimde, artık dünyanın izinsiz giremeyeceği, herhangi bir "tutarlılık kontrolü"nün mümkün olmadığı bir korunaklı alan inşa eder. Örneğin, Almanya'daki aşırı etnik-milliyetçi, kati surette göçmen ve sığınmacı karşıtı olan Alternative für Deutschland (AfD, ya da Almanya için Alternatif) isimli partinin en yüksek oy oranlarına göçmenler veya sığınmacılarla nadiren karşı karşıya kalmış bölgelerde ulaştığını hatırlayalım. Aynı durum ABD'nin belli bölgeleri için de geçerlidir: "Nüfus değişimi" (küresel beyaz üstünlükçü sahnede popüler bir *topos*) korkusunun, gerçek anlamda bir muadili bulunmadığı durumlarda özellikle baskın olduğu görülmektedir. İddia edilen "tehlike" ne kadar yanıltıcı olursa, *hınç* da bir o kadar kalıcı olur.⁴³ Günün sonunda "gerçek" olan bizzat *hınç*'ın kendisidir.

Eğer "gerçeklik" misilleme yapan ve inançlarımızı, umutlarımızı ve fantezilerimizi bir tür direnişle karşılayan bir şey ise (uzun ve karmaşık bir hikâyeyi kısaca özetleyen ve farklı teorik konumlanışlarca kabul edilebilecek deflasyonist ve görece açık bir tanım elbette bu) *hınç*'ın belirleyici özelliklerinden birinin, gerçekliğin inkârı ve gerçeklikle karşı karşıya gelmekten kaçınmak olduğu söylenebilir. Dahası, *hınç*'ın belirleyici özelliklerinden biri, gerçekliğin özgül özelliklerinden kaçınmakla ya da bunları reddetmekle kalmayıp daha ileri giderek, böyle bir gerçekliğin "gerçek dışı kılınmasına" kalkışmak, gerçek ile gerçek dışı arasındaki farkı bulanıklaştırmakmış gibi görünüyor. Otoriteryan popülizmin gerçeklik, hakikat ve politika gibi kategorilere yönelik açık seçik ve sinik horgörüsü ve "olguların" açıkça küçümsenmesi bu anlamda programatiktir. Adorno'nun *Minima Moralia*'sındaki (1944'te yazıldı, 1951'de yayım-

42 Schler, *Ressentiment*.

43 Bu, farklı gruplar arasındaki gerçek çıkar çatışmalarını inkâr anlamına gelmez; fakat böylece bunlar, meşru biçimde, *hınç* başlığına dahil edilmezler.

landı) bir yorumu bu durumu gayet çarpıcı bir şekilde dile getirir: “Bugünün usta pratisyenlerinin elinde, gerçekliği çarpıtmaktan ibaret olan eski dürüst ve masum işlevini yitirmiştir yalan. Kimse kimseye inanmamakta, herkes her şeyin içyüzünü bilmektedir”.⁴⁴

Brown’ın en temel değerlerin en utanç verici şekilde çiğnenmelerinin “şok”tan ziyade “tanıdık bir yüz ekşitmeyle”⁴⁵ karşılandığını gözlemlediği ortamdır bu. O vakit, *hınç*’ın en saçma teorilere zaafının olması ve kendilerini “gerçekçi” olarak tanıtmaya bayılanların sağduyuya veda etmeleri anlamına gelen komplo teorilerine seçici bir yakınlığının bulunması şaşırtıcı değildir.⁴⁶

(4) *Hınç*-kaynaklı hareketlerin, kendilerini rahatsız eden şeyler için başkalarını suçlamak amacıyla günah keçileri tespit etme heveslisi oldukları daha önce belirtilmiştir. *Hınç*’ın anatomisinin temel örüntüsüne vakıf olduğumuza göre, yer yer gayet çarpıcı olan bu yanlış hükümleri de anlamlandırabilecek durumdayız. Günah keçileri bulma ihtiyacının kendisi *hınç*’ın normatif bir karakteri olmasına, erdem ile reddetme arasındaki (algılanmış) uyuşmazlıkla iş görmesinden ileri gelir. Normatif bir duygu olarak, sorumluluk atanmasına dayanmak *zorundadır*. Herhangi birinin sorumlu olmadığı ya da sorumluluğu kılınmadığı yerde –salt doğal afetler ya da tamamen olumsal kötü talih gibi durumları hatırlayalım– *hınç* bir temel bulamayacaktır. Nietzsche’nin kelimeleleriyle: “Kendimi kötü hissetmem birinin suçu olmalı”.⁴⁷

O zaman bir günah keçisi belirlemek, birini ya da bir şeyi diğerinin temsili ve yedeği olarak kabul etmek, masum olan birini suçlu ilan etmek ve bu suretle belli şartları saptırmak anlamına gelir. *Hınç*, sıklıkla işbaşında olan nedensel mekanizmalar,⁴⁸ birinin ıstırabından, yanlış tanınmasından ya da yerinden edilme hissinden sorumlu olan nedensel mekanizmalar hakkındaki hezeyanlarla nitelenir. Ve burada yine, sağcılığın toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgili saplantısı gayet açıklayıcıdır. LGBTQ+ bireyler için eşit hakların kimseye (özellikle de iktisadi açıdan) zarar vermeyeceği gün gibi ortadadır

44 Adorno, *Minima Moralia*, s. 30. [Adorno, T. *Minima Moralia*. çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 33].

45 Brown, *In The Ruins of Neoliberalism*, s. 162. [Brown, Wendy. *Neoliberalizmin Harabelerinde*. çev. Bülent Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2021, s. 178].

46 Hannah Arendt benzer bir yakınlığın Alman Faşizmi ile onun ön-tarihine işlediğini halihazırda gözlemlemiş durumdadır. Bkz. Arendt, *Origins of Totalitarianism*.

47 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 127. [Nietzsche, F. *Ahlakın Soykütüğü*. çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011, s. 133.]

48 Scheler bundan “nedensel hezeyanlar” olarak bahsetmiştir (*Kausaltauschung*). Scheler, *Resentiment*, s.9. [Scheler, *Hınç*, s. 18]

– çünkü burada mesele ne bölünebilir mallar ne de kazananı olmayan bir oyundur; bir yandan da, kuirler evlat edinemedikleri ya da trans bireylerin orduya katılmalarına izin verilmediği sürece, ne Amerika’nın Pas Kuşağında ne de Alman kömür sanayiinde iş imkânlarının geri geleceği açıktır. Dahası, “kimlik meselesi” adı verilen şeye ve çeşitlilik sorusuna (en azından görece) daha geniş ilgi gösterilmesi, bazılarının sürekli bizleri inandırmaya çalıştığı gibi, diğer (toplumsal) sorunların ihmal edilmesiyle nedensel bir ilişki içinde değildir.⁴⁹ Burada dolaysız bir rekabet tesis etmek saçmadır. Peki, bu propaganda neden işe yarıyor o zaman? Gerçek güce sahip olanlara kıyasla saldırmanın daha kolay olduğu birini suçlamada iş başında olan basit psikoloji elbette bunda etkilidir fakat bu, cevabın yalnızca bir bölümüdür. Buna eşlik eden şey, suç ve sorumluluk yükleyerek, yabancı güçler tarafından yönetildiğimize dair o yaygın duyguyu kontrol etmek gibi daha genel bir ihtiyaçtır. Bir günah keçisinin seçilmesi sıklıkla, kişisel sorumluluk varsayımının bilfiil uygun olmadığı bir yerde, *kişiselleştirilme* anlamını taşır. Böylece “günah keçisi yapma” özgül bir hedefe dair yanlış bir fikir olmakla kalmaz sadece; uygun toplumsal mekanizmaların türü hakkında yanlış bir fikirdir. Oysa belirleyici nokta, *hınç* durumunda günah keçileri belirlemenin basitçe, gerçek zanlıdan günah keçisine doğru bir kaymadan ibaret olmamasıdır; kişisel sorumluluk atfedilmesi hâlihazırda basitleştirici bir manevradır. Paradoksal bir yapıdır bu: ne kadar somut görünürse o kadar yanlışlamalı bir hal alır. (Bu arada: kişiselleştirme eğilimi hâlihazırda Adorno’nun ve eş-yazarlarının “otoriteryan kişilik”⁵⁰ atfettikleri belirleyici niteliklerden biridir).

Hınç’ın Toplumsal İşlevi

Hınç’ın anatomisi, mekanizmalarını izah etmemizi sağladığı gibi, toplumsal işlevine dair ipuçları da sunmaktadır. *Hınç* sistematik olarak odaktan yoksun, yönelimleri yansıtma yoluyla yer değiştirmiş, doğrudan bir çözümü hedeflemediği gibi ona sahip olanların rasyonel kişisel-çıkarımı elde etmesini bile hedeflemiyor olabilir. Fakat başlangıçta belirttiğim gibi, *hınç*’ların ma-lum hedefsizlikleri ile irrasyonelliklerini ayrıntılı olarak açıklamak, onların

49 *Strangers*’da Hochschild’in gözlemlediği gibi eğer insanlar azınlıkların “kuyruğa kaynak yaptıklarını” düşünürlerse, yapılacak tek şey böyle bir kuyruğun olmadığını vurgulama – ya da daha iyisi, bunların farklı kuyruklar olduğunu belirtmektir.

50 Bkz. Adorno vd, *Autoritarian Personality*. Gordon, “Authoritarian Personality Revisited”.

somut sonuçların yanı sıra, maddi toplumsal sebeplere ya da içsel mantığa sahip olmadıkları varsayımına yol açmamalıdır. Burada gerçekliğin tıkanmış ve çarpıtılmış olması, hiçbir şeyin tehlike altında olmadığı anlamına gelmez. Bazı “reel” toplumsal işlevleri yerine getiren etkileriyle beraber hınç, toplumsal açıdan kesinlikle belli bir etkiye sahiptir.

Liberal-feminist-kuir-çokkültürcü mafyaya yönelik *hınç*, Pas Kuşağındaki iş imkânlarını geri getirmeyen Trump’ı iktidara getiriyor ve böylece milyonlar için uygun maliyetli sağlık sigortasının kaybına yol açıyorsa, *hınç*’ın gramerine dair sorgu bizi, “ikinci dereceden işlevlere” ulaştırmış demektir. *Hınç* (birinci-derece) kaynakların yokluğuna bir çözüm getirmez – aksine, öfkesini bile ifade edememekten ve yerinden edilme ile güçsüzlük duyguları hakkında konuşamamaktan ileri gelen ikinci-derece “ıstıraplara” bir çözüm sunar.

Kişinin *hınç*’ını yaşamasından ne gibi faydalar edinileceği giderek belirsizleşse de, hemen böylesi bir sonuca varmamak gerekmektedir. Tersine, *hınç*’ın, çok daha genel bir ideolojik *savunma mekanizmasına* içkin kritik bir unsur olduğunun fark edilmesi gerekir. Düzenin sınırları dağılmaya başladığında (örneğin toplumsal cinsiyet kimliklerinin ve ilgili yaşam biçimlerinin çözülmesiyle birlikte ulusal sınırlar da mülteciler tarafından tehdit edildiğinde), güvencesiz emek ve yaşam koşullarının yanı sıra, genelleşen âcizlik deneyimi ve güvencesiz toplumsal oryantasyon, bir “kendi evinin efendisi olma” (Bir duvar ör! Kontrolü geri al!) arzusunu ön plana çıkarır. Böylece otoriteryan hınç derhal, “evin kutsallığını” ihlal etmek ve çözmekle suçlananlara ve, Sabine Hark ve Paula Villa’nın tartıştığı üzere, toplumsal düzene dair kurumsallaşmış ve kabul edilmiş anlayışlara yönlendirilir.⁵¹ O halde, “herhangi birisi” günah keçisi olabilse de, hangi grubun aranıp suçlanacağı hâlâ olumsal değildir.⁵² Eğer aynı işlevi yerine getirecek birden fazla aday varsa – bunlar bir işleve hizmet etmeye devam ettiğinden, gelişigüzel bir seçim söz konusu değildir.

Şimdi, eğer *hınç*’ın dağınık karakteri ve esnekliği kişinin bu deneyimi, şu ya da bu nedenle, gücü “bizlerden alma” ya da “anavatanımızı” tuhaf bir yere çevirme rolleri için biçilmiş kaftan olan gruplar üzerine yöneltmesine izin veriyorsa, *hınç*, yanıltıcı bir evde olma duygusunu yeniden canlandırıyor demek-

51 Bkz. Hark ve Villa, *Anti-Genderismus*.

52 Bu “hedeflerin” aynı anda hem olumsal olmasının hem de olumsal olmamasının gayet ilgi çekici bir şekilde ele alındığı “Antisemitizmin Unsurları”na (Adorno ve Horkheimer’in *Dialectics of Enlightenment* içinde) tekrar bakmak faydalı olabilir.

tir. Burada şöyle bir mekanizma görülmektedir: eğer kaybımızın sorumlusu, aşkın ve o kadar da aşkın olmayan “evsizliğimizin” bir zanlısı varsa – o zaman çıkarım yoluyla örneğin bir “ev”, bir ulus içerisinde evde olma olasılığı, hâlâ var olmaya devam etmek zorundadır.

Dolayısıyla *hınç*, ne kadar yanlış yönlendirilmiş yansıtmalara dayansa da ve tehlike altındaki idealler ne kadar yanılmalı bir hal almış olsa da, savunmacı fakat aynı anda dengeleyici bir işleve sahiptir. Sağ popülistlerin bir biçimde “doğru sebeplerden dolayı yanlış yöne gittiklerini”⁵³ iddia eden yorumların aksine, hem yönelim hem de sebepler böylelikle sorgulanabilir bir hal alır.

Bir yandan, bu *sebepler* söz konusu olduğunda, iyi bilinen hikâyede söylenildiği gibi, toplumsal mahrumiyetle karşılaşıyorsak, *hınç*’ın hikâyesinin gerçekte görüldüğünden çok daha karmaşık olduğu ortaya çıkar. Öte yandan, otoriter-yan *yönelim* hem salt olumsal bir neticeden hem de soruna getirilmiş olumsal bir çözümden daha fazlası gibi görünür. *Hınç*, ilk olarak ve en başta, hâlihazırda *hınç* besleyenler tarafından uygunsuz bir biçimde çerçevelenmiştir. Bir diğer ifadeyle: hâlihazırda yanlış ve uygunsuz çerçevelenmiş bir soruya, hâlihazırda hatalı algılanan bir soruya verilen yanlış bir cevaptır. İşte bu nedenle bazı (bazıları: eski) solcularca (özgürlükçü bir çözüme ulaşabilmek için) savunulan cevabın başka tarafa yönlendirilmesiyle yetinme stratejisi aldatıcıdır.⁵⁴

Fakat kavram güncel durumumuzun belli boyutlarını ne kadar *aydınlatıyor* olsa da, bu boyutları fiilen *açıklıyor mu*?⁵⁵ *Hınç*’a dair eleştirel bir teori geliştirebilmek için –*hınç*–tarafından yönlendirilen zamanımızın analiz ve eleştirisini yapmak için– normatif sorular kadar açıklayıcı soruları da koalamak ve derinlerine inmek zorundayız. *Açıklayıcı düzlemde* şunu sormalıyız: *Hınç* nasıl meydana gelir ve verili bir toplum ile tarihsel durumun daha geniş bağlamı içerisinde sebepleri ve işlevleri nelerdir? Toplumsal durumlardan nasıl etkilenir ve onlara nasıl istikrar sağlar? *Hınç*, içsel gerilimlerin ya da hatta toplumsal yapılarımızın ayrılmaz bir parçası olan çelişkilerin bir sonucu mudur? Ve son olarak: toplumun çöküşünün bir semptomu mu – yoksa toplumsal tahak-

53 Dowling, van Dyk ve Graefe, “Die Rückkehr des Hauptwiderspruchs?”, s. 419.

54 Almanya’da söz konusu strateji en dikkat çekici biçimde Sarah Wagenknecht ve onun “Aufstehen” hareketi tarafından savunulmuştur, fakat aynı eğilimi Fransa ve ABD’de görmekteyiz.

55 Elbette açıklayıcı bir stratejinin bulunmaması hâlihazırda bireysel düzlemi ilgilendirmektedir: Frankfurt Okulu’nun “Otoriter-yan Kişilik Üzerine” gibi araştırma projeleri bulgularını psikanalitik bir çerçeveye yerleştirmişken –ve böylelikle, paylaşılsın ya da paylaşılsın açıklayıcı sonuçlar elde ettiklerini savunabilmişlerdir– bugün benzer bir çerçeve ya da işlevsel eşdeğeri *hınç*’a dair güncel çalışmalarda ya eksiktir ya da (Wendy Brown’ın *In the Ruins of Neoliberalism*’de Marcuse’ye başvurması gibi) ad hoc sunulmaktadır.

küm yapıları ve sürmekte olan bir krizin işlevsiz işlevselliklerinin tahkiminin araçlarından birisi mi? Bu durum toplumsal bir olgu ve sorun olarak *hınç*'in iliştirilmiş olduğu bir *toplumsal teori* ihtiyacını açığa çıkartır.

Bununla birlikte *hınç*'ı eleştirel teori için kullanılışlı bir kavrama çevirebilmek için *hınç*'a dair yargılarımızın ve *hınç*-güdümlü toplumsal hareketlerin altında yatan *normatif standartları* sorgulamamız gerekmektedir. Birini *hınç* yüzünden suçlamak hâlihazırda pejoratif ve küçümseyici eğilimler taşımakla birlikte, normatif değerlendirmenin ne anlama geldiği –ya da ne tür bir normatif yargı olduğu– zannedilenden daha az aşikârdır. “Gerileme” bu noktada devreye girer. İleride tartışacağım üzere, gerilemeye yapılan atıf bizlere iki soru için de, hem toplumsal teoriyle ilgili hem de normatif soru için bir cevap sunacaktır.

4. Gerici Sorun-Çözümü ve Gücsüzlüğün Çimentosu olarak *Hınç*

O zaman, *hınç*'ta yanlış olan nedir? *Hınç*'a yapılan atıf bize, başlangıçta sordüğüm gibi, (normatif olarak) özgürlükçü ve özgürlük karşıtı toplumsal hareketler arasında ayırım yapabilme araçları sağlar mı? Yani, bir toplumsal hareketin *hınç*-güdümlü karakteri onu sorunsal olarak tanımlamakta yardımcı olur mu? Ve hangi açıdan yardımcı olabilir?

Hınç-güdümlü toplumsal tepkilerin özgürlükçü toplumsal hareketlerin tam karşıtı olduğu iddia edilmiştir.⁵⁶ Gerçekten de *hınç* anti-otoriteryanizm kılığında bir otoriteryanizmdir, politikleşme kılığında politikanın düşüşüdür,⁵⁷ ahlaki öfke kılığında ahlaki kayıtsızlık ve gaddarlıktır, seçkincilik karşıtlığı kılığında mevcut tahakküm yapılarıyla komplo kurmaktır ve bir özgürlük kavgası kılığında özgürlükten kaçıştır.

Fakat burada karşımıza çıkan itici normatif içerik bir yana: kendi başına *hınç*'ta yanlış bir taraf var mı? *Hınç*'ı *hınç* olarak eleştirebilmenin bir yolu var mı? Özgül içeriğinden ziyade, *hınç* olarak tesis edilmesini eleştirmenin yolu var mı? Normatif açıdan sorunlu olan şey, *hınç* üzerinden nakledilen içerik midir, yoksa tepki tarzıyla alakalı bir şey midir?

Sorumu belki de daha çok açmam gerekiyor. Her toplumsal hareketin ardındaki itici gücün haksızlık karşısında duyulan öfke ve kızgınlık olduğu savunuldu. Bu hareketleri, içeriklerinin ve taleplerinin meşruluğu açısından

56 Joseph Vogl, *Kapital und Ressentiment* üzerine bir kitap sempozyumunda.

57 Bu noktada Bkz. Celikates, “De-, Hyper-, or Pseudo-Politicization?”

özgürlükçü ve özgürlük karşıtı hareketler olarak inceleyebilir ve birbirlerinden ayırabiliriz. Veya bunları, söz konusu pozisyonların nasıl şekillendikleri ve muadil hareket için seferberliğin nasıl ilerlediğini temel alarak ayırabiliriz.⁵⁸ Diğer bir ifadeyle, *hınç*'ı ya neyi simgelediği temelinde yargılarız ya da nasıl ilerlediğini sorgularız (ve yargılarız). Böylece *hınç* yalnızca normatif içeriği bakımından meşru olmamakla kalmaz, aynı zamanda bir tepki tarzı olarak kusurlu ve noksan hale gelir. Önerceğim gibi, sadece hatalı değildir fakat gerilemecidir de.

Söz konusu hareketleri yanlış ve yetersiz kılan onların *gerilemeci* veçheleridir ve burada ağırlığı olan ise –son derece katı bir normatif değerlendirme olan– “yanlışın”, uygunsuzluğunun yanında irrasyoneliteye de atıf yapan –“yetersiz”– bir değerlendirmeye tercüme edilmesidir. O zaman, eğer *hınç* “temel olarak tepkisel” ise neye tepki göstermekte ve hangi bağlamda yetersiz ve böylesi gerilemeci bir tepki tarzı olmaktadır? Ve bu durum gerileme kavramı hakkında neyi imler?

Hınç-güdümlü hareketlerin iç sınırları ile çelişkilerine işaret eden bazı veçheleri ayıklayalım: “*güçsüzlüğün işlenip geliştirilmesi*”⁵⁹ olarak *hınç*, *varolan toplumsal düzeni* paradokslu biçimde (bir yandan altını oyarken bir yandan da dengede tutarak)⁶⁰ *dengede tutar*. *Hınç* dünyayı değiştirmeyi hedeflemez; içinde ortaya çıktığı çerçeve, nihayetinde toplumsal düzeni dönüştürmez veya gayrimeşru kılmaz, onu tahkim eder. Eğer *hınç* (hissedilen) güç kaybına duyulan bir tepki ise, yapıp yapabileceği tek şey güçsüzlüğü çoğaltmaktır. Bunun nedeni *hınç*'ın *dikkati dağıtması ve başka yöne çekmesidir*.⁶¹ Günah keçisinin suçlanması gerçek, etkin sebebin gözden kaçırılması anlamına gelir.

Eğer *hınç* iş başındaki nedensel mekanizmalara dair bir vesvese, kişinin ıstırapı, yanlış tanınması ya da yerinden edilme hissinden sorumlu tutulan mekanizmalara dair bir aldanma ise sırası geldiğinde *hınç*-güdümlü hareketlerin direndiklerini iddia ettikleri *kontrol kaybını azaltmak yerine onu arttıran* tepkisel bir tavra sıkışmış demektir.

58 Celikates, “De-, Hyper-, or Pseudo-Politicization?”.

59 Vogl, *Kapital und Ressentiment*, s. 161.

60 Sosyolog Robert Merton, isyan ve *hınç* arasındaki farkı “ekşi üzümler” etkisi bağlamında göstermiştir. Isyan yeni değerler taşıırken (“üzümün tatlılığı artık arzulanan bir şey değildir”), *hınç*, eski çerçevede sıkışıp kalmıştır (“o üzümler tatlı değil, ekşi”). Merton, *Social Theory*, s. 210.

61 “Hınçlı aklın kurnazlığı” Joseph Vogl’un ifadesiyle, “dikkatimizi ekonomik sistemin içkin amaçlarından, onun mekanizmaları, altyapıları ve işlevlerinden başka yöne çeker”. Vogl, *Kapital und Ressentiment*, s. 168.

Hınç mekanizmaları yürürlükteki iktidar yapılarına meydan okumak yerine onları sağlamlaştırdığından, ya yetersiz ya da elverişsizdir. Dolayısıyla, *hınç*'ta yanlış olan, kolektif (özgürlükçü) eyleme olanak tanımaktan ziyade onu gizlemesi ve altını oymasındır.

Fakat neye yöneliktir bu elverişsiz tepkiler? Eğer *hınç* bir *Kausaltäuschung*'a, sebeplere dair bir yanlış yoruma veya kuruntuya dayanıyorsa – o vakit etkin sebepler nelerdir? *Hınç* gerçekliğin tahrifi ise – gerçek nedir? Eğer seferber etmeyi umduklarının çıkarlarını saptırıyorsa – (bu kişilerin) gerçek çıkarları nedir?⁶²

Daha önce belirttiğim gibi, bize meydan okuyan bir gerçeklik kavramıyla çalışmayı öneriyorum. Bu meydan okumanın, sorunların ortaya çıkması ve bu sorunlarla yüzleşme gibi pragmatist bir yaklaşımla açıklanabileceğini öneriyorum.⁶³ *Hınç*, gerçekliğin tıkanması ve inkârı ise eğer; ortaya çıkan sorunların ve mevzubahis toplumlarda bireysel ve kolektif olarak yüz yüze geldiğimiz sorun ve krizlerin inkâr ve tıkanmasıdır. Gerileme olarak kavramamız gerekenin bu olduğunu öneriyorum. Böylece, bir gerileme tarzı olarak *hınç*'in inkâr ettiği, yanlış yorumladığı ve/veya çarpıttığı şey haddizatında “gerçeklik” değildir; çarpıtılmış bir yaklaşımla olsa da tepki gösterdiği sorunlar ve krizlerdir. O vakit *hınç*'ta yanlış olan şey (kolektif özgürlükçü eyleme olanak sağlama âcizliğinin esas sebebi), krize verilen yetersiz ve yanıltıcı bir tepki olmasıdır. Dahası: mevzubahis sorunları *çözmede* başarısız olmakla kalmaz; bunları uygun bir tarzda *belirleme* ve *telaffuz etme* konusunda da başarısız olur. *Hınç*'in ortaya çıkması yalnızca bir krizin bir etkisi değil, *çözüm üretme krizinin krizi* olur.⁶⁴

Devam etmeden önce burada yöntembilimsel bir noktaya açıklık getirmek istiyorum: “Sorunların” ya da krizlerin varlıkları ve tezahürlerinin salt bir olgu

62 Çağdaş teorisyenlerden bazıları “gerçeklik”, “gerçek sebepler” ya da “gerçek çıkarlar” varsayımlarını gücendirici bulabilir. Böyle bir şey olmadığında ısrar edebilecekleri gibi “hakikat” ya da “gerçek” seviyelerine ulaşmanın herhangi bir yolu bulunmadığını da iddia edebilirler. Bana göre, söz konusu alternatiflerin içerisine yerleştiği sözde-Platoncu çerçeve halihazırda yanıltıcıdır. Görünüşlerin arkasında bir gerçekliğin bulunduğunu bütünüyle reddeden bildik Nietzscheci hamle ise, madalyonun diğer yüzünden başka bir şey değildir. Fakat söz konusu uzun ve yoğun tartışmayı bu noktada diriltmek istemediğimden (ki bunu yapamam), burada yalnızca üzerinde çalıştığım alternatifin bir eskizini çizmeme izin verin.

63 Daha başka yerlerde iddia ettiğim gibi bunun, epistemik bir konstruktivizmle realizm arasında bir orta nokta açması beklenmektedir. Bkz. Jaeggi, *Critique of Forms of Life*, 4. Bölüm.

64 Toplumsal felsefede birinci derece patolojileri bile temalaştırma âcizliğini tanımlayan toplumsal patolojiler ikinci-derece patolojiler olarak adlandırılmaktadır. *Critique of Forms of Life* kitabımda birinci derece krizleri temalaştırmaktan âciz bu çeşit krizleri, “ikinci-derece krizler” olarak tanımlıyorum. Bir mahalleyi vuran kuraklık ya da kasırga (doğal bir kriz olduğu sürece) birinci-derece bir krizdir. Krize tepki gösterilmesindeki kurumsal kriz (yapısal eşitsizlikler, kaynak yokluğu ya da yapısal olmak kaydıyla bilgi yokluğu) ikinci-derece krizdir.

olmadığının gayet farkındayım. Bir sorunla karşı karşıya olup olmadığımızın bizzat kendisi bir yorum –ve perspektif– meselesidir. Bir sorunun çözülüp çözülmediği ya da bu soruna yeterli bir düzlemde işaret edilip edilmediği bile bir çekişme konusu olmaya devam edecektir.⁶⁵ Tek bir perspektiften –bir duvar örün, sığınma arayanlar için Avrupa sınırlarını bir ölüm bölgesine çevirin– bir sorunun ya da krizi çözümü olarak sayılan şey bir başka perspektiften gerçekliğin inkârıdır. Fakat sorunlar ve çözümler yoruma bağlı iseler, *hınç*’ın sorun-çözmenin noksan bir tarzı olduğu yargısına nasıl varırız? Cevabımı kısa tutmam gerekirse, sorunlar hem nesnel hem de öznelirler. Sorunlar *eşzamanlı biçimde verili ve üretilmiştir*. Sorunların önce *sorun olarak anlaşılmalrı* gerektiğini söylemek sorunların “sadece imal edildiği” anlamına gelmez. Sorunlar, henüz belirli bir “sorun” biçimini almadan önce pratik alana türlü engeller çıkaran yollar olarak “duyururlar” kendilerini.

Bu da bize sorunlara dair paradoksal bir tanım gibi görünen şeyi çözmeye imkânı sunar. Bir sorun, durum kriz belirtileri verdiği sürece *verili* olacaktır. Bir şeyin sorun olarak teşhis edilmesinde tam oluşmamış bir malzemeden bir şey “oluşturulduğu” sürece, sorun *imal edilmiştir*. Bir diğer ifadeyle, bir sorun “hiçlikten” inşa edilemez. Bir bozukluk vasıtasıyla kendini gösteren “bizden bağımsız” bir şey üzerine kurulmak zorundadır. Bu nedenle de sorunlar basitçe görmezden gelinemez ya da geçirtililemezler. Bir sorunun isabetli biçimde yorumlanıp yorumlanmadığı ve görünüşteki çözümün başarılı olup olmadığı sorun tarafından yaratılmış “baskının” azalıp azalmadığıyla görülebilir. Ve bu da bir yorum meselesi olduğunda bile, “sorunun gerçek içeriği”nin saptanması, sorun ile sorun tanımının ayarlanma ve yeniden-ayarlanma sürecinden geçer.⁶⁶

Eleştirel bir teori için nihai temeller ve sabit bir normatif referans noktası bulmak –ya da inkâr etmek– isteyenler için bu durum sadece argümanın yön değiştirmesi ve bir kısır döngü olarak görülecektir. Ama ben bunu şu şekilde ifade etmek isterim: Bundan daha sabit bir şey elde edemeyeceğiz – hem normatif bakış açısından hem de analitik ve betimsel bakış açısından aydınlatıcı kabul ettiğim tartışmaların yapıldığı soyut alanın kapıları bu yön değiştirme sonucunda açılmıştır.

65 Bu tezin ve bizzat sorun fikrinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için, Bkz. Jaeggi, *Critique of Forms of Life*, 4. Bölüm.

66 “Sorunlar” a dair bu kavrayış açık biçimde John Dewey’nin *Logic: The Theory of Inquiry* kitabında geliştirdiği fikirlerden esinlenmiştir.

5. Bir Gerileme Tarzı olarak *Hınç*

O halde, tezim kısaca şudur: *Hınç ile nitelenen tepkiler, sorunlar ve krizlerle gerilemeye yol açacak şekilde yüzleşme (ya da aslında: onları görmezden gelme) yolları oldukları için yetersizdirler.*⁶⁷

Bunun daha ayrıntılı açıklanması gerekiyor elbette. “Sorunlar ve krizlerle yüzleşme konusunda daha kötü” derken kabaca şunu demek istiyorum: *Hınç deneyimin gerilemeye yol açacak şekilde bloke edilmesi*, deneyim birikiminin tasfiyesinin ya da krize verilen noksan tepkinin bir örneğidir. Dolayısıyla, “*hınç*’ta yanlış olan nedir” sorusunun cevabı: hem deneyimin toplumsal koşullara bağlı olarak bloke edilmesinin *ifadesi* hem de bundan dolayı, böylesi blokaajların ve onlara eşlik eden eylem blokaajlarının *sebebi* olduğu ölçüde sorundur. *Hınç* da ideoloji gibi *hınç*’ın nedenlerinin (öfkeye-neden olan adaletsizlik ve güçsüzlük) ele alınmalarını engelleyen bir mekanizmadır. Bu suretle, yapısal olarak eyleme geçme âcizliğine ve Frankfurt Okulu üyesi Franz Neumann’ın *sozialer Erfahrungsfähigkeit*’in sistematik yıkımına, toplumsal deneyimler üretme yetisinin kaybına yol açar.⁶⁸

Daha önce verdiğim örneklerden birine geri dönecek olursak: Politik doğruluğun iptal edilmesi, dünyadaki Pas Kuşaklarında iş imkânlarını geri getirmemekle kalmayacaktır. Gerçek şudur: liberal sol ne kadar terbiyeli davranırsa davranırsın, bu iş imkânlarını gerçekten geri getirecek *herhangi bir şey* yoktur. *Hınç* inkârın bir etkisi olduğu ve içinden geçtiğimiz dönüşümün (kapitalizm altında yaşadığımız çoklu krizler ve çelişkiler) niteliğini kavramamızı sağlayacak şekilde “gerçeklerle yüzleşmekten” kaçınmamızı sağladığı için (ve bunu yaptığı ölçüde) bir “gerileme tarzıdır”. Bu, *hınç*’ın geriletici niteliğini daha da derin bir seviyede açıklar: gerileticidir çünkü daha yaygın bir söz konusu zorluklarla yüzleşmeme eğilimiyle, sözde “geride-bırakılmışlarla” sınırlı olmayan bir eğilimle ilişkilidir.⁶⁹ Pas Kuşağının (daha yaygın bir eğilim için bir mecaz olarak kullanıyorum bu örneği) durumu, eski-tarz endüstriyel kapitalizmin (ya da Fordizmin) dijital-bilişsel ve finansallaşmış kapitalizme dönüşmesi ile buna eşlik eden, edinilmiş alışkanlıkların ve vasıfların değersizleşmesi (ve meşruiyetlerini yitirmesi) dahil

67 Bu, dar anlamıyla apaçık normatif bir sorun değildir. Kendimizi *hınç* tarafından yönlendirilmeye bırakmamız yerleşik normların ihlali anlamına gelmez. Sorunlarla ya da gerçeklikle yüzleşmek açısından belli bir tepkinin daha yeterli olduğu, ahlaki görev olarak zayıf bir yapılanmaya sahiptir (eğer kavram genişletilmek istenirse, belki kişinin kendisine karşı görevi). Aksine, bunun etik yaşamın bir sapıtırlışı olduğunu önermek istiyorum.

68 Franz Neumann, *Anxiety and Politics*.

69 Aynı durum “woke” öğrencilerine karşı bir *hınç* besleyen ve sözde ve yazıda toplumsal-cinsiyetçi ifadelerle içerleyen profesör için de geçerlidir: bu, hâlihazırda gerçekleşmiş ve öğrencilerinin güçsüzleştirici taleplerinden çok daha fazla neden ve boyut içeren bir dinamığa sahip tarihsel bir değişimin sonucudur.

olmak üzere, bir yaşam tarzının bütünüyle dönüşmesi gibi derin toplumsal dönüşümlerin bir etkisidir.

Öyleyse *hınç*, Pas Kuşağı'nın kolay kolay geri getirilemeyeceği gerçeğinin engellenmesinde rol oynayan bir faktördür. İstiraplar ve kayıplar, bir yaşam tarzında baş gösteren nahoş ve hazırlıklı olunmayan değişimler için bir günah keçisi uydurarak bloke eder (ve gerçekliğin dank etmesini engeller). (Kızgınlığın) eyleme dökülmesi için gerekli duygusal enerjilerle kapasiteleri bağlar ve başka tarafa çevirir. *Hınç* (bir gerileme tarzı olarak) krizleri ve bu krizlerin ortaya çıkarmış içsel nedenlerin farkına varmaksızın, krizlerin etki ettiği yaşam biçimlerine sıkı sıkı tutunduğumuz durumlara yol açar. Eğer "gerileme" kısaca sorunlara ve krize tepki vermenin noksan bir biçimi, inkâra dayalı bir tepki tarzı ise, bu eğilimleri gerileticidir çünkü fiilen kaçınılması mümkün olmayan ama sadece özgürlükçü bir tarzda şekillendirilebilecek (*gestaltet*) bir toplumsal dinamikle uygun bir yüzleşmeyi engellerler.

O halde, *hınç*'in fitilini yaktığı hareketler *bir krizin semptomlarıdır*. Ahlaki olarak yanlış ve şoke edici olmakla (öyle olduklarına şüphe yok) kalmazlar: "İlerlemeci" kazanımlardan beklenmedik ve olumsal bir şekilde geri düşmeye de indirgenemezler.⁷⁰ "İlerleme yolundaki Batı medeniyetinin bir gerileme evresine girdiği"⁷¹ yollu (liberal) anlatıya kanmamamız gerektiği konusunda Wendy Brown ile aynı fikirdeyim. Yine de Brown'ın ilgili kavramlar ve teorilerin ya "kör edici"⁷² olduğu ya da herhangi bir faydalarının olmadığı tezine karşılık, Eleştirel Teori'nin teşhislerini ve eleştirel potansiyelini koruyabilmemiz, ahlaklıktan kaçınabilmemizin ve zamanımızın teşhisinde toplumsal analizi geri getirebilmemizin tek yolunun, bu kavramların yeniden-yapılandırılmalarından geçtiğini savunuyorum.⁷³

70 *Hınç*'i bu şekilde bir gerileme tarzı olarak araştırmak, "hegemonik yorumlama" ismini verdiğimiz şeye sistematik bir alternatif teşkil eder. Güncel hareketlerde deneyimlediğimiz *hınç* imtiyazların korunma yolu ise, hegemonya-teori bazlı bir perspektifle yapılacak sorgu anlamsız olabilecektir. Bu perspektiften şu şüphe doğabilir: Bazı insanlar imtiyazlarını şiddetle korumaktalar ve eleştirel bir teorinin görevi de karşılık vermektir. Karşılık vermemiz gerekiyor, bu kadarı açık; fakat aynı zamanda sorunu hem daha geniş bir bağlamda kurmak hem de onu, önerdiğim yeterli ve yetersiz tepkiler temelinde, neyin yanlış gittiği hakkındaki büyük resim bağlamında değerlendirmemiz gerekmektedir.

71 Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, s. 10. [Brown, Wendy. *Neoliberalizmin Harabelerinde*, s. 21].

72 Wendy Brown'ın ifadesiyle "... Batılı değer ve kurumların, özellikle de ilerleme, Aydınlanma ve liberal demokrasinin kalıcılığına dair körleştirici varsayımlar...", *In the Ruins of Neoliberalism*, s. 2. [*Neoliberalizmin Harabelerinde*, s. 12].

73 İlerlemenin yeniden-yapılandırılması için (gerilemenin karşıtı olarak) bkz. Jaeggi, *Fortschritt und Regression* ve Jaeggi, "Resistance to the Perpetual Danger of Relapse: Moral Progress and Social Change".

6. Krizle Yüzleşmede Kriz olarak Gerileme

Peki gerileme tam olarak nedir? İlk bakışta dünyanın durumunu gerileme bağlamında kavramak çok mantıklı gelir. Eğer dünyanın bazı bölgelerinde toplumsal ilerlemenin emaresi, insan haklarının ve yurttaşlık haklarının daha önce dışlanmış toplumsal grupları da (kadınlar, etnik azınlıklar, LGBTQI+ bireyler) kapsayacak şekilde genişletilmesi ve Almanya'daki adıyla,⁷⁴ baskın bir "*Leitkultur*" ("öncü kültür") tarafından daha önce marjinalleştirilmiş yaşam biçimlerinin yasa kapsamına alınması ve kolaylaştırılmasıysa; söz konusu toplumsal dönüşümlere yönelik giderek daha da yıkıcı bir hal alan nefretin yaygınlaşması ve politik merkeze ulaşması gerçek bir gerileme tehlikesidir. Refah devletinin (savaş sonrası gelişme sürecinde Avrupa genelinde zorla yürürlüğe konmuş) genişlemesi toplumsal ilerleme sayılıyorsa; aynı refah devletinin dağılması da gerileme olmak durumundadır. Ve çok daha geniş bir zaman ölçeğinde, dünyanın bazı bölgelerinde hükümet erkinin keyfi ve dolaysızca değil anayasal güvence altındaki otoriteler ve genel kabul görmüş anayasal ve demokratik prosedürler dolayısıyla uygulanması tarihsel ilerleme olarak kabul edilmiş ise; Trump, Erdoğan, Orban ve diğerlerinin yönetim tarzlarının tarihsel kazanımlardan bir geri dönüş olarak yorumlanması abartma olmayacaktır. (Elinizdeki makalede düzenlemeler yaparken, Putin'in Ukrayna savaşı gerileme eğiliminin en dramatik ve canavarca örneğini sunuyordu).

Fakat durum bu kadar basit değildir – özellikle de "gerileme" kavramı kötü, feci ve hatta tehlikeli olan oldukça nahoş çok sayıda güncel olguyla karşı karşıya olmaktan çok daha fazlasını anlatıyorsa. Gerileme kavramı, ciddiyetle ele alındığında, onu kullanan herkesin savunmaya istekli olmayabileceği güçlü önvarsayılara sahip birçok içerim barındırmaktadır. Gerileme nedir o halde? Gerileme, elde edilmiş bir aşamanın gerisine düşülen doğrusal bir süreç değildir; gerilemeler aksine, iddia edeceğim üzere, karmaşık vazgeçme [*un-learning*] süreçleridirler. Zenginleşmenin ve deneyimsel süreçlerin altını oydukları gibi bunları imkânsız da kılarlar. Bütünsel bir gerileme teorisi (ya da onun kardeş kavramı olan ilerleme için bir teori)⁷⁵ sunmadan, temel niteliklerine kısaca değineceğim.

1) Gerileme, önceki duruma basit bir dönüş anlamında geriye atılan adım değildir. Eski pratiklere ya da kurumlara muhafazakâr veya nostaljik bir bağ-

74 Almanya bağlamı için, bkz. Hark and Neckel, "Kulturelle Ressourcen", 28, n. 75; *Die Abstiegs-gesellschaft*.

75 Bkz. yayıma hazırlanan kitabım, Jaeggi, *Fortschritt und Regression*, Bölüm 6.

lılık zararsız olabilir ve yeni pratiklerin arzu-edilmeyen yan etkilerinin kavranması sonucunda eski pratikleri yeniden yürürlüğe koymak bir öğrenim sürecine yol açabilir ama gerileme telafi edici işlevlere sahip bir inkâra dayanmaya devam eder. Adorno'nun bir yorumu bu mekanizma hakkında bir ipucu sunar: "Köhneleşmiş olanın keyfi muhafazası, muhafaza etmek istediği şeyle uzlaşır ve kötü bir vicdanla yeni olan her şeye bıkmadan karşı çıkar".⁷⁶

2) Gerileme belli bir gidişatın gerisine düşmek değil, tarihsel olarak elde edilmiş koşulların ya da deneyim tarzının gerisine düşmektir. Hâlihazırda bildiklerimizi unutmaktan ziyade bir vazgeçme [*un-learning*], daha ileri deneyimlerin, yeni şeyler öğrenmenin imkânlarına etki eden biriktirici deneyim sürecinin feshedilmesidir. Eğer kişi "geri" giderse, durum eskisi gibi olmayacaktır. Belli sonuçları olmadan dönülebilecek kronolojik bir önceki durum söz konusu değildir. Açıkçası, önceki durum artık mevcut dahi değildir. Bu nedenle, önceki durumu geri getirmeye dair geriletici arzu beyhudedir: Gerileme unutmak olan bir "vazgeçme" değil, ve hatta gerekçeli bir unutuş bile değildir. Aksine, bir vazgeçme olarak belli sonuçları vardır – ve bu haliyle, krizlerle yüzleşmenin hatalı ve noksan bir tarzıdır. Farkı anlamak için Adorno, müzikte fetişizm ve dinlemede gerileme eleştirisi bağlamında, gerilemiş dinleyicilerin çocukça eğilimlerini tarif eder: "... ilkelilikleri henüz gelişmemişlikten değil, cebren bastırılmışlıktan ileri gelir. Kendilerine izin verildiği her fırsatta, başkasını hisseden ama zarar görmeden yaşayabilmek için onu iterek uzaklaştıran ve bundan dolayı bu tedirgin edici olasılığın kökünü kazımak isteyenlere özgü asık suratlı nefreti sergilerler. Gerileme aslında bu mevcut imkân [...] karşısında gerilemedir".⁷⁷

3) Gerileme, daha önce elde edilmiş koşulların dağılmaları değildir sadece. Hâlihazırda noksan bir dinamiği açığa çıkartan, kendi kendini yapılandırmış bir sorundur. (Toplumsal ya da ahlaki) kazanımlardaki her aksama, ne kadar acınacak ya da korkunç da olsa, toplumsal gerilemenin örüntüsünü takip etmez.

Gerçekten de kötüye gitme anları, iyileştirmelerin bozulması ya da zayıflaması her an gerçekleşebilir; hatta gerçekleşmeleri, gerçekleşmemelerinden daha olasıdır. Toplumsal ilerlemeler sıklıkla engellerle karşılaşılır. Ama bun-

⁷⁶ Adorno, *Philosophy of New Music*, s. 10.

⁷⁷ Adorno "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening", s. 41 "Müziğin Fetiş Niteliği ve Müzik Dinlemedeki Gerileme Üzerine", *Müzik Yazıları*, çev.& haz. Şeyda Öztürk, YKY, İstanbul, 2018, s. 161-162). "Zorla geciktirilmiş" ifadesinin kullanımı Adorno'nun "zwanghaft Zurückgestauten" ini ifade etmek içindir. Yine de bunu "zor yoluyla bastırılmış" olarak kullanmak, hem dil hem de mevcut duyarlığa daha iyi hizmet eder. Bu zamansız ifade için Ramsey McGlazer'a teşekkür ederim. (R.J.)

lar ister bloke edilmiş olsun ister sadece uygulanmadan bırakılmış olsun, tüm bu zorluklar yolun sonuna gelindiği anlamına gelmez. Trump'ın feshettiğini Biden –prensipte– tekrar yürürlüğe koyabilir. Eğer Berlin'deki yeni kira kontrol yasası şimdilik yasalaşmamış ise, bunun yürürlüğe konması için yeni bir teşebbüste bulunulması prensipte imkânsız değildir. Restorasyonun bilinen birçok tarihsel aşaması, yenilenmiş reform süreçleri tarafından değiştirilmiştir. Bu durumlarda eğer yeni bir pratik ya da kurum kabul görmez ya da reform tersine çevrilir ise, bunun nedeni, dışsal engellerle karşılaşılıyor olmasıdır. O halde her tür direniş, beklenenden daha büyüktür; pratik uygulanım, ilerlemeyi şimdilik imkânsız kılan sorunlarla karşı karşıyadır; bir reforma ya da yeniliğe muhalefet edenler galip gelir.

Gerilemeler farklı farklıdır: geriletici arızalar bir gelişmenin içsel, kendi kendini üretmiş ve sistematik tikanıklarından kaynaklanır. Bunlar, muadil gerilemenin nedeni olan, onu olası kılan ya da (daha dikkatli biçimde) en azından ima eden toplumsal-yapısal momentlerle karmaşık şekilde iç içe geçmişlerdir. Aksilikler, değişim programını etkilemediğinden onları aşarak tekrar ilerlemek mümkünken, gerilemeler, içsel bir dinamik ile çok derin engellerin sonucu olduklarından, farklıdır. Örneğin eğer Avrupa refah devleti modelindeki erozyon (Alman sosyolog Oliver Nactwe'in yaptığı gibi) gerilemeci bir modernite olarak yorumlanırsa bunun anlamı bu modernitenin ilave dönüşümsel gelişmeleri reddettiği, istenmeyen yan etkilerden ders çıkaramadığı, antagonizmaları dengede tutmayı beceremediği ve kendi sınırlılıkları (örneğin ulus temelli kısıtlamalar ve toplumsal cinsiyet temelli dışlamalar) üzerine kafa yormadığı anlamına gelir. Aynı şekilde, Türkiye'den Macaristan ve Brezilya'ya kadar dünyanın birçok ulus devletinde aşikâr olan otoriteryanizm eğilimi, ancak bu gelişmenin demokrasiyi dışarıdan etkilemediği, ancak teşvik edilmiş bir krize ve yapısal noksanlara bir tepki olarak, içsel eksiklikleri açısından açıklanması gerektiği gösterilebilirse, bir gerileme olarak görülebilir.

Krizlerle Yüzleşmenin Krizi olarak Gerileme

Önerim, *gerilemeyi deneyime getirilen belirli bir blokaj olarak* anlamaktır. Bu durumda “gerileme” krize açık ve sorun-çözücü süreçlerin noksanlarını ya da altüst oluşunu tanımlamayı hedefleyen prosedürel ve geçici bir kavramdır. *Geriletici vazgeçme*, yeni yeni ortaya çıkan sorunlarla sorun-çözüm teşebbüsleri tarihinin içinde uğraşamamaktan oluşur. Böylece krizler, sorun-çözümü

teşebbüsleri ve sorun-çözüm krizleri ortaya çıkar. Fakat aynı zamanda sadece çözüm bulmanın güçlüğü değil (krizin kalıcılılaşmasının ya da sorunun çözümlenmeden kalmasının sebebi budur), sorun-çözümünün mevcut yolları, olasılıkları ve kaynaklarının da krizlerini de barındıran, temel epistemolojik krizler de bulunmaktadır. Sistematik ve yapısal olarak kurumsallaştıklarında söz konusu sorun-çözme krizleri gerilemeye yol açar. Bu sebeple gerilemeler, sorunlara uygun şekillerde ve oluştukları seviyelerde işaret etmenin imkânsız olduğu, tıkanmış deneyim süreçlerine atıf yapar. Gerileme, krizlerle yüzleşme ve onlara başa çıkma krizdir (*eine Krise der Krisenbewältigung*).

Eğer başarılı bir öğrenme süreci her zaman bir “öğrenmeyi öğrenme” momenti içeriyorsa, geriletici süreçlerin de öğrenmeden nasıl vazgeçileceğini içerdikleri söylenebilir. Geçici aksiliğin aksine, geriletici bir sürece verilecek tepki işte bundan dolayı şevkle bir kez daha çabalamaktan [*encore un effort*] ibaret olamaz. Geriletici gelişmenin nedenleri üzerine düşünmek ve onları etraflica ele almak zorundadır. Gerileme tekrardan ilerleme pratiği ve olasılığına sıkıntı verir ve gerilemenin üstesinden gelmek için önceki projeyi sürdürmekten daha fazlası gerekir. Statüko bizzat gerileme tohumlarını taşıırken, gerilemenin nedenleri ona içkinken statükoya dönerek gerilemeyle savaşmak yanıltıcı olacaktır.

Bireysel psişeden yola çıkarak toplumsal varlıklara dair dolaysız sonuçlar çıkarmanın mümkün olduğunu varsaymaksızın, psikanalizde kullanılan gerileme kavramı ve Freud’un psişik aktivitede tanımladığı dinamikler, gerilemenin yapısının belirtilmesinde aydınlatıcı olabilir.⁷⁸ Eğer gerileme hastanın erken dönemdeki çocuksu “ve dolayısıyla çok daha ilkel deneyim ve yönlendirmelere” dönmesi anlamına geliyorsa, hastanın gerilediği aşama çocukluk deneyiminin orijinal tarzı olmayacaktır elbette. Bu gerileme onu bir çocuğa değil, çocukça tepkileri ve davranış tarzlarını yeniden-sahiplenen birisine çevirecektir. Peki, bu neden bir sorundur? Çocuk olmanın yanlış bir tarafı yoktur elbette. Buradaki sorun gelişimsel doğrultudur; olgunlaşmaya götüreceği varsayılan sürecin (ve ilerlemenin) yolundan sapmasıdır. Diğer bir ifadeyle esas içerikte, davranışın kendisinde bir sorun vardır. Söz konusu davranışı sorunlu kılan, mevzubahis

78 Evet, bu açık biçimde gelişimsel bir taslaktır, fakat olduğu gibi reddetmeden önce bakılması faydalı bir taslak. Yapısı, bazı söylemlerde olduğu gibi, böylesi bir “gelişimcilik”ten menkul gulyabaniyi anımsatmaz. Bu noktada psikanalizi tartışmadığım ya da savunmadığım dikkate alınsın lütfen. Kavramın psikanalitik arka planına bulgusal sebeplerle giriyorum sadece. Gelişme hakkında Loewald’dan mülhem ilginç bir psikanalitik yorum için bkz. Whitebook, “Towards a Theory of Needs”.

davranışın sahip olduğu işlev ve etkidir. Bu tür bir geri dönüş sorunludur çünkü verili bir duruma verilen uygunsuz bir tepki, (daha önce *hınç* için de dikkat çektiğim üzere) gerçekliğin bir inkârıdır. Psikanalitik bağlamda gerilemenin ortaya çıkmasının sebebi başka (daha uygun?) çatışma çözümü kiplerine erişilememesidir. Gerileme çözülmemiş krizler ya da sorunlar (ve bazen de travmatik deneyimlerle yüzleşme) tarafından tetiklenirken, karşıtı, yani çok daha iyi yapılandırılmış “yetişkin” işleyiş tarzı, çatışmanın ilerleme istikametinde çözümünü ortaya çıkma aşamasında ve biyografik olarak (gelişimsel, kişilik-temelli) hayata geçirilmiş bir çatışma çözüm tarzının işaretini verir.

Toplumsal oluşumlar ve yapılarla ilişkin rotada ilerlerken, Eleştirel Teori’nin erken tarihi yol göstericidir. Bilindiği üzere, erken dönem Frankfurt Okulu yazarlarını kapitalizmin daha klasik (ve daha ortodoks) Marksist eleştirisinden, daha sonra okulun belirleyici niteliği olacak şeye, araçsal akılın ve şeyleşmenin kapsamlı bir eleştirisi ve modernitenin kendini amansızca eleştirmesine yönlendiren şey, kısmen Avrupa faşizmiydi. Şimdi, ne Adorno ne de Horkheimer, ampirik düzeyde de felsefi yaklaşım açısından da fazlasıyla uyumlu bir tarihsel iyimserliğe yatkındır (nasıl olabilirler ki?) ama “gerileme”, onların felsefi kelime dağarcıklarında, apaçık olmasa bile, önemli bir yere sahiptir. Onlar için faşizm *geriletici* bir olguydu. Gerçekten de, Adorno ve Horkheimer Alman toplumun Nasyonal Sosyalizme gidişini, bir slogan şeklinde kısaca ifade etmek gerekirse, bütün toplumun gerilemesi olarak değerlendiriyorlardı. Adorno ve Horkheimer’a göre, söz konusu geriletici tepkinin kökleri, Aydınlanma’dan başlayarak Avrupa’nın kapitalist modernitesi olarak kavradıkları şeye kadar uzanan çözülmemiş çatışmalar ve krizlerde yatmaktaydı.⁷⁹

Eleştirel bir Kavram olarak Gerileme

Peki, Adorno ve Horkheimer neyi hedefliyorlardı, “gerilemeyi” analitik olduğu kadar eleştirel bir araç olarak kullanmanın içerimleri nedir ve bu bize başlangıçta belirlediğim kullanışlı eleştirel kavramlar için üç talep hakkında ne söylemektedir? Burada birkaç noktanın altını çizmek istiyorum.

1) Birincisi yöntembilimsel bir noktadır. Burada işlemekte olan türden bir kavramı ve onun eleştirel bir kavram olarak iş görme yolunu etkiler. Faşizmi

⁷⁹ Psikanalizi tartışmadığım gibi, fiili tarihsel ve ampirik iddiaları da tartışmıyorum. Ben daha çok, tartışmalarının yapısını, yani gerileme terminolojisini kullanma biçimlerinin içerimlerini ayırtılandırarak ilgileniyorum.

“gerileme” olarak analiz eden Horkheimer ve Adorno faşist pratikler ve kurumların mutlak kötülüğünü ve vahşetini eleştirmemişlerdir sadece (elbette bunun doğru olduğuna da inanmışlardır). Daha farklı, daha kapsamlı bir şekilde söylüyorlardı: toplumun yapısal zulmünü üreten toplumsal yapısal sebepler nedeniyle faşizmi yanlış, güdük ve korkunç bir gelişme olarak eleştirdiler. Vurgulamak istediğim nokta için önemli olan, gerilemenin bağımsız bir normatif değerlendirme, bir ölçüt gibi toplumsal gerçekliğe dayatılan normatif bir kıstas olmadığıdır. Şüphesiz ki, bir yandan da normatif bir kavramdır.

Gerileme kavramı, değerlendirme altındaki toplumsal koşulların analiziyle bu analizden çıkan eleştirel bakış açısını eşzamanlı geliştirmeyi hedefler. Faşizm, bu değerlendirmeye birlikte ve bu değerlendirmeye içkin olarak *analiz edilir* – ve bu analize içkin olarak ve onunla beraber *eleştirilir*.

Dolayısıyla gerileme, salt bir normatif kavramadan çok daha yol göstericidir; ben gerilemenin bağımsız normatif yargılar karşısında bir “artı-değere” sahip olduğunu iddia ediyorum. Başlangıçta sunduğum koşulu, yani eleştirel teorisinin kavramlarının salt ahlaki bir değerlendirme yapmalarını değil, normatif de olmaları koşulunu karşılar. (Bu da kuşkusuz, herkesin malumu olmakla birlikte burada savunulmayacak olan, eleştirel teoride uzun bir geçmişi olan sol-Hegelci gelenekten esinlenilmiştir.)

2) İkinci nokta, yukarıda şart koştuğum yapısal analize dair bir talebi imler. Gerileme bir kriz teşhisidir. Adorno ve Horkheimer faşizmin, bazı çağdaşlarının iddia ettikleri gibi, modernizm-öncesi, “barbar” ya da uygarlaşmamış koşullara geri dönüş olmadığını vurgulamışlardır. Tam tersine, Benjamin’in “Yaşadıklarımızın yirminci yüzyılda hâlâ olabilmesi karşısında duyulan şaşkınlık, felsefe anlamında bir şaşkınlık *değildir*”⁸⁰ hükmünü kendi düşünceleri için bir başlangıç noktası olarak kabul etmişlerdir. Benjamin, faşizmin ortaya çıkışını yalnızca barbarlığın bunun dışında tamamen uygar olan dünyaya zorla girmesi olarak anlamlandırabilen liberal ilerlemeci bakışla arasına mesafe koymuştur. Faşizm yalnızca bugün mümkündü. (Ve bunun tek nedeni, insanları endüstriyel ölçeklerde kitlesel olarak imha etmesi ve en modern lojistik araçlarla örgütlemesi değildi.) Gerileme olarak anlaşılan “barbarlığa”⁸¹

80 Benjamin, “On the concept of History” Thesis VIII. [Benjamin, W. “Tarih Kavramı Üzerine”, *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal YKY, İstanbul, 2014, s. 42].

81 *Dialectic of Enlightenment*’in hedefi şunun anlaşılmasıdır, “... insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğünü anlamak[...]” Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, s. xiv. [Horkheimer, M, Adorno, T. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Cilt 1, “Öndeyiş” çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı, İstanbul, 1995, s. 11].

geri dönüş, modernizm-öncesi koşullara geri dönmek değildir. Tam tersine: bilhassa modernidir. “Uygarlığa karşı bir isyan olarak faşizm, arkaik olanın tekrarlanması değildir sadece, uygarlığa içkin biçimde yine uygarlık tarafından yeniden üretilmesidir”.⁸²

“Modern barbarlık” özgül bir toplumsal örgütlenme biçimini başka bir çağa taşımaz; ve barbarlık da verili tarihsel oluşumlarda bir doğal afet gibi patlayan antropolojik bir sabit değildir. Tarihsel olarak kendi kendine gelişmiş ve belli bazı tarihsel deneyimlerin içerisinde “korunduğu” ve yansıtıldığı yeni bir olgudur – geriletici biçimde olsa da çözülmemiş sorunlara ve çözülmemiş çelişiklere verilen bir tepkidir.

O halde “gerileme” teriminin değerlendirdiği şey, özgül tarihsel gelişme rotasıdır – dönüşümün krize-yatkın dinamiğinin rotası. Geriletici bir eğilim olarak çözümlenen faşizm, belli bir mantığı, ne determinist ne de tek-boyutlu bir şekilde takip eden noksan bir gelişmenin neticesidir.

Dolayısıyla, faşizmin bir tür gerileme olarak anlaşılması, onun kriz yönetiminin yetersiz ve geriletici bir mekanizması olduğunu gösterir. Bu krizi ister modernitenin, kapitalizmin bir krizi olarak ister aklın krizi olarak tanımlayalım, bu durumun mevcut noktada önem taşımadığını düşünüyorum. Önemli olan, bunun arkasından, böylesi bir krizin nasıl ortaya çıktığına ve bunu geriletici olmayan bir biçimde ilgilenmenin nasıl mümkün olacağına dair net bir fikrin yanı sıra, kriz ve dinamiklerine dair sert bir düşüncenin filizlenmesidir. “Ya Sosyalizm ya barbarlık” – bu Rosa Luxemburg’un bu alternatife dair kararlı ve maalesef tamamen modası geçmemiş tanımlamasıdır.

7. Gerilemeyle ilgili Sorun

Gerileme kavramının bir eleştirel teori aracı olarak faydalarına işaret etmeye çalıştım. Yine de gerileme kavramı (gerilemenin diğer yüzü olan) ilerlemeyle aynı temel sorunu paylaşmaktadır. Gerilemeden bahsedilmesi gelişmeye dair sorunlu bir mantığı önvarysaymaz mı – ve teleolojik bir çerçeve içerisine düşme tehlikesi taşıyan ve paternalizm ile etnik-merkeziyetçi emperyalizmi imleyen, bir “olgunluk” düşüncesinde kendisini gerçekten özgür kılabilir mi?

Kabul edelim ki, gerileme kavramının kullanımı, tarihsel deneyimin kendi kendisini zenginleştiren, *birikimsel* süreciyle ona karşılık gelen süreç fikrini imler: *birikimin tasfiyesi* olasılığı ve tehlikesi. Fakat bu, önceden-belirlenmiş bir hedefe giden doğrusal bir yol olarak ilerlemeyi savunmakla aynı şey de-

82 Adorno, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, s. 137 (vurgular eklenmiştir).

ğildir – ve tam tersine, gerilmeyi bu yoldan çıkmak olarak değerlendirmek de değildir. Birikim ve birikim tasfiyesi mecazları, toplumsal deneyimlerin, ya üretken bir şekilde ya da üretken olmayan, kendi kendisini zenginleştirse de yıkıcı olan bir yolla, her birine tepki gösterebileceği gibi bunlardan birisini takip edebileceğini iddia eder. O zaman, eğer gerileme doğrusal bir düşünüş değilse bunun nedeni, birbirlerinden doğdukları ve önceki durumun özgül noksanlarına tepki gösterdikleri için (Hegelsiler buna “kati olumsuzlama” değerlerdi), bu şekilde olan koşullarla uğraştığımız içindir.

Avrupamerkezcilik ve emperyalizm suçlamalarına gelirse, eşzamanlı ve artzamanlı seviyeler arasında ayırım yapmak önemlidir. Gerileme (yeniden-yapılandırılmış ve sönük bir ilerleme düşüncesi olarak) rotaya bağlıdır. Alman toplumu Nasyonal Sosyalizme, Avrupa toplumu faşizme, Avrupa modernitesi de barbarlığa geriler. Bu, Batı dışı dünyanın yetkisiz kılınmasından ziyade Avrupa modernitesinin radikal öz-eleştirisidir. Bu, “gelişimsel taslağın” her çeşidinden vazgeçmeksizin, birbirine dolanmışlıkları bir sonraki adımda analiz edilmesi gereken rotalar çeşitliğine izin verir.

Özgürlükçü toplumsal hareketleri özgürlükçü-olmayan, hatta özgürlük karşıtı hareketlerden ayırmak için bu ayırımın *geriletici* ve *geriletici-olmayan toplumsal hareketler* arasındaki bir ayırma tercüme edilmesinin gerektiğini önerdiğimde, Batı uygarlığını ilerleme olarak haklı çıkartan bir anlatımı benimsememiş olurum.⁸³ Gerilemeye (ve ilerlemeye) dair felsefi bir izah gereksinimi, teleolojik tarzı aşmaktır. Sorun-odaklı yaklaşımımın başarmasını beklediğim sorun budur. Teleolojik bir düşünce tarzı kesin bir hedef önvarsayıyor ise, pragmatist sönümleme gerilemeyi, Étienne Balibar’ın “hareketli, bağlam-bağımlı bir direniş kategorisi”⁸⁴ olarak adlandırdığı şeye çevirecektir. Hınç eğer şimdi, gerilemenin çeşitli tarzlarından biri ise, ona direnişimiz gerilemeci bir şekilde kaçınılan krizlerin analizine demir atmalıdır.

İngilizceden çeviren: Eyüp Eser

83 Bkz. Celikates, “Slow Learners”. Burada savunduğumun ampirik bir olgu olarak ilerleme olmadığı ne kadar açıksa, Amy Allen’in ayırımını anımsatmak gerekirse, ilgilendiğim şeyin de fikir olarak ilerleme olmadığı o kadar açıktır. Tutulması gerekenin bir kıtas olarak ilerleme ve gerileme, normatif-analitik bir araç olduğunu iddia ediyorum. Bkz. Allen, *The End of Progress*.
84 Balibar, yayımlanmamış makale.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. *Authoritarian Personality*, ed. Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, Betty Aron, Maria Hertz Levinson, William Morrow, ve Peter E. Gordon. Londra, BK: Verso Books, 2019.
- Adorno, Theodor W. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda," In *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein, 132-157. Londra: Routledge, 1991.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcott. Londra, BK: Verso Books, 2005.
- Adorno, Theodor W. "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening." In *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein, 29-60. Londra: Routledge, 1991.
- Adorno, Theodor W. *Philosophy of New Music*, translated and ed. Robert Hullot-Kentor. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.
- Allen, Amy. *The End of Progress*. New York, NY: Columbia University Press, 2017.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Londra, BK: Penguin, 2017.
- Balibar, Etienne. Unpublished paper.
- Benjamin, Walter. "On the concept of History."
- Brown, Wendy. *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York, NY: Columbia University Press, 2019.
- Brown, Wendy. "Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century 'Democracies.'" *Critical Times* 1, S. 1 (2018): 60-79.
- Butler, Judith and Sabine Hark. "Die Verleumdung." *Die Zeit*, August 3, 2017. <https://www.zeit.de/zustimmung?url=https%3A%2F%2Fwww.zeit.de%2F2017%2F32%2Fgender-studies-feminismus-emma-beissreflex>
- Celikates, Robin. "De-, Hyper-, or Pseudo-Politicization? Undoing and Remaking the Demos in the Age of Right-Wing Populism." Forthcoming in *The Political Theory of Wendy Brown*, ed. Eduardo Mendietta and Amy Allen. University Park, PA: Penn State University Press, 2022.
- Celikates, Robin. "Slow Learners? On Moral Progress, Social Struggle, and Whig History." Unpublished manuscript, 2020. Originally published as "Moralischer Fortschritt, soziale Kämpfe und Emanzipationsblockaden: Elemente einer Kritischen Theorie der Politik." In *Kritische Theorie der Politik*, ed. Bohmann, Ulf and Sörensen, Paul, 397-425. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Dewey, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. Londra: Allen & Unwin, 1939.
- Dowling, Emma, Silke van Dyk and Stefanie Graefe. "Rückkehr des Hauptwiderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechte und das Versagen der "Identitätspolitik."" *PROKLA* 188, 47 (2017): 411-420.
- Dühring, Eugen. *Der Wert des Lebens: Eine philosophische Betrachtung*. 1865; repr.: Elibron Classics, 2006.
- Frankfurt, Harry. *The Importance of What We Care about*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1988.
- Geiselberger, Heinrich, ed. *The Great Regression*. Cambridge, BK: Polity Press, 2017.
- Gordon, Peter E. "The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump." In *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory* by Wendy Brown, Peter E. Gordon, and Max Pensky, 45-84. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2018.
- Hark, Sabine and Paule Villa, eds. *Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript Verlag, 2015.

- Hark, Sabine and Sighard Neckel. "Kulturelle Ressourcen: Sabine Hark und Sighard Neckel im Gespräch über Ressentiments und Rachegefühle." *Texte zur Kunst*, no. 106, June 2017. <https://www.textezurkunst.de/en/106/kulturelle-ressourcen/>
- Haslanger, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford, BK: Oxford University Press, 2012.
- Haslanger, Sally. "What is a Social Practice?" *Royal Institute of Philosophy Supplement* 82 (2018): 231-247.
- Hochschild, Arlie Russell. *Strangers in their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York, NY: The New Press, 2016.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*, çev. E. F. N. Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- Jaeggi, Rahel. *Alienation*, çev. Frederick Neuhouser ve Alan E. Smith. Ed. Frederick Neuhouser. New York, NY: Columbia University Press, 2015.
- Jaeggi, Rahel. *Critique of Forms of Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- Jaeggi, Rahel. *Fortschritt und Regression*. Berlin: Suhrkamp, forthcoming.
- Jaeggi, Rahel. "Rethinking Ideology." In *New Waves in Political Theory*, ed. Boudewijn de Bruin and Christopher F. Zurn, 63-86. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2009.
- Jensen, Uffa. *Zornpolitik*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York, NY: The Free Press, 1968.
- Nachtwey, Oliver. *Die Abstiegs-gesellschaft: Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford, BK: Oxford University Press, 2008.
- Neumann, Franz. "Anxiety and Politics." In *The Democratic and The Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, ed. Herbert Marcuse, 270-300. New York: The Free Press of Glencoe, 1964.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann and RJ Hollingdale. New York, NY: Vintage Books, 1989.
- Nullmeier, Frank. *Politische Theorie des Sozialstaats*. Frankfurt: Campus, 2000.
- Ottmann, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Schäfer, Armin and Michael Zürn. *Die demokratische Regression*. Berlin: Suhrkamp, 2021.
- Scheler, Max. *Ressentiment*, çev. Louis A. Coser. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1998.
- Sluga, Hans. *Politics and the Search for the Common Good*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2014.
- Stanley, Jason. *How Propaganda Works*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- Van Tuinen, Sjoerd. *The Polemics of Ressentiment*. Londra: Bloomsbury, 2018.
- Veire, Frank Vande. "Envy: Sin of Sins, Painful Birth of Desire: Towards a Metapsychology of Ressentiment", *The Polemics of Ressentiment: Variations on Nietzsche*, ed. Sjoerd van Tuinen, s. 89-106. Londra: Bloomsbury Academic, 2018.
- Vogelmann, Frieder. *The Spell of Responsibility: Labor, Criminality, Philosophy*. Londra, BK: Rowman & Littlefield International, 2017.
- Vogl, Joseph. *Kapital und Ressentiment*. München: C.H. Beck, 2021.
- Wallace, R. Jay. *Normativity and the Will: Selected Papers on Moral Psychology and Practical Reason*. Oxford, BK: Oxford University Press, 2006.
- Whitebook, Joel. "Towards a Theory of Needs: Preliminary Remarks." Paper presented at the Colloquium for Social Philosophy in Berlin, Humboldt University and Freie Universität.

Haset ve Hınç¹

MARGUERITE LA CAZE

1. Giriş

Bazı filozoflar, etik mizacın gelişimi ve doğru davranışa kılavuzluk etmek için sevgi, merhamet, cömertlik gibi olumlu duyguların değerinden yana tavır almışlardır.² Haset ve hınç gibi duygularsa hayatlarımızdan çıkarılması gereken istenmeyen duygular olarak görülmüşlerdir; hem nahoş oldukları hem de etik bir bakış açısından elim duygular oldukları için. Bense bu yazıda, olumsuz duygular oldukları söylenen haset ve hıncın bize ve başkalarına yapılan hak-sızlıkların farkına varıp bunlara karşılık vermemize, diğer insanlarla ilişki kurmamıza olanak sağladıkları için, zengin bir duygusal yaşamın bir parçası olarak önemli bir görevi ifa ettiklerini ileri süreceğim. Haset ve hınca dair analizim, değerli ahlaki rolleri düşünülerek bu duyguların mahkûm edilmemesi, bastırılmaması gerektiğini göstermektedir. İlk önce haset ve hınç duygularının mahiyetini tartışmaya açıp ardından her ikisinin de adaletle arasındaki önemli bağı göstereceğim.

2. Haset ve Hınç Duyguları

Haset filozoflar tarafından sıklıkla, bastırılması ya da ortadan kaldırılması gereken bir duygu olarak tasvir edilmiştir. Örneğin *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, fesada delalet ettiği ve kendiliğinden kötü olduğu için hasedi mahkûm

1 "Envy and Resentment", *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, C. 4, S. 1, s. 31-45. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

Bu makalenin önceki hallerine yaptığı aydınlatıcı yorumlardan dolayı Damian Cox'a, ele aldığı meseleler hakkında yaptığımız heyecan verici tartışmalar için Western Australi'nin felsefe bölümü hocalarına, öğrencilerine ve teşvik edici önerileri için derginin iki anonim hakemine müteşekkirim.

2 Örneğin, Robert Solomon, Gabriel Taylor, Aristoteles, Descartes ve aşağıda tartışacağım diğer bazı filozoflar.

eder. Ona göre haset, melanet ve arsızlık gibidir: “Bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir, hep yanlışla düşmek söz konusu.”³ Hasedin doğasına dair oldukça dar görüşlü bir kavrayışa dayanır bu; hasedin başkalarının hakkıyla kazandığı mükafatlar karşısında dertlenme ya da huzursuzlanma şeklindeki tek bir olası biçimine odaklanır.

Gelgelelim, Aristoteles’in de teslim ettiği üzere hasedin başka biçimleri de vardır.⁴ Başkalarının arzu edilir olduğunu düşündüğümüz başarılarının ve sahip olduklarının farkına varıp bundan etkilendiğimizde haset duyarız. Haset, diğerlerinin elde ettikleri başarı ve kazancı hak etmediklerine dair bir yargıya dayanabilir. Birilerinin ehil olmadıkları işi kapmış olması bir haset kaynağı olabilir. Maddi başarıya hasetlenemediğimiz gibi, birinin görünüşüne, zekasına ya da şansına da hasetlenebiliriz. Belirtildiği üzere, başarının hak edilmiş olması hasedi ortadan kaldırmak zorunda değildir. Haset duyan kimse, başkalarının kendisinden daha iyi durumda olduğu kanısıyla bir tür rahatsızlık hisseder. Ancak haset Hobbes’un dediğinin aksine, illaki rakiplerin yerini alma, onlara köstek olma arzusunu içermez.⁵ Bir arkadaşın talihinin yaver gitmesi, diyelim egzotik bir tatile çıkmasına karşı ufak bir haset duyulabilir. Böyle bir durumda, bizim tatile gitme isteğimiz arkadaşımızın tatile gitmesini istememek anlamına gelmez, o tatile gitmek istemiyor bile olabiliriz. Aynı zamanda onlar için sevinmemiz, Spinoza’nın düşündüğünün aksine, hasedin nefret ya da gazez türünden bir şey olmadığını gösterir.⁶ Hissiyatın merkezinde istenilen şeyin kendisi, istenilen şeyden faydalanan kişi ya da bizim bundan faydalanamayışımız olabilir. Dolayısıyla kişinin duyduğu haset, kendi için duyduğu bir memnuniyetsizlik ya da başkalarının yaver giden talihleri için hasmane bir düşünce içermek zorunda değildir. Hasedi tanımlayan, istenilen şeyin yokluğu değildir; yeni bir iş gibi arzu edilir bir şeyden yoksun olsak ya da bunu elimizden kaçırmış olsak bile mevcut durumumuzdan memnun olabiliriz.

Haset, başkalarının elde ettiği her kazanca karşı geliştirilmiş bir tavır değildir özünde. Bir duygu olarak haset ile “hasetli kişi” tabirinde ifade edildiği

3 Aristoteles, (1984), 1107a10-15, s. 1748.

4 Aristoteles, (1984), 1445a19-24, s. 2312, “Kısaca söylemek gerekirse, hak edilmemiş bir refaha kavuştuklarını ve dinleyicilerimizle aralarında hiçbir yakın bağ bulunmadığını gösterirsek ve çok kazanç sağladıklarına, sağlamakta olduklarına ya da sağlamak üzere olduklarına dikkat çekerek haset nesnesi haline geleceklerdir.”

5 Hobbes, hasedi rakibin başarısından duyulan keder ile ayağını kaydırma ve ona ket vurma arzusunun bir birleşimi olarak tarif eder. Hobbes, ([1651]), Birinci Kısım, Bölüm 14, s. 126.

6 Spinoza’nın iddiasına göre “haset... bir insanı başka birinin başına gelen talihsizlikten memnuniyet duymaya, iyi talihinden kederlenmeye götürdüğü ölçüde, nefretten başka bir şey değildir.” Spinoza, ([1677] 1996), s. 83.

şekliyle, tavır ya da karakter özelliği olarak haset arasında önemli bir ayrım vardır. Hasetli kişi, başkalarının talihinden huzursuzlanmaya yaktın kişidir. Bir duygu olarak hasetse, belli bir durumda, örneğin rüşvetçi bir meslektaşın hızlı yükselişine şahit olunduğunda gösterilen dolaysız bir tepki olabilir. Demek ki haset, başkalarının şansa ya da hak edilmiş/edilmemiş yollarla elde ettiği kazanca ya da arzu edilir olduğu düşünülen başarılarla dair farkındalığı içeren bir duygular terkididir. İlerleyen bölümde hasedin *bazı* biçimlerinin, mazur görülebilir olmakla kalmayıp ahlaken değerli olduğunu da göstereceğim: hak edilmemiş başarıya ve haksız koşulların yarattığı menfaat sahiplerine yöneltilen biçimi. Bu yanıyla haset, içerlemeden ayrılır çünkü arzu edilir olduğu düşünülen bir varlığın ya da durumun sahipliğine odaklanmaktadır. İçerlemeden odağıdaysa, hal ve gidişatın yanlışlığı ya da nahoşluğu vardır. Elbette, kişi aynı anda hem içerleyip hem hasetlenebilir ama bunlar birbirinden açıkça ayırt edilebilir şeylerdir.

Burada ilgilendiğim haset biçimleri, başkalarının hak etmeden elinde tuttuğunu ya da kazandığını düşündüğümüz şeylerle alakalıdır; hınçsa bize ve başkalarına yapılmış ya da yapılmış olduğunu düşündüğümüz yanlışlarla alakalıdır. Birine sahip olduğu şeyler için hınç duyabiliriz evet, ama hınç tipik olarak birinin sahip olduğu o şeyle eylemleri arasında bir illiyet olduğu fikrine bağlıdır. Tipik bir hınç örneğine, kişi kendinin uzun süre boyunca bile isteye kandırıldığını keşfettiğinde rastlarız. Bu duygu, kandırmanın çok güvenilen bir kişi olduğu ihanete uğrama hissinden epey farklıdır. Bir sisteme, bir insan grubuna da hınç duyulabilir, eğitimden elini çeken hükümete duyduğumuz hınçtaki gibi. Bir grup, başka bir grubun ya da kişilerin adaletsiz bir sistem kurma ya da sürdürme faaliyetlerine karşı da hınç duyabilir.⁷

Buradaki hınç, başına gelen her talihsizliğe başka birinin kasti kabahatiymiş gibi tepki veren, eline geçen her fırsatta hınçlanmaya neden arayan “hınçlı insan”ınki gibi bir mizaç ya da yaradılış meselesi değildir. Böylesi bir tavrın, kişinin kendi iyiliğine olduğu gibi başkalarının iyiliğine de fazlasıyla zararı vardır. Bununla beraber belirli bir hınç durumu, hatayı ortadan kaldırmak ya da telafi etmek için hiçbir şey yapılmadığı takdirde uzun erimli de olabilir.

Hınç, “Kişinin kendisine ya da başkasına verilen zarardan doğan ve bu zarara karşı durmaya teşvik eden bir hoşnutsuzluk duygusu” olarak anlaşılabilir.⁸

7 Avustralya Cumhuriyetçi Hareketi’nin lideri Turnbull, Avustralya’nın cumhuriyet ilan edilmesine yönelik referandumun kaybedilmesinin ardından “Haksızlığa uğradık, ülkemiz haksızlığa uğradı, hepimizin hınç duyması lazım” Turnbull, (1999), s. 13 demişti.

8 Baldwin, (1960), s. 467.

Bu tanımın kuvveti, başkalarına verilen zarara yaptığı göndermeden gelir. Hıncın genel olarak, kişinin kendisine verilen zararla ilgili olduğu düşünülür hatalı bir biçimde. Empati ya da sempati duyduğumuz başkalarına verilen zarar ve hasarlara karşı da hıncı duyulabilir; ama yine de genel anlamda verilen zarar ve kabahatlerle ilgili olan içerleme duygusundan ayrı bir yerde ele alınmalıdır. Hıncı, muhtelif adaletsizlik biçimine verilen bir tepki olabildiği gibi, protesto ve direnişe de öncülük edebilir. Ne türden bir direnişe yol açacağı ise hıncıla ilgili en önemli meseledir ve makalenin ilerleyen bölümlerinde tartışılacaktır. Haset ve hıncın biçimlerini sarıhlaştırdığımıza göre, artık bunların ahlaki yaşamla olan bağına geçebiliriz.

3. Haset ve Ahlak

Hasedin zararlı ve gayri ahlaki bir duygu olduğu görüşünü desteklemek için sıklıkla sunulan gerekçeleri inceleyerek başlayalım. *Zahirde* genel anlamda hoş olmayan ve acı bir duygu olduğu gerekçesiyle hasedin herhangi bir değeri olduğu reddedilebilir. Bu görüşe göre hasedin, diğer acı duygular gibi, hisseden insana verdiği zarar nedeniyle hiçbir değeri yoktur.⁹ Spinoza, keder, melankoli ve diğer benzer duyguların “bedenin eyleme kudretini azalttıkları ya da kısıtladıkları” için “dolaysız kötü” olduklarını ileri sürüyordu.¹⁰ Christine de Pisan’a göre, hasedin “sivri iğneleri ve dikenleri” onun “işleyene hiçbir keyif vermeyen” yegâne günah olduğu anlamına gelir diyordu.¹¹ Öncelikle, hasedin nahoş bir duygu olduğu iddiası biraz mübalağalıdır. Örneğin bir arkadaşımıza şen şakrak hasetlenebilir, yine de iyi ki başarmış diyebiliriz. Tatile çıkan bir arkadaşımıza hasetlenmemiz gitmeseydi memnun olacağımız anlamına gelmez; biz de çıkabilmiş olsaydık elbette daha memnun olurduk.¹² Hasedin, hafif de olsa, nahoşluk yerine getirilmemiş bir dilekten de kaynaklansa, belli

9 Stocker ve Hegeman (1996), s. 230-231, acı verici duygular hakkındaki bu genel iddianın, faydacılar gibi hedonist değer yargılarına sahip filozoflar tarafından ortaya atıldığını kaydediyor. Stoacılar, hiçbir acı duyguya maruz kalmamamız gerektiğini söylüyordu. Seneca’ya göre, “Bilge insan üzüntü nedir bilmez”. Saunders (1994), s. 128). Epikuros, kötülüğü acıyla, özellikle de “ruhtaki huzursuzluk”la eş tutuyordu. Saunders (1994), s. 51. Rem B. Edwards’a (1979) göre “acı ya da acıyla ifade edilen mutsuzluk, içsel olarak kötü olan *yegâne* şeydir” (s. 19) ve korku, öfke, kıskançlık, keder, suçluluk gibi can sıkıcı duygulardan doğan acı fiziksel acıdan bile daha kötüdür (s.114-115). Descartes’a göre “Nefret ve kederin, doğru bilgiden gelse bile ruh tarafından reddedilmesi gerekir.” ([1649] 1989), Madde 142, s. 95.

10 Spinoza, ([1677] 1996), s. 138.

11 Pisan, ([1405] 1985), s. 121.

12 Descartes birinin sahip olduğu nimetlere layık olduğuna hükmettiğimizde neşe duyacağımızı ileri sürüyordu. ([1649] 1989), Madde 62, s.54. Benim görüşüm bu türden bir neşenin hasedi dışlamayacağı yönündedir.

bir nahoş tarafı olduğunu kabul ediyorum. Hasedin genel anlamda iç açıcı bir duygu olmadığı kabul edilse bile, keder gibi derinden acı verici de değildir.

Haset ya da diğer can sıkıcı duygular hissetmenin değeri sorusuna ilişkin ilk nokta, haset ve hınç gibi duyguların bastırılmasının sağlıksız olabileceğidir; bastırma kişinin duygu dünyasının kalanında beklenmedik nevrotik sonuçlar doğurabilir. Bu duyguların katıksız kötülük oldukları düşüncesinden gelen ikincil suçluluksa, sıklıkla vurgulanan kişisel nahoşluklarını daha da kötüye götürür. Bir diğer nokta da, bu türden bir nahoşluğun, faydalı ya da en azından anlaşılır olduğu düşünülen keder ve nedamet gibi duyguların da alameti olduğudur. Bahsi geçen duygular, kişinin kayıpla ya da hatalarıyla baş edebilmesine olanak verdikleri ölçüde zararlı görülmezler. Michael Stocker ve Elizabeth Hegeman, keder gibi acı verici duyguları içermeyen bir yaşamın, duygu çeşitliliğinden yoksun bir hayat olacağını, eksik kalacağını ileri sürer. Bernard Williams, pişmanlık ve nedamete ilişkin olarak “böyle hisleri hiç tatmamış olmak bir tür delilik olurdu” diyor.¹³ Bu olumsuz duygular insanı insan yapan duygular, hatta belli durumlara verilmiş etik tepkiler olarak da düşünülebilir. Nedamet getirmeden hata yapabilen birinin, yapamayandan daha az ahlaklı olduğu açıktır. Bana kalırsa, haset ve hınç benzer biçimde anlaşılır, bazı hallerde ahlaki duygulardır. Haset ve hınç hissetmenin faydaları ve değeri olduğunu gösterebilirim, nahoşlukları onları ıskartaya çıkarmak için yeterli bir zemin olmaktan da çıkacaktır.

Ardından hasede dair daha özgül iddiaları ele alacağız. Haset, uzun erimli bir tutum ya da mizaç olarak değil de kısa erimli, özgül bir tepki olması yönüyle değerlendirilirse, *özü itibarıyla* zararlı olmadığı açık hale gelir. Şüphesiz haset, uzun erimli bir tavır olarak korunur, kişi yaşamın kararsızlıklarına, başkalarının talihine ayırt etmeksizin hasetle yaklaşırsa habisleşebilir. Hasedin kötücül olduğu görüşüne sevk eden de, başkalarının şansının her yaver gidişine hasetle karşılık veren insan fikrinden başkası değildir. Bu tutumun, küskünlüğün bir örneği olarak düşünülmesi daha doğru olacaktır.¹⁴ Haset duyulan kişi elde ettiği şeylere hakkıyla sahip olduğunda bu duruma ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğine şüphe yoktur. Haset kavramının önemli bir kısmı bu türden ör-

13 Stocker ve Hegelman (1996), s. 230-242. Bununla birlikte haset ve hıncı özel olarak tartışmıyorlar. Williams, (1981), s. 29.

14 Başkalarına karşı böyle anlayışsız ve müsamahasız tutumlar içinde olmak için, küskünlüğün geniş çaplı ya da McFall’ın faal ya da bütünsel küskünlük dediği türden olması gerekir. Bazı durumlarda (sınırlı ölçüde) küskünlüğün anlaşılır olabileceğine dair yaptığı tartışma için bkz. “What’s Wrong with Bitterness?”.

neklerle dolu olabilir; biz bunlara kötücül ya da haksız haset diyeceğiz. Böyle bir kötülük olarak haksız haset, hem kendi mutluluğundan çalar kişinin hem de başkalarının. Bu durumda haset açıkça yanlıştır. Hasedin olumlu bir değeri ve etkisi olabileceğini iddia ederken aklımda olan hasetse bu değildir.

Başkalarının şansının yaver gitmesine duyulan hoşnutsuzluk, zorunlu olarak gayri ahlakiymiş gibi durabilir. Gelgelelim bu, kişinin talihinin her daim tarafsız olduğunu varsaymak anlamına gelir. Hak edilmemiş bir talih de olabilir bu; o zaman bundan hoşlanmamak da ahlaken kabul edilebilir ya da alınması gereken bir tavır olacaktır. Sözelimi, varlıklı bir iş insanı dolandırıcılık suçlamalarından güzel bir adada yaşayarak kaçıyor ya da bir savaş suçlusu köyde emekliliğinin keyfini sürüyorsa bundan hoşnut olmamak yerindedir. Bazen başkalarının talihinden hoşnut olmamanın hak olduğunu farz edersek, şimdi önemli olan bunun hangi koşullarda adil ya da ahlaki olduğunu açıklığa kavuşturmadır.

Ahlaken doğru olan bir haset çeşidi, hak edilmemiş başarıya ya da kayırmacılığa verilen tepkidir. Örneğin bir öğrenci, öğretmenine başka bir öğrenciye bir hayli alaka gösterirken kendisini boşladığı için hasetlenebilir. Ahlaken doğru haset örneklerinin, haklı içerlemeyle önemli ortak yönleri vardır. Haset, kendimiz için istediğimiz şeylerle alakalı olması bakımından içerlemeden ayrılıyor olsa da, ahlaken doğru haset durumlarında bu hissi güdüleyen şey yalnızca arzu değildir. İçerlemeye de hasede de eşlik eden duygu şaşkınlıktır. İşler olması gerektiğini düşündüğümüz gibi yapılmadığında şaşkınlık duyarız, hayrete düşeriz; içerleme ile hasette ortak olan bu şaşkınlıktır. Kötücül olmayan hasedi kötücül olandan ayırt etmek için adilane haset kavramını kullanacağız. Adilane hasette yargılarımız doğrudur, kişi sahiden de talihini hak etmiyordur. Sözelimi, tanıdıkları vasıtasıyla adaylık kapmış bir politikacıya, pozisyonu hak eden başkalarının haset duyması haktır. Bu durumda liyakat sahibi adayların kaygılarını yöneltmeleri gereken yer önseçim sistemi olmalıdır. Hasedin nesnesi, başkalarının layık olmadıkları ya da haksız biçimde kazandıkları olduğunda ahlaken doğru olabilir.

Duygular kusurlu ve adil olmayan toplumlarda deneyimlenir, ahlaki sağduyumuzun hedefinde doğru eylemler ve adaletsizliğe dair farkındalık olmalıdır ki bu da statükoya karşı çıkmayı beraberinde getirsin. Otoriteye meydan okumanın önemi meselesi, hasedin ahlaki yaşamlarımızda nasıl olumlu bir rol oynayabileceğini gösterir: haset bizi başka türlü farkında olmayacağımız adaletsizliklere karşı tetikte tutabilir ve adaletsizliğin varlığına dair salt bir farkındalığın beceremeyeceği biçimde adaletsizliği dert etmemizi sağlayabi-

lir.¹⁵ Adaletsizliği dert etmek, ona karşı eyleme geçmenin ilk adımıdır. Haset eyleme teşvik eder ya da pek çok felsefeci ve psikoloğun duyguların geneline dair kaydettikleri üzere güdüleyicidir.¹⁶ Hasedin aksine kayıtsızlık ve sinikliğin, eyleme yöneltmesi pek muhtemel değildir.

Hasedin ahlaken değerli olabileceği en önemli yer, adaletle bağlantılandığı yerdir. Haset yalnızca adaletsizliğin kendisine yöneltildiğinde ahlaken tarafsız ya da mazur görülebilmiş gibidir. Descartes hasedin mazur görülebileceği durumları sayar: iyi şeyler hak etmeyenlere verildiğinde –ki bu şeylerin adilce paylaştırılmadığı anlamına gelir–, adilce dağıtılmayan bu şeyler kötü emeller için kullanıldığında ve layık olmayan insanların elinde kendimiz için istediğimiz şeyler olduğunda; tabii endişemizin sebebi, bu arzu edilen şeyleri ellerinde tutanlara ya da dağıtanlara değil de hatalı paylaşımın kendisine yöneldiği takdirde.¹⁷ Hasedin liyakat eksikliğine yöneldiği görüşünde Descartes’ı destekliyor olsam da, hasedin “mazur görülebilir” olduğu savını fazlasıyla zayıf buluyorum.

Hasedin ahlaken doğru olabileceği başka bir durum da, kişinin hak ve salahiyetleri ile başkalarının yükümlülüklerine ilişkindir. Birinin yalnızca daha fazla başarı *istemesi* değil, daha fazla başarıyı ya da daha iyi muameleyi kendine *hak görmesi* de ahlaki bir tepki olabilir. George Sher’in ortaya koyduğu üzere, haklar meselesi şu soruyla alakalıdır, “X’e Y sağlamak, X’in sahip olduğu Y’yi korumak ya da X’in Y’ye sahip olmasını engellemek konusunda ciddi yükümlülükleri olan birileri yok mudur?”¹⁸ Öğretmenin kayırmacılık yaptığı örnekte öğrencinin hasedi, yalnızca diğer öğrencinin kendisine gösterilen cömert muameleyi hak etmediği fikrine değil, bu muamele ile kendisinin bundan eksik kalması arasındaki farka yöneliktir. Arzulanan, öğretmenin bütün öğrencileri yok sayması, haset duyulan öğrenciyi yok sayması ve kendisinin kayırılması değil, öğretmenin bütün öğrencilere makul bir alaka göstermesidir. Öğretmen bu alakayı göstermekle yükümlüyken, öğrencinin de bunu beklemesi hakkıdır. Bu anlamıyla haset, liyakat ve ehliyetle olduğu kadar, ahlaki haklar ve yükümlülüklerle de ilgilidir.¹⁹

15 Ben-Ze’ev, (1993), s. 18, hasedin tümünden yokluğunun, diğer insanlarla yapılan kıyaslamalara karşı kayıtsızlığın alameti olabileceğini belirtiyor.

16 Örneğin, Sherman, (1997), s. 49; Oatley (1992), s. 61-61, duyguların güdüleyici haller arasındaki geçişlerin önünü açtığını ve güdülenmeyi artırdığını iddia eder. Ayrıca bkz. Frijda, (1986), s. 361-366.

17 Descartes, ([1649] 1989), Madde 183, s. 118.

18 Sher, (1987), s. 199.

19 Liyakat ve salahiyet arasında yaptığı ayrım için bkz. Feinberg, (1970) “Justice and Personal Desert”, s. 55-94. Sher, (1987), s. 205, birinin ücreti hak ettiği durumda diğerlerinin de düzgün ücretlerin yasal koruma altına alınması için baskı oluşturmaya yükümlü olduğuna dikkat çekerek, liyakat ile yükümlülük arasında önemli bir bağ olduğunu gösterir.

Dahası haset her daim bütünüyle öze dair de bir şey değildir, başkalarının çektiği acılardan da ıstırap duyabiliriz. Aynı biçimde başkalarının yerine hasetlenebilir, bu sayede onlara yapılan adaletsizliklere karşı tetikte olabiliriz. Buna arkadaşlarımız ve ailemiz gibi yalnızca yakın olduğumuz ya da ortak çıkarlarımız olduğu kişiler yerine haset duyabileceğimiz söylenerek karşı çıkılabilir. Ancak haset, tarafgir olsa da bütünüyle kişisel bir duygu değildir. Aaron Ben-Ze'ev, "Envy and Inequality" [Haset ve Eşitsizlik]²⁰ makalesinde, hasedin tarafgir olduğu için ahlaki olamayacağını iddia ediyordu. Ahlaki kaygılarımız, öncelikli olarak kendimize ya da yakınımızdakilere yöneliyor olsa da, bu kaygı neyin ahlaken doğru olduğuna dair genel bir kavrayıştan doğar. "Emotions and Morality" [Duygular ve Ahlakilik]²¹ başlıklı daha sonraki bir makalesinde ise, duyguların tarafgir doğalarının onları ahlakilikle bağdaşmaz kıldığını ileri sürüyordu. "...duygular bizim genel perspektifimizi genişleterek daha anlamlı ve ahlaklı bir yaşam sürmemizi mümkün kılar" diyordu Ben-Ze'ev.²² Doğru olan sonradan geliştirdiği düşüncesidir: haset gibi duyguların tarafgir ya da tikel oluşları onları ahlak sahasının dışına çıkarmaz.

Ayrıca haset vasıtasıyla kıyaslamalı yargılarda da bulunuruz. Toplumdaki eksiklikleri düzeltebilmek için kimin sahip olduklarını hak ettiğinin, kimin etmediğinin ayırdına varmamız şarttır. Layık olmayan insanın elindekileri almayı düşünmektense, adaletin yerini bulduğundan emin olmak için daha fazla çaba göstermemiz gerektiğini düşünmeliyizdir belki de. Haset zor hedefleri ulaşılır göstererek kişisel gelişim için yüreklendirici de olabilir.²³ Belli bir haset deneyimi üstüne düşünmek, içinde bulunduğumuz durumun ve başkalarıyla olan ilişkilerimizin bütününe değerlendirmemizin, melanetten yüz çevirmemizin önünü açabilir. Kişisel gelişime doğru götürebilir bizi. Yetenekleri bizden birazcık fazla (hatta daha az) olan kişilerin başarılı olabildiğinin farkına varırsak, sıkı çalışma ve sebatın bizim şansımızı nasıl artırabileceğini görürüz. Mal mülke ya da bir duruma duyulan haset, bizim için neyin önemli olduğu konusunda bizi tetikte tutar ve bu şeyin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Böylesi bir öz değerlendirme de ahlak duygusunun geliştirilmesi için önem arz eder.

20 Ben-Ze'ev, 1992.

21 Ben-Ze'ev, 1997.

22 Ben-Ze'ev, (1992), s. 553, ve (1997), s. 210.

23 Ben-Ze'ev (1997), s. 201, "hasedin hem bizim hem başkalarının durumunda iyileştirmeye neden olabileceği"ni kaydeder. Rawls'a göre ise, haset değerleri su yüzüne çıkarabilir, bizi değerli şeyler peşinde gitmeye teşvik edebilir, bu yüzden de toplum güçlü hasedin harekete geçirilmeyeceği şekilde örgütlenmelidir. Hıncın ahlaki bir duygu olduğuna inansa da, hasedin bütün halleri zorunlu olarak adaletle bağlantılı olmadığından haset için buna inanmaz (Rawls, 1973, s. 532-534).

Kişinin kişiye duyduğu hınçtan ayrı olarak, bir grubun diğerine duyduğu hınç toplumsal eşitsizliklerin ciddi bir göstergesi olabilir. Zenginler yoksullarla “haset siyaseti” güttükleri için alay ededursunlar, toplumsal düzenlemelerde iyileşmeye götürdüğü ölçüde bu da ahlaken değerlidir. Nasıl birinin bir şeye layık olduğunu, o şeyi hak ettiğini, ona minnet borcumuz olduğunu anlatan kavramlara ihtiyacımız varsa, birinin bir şeye layık olmadığına işaret eden kavramlara da ihtiyaç duyarız. Aynı şekilde insanların hak ve salahiyetlerinin hiçe sayılmasına karşı da uyanık olmamız, bundan rahatsızlık duymamız gerekir. Bu kavramların karşılık geldiği şeylerin farkında olmamız yetmez, karşılık geldikleri şeye de kuvvetle karşı çıkmamız gerekir; adilane haset gibi duygusal tepkilerin önem arz edeceği yer de işte tam burasıdır. Daha önce geçen rüşvetçi politikacı örneğinde olduğu gibi, tekil bir adaletsizlik deneyimi daha genel seviyede bir sorgulamanın da önünü açabilir. Bizim bir kişinin iyi şeyleri hak edip etmediğini ya da toplumsal düzenlemelerin adil olup olmadığını bilmemiz zordur; doğrusu buna tartışma ve tefekkürle karar vermektir. Haset adaletsizliklerin farkına varılmasında ahlaken faydalı bir rol oynayabilir, bu adaletsizliklerin giderilmesi için kaldıraç olabilir. Haset, adaletsizliğe karşı ahlaki bir karşı çıkıştır. Haset, kendimizi başkalarıyla olan ilişkimiz içinde kavrayışımıza ilişkin olduğu kadar, başkalarının yerine de duyulabilir bir duygudur. Hıncın ahlakiliğini değerlendirirken de bu noktalara ihtiyacımız olacak.

4. Hınç ve Ahlak

Hınç, sıklıkla kincilik ve intikamla karıştırılır, hıncın gayri ahlaki bir duygu olduğu yargısını daha muhtemel kılan bir kafa karışıklığıdır bu. Örneğin Robert Solomon, hıncı *Schadenfreude* ve intikamla ilişkilendirir.²⁴ Halbuki kin

24 Haset gibi hıncın da, bir başkasının talihsizliğinden duyulan hoşnutlukla bağlantılı olduğu düşünülür. Solomon hıncın Almancasının (*Schadenfreude*) başkasının ıstırabından duyulan keyif olduğunu söyler. Gelgelelim bu, hıncı böyle bir keyifle *denk tutmaktan* başka bir şey değildir. Hatalı olduğunu ve hıncı, hıncın içirme ihtimali olan zararlar karıştırmaya neden olabileceğini düşünüyorum. Kavram yerli yerinde dursa da *Schadenfreude*’nin İngilizcede karşılığı olmadığını söylemek daha doğru olacaktır. Portman da kitabı *When Bad Things Happen to Other People*’da (2000, s. 4.) bu görüşe yer verir. Solomon da hıncı, intikamla da bir tutar. Garip biçimde şahsi bir tarifle, ona göre hınç

...[günahların] en ölümcülüdür, özsaygımıza ket vurur ve dünyamızı sıkı biçimde savunmacı, büzüşmüş bir sarmala indirger, gururu dahi bir tarafa bırakarak bin türlü tertip kurar, bütün güveni, samimiyeti, öznelerarasılığı; her daim karşılıklı savunma durumunda kurduğu ve çoğunlukla âciz intikam tertiplerini ifade etmek için kurduğu güvenilmez ittifaklar dışında her şeyi imkânsız kılar. Solomon, (1993), s. 290.

Bu sıradışı pasaj, hıncın alıcı tarafında duran birinin küskünlüğünü yansıtır ve hınca dair bu görüş genellikle kişinin bu duygunun öznesi mi nesnesi mi olduğuna bağlıymış izlenimi uyandırır.

tutma, doğrudan intikamla ilgili bir duygudur ve haset ile hınçtan oldukça farklıdır. Kin tutma, hata olduğu düşünülen bir şeye misilleme olarak birine zarar vermeyi içerirken, hınç hata yapıldığının açıkça cezalandırma isteği duymadan teslim edilmesidir.²⁵ Bana kalırsa, bilhassa zarar verici bir eylem olduğu için kinciliğin mahkûm edilmesi yerinde olmakla birlikte, hınç başka başka eylemlerin önünü açabileceği gibi hiçbir eylemliliğe de götürmeyebilir. Götürebileceği eylemlerden biri bağışlayıcılıktır örneğin.²⁶ Hınç, belirli ve teşhis edilebilir bir hasara odaklanır, bu da onu zarar verme ya da intikam alma peşindeki bir tavırdan ayırır.

Hıncın nahoş olduğu için herhangi bir değeri haiz olamayacağı görüşü, hasede ilişkin tartıştığımla çok benzer değerlendirmelere dayanır. Bu yüzden, hıncın nahoşluğuna dair argümanın üstünden geçmeyeceğim. Hıncın nahoş da olsa ahlaki olduğunu göstermek kafidir. Nahoşluğun duygudan değil durumun kendisinden kaynaklandığı söylenebilir. Her halükârda, hıncın ahlaki doğasını açıklığa kavuşturmak, onun ahlaken zararlı olduğuna dair öne sürülen iddiaların çoğunu etkisiz hale getirecektir.

Hınç ile adalet arasındaki bağlantı incelendiğinde onun intikamdan nasıl ayrıştığı daha açık hale gelir. Hınç noksanlığı özsaygı eksikliğiyle bağlantılıdır; şöyle ki eğer kendinizin yaralanabileceğini ya da aşağılanabileceğini düşünmekten âcizseniz özdeğer duygunuz fazlasıyla düşük demektir. Jeffrie Murphy şunu soruyor: “Üçüncü kişilerin ahlaken yanlışta olduğunu gördüğümde *içerlemem* doğruysa, bana ahlaken yanlış bir şey yapıldığında *hınç* duymam da aynı ölçüde doğru değil midir?” William E. Young da şöyle der, “Hınç bu nedenle kişinin kendine biçtiği bir ahlaki değeri ya da özdeşleştiklerinin ahlaki değerini varsayar.”²⁷ Bu noktanın doğruluğundan yana şüphe olmasa da, benim vurgulamak istediğim, genel itibariyle hınç ile adalet arasındaki ilişkiye dair daha geniş, daha az kişisel bir noktadır. Hınç, en geniş anlamıyla adaletsiz-

25 Nietzsche’nin hıncı, daha doğrusu *ressentiment*’ı ele alışının konuyla alakalı olduğu düşünülebilir. Ancak bahsettiği şeye hınç demek uygun düşmeyeceği için çözümlemesinin bize faydası dokunmayacaktır. *Ressentiment*’ı bir dizi tavır ve eylemi güdüleyen bir ruh hali olarak betimler. *Ressentiment*, aklıdan çıkaramadığı geçmişteki haksızlıklara bakar ve daha fazla haksızlık ister (Nietzsche, [1887] 1969, s. 58). Bu ruh hali, kişinin kendini başkalarıyla kıyaslayarak iyi hissetmesi için tasarlanmıştır, bir tür kurban zihniyetidir. Bu tarif, bir duygunun değil, en iyi örneğini paranoyak kişilikte bulan bir kişiliğin ya da psikolojik tipin tarifidir. Nietzsche’nin *ressentiment* kavramı içinde intikamı da barındır ve bazen doğrudan “intikam ruhu” olarak ele alınır. Onun için Fransızca halinde bırakılmış, teknik bir kavramdır, bu yüzden *ressentiment*’ın hınç [resentment] şeklindeki yaygın çevirisi isabetsizdir. Bkz. Deleuze (1983), s. 199.

26 Affetmenin ya da hıncı sürdürmenin ne zaman uygun olacağına dair bir değerlendirme için bkz. Benn (1996).

27 Bkz. Murphy ve Hampton, (1988), s. 18, ve Young, (1998), s.107.

liğin incinme biçiminde idrak edilişidir.²⁸ Haksız olduğunu düşündüğümüz şeye hınçlanırız, bu anlamıyla hınç adaletsizliğin farkına varıldığına ve buna tepki gösterildiğine işarettir. Daha fazla tefekkür edersek değerlendirmemizin yerinde olduğu da ortaya çıkabilir. Hıncın intikama götürmesi şart değildir, adaletsizliklerin gerçekleştiği sistemin yeniden değerlendirilmesine de yol açabilir. Sözelimi, hem kiracılarını çıkaran ev sahibine hem de bunun olmasını sağlayan sisteme hınç duyabiliriz. Herhangi bir gerekçe göstermeden ya da gerekçesi olmadan işçiyi işten atan patrona duyulan hınç da bir başka örnek olabilir. Tıpkı haset gibi hınç da hem kıymete hem hakka dair ahlaki iddialar içerebilir. Sher, en azından bazı liyakat iddialarının, kadirşinaslığa seslenme ya da insanlara fail gibi muamele etme gibi bazı yükümlülükleri olduğunu ileri sürer. Hınç örneğinde, bize karşı ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmeyenlere ya da haklarımıza tecavüz edenlere hınçlanırız.²⁹ Çalışanın duyduğu hıncın, işi hak ettiği inancında temellendiği düşünülebilir; daha iyi muamele görmeyi hak ettikleri inancı temelinde anlaşılması daha yerinde olacaktır, bu muameleyi verme yükümlülüğü de patrondadır.

Adaletsizliğin kaynağını kavrar kavramaz, nasıl bir eylemde bulunmanın uygun olacağını düşünüp taşınırız. Hınç, nesnesini ev sahibinden, suiistimallerine cesaret veren sisteme çevirir. Sözelimi hınç duyuyorsak, intikam ve ceza aramaktansa protesto etmeyi arzularız.³⁰ Hume, *Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*'sında hınca verilmesi gereken tepkiye dair alışılmadık bir görüş öne sürer. Bu duygunun bastırılmasını ya da bertaraf edilmesini önermektense, hınca zemin hazırlayan şeyleri ortadan kaldırmamız gerektiği inancındadır. Adaletin, işlenmeye ihtiyaç duyan yapma bir erdem olduğunu ve “doğal hislerin” bu erdemin gelişimini cesaretlendirmesinde hınç gibi duyguların yol gösterici olabileceğini düşünür.

Hume hınca dayalı protestonun, iktidarı elinde bulunduranların dikkatini dışlanmışlara çekmesi hasebiyle olumlu bir rolü olabileceği kanısındadır.³¹ Hınç ile güçsüzlerin ihtiyaçları arasındaki bağlantıyı kurmak önemlidir; yalnızca sözde kindarlık ve intikamcılık bağlantısını kuran Solomon ve diğerlerineyse bu bağ malum olmaz. Güçsüzlerin açısından bakıldığında hınç, içinde

28 Strawson, (1974) hınç ve diğer tavırların, ahlaki tutumumuzun *ifadesi* olan doğal insani tepkiler olduğunu iddia eder. Duygularla ahlaki tutumun birlikte ortaya çıktığı yönündeki iddiamdan daha zayıf bir iddiadır bu.

29 Sher, (1987), s. 198.

30 Feinberg'in (1970), cezanın hıncın ifadesi olduğu konusunda haklı olduğuna inanmıyorum. Ceza hıncı ele almanın en iyi yolu değildir, cezada ifadesini bulan daha ziyade intikamdır.

31 Hume, ([1777] 1966), Kısım, III, Bölüm I, s. 152.

bulundukları duruma gösterilen uygun bir tepki, bu durumun düzeltilmesi için zorunlu bir adımdır. Şiddet içeren eylemlere yaptığı tartışmada Annette Baier, “Eğer kadınlar ya da bazı ırk, sınıf mensupları, bazı dilleri konuşanlar dışlanıyorsa, dışlandıkları hayati müşterek tertiplere zor yoluyla girebilmeleri için hınçlarını gösterebilmek adına eylemde bulunmaları kaçınılmazdır”³² diye öne sürer. Hume’dan etkilenerak haklı bir biçimde, böylesi bir protestoya gösterilecek erdemli tepkinin mahkûm etme ya da karşı şiddet değil, uzlaşma olduğunu iddia eder.

Bu türden bir tepki hem haklı hem makuldür ve güçlülerin hıncın farkında olması lazımdır ama maalesef bu da adaletsizliğe verilen her tepkiyi birilerinin hınçlarını hissettirebilme gücüne bağımlı kılar. Bir de tabii, hınçlıların iddialarının halihazırda iktidar konumunda olanlar tarafından tanınmasına. Hume, yalnızca zihinsel ve bedensel olarak kıyas edilebilir güçteki rasyonel varlıkların adaletin kısıtları altında olabileceği iddiasıyla bunu teslim eder.³³ Yani adaleti telkin edebilecek olanlar yalnızca iktidardakilerin rasyonel ve kuvvetli saydığı varlıklardır. Hıncın en zayıflardan duyulması şarttır, bunlar bazı durumlarda güçlüleri kendilerinin de rasyonel olduğuna ya da rasyonalite geliştirmeye ehil olduklarına inandırabilirler. Diğer durumlarda bu iddianın hissetme yetisi ya da esas ahlaki değerler temelinde onlar adına ortaya koyulması gerekir. Hayvanlar ve doğa hınç duyma ya da ifade etme yetisine sahip değilse de, onlar adına duyulan hınçla başarılmış pek çok şey vardır. Başkaları adına hınç duyulamayacağı ya da başkalarına yapılan haksızlıklar bize tesir ettiğinde hissettiğimiz şeyin hınç değil içerleme olduğu söylenerek itiraz edilebilir buna. İçerleme (*indignation*) şüphesiz başkaları adına hissedilir ama bu aynı zamanda hınç duyulmasını da dışlamaz. Bir ihtimal de kendimizi yalnızca başkalarıyla, neredeyse tamamıyla özdeşleştirdiğimizde, onları “başka benlikler” olarak gördüğümüzde hınç hissedebileceğimizdir. Ancak bu bana biraz ağır bir gereklilikmiş gibi geliyor, başkalarının yerine hınç duyabilmemiz için onların esenliğini önemsememiz, onlara karşı sempati duymamız yeterli olsa gerek. Bir meslektaşına yapılan müdahaleye karşı, onu kendimin bir uzantısı olarak görmeden de hınçlanabilirim. En güçsüzlerin seslerini duyurabilecekleri yollardan biridir bu. Başkalarına yapılan haksız muamelelerin farkına varabiliyorsak, onlar adına hınç da duyabiliriz demektir.

32 Baier, (1995), s. 221.

33 Hume, ([1777] 1966), Kısım. III, Bölüm I, s. 153.

Joseph Butler hıncın değerin şöyle ifade eder: ona göre hınç “kötülük ve fenalığın karıştıdır: toplumu bir arada tutan müşterek bağlardan biri; her bireyin kendisi için olduğu kadar bütün türler için de duyduğu bir akranduygudur”.³⁴ Hıncın bu şekilde kavranışı onu içerlemeyle ilişkilendirir ve yalnızca kişisel hakaretlere ve aşağılamalara karşı duyulan bir şey olduğu açıklamasının neden bu kadar dar olduğunu gösterir. Hınç bizi başkalarına bağlayabilirse de, başkalarının da haksız biçimde dışlandığı, baştaki hasarın başkalarının üstünde oluşturulduğu yeni bir grup oluşturmaktan kaçınmak için ihtiyatlı olmak gerekir.

Hume’un protestoya ve hıncın nedenini ortadan kaldırmaya dair yaptığı vurgu, hıncın değerine dair önemli bir kavrayış sağlar bize. Birinin dışlandığı fikrinin enikonu ayırdına varabilmemiz ve buna enikonu karşılık verebilmemiz için hınç duymamız gerekir. Hınçta takılıp kalmak değilse bile en azından hınç duyabilme ihtimalinin teşvik edilmesi şarttır. Sözgelimi protestonun ya da değişimin mümkün olmadığı yerde hınçta takılıp kalmak da sakıncalı ve isabetsiz olacaktır.

Olumsuz duygulara dair getirilen açıklamaların çoğu onu hissedenlere odaklanır. Halbuki duyguların nesnesi olan insan üstündeki etkilerini incelemek daha yerinde olacaktır. Başkalarının haset ve hıncının hedefinde olduğumuzu bilmek kendimizi yeniden değerlendirmemiz için de faydalı olabilir. Bu duyguları sahiden kıskırtıp kıskırtmadığımız üstüne düşünme ihtiyacı duyabiliriz böylece. Haksız ve temelsiz de olabilirler ama duygunun kökenlerine doğru iz sürersek rahatsızlığın kaynağını ortadan kaldırma şansına erişebiliriz. Suçlanması gereken doğrudan doğruya biz olmasak da, adaletsiz bir sistemden faydalandığımızın farkına varabiliriz belki de. Bu duruma verilebilecek iyi bir örnek, Aborjin halkına karşı geçmişte yapılan kıyımlardan bugün faydalanan beyazlardır. Hınç nesnesi olmalarının isabetli olduğunun farkına varmak, ahlaki gelişme ve duyarlılığı beraberinde getirir.

Böylece hıncın bizi adaletsizliğin mevcudiyetine karşı tetikte tutabileceğini, kaynaklarına dair tefekküre yönlendirebileceğini ve ister protesto biçiminde ister adaletsizliğin kaynağının ortadan kaldırılması biçiminde olsun eyleme geçmek için kaldıraç olabileceğini görmüş olduk. Başkalarının yerine de hınç duyulabilir ve hınç insanları ortak bir dava etrafında toplayabilir. Sırf bu nedenden bile olsa hıncın ahlaken doğru olduğu kabul edilmeli ve hayatları-

34 Butler, ([1729] 1850), Söylevler viii, s. 91.

mızdan çıkarılmamalıdır. Sonraki bölümde haset ve hınca dair görüşlerime gelecek itirazlara karşılık verip genel anlamda “olumsuz” duyguların bertaraf edilmemesi gerektiğine dair önermelerde bulunacağım.

5. İtirazlar

Haset ve hınç gibi duygular ahlaklı sayılmadığı takdirde, çoğunlukla onları bastırmamız gerektiğini düşünürüz. Olumsuz olduğu nazarıyla bakılan bu duyguları bastırmamız ya da bu duygulardan kaçınmamız gerektiği görüşü, yaşamlarımızdaki duyguların bütününün yerinin kavranışına dair endişe verici sonuçlar doğurur. Sözgelimi Solomon, hasedi açgözlülük ve vurdumduymazlıkla ilişkilendirir ve hasedin, “kaybeden akranlar” dışındaki herkesle bütün samimiyet olasılıklarını kapattığını iddia eder.³⁵ Ona kalırsa yapmamız gereken, haşmetli duygularımızı işlemek, hor gördüğü haset gibi duyguların da yanına yaklaşmamaktır. Hasede dair bu türden bir görüş, ahlak psikolojisinin “kapıları tutma” vazifesiyle yakından ilişkilidir: hangi duyguların tasfiye edilip hangi duyguların teşvik edileceğine karar verme vazifesi.

Haset ve hıncın ahlaklı duygular olmadığına ilişkin önermelere felsefe tarihinde de sıkça rastlanır. Sözgelimi Descartes, bütün ihtirasların (zararlı oldukları ölçüde) zararının bazı düşünceleri gerektiğinden fazla sürdürmelerinde ve takılıp kalınmaması gereken düşünceleri muhafaza etmelerinde yattığını ileri sürer. Haset örneğine bakarsak onun fenalığı, başkalarının hak edilmemiş talihlerine takılıp kalmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu örneğe bakmanın aynı ölçüde akla yatkın bir yolu da, böyle bir ihtirasın tefekkür edilmesi sonucu gelen tepkinin kendisinin fenalığa ya da gayri ahlakiliğe götüren şey olduğunu hesaba katmaktır. Biri haset duyup bu duygunun hedefindekilere hasmane davranmakta karar kılabilir. Bu durumda fenalığa götüren, hasette takılıp kalmak ve arkasından gelen tepkidir. Ahlaki gelişmenin kapısını açacak olan, verilen tepkiler arasında ayırım yapmak ve hasetle hınçta tanımlanan adaletsizliklerin kaynağına dair nasıl akıl yürüttüğümüzdür. Haset duygusunu haksız kazanç sağlayan kişiden, eylemi şahıstan ayırmak zor olabilir. Fırsatçı meslektaşımız terfiyi, başarılarını abartarak, hatta onlar hakkında yalan söyleyerek kapmış olabilir; haset duygumuz için tam yerinde bir nesne gibi duracaktır bu durumda. Gelgelelim yapılması gereken, tefekkür yoluyla

35 Solomon, (1993), s. 248. Taylor, hasedin ahlaksızlık olduğunu iddia eder (1988), s. 233-249 ve şöyle söyler, “Haset ve kıskançlık ahlaksızlık olduğuna göre, iki duyguya da kapılmamak gerekir.” s. 247.

odağımızı haset duyulan kişiden çevirmektir; hatta duygularımızın yönünün haksızlıktan faydalananlara değil de bu adaletsiz bölüşümden sorumlu olanlara doğrultulması daha yerinde olacaktır.

Hasedin zararlı olduğunu göstermeye çalışan bir başka önerme de, hasedin başka duygularla varsayılan ilişkisine dairdir. Hume, benzer duyguların birbirleriyle bağlantılı oldukları, doğal olarak birbirlerinden neşet ettikleri kanaatinde. Mesela Hume'a göre, haset melanetle, melanet öfkeyle, öfke de bir başka duyguyla ilişkilidir.³⁶ Bu duygular da aynı şekilde benzer fikirlerle ilişkilidir. Hume'a göre canı sıkılan, benzer duygular için kolaylıkla daha fazla neden bulacaktır; bunların mantıklı temellere oturması da gerekmez. Gelgelelim, bu bağlantıların kaçınılmaz olduklarını kabul etmek için pek sebep yoktur elimizde. Belirttiğim üzere haset, özdeğerlendirmeye ve odağın adaletsizliğe çevrilmesine de götürebilir. Bu durumda bağlantı silsilesi, hasetten melanete doğru değil de özsaygıya doğru kurulabilir.

Hasede getirilen bir başka ciddi suçlama da onun şiddet ve antisosyal davranış için kaldıraç işlevi gördüğüdür. Örneğin Hume, hasedin istenmeyen bir sonucunun da hırsızlık yaptırma ihtimali olduğunu ileri sürer. Yine de hasedin doyumsuzluktan daha az ciddi olduğu kanısındadır³⁷ ve hasedin önüne geçilebileceği, şiddet içermeyen bir biçime bürünebileceği sonucuna varır. Hasedin şiddet ve hırsızlık için olağan bir saik olduğu düşüncesinin biraz mübalağaya kaçtığına şüphe yoksa da, böyle bir saik olabilmek ihtimali tümünden kapalı da değildir. Pisan, hasedin başkalarının hilafına davranmanın fitilini ateşlediği iddiasındadır. Durum buysa eğer, bizim de böylesi bir fitile dayanarak eyleme geçme konusunda dikkatlice düşünmemiz gerekir.³⁸ Ancak bu önerme, hasedin kendiliğinden zararlı olduğunu da göstermez. En fazla, hasedin bazen bazı insanların kötülük etmesine neden olabileceğini gösterir ki, bu da bu insanların hasede nasıl karşılık verdiklerine ve bunu neyle ilişkilendirdiklerine bağlıdır. Kayıpla gelen keder, kayıp için başkalarını suçlamamıza neden olabilir ama bu kederin kendisinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Duygular, bazı durumlarda gayri ahlaki eylemlere neden olabilecekleri gerekçesiyle ahlaken bütün bütün mahkûm edilemez.

Bu önermeler üstüne yaptığımız mülahaza bize, hasedin bazen öyle olsa bile, her zaman ya da çoğunlukla kötücül bir duygu olmadığını gösterdi.

36 Hume, ([1739-40] 1978), s. 376-377.

37 Hume, ([1739-40] 1978), s. 491.

38 Pisan ([1405] 1985), s. 119.

Aristoteles'e karşı çıkararak hasedin her daim yanlış olmadığı, bir tür "ortası" olduğu söylenebilir. Hasedin en kötü hali mizaca yerleşmiş olandır, ancak benim burada ele aldığım tür bu değildir. Hasede nahoşluğu nedeniyle karşı çıkan geleneksel argümanlar, ne benim ele aldığım haset biçimlerini hesaba katar ne de hasedin ahlaki değerine dair öne sürdüğüm önermeleri ele alırlar.

Hıncın melanetle ve intikamla bağlantılı olması gerektiği görüşü için ortaya atılan yegâne önerme, Hume'un fikirlerin bir aradalığı düşüncesinin türevinden başka bir şey değildir; onun da evrensel ya da zorunlu olamayacağı açıktır. Hınc ile kindarlığın birbirine karıştırılmasının bir yanlış anlama olduğunu göstermiştim. Hıncın zararlı olduğuna dair oldukça farklı bir iddia da, haksız, hedefinden sapan ve takıntılı olabileceği yönündedir (Aynısı haset için de söylenebilir). Hınc mantıksız olabilir ya da aşırıya kaçabilir ancak aynı şey sevgi ve şefkat gibi duygular için de geçerli olduğuna göre,³⁹ bu bize hıncın temelinde yatan bir marazı göstermez. Bize gösterdiği, bütün duygularımızın dayandıkları yargılar kadar, yeğlilikleri ve ifade edilişlerine değer biçerken de ihtiyatlı davranmamız gerektiğidir. Farklı haset hallerini akla yatkınlarına göre nasıl birbirinden ayırdıysam, aynısını farklı hınc halleri için de yapmak elzemdir. Hıncın hedefini şaşırabileceği iddiasında, haset örneğinde olduğu gibi bir doğruluk payı vardır. Hıncı meşru olanlara olmayanlar arasında bir ayırım yapmamız ve hıncıların iddialarını ölçüp biçmemiz gerektiğine şüphe yoktur. Hıncın yarattığı tahribatın farkındalığı meşru olsa bile, tahribatın nedenlerinin teşhis edilmesinde hataya düşmüş olabiliriz. Kişi kendinden çok daha kötü durumdaki birine de hınc duyabilir, bu da hıncının iddiaların haklı bulurken temkinli davranmamız gerektiği anlamına gelir. Kim bilir hıncı ahlak dünyamızdan çıkarmak isteyen yazarların aklında da bu türden örnekler vardı. Sözelimi bazı işçiler, zorlu çalışma koşullarından dolayı diğer gruplara, bu gruplar arasında herhangi bir adaletsizlik olmasa bile hınc duyabilirler. Böyle bir durumda vermemiz gereken karşılıksa, hıncın sebebi olarak yanlış teşhis edilmiş nesneye değil de bu koşulların kendisine odaklanmaktır.

Bana kalırsa, doğal duygular olan haset ve hınc, duyguların bizi daha fazlasını istemeye ve payımıza düşene razı olmamaya yöneltme ihtimalinde merkezi bir yer tutarlar. Bu duyguları bastırma mecburiyetini haklı çıkaramayız. Öncelikle, ahlaki duygular olduklarından (bazı hallerinde), ikinci olarak da duyguların ortaya çıkardığı tutumlar birbiriyle bağlantılı olduğundan. Hıncı

39 Şefkatin sınırlarına dair bir tartışma için bkz. Blum, (1980), s. 507-517.

bastırdığımızda, arkasından gelecek olan pişmanlığın, nedametın, şefkatin, hatta kederin bastırılmasıdır.⁴⁰ Tutkularımız tamamıyla bizim hâkimiyetimizde olmadığına göre, bunları bastırmayı ummak da abes, hatta muhtemelen kıyıcı olacaktır. Toplumsal düzenlemeleri ıslah etmek mümkün olduğuna, çoğu zaman da ıslaha ihtiyaç duyduklarına göre, bu toplumsal düzenlemelere kanaat etmememiz, kayıtsız kalmamamız şarttır. Hasedin ve hıncın bastırılması, adaletsizliğin *hakıyla* ayırdına varma ve buna tepki gösterme dirayetimizi azaltacaktır. Adaletsizlik karşısında verilebilecek, içlerleme, öfke ya da acıma gibi başka duygusal tepkiler olduğuna şüphe yok. Benim söylemek istediğim, haset ve hıncın adaletsizliğin pek çok haline karşı verilebilecek elverişli insani ve ahlaki tepkiler olduklarıdır. Haksızlık karşısında yargılarımızı, duygular tarafından harekete geçirilme ihtiyacı duymadan, nesnel biçimde oluşturmamız gerektiği de söylenebilir. Bana kalırsa bu öneri, yargılar ve duygular arasındaki ilişkiye dair basite kaçan bir kavrayışa dayanır; bunlar kolay kolay birbirinden ayrılamazlar.⁴¹ Dahası, başkalarının yok yere çektikleri kahır karşısında yalnızca acıma ve şefkatle hislenmemiz gerektiğini söylemesi hasebiyle insanlığımızdan da eksiltlen bir öneridir bu; tutkulu canlılar olarak bizlerin başkalarının adil olmayan eylemlerinden, haksız kazançlarından da hislenmemiz gerekir.

6. Sonuç

Kısıtlı bir ölçüde de olsa, haset ve hıncın ahlak dünyamızda oynadığı olumlu bir rol olduğunu ifade etmeye çalıştım. Kusursuz bir dünyada haset ya da hınç gibi duygulara ihtiyaç duymayabileceğimiz doğrudur ama yaşadığımız dünyada durum bunun tersi. Bu duyguları içimizde büyötmeye ihtiyacımız olmasa da, muhtelif nedenden dolayı bunların yokluğundan tedirginlik duymalıyız. Bu duyguların herhangi birini duyma yetisini kaybetmiş biri, kendisini ya toplumdan yalıtılmıştır ya da adaletsizliğin ayırdına varmakta güçlük çekmektedir. En önemlisi, haset ve hıncın bizi adaletsizlik karşısında harekete geçmeye teşvik etmede önemli bir rolü olmasıdır. Nedamet gibi, bazı nahoş ama bütünüyle kendimizi ölçüp biçmemizle alakalı, faydalı duygular,

40 Nussbaum, (1994), öfkeyi ortadan kaldırmaya yönelik bazı Helenistik yöntemlerin sevgiyi de ortadan kaldırdığını gösterir.

41 Bu noktayı bu makalenin içinde açmamın imkânı olmasa da, eskiye göre çok daha az ihtilaf yaratan bir nokta olduğu söylenebilir. Adaletsizliğe dair yargılar ile haset, hınç, içlerleme, kızgınlık gibi duyguların birlikte ortaya çıktığını kabullensek kafi. Duygu ve aklın birbirlerini karşılıklı olarak kurduğu savı için bkz. Jaggar, (1989). Ayrıca duyguların ahlaki karakterin gelişimindeki merkezi rolü için bkz. Sherman, (1993), s. 149-170, duygular ile ahlakilik arasındaki kayda değer ilişkiye dair ise: (1997), Bölüm 2 ve 4.

başkalarıyla ilişkilenişimizi kavramada bize yardımcı olabilir. Haset ve hınç, başkalarını bizimle ilişkileri içinde kavramamıza yardım eder ve başkalarını hakkıyla değerlendirmede bize yol gösterebilir. Yalnız haşmetli duygularımızı işleyip kalanını görmezden gelmekten, duyguların tümünün etik yaşantılarımızdaki yerini kavramamız gerekir; özellikle de haset ve hınç gibi olumsuz olduğu düşünülenlerin.

İngilizceden çeviren: Fahrettin Biçici

Kaynakça

- Aristoteles, (1984), *Nichomachean Ethics*, The Complete Works of Aristotle, Cilt.2, Ed. Johnathon Barnes, Princeton: Princeton University Press [*Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları].
- Baier, Annette, (1995), *Moral Prejudices : Essays on Ethics*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Baldwin, James Mark, ed. (1960), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Gloucester, Mass: Peter Smith.
- Benn, Piers, (1996), 'Forgiveness and Loyalty', *Philosophy* 71, 369-383.
- Ben-Ze'ev, Aaron. (1992), "Envy and Inequality", *The Journal of Philosophy*, 89, s. 551-581. (1993), 'Envy and Pity', *International Philosophical Quarterly*, C. XXXIII, S. 1, s. 3-19.
- , (1997), "Emotions and Morality", *The Journal of Value Inquiry*, S. 31, s. 195-212.
- Blum, Lawrence. (1980), "Compassion", *Explaining Emotions*, ed. Amélie Rorty, Berkeley: University of California Press, s. 507-517.
- Butler, Joseph. ([1729] 1850), *The Works of Joseph Butler*, D.C., Cilt. II, Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles. (1983), *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, London: The Athlone Press [*Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık].
- Descartes, René. ([1649] 1989), *The Passions of the Soul*, çev. Stephen H. Voss, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Edwards, Rem B. (1979), *Pleasures and Pains: A Theory of Qualitative Hedonism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Feinberg, Joel. (1970) 'Justice and Personal Desert', *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Reponsibility*, Princeton: Princeton University Press, 55-94.
- Frijda, Nico H. (1986), *The Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. ([1651] 1985), *Leviathan*, Londra: Penguin [*Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları].
- Hume, David. ([1777] 1966), *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon.
- Hume, David. ([1739-40] 1978), *A Treatise of Human Nature*, Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık].

- Jaggar, Alison. (1989), 'Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology', *Inquiry* 32, 131-176.
- McFall, Lynne. (1991), 'What's Wrong with Bitterness?', *Feminist Ethics*, Ed. Claudia Card, Lawrence, Kansas: Kansas University Press, 146-160.
- Murphy, Jeffrie & Hampton, Jean. (1988), *Forgiveness and Mercy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. ([1887] 1969), *On the Genealogy of Morals*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage [Ahlakın Soykütüğü Üstüne, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları].
- Nussbaum, Martha. (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Oatley, Keith. (1992), *Best Laid Schemes: The psychology of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pisan, Christine de. ([1405] 1985), *The Book of the Three Virtues*, Trans. Sarah Lawson, London: Penguin.
- Portmann, John. (2000), *When Bad Things Happen to Other People*, New York: Routledge.
- Rawls, John. (1973), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press [Bir Adalet Teorisi, çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınevi].
- Saunders, Jason L. (Ed.) (1994), *Greek and Roman Philosophy After Aristotle*, New York: Free Press.
- Sher, George. (1987), *Desert*, Princeton: Princeton University Press.
- Sherman, Nancy. (1993), *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Mass.: MIT.
- Sherman, Nancy. (1997), *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Solomon, Robert. (1993), *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, Benedict de. ([1677] 1996), *Ethics*, çev. Edwin Curley, London: Penguin [Etika, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi].
- Stocker, Michael, ve Hegeman, Elizabeth. (1996), *Valuing Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, P.F. (1974), *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londra: Methuen.
- Taylor, Gabriele. (1988), "Envy and Jealousy: Emotions and Vices", *Midwest Studies in Philosophy*, XIII, s. 233-249.
- Turnbull, Malcolm, (1999), 'My proudest day...', *The Australian*, 30 Kasım 1999, s. 13.
- Williams, Bernard, (1981), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, William E. (1998), 'Resentment and Impartiality', *The Southern Journal of Philosophy*, Cilt.XXXVI, s. 103-130.

Gölgeler Çekildiğinde Aynaların Serinliğinde

SELEN ERDOĞAN

*İnanın bana, bu dünya size armağanlar vermeyecek.
Bir hayatınız olsun istiyorsanız, onu çalın.*

Lou Andreas-Salome

Türkçede norm dışı cinsel yönelimlerin hikâye edildiği güncel romanların arasında hatırı sayılır miktarda polisiye ve cinayet romanı var.¹ Örneğin, Yiğit Karaahmet'in *Deniz Ne Kadar Güzel*'i, Bilge Karasu'nun *Kılavuz*'u ya da Mehmet Murat Somer'in yedi romanlık *Hop-Çiki-Yaya* serisi bunlar arasında sayılabilir. Bu metinler polisiye türünün ötesine uzanan birçok özellikleriyle türün konvansiyonlarıyla oynar. Örneğin *Kılavuz* suçlunun değil, romantik ilişkilerde şüphenin yerini güven, acının yerini neşe alabilir mi gibi soruların peşinden gider. Polisiye türüne yaslandığı anlarda birilerinin hincının kurbanı olma korkusunun havada asılı kaldığı bir atmosfer yaratarak bu korkunun sorun-sallaştırılmasını sağlar. *Deniz Ne Kadar Güzel* ise orta sınıf burjuva hayatının trajikomik bir polisiyeye dönüşebileceğini sergiler. Romanın dahiyane kurgusunun içine gizlenmiş olan bir katilin adım adım deşifre edilmesine yönelmez bu metinler. Ya da psikopatolojilerin şaşırtıcı doğasını "normal" bireylerin merakının hizmetine sunan bir dünya kurmazlar. Öyleyse bu hikâyeleri anlatmakta polisiye türünün nasıl bir işlevi vardır? Benzer örneklerle karşılaştıkça aklımı kurcalayan bir soru oldu bu. Popüler, felsefi derinlikten yoksun, hızlı tüketime yönelik olarak görüldüğünden eleştirilegelmiş polisiye türü neden

1 Stephen Kern'ün yaptığı ayrıma göre polisiye ile cinayet romanı birbirlerinden farklıdır. Polisyede katilin kim olduğu asıl merak konusuyken cinayet romanında katilin öldürme motivasyonları masaya yatırılır. Bkz. Kern, *Nedenselliğin Kültürel Tarihi*, Metis, 2005, s. 14.

queer yazarların ilgisini çekiyordu? Bu yazıda bu soruya cevap verme vaadim olmasa da Cahide Birgül'ün *Gölgeler Çekildiğinde* romanı özelinde hıncın, öfkenin romandaki rolünü ve polisiye bir merakla takip edilen soruları incelerken bazı önerilerde bulunabileceğimi umuyorum.

I. Bir Şey Mi Oldu?

Metnin anlatıcısı Esin büyük bir şehirde babasıyla birlikte yaşayan orta yaşlı bir öğretmendir. Pek arkadaşı olmayan, az sosyalleşen, annesini bir süre önce kaybetmiş olmasına rağmen onun gölgesinden kurtulmayı başaramamış, donuk, renksiz biri olarak anlatır kendini. İş arkadaşı Aysel, annesinin yakını Selcan Abla ve öğrencileriyle onların velileri dışında görüştüğü pek kimse yoktur. Fransa'da yaşayan nişanlısı Kenan ise duygusal dünyasından uzak bir noktaya düşer. Bu olaysız, sıradan hayatı değiştirecek olan kişi hayatına izinsiz girecek olan kuzeni Deniz'dir. Yıllardır görmediği, hayal meyal hatırladığı bu kızdan gelen mektupla uzak bir geçmişin üzerindeki tozlar havalanmaya başlar. Mektuptan anlaşıldığı üzere Esin ve babasının yaşadığı şehirdeki bir üniversiteyi kazanmıştır ve annesi ancak yanlarında kalması koşuluyla okula gitmesine izin verecektir. Oysa romanın sonunda Deniz'in yalan söylediği netleşir. Ne üniversiteyi kazanmıştır ne de annesi hayattadır. Esin, babasıyla birlikte Deniz'e, kardeşi Feridun'a ve Aliye teyzesine dair tek tük anılarını anımsarken bir yandan da hayır cevabını en uygun dille nasıl verebileceğini düşünmektedir. Albümler açılır, miras kavgası yüzünden yırtılıp atıldıktan sonra sayısı azalmış olan fotoğraflara bakılıp birlikte geçirdikleri yaz tatilinin olayları hatırlanır. En canlı hatıra Esin'in o dönemde okuduğu bir Agatha Christie kitabının tam da dedektifin katili enseleyeceği bölümü okuyacakken ortadan kaybolmasıdır. Esin büyük bir yaygara kopardıktan sonra kitabı bahçedeki ağacın altında yırtılmış halde bulur. Suçu küçük kardeş Feridun üstlenir. Ancak gerçek fail büyük ihtimalle kendini gizlemiş, Feridun ablasını korumak pahasına cezayı çeken kişi olmuştur. Esin'in annesinin orkestra şefliğinde mahkeme kurulur, Feridun babasından temiz bir dayak yer. Esin, Deniz ve kardeşinin kendisinden uzaklaşmaları ve onu dışlamalarıyla sonuçlanan bu hikâyeyi kafasında evirip çevirirken geçmişten, zamanın içinden sıyrılıp ona ulaşan hislerden biri kitabı yırtan kişinin aslında Deniz olduğundan duyduğu şüphe dir. Babası da bu şüpheyi körükleyen yorumunun ardından Esin'in Deniz'e şefkatle yaklaşmasının yolunu açan bir ihtimali de dillendirir: "‘Sinirli bir çocuktuk,’ dedi burnunu kaşıyarak. Sonra bir an düşün-

dü ve ekledi: ‘Belki aşırı hassas bir kızdı, kimbilir?’” (s. 18). Roman tam olarak bu belirsizliğin üzerine kuruludur. Hınç yüklü bir suçlu mu yoksa sevilesi bir kız mı? Adım adım çözülen olaylarla Deniz’in hem manipülatif bir katil hem de Esin’e hayatının en mutlu günlerini yaşatacak kişi olduğu anlaşılır. Son kertede Esin için baskın gelecek olan duygu da hınç değil özlem olacaktır. Dedektif katile yakınlık duymaktan, mükemmel cinayete hayran kalmaktan kendini alamayacaktır.

Mektubun gelişinden kısa bir süre sonra Deniz’i teklifsizce elinde bavuluyla kapılarında bulurlar ve mecburen kabul ederler. Esin’in konuyu açma çabaları görmezden gelinerek ya da hırçınlıkla savuşturulur. Hayatlarına ustaca sızan bu genç kadın etraflarındaki herkesin ilgisini toplar. Kısa sürede hem Esin’in arkadaşı Aysel’in “biricik,” “parlak,” kardeşi Adnan’la hem de Esin’in nişanlısı Kenan ile sevgili olur. Karşılarındaki apartmanda yaşayan konsomatris Şefkat Hanım’ın ağzından Esin’in babasına aşk mektupları yazar. Baba Şefkat Hanım’a hediye alması için Deniz’e banka hesap bilgilerini verince bütün birikimi zamanla erir. Bu arada babaya büyük ilgi ve ihtimam gösteren Selcan Abla’yı da uzaklaştırmış olur. Bütün bunlar olurken Esin’in her şeyden en son haberi olur. Bazı değişiklikleri seziyor olsa da Deniz’in kendisine olan ilgisi her türlü kötü düşüncenin önüne geçer.

İlk majör olay, Deniz’in Adnan’ı Kenan’la birlikte kaçmak için terk edince Adnan’ın bir kutu hap içerek kendini öldürmeye çalışması olur. Bu olay dahi Esin’i Deniz’den soğutmaz. Tam tersine onu Aysel’in gazabından korumaya çalışır. Adnan’dan zaten oldum olası hoşlanmamaktadır, Kenan’ı kendi iradesiyle hayatından çıkaramazken kendisine iş kalmadan uzaklaşması işine gelir. Deniz’in ne geçmişte işlediği cinayet ne de kendi hayatına girdikten sonra yaptıkları Esin’in ona karşı hınç duymasına yol açar. Romanda şaşırtıcı olan ve belki de çözmesi için okurun hayal gücüne bırakılmış olan asıl gizem de budur. Hayatını alaşağı eden bu soğuk kanlı katili Esin nasıl olup da hâlâ sevmeye devam edebilmektedir?

Aşağıdaki alıntıda Esin nefret duygusunun kendisine pek uğramadığından bahsederken Adnan’ın intihar girişiminin Aysel ve Deniz arasında ateşlediği hıncı tarif eder:

“Nefret’ti onları benzer kılan. Aysel’le Deniz nefretle çekiliyorlardı birbirlerine. Onun kötülüğüyle matlaşmış, çirkinleşmişti yüzleri. Tedirgin olmuş, dahası korkmuştum. Beni seçmemiş bir duygudur nefret. Onu hiç hissetmedim içimde.

Belki de bu nedenle, tanımadığımdan ürkütücü bulurum. Ama insanları ne hale getirdiğine, nasıl avucunda şekillendirdiğine pek çok kez tanık oldum.” (s. 135)

Esin gerçekten de sakin biridir, etrafında olanları analiz etme becerisi hoşlanmadığı durumlara karşı mesafesini korumasını sağlar. Aniden öfkeye kapılarak hareket edecek biri değildir. Çok kızdığı anlarda bile başka türlü bir baş etme mekanizmasını işletmeyi başarır. Hayal kırıklığını, haksızlığa uğramışlık hissini defalarca yaşamış olsa da hınca dönüşmesine izin vermemiş, gerçek hayata sirayet edecek intikam planlarıyla vakit harcamamıştır. Esin hayal kurarak rahatlar. Örneğin, gündelik hayattaki rahatsız edici karşılaşmalarında şiddet fantezilerine yönelir. Nefret eylemlerini yönlendirmese de bu duygunun kendisine vurguladığı kadar yabancı olmadığını söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. Belki de Deniz’e karşı hissettiği sevginin temelinde böyle bir yakınlık vardır ve bu yakınlık Deniz’i anlamasını mümkün kılmaktadır. Bu noktada Esin’in şiddet fantezilerinin içeriğini açmak gerekiyor. Romanda Deniz’in motivasyonları, hıncının kaynakları belirsiz kalsa da Esin’in şiddet fantezilerinin meşru temelleri olduğu söylenebilir. Esin’in hayallerinde adeta bir öz savunma gösterisi izleriz. Aşağıdaki alıntıda tacizci bir otobüs şoförünü soğukkanlılıkla bıçakladığını hayal eder:

“... her bilet atışında ıslak dudaklarını sanki tenime değdirmeyi başarmış gibi pis bir sırıtışla yüzüme bakan o şoförü kimselere sezdirmeden sırtından bıçaklamayı becerseydim, ‘işte gizlenecek bir olay,’ diye düşünüp sevinmeye hakkım olabilirdi. Otobüsteki diğer insanlarla birlikte isterik çılgınlıklar atar, sonra da hiç şüphelenilmeyecek hanım hanımcık bir öğretmen olarak ifade verirdim karakolda. Kimselerin aklına çantama bakmak gelmezdi. Bakmayınca da kanlı bıçağı göremezlerdi elbette. Babama ve diğerlerine ballandırarak anlatırdım bu korkunç olayı. ‘Dünya kötüye gidiyor’ derdim. ‘Vcdansızlar! Ne istediler zavallı adamdan! Çoluk çocuk sersefil olacak şimdi.’” (s. 49-50).

Toplumsal normlara uygun vitrin kimliğini kalkan gibi kullanarak tacizciyi etkisiz hale getiren bir kahraman olarak hayal eder kendini. Bu hayal, hıncın eyleme dökülmesinin yerine onun estetize edilmesi işlevini görür. Öte yandan bu fanteziyle ilgili bir suçluluk duygusunun belirmemesi okuru neyin suç olduğuna dair kabulleri yeniden düşünmeye davet eder. Esin’in fantezileriyle Deniz’in eylemleri arasındaki ilişkide Deniz’in varoluşuna meşruiyet kazandı-

ran, onu sevilesi kılan bir diyalektik vardır. Bu anlatı yapısının içinde cevapsız kalan sorulara yenileri eklenir. Ne gelmiş olabilir Deniz'in başına ona tüm bunları yaptıran? Kitabın sonunda oraya çıkan Komiser Nevzat'ın söylediği gibi patolojik bir kökeni mi vardır Deniz'in eylemlerinin? Metinde dedektif-fail-kurban rollerinin yer değiştirme biçimlerine bakacak olursak Nevzat'ın hakikati dillendirme ihtimalinin çok düşük olduğu ortadadır. Zaten romanda ne klasik bir polisiyede olduğu gibi "Kim yaptı?" ne de cinayet romanlarında olduğu gibi "Neden yaptı?" sorusu merkezdedir. Roman aslında "Gerçek suç nedir?" diye sorar.

Esin'in bir başka hayalinde televizyonda boş mutluluk hayalleri satan kadın saldırıya uğrar. Mutlu hissetmek herkesin kendi elindeymişçesine konuşan bu "yıldızı parlak, çekici, göz önünde" olmayı seven yaşam koçu / kişisel gelişimci temsilinin programdan sonra yola çıktığında izbe bir köşede araba lastiğinin patladığını, çaresiz etrafına bakınırken bir adamın üstüne çullandığını düşünür. Kadının tüm bunların bir kamera şakası olabileceğini aklına getirmesini son 'olumlama' anı olarak tarif eder. "Bakalım şimdi de iyi niyet her sorunu çözer diyebilecek misin" diye alay eder. "Gecenin ısıltılı maskesi iniyordu işte. Bilmediği bir şey öğrenecekti artık. ... yürek denen organın ağaçlara kazınan, kartları süsleyen, pastalara biçim veren, üstelik her gördüğümüzde yüzümüzü aydınlatan o ilkel şekilden çok farklı olduğunu" öğrendi artık diye düşünür (s. 43). Esin, ayrıcalıklı hayatının sınırlı görüş alanı içinden tavsiyeler yağdıran yüzeyliliği, zihninde şiddetli bir ölüme mahkûm eder. Öfkesini ancak bu şekilde dindirebilir. Böylece, bu iki fantezi yoluyla hem cinsel şiddet faillerini hem de dünya ağrısından nasibini almamışlığıyla faillerin ekmeğine yağ sürenleri, insanın başına gelenleri kendi suçuymuş gibi gösterenleri ya da mutsuzluklarının kişilerin kendi algılarıyla ilgili olduğu ideolojisini yayanları 'temizleme' hayali kurar. Bu fanteziler zaman zaman rahatlatıcıdır ancak bazı anlarda gerçekliğe geri dönmek Esin'e zor gelir. Fantezilerin sürekliliği olaysız hayatının içinde nefret uyandıran deneyimlerle hıncın estetize edilmesiyle gerçekleşen bir baş etme yöntemi sağlar.

Romanın kendisi için ise hıncın itici güç olduğunu söylemek doğru olmaz. Kötülük, acı Esin'in zaten bildiği, tanıdığı şeylerdir. Kurduğu polisiye bütünlükte tekrar eden "Bir şey mi oldu?" sorusu Deniz'in çevirdiği dolaplara, yıktığı hayatlara, öldürdüğü insanlara yönelik bir soru gibi görünse de aslında değildir. Esin'in hayatında *olan şey* Deniz'e yönelik duyduğu çekimdir. Romanda bunun farkında olan tek bir karakter vardır: "Yaşananların hiç de hayata yansdığı

gibi olmadığının farkındaydı Adnan. Sonunda gerçeği bulan bir dedektif gibi, çevremdekilerin aksine, beni, perdelerin ardına özenle gizlediğim hayalimi olanca açıklığıyla görüyor, üstlendiğim rolün diğerlerinin sandığından çok daha önemli olduğunu seziyor, kimselerin bilmediğini, bütün hakikati ellerinde tutuyordu” (s. 187). Adnan’ın bildiği tıpkı kendisi gibi Esin’in de Deniz’in girdabına kapılmış olduğudur.

II. İyi Bir Kadındı Rahmetli

Esin’in hikâyesinin tüm parçalarını bir araya getirebilmesi için Deniz ve ailesinin yaşadığı kasabaya gitmesi gerekir. Komiser Nevzat’ın evine yaptığı ziyarette geçim derdini hafifletebilmek için teyzesinin terzilik yaptığını ve büyük halalarıyla birlikte yaşadıklarını öğrenir. Eve gelen müşterilerin eşyaları kaybolup cüzdanlarından para eksildikçe dedikodular başlamıştır. Olaylar polise de intikal edince Feridun hırsızlığı üstlenir. Çalınan paralar geri ödenince olay kapanır. Aliye Hanım sevilen biri olduğu için bu tip hadiseler büyütülmez. Zaten komiser de ondan hayranlıkla bahsetmektedir. Bu yolculuk Esin’e sadece Deniz’le ilgili bilgi almasını değil, hafızasında teyzesine ilişkin yer etmiş tek tük imgeleri de yeniden canlandırmasını sağlar: “Tek aklımda kalan bana her fırsatta sarılıvermesiydi. Başkaları yaklaştığında bucak bucak kaçarken, kollarını açan o olduğunda sevinçle koşardım aralarına. Annemden başkaydı teyzem. Benzerliği yeni fark ediyordum, o da Deniz gibi, dokunmayı bilen bir kadındı” (s. 176). Komiser Nevzat’ın anlattıklarını dinleyip de teyzesiyle ilgili ne kadar az şey hatırladığını fark edince ölüp gitmiş olan bu kadının arkasından herkesin sadece ne kadar iyi biri olduğunu söyleyip durduğunu düşünür. Teyzem dört kelimelik bir odaya hapsedilmişti, der: “İyi bir kadındı rahmetli” (s. 173). Esin, bu cümledeki siliciliği, yok ediciliği tanır. Dünyaya yumuşak başlı, uslu biri olarak hiç kimsenin iz bırakamayacağını, kendi hikâyesinin kurucusu, anlatıcısı olamayacağını düşünür. Bunu başkaları için de tekrar eder. Pek varlık göstermeyen bir öğrencisini gölgeye benzetirken bomboş bir hayat geçireceğini ima eder. Demek ki Esin için kişinin iyi niyetle örülü bir hayattansa etkili bir ömür geçirmesi esastır. Okur için gizemli olabilecek sorulardan birinin cevabı burada olabilir. Esin nasıl olur da Deniz gibi soğukkanlı bir katile âşık olabilir? Belki de ufuktaki serüvenin kahramanı olduğu içindir.

Kendisiyle ilgili en çok korktuğu şeylerden birinin hayatını çiğ sarı ışıkla aydınlanan bir mutfakta geçiren kadın tipine dönüşmek olduğunu söyler. Deniz’le ilgili umutsuz hissettiği bir anda tek tasası son model buzdolabının

kaç taksidinin ödendiği olan o kadın olmayı arzu etse de aslında tüm hayatını ince çalımlarla ondan kaçarak geçirmiştir. “Herhangi bir kadın” olmaktansa yok olmayı tercih edebilen biridir Esin. Daha önce romanda suçun ne olduğunun yeniden tanımlandığından bahsetmiştim. Bu noktada sanırım şunu söylemek yanlış olmaz: Esin için en büyük suç göz göre göre herhangi birine, o uysal kadına dönüşmektir. Bu nedenle hıncını onu bu tehlikeli ihtimale sürükleyebileceklerine yöneltir. Tehlikenin ta kendisi olan Kenan ile yapıkları küçük seyahatte onunla yaşanacak bir geleceğin ne ifade ettiğini düşünür. Yaşlandıklarında dizlerinde battaniyeleriyle ıhlamur yudumlamak huzurlu bir gelecek tahayyülü değildir. Tersine bu ihtimali ürkütücü bulduğu için kendisini bir gerilim filminde gibi hisseder. Arkasından bıçağıyla yaklaşan olduğunu varmış gibi hayal eder:

“Hani bazı filmlerde olur, arkadan bir kadın görürüz, sarı uzun saçları vardır. Ona yaklaşan bıçağın uzağında, korkutucu ve bütünüyle yabancı olduğu bir dünyanın çok dışında, belki özlediği çocuklarını düşünerek örgüsünü örmektedir. Sonra tam o an, bıçağın ensesine ineceği an, bizi yerimizden sıçratan bir hızla döner ve silahını ateşler. ... İşte ben de içinde olduğum sakin ortamı bozup birden dönmüş ve gülümsemiştim.” (s. 114)

Arkasından gizlice yaklaşan tehlikeyi savuşturan, kendini gizlemeyi iyi beceren etkili bir katil rolüne soyunmuştur. Bu ihtimali, sıradan orta sınıf hayatını ortadan kaldırma ihtiyacı bu hayatın tekdüzeliğinden kaynaklanmaz. Romanın kurduğu gerçeklikte orta sınıf ahlakının reddi basit bir macera arayışı değildir. Ona teslim olmak en büyük suçtur ve bu nedenle suça teşvik edenlerin ortadan kaldırıldığı bir anlatı yaratılır. Esin’in romanın başında bıçaklama hayali kurduğu otobüs şoförünü ve Kenan’ı aynı kefeye koyduğunu, hayalin sonuna geldiğinde ikisinin de henüz ölmemiş olmalarından sıkıntı duyduğunu unutmamak gerekir: “Az önceki mutluluk halim çoktan kaybolmuştu. Otobüs şoförü de, Kenan da hayattaydı.” (s. 50).

Romanda Esin’in fantezilerinde ve Deniz’in eylemlerinde beliren şiddet, aslında başka benzeri orta sınıf evlerin içinde görünmezleşen şiddetin yarattığı kolektif bir hıncın temsili olarak da düşünülebilir. Cinsel ya da psikolojik şiddet uygulayanların tamamına yönelik bir öfke söz konusudur. Örneğin, Esin’in bir öğrencisinin babası için kurduğu cümleyi Deniz’in Adnan için söylemesi bu hıncın kolektif olduğunu gösterir. Esin, bir sıkıntısı olduğunu fark ettiği

öğrencisiyle iletişim kurmayı başardığını düşünür. Kendisinden memnun olarak diyaloga devam ederken çocuğun babasının sistematik olarak kendisine tecavüz ettiğini söylemesiyle yaşadığı sarsıntıyı Deniz'in Adnan intihar girişiminde bulunduğu kurduğu cümleyle hatırlar: "Geberir inşallah" (s. 133).

III. Üç Günlük Mutluluk

Romanın başlarında Esin henüz Deniz'e vereceği cevabı düşünürken yürüyüşe çıktığında sahil boyunca denize karşı banklara oturmuş birbirlerine sıkıca sarılan genç çiftleri izler. Hepsi ufka bakmaktadır, gözlerini "hiç kimseye ait olmayan, dokunulmamış, kirlenilmemiş hikâyeler" in olduğu yere, uzaklara dikmişlerdir. Kendisi ise denizin küçük dalgalarının vurduğu beton duvarı, kola şişesi, mısır koçanı ve terliğin dalgalarla süzülmesini fark ederek onları izler. Bu iki deniz imgesi arasındaki fark adeta mutlu birlikteliğe dair kurulan taze hayallerle gerçekliğin ideallerden uzak koşulları arasındaki uyumsuzluğa işaret eder. Hayal edilen, ufka bakınca uzaklarda bir yerlerde canlanan hikâyeler sıradan insanların hayatını anlatamaz diye düşünür. Ufku, uzaklardaki hayatları arzulamanın "herhangi biri" olmaktan imtina etmekle bir ilişkisi vardır Esin için. Öte yandan tüm çiftler yüzlerini aynı ufka doğru dönmüşlerdir. Burada Esin, hem herkese ait hem de hiç kimseye ait olmayan bir hikâyenin arayışını, denize bakmanın anlamını sezer. Bu seziş aynı zamanda romanın küçük harfle "deniz"den yani herhangi bir deniz manzarasından büyük harfle "Deniz"e, Esin'in hayatının aşkının hikâyesine geçişi de içerir. Deniz hem ulaşılamaz bir gerçeklik hem kurulabilir bir hayal hem de herhangi biri olarak yok olup gitmekten kurtuluşun simgesine dönüşür metinde.

Esin'le Deniz'in yakınlaşmaları Esin'in ona gün geçtikçe sempatiyle yaklaşması, meraklı hallerini sevimli bulmasıyla başlar. Deniz evdeki durgun havaya Esin'in donuk hayatına bir fırtına gibi girmiş ve yaşamı renklendirmiştir. Esin o ne istese yapacak kıvama gelmiş, Deniz'i mutlu etmekten, ondan iltifat almaktan büyük haz alır hale gelmiştir. Akşamları televizyon karşısında geçen vakitlerde sıkılan genç kadının ilgisini çekeceğini düşündüğü, sosyalleşebileceği ortamları ona sunar. Yeni insanlarla tanışacak olmak Deniz'i heyecanlandığında Esin'e "İyi ki varsın," demesiyle Esin elindeki sınav kâğıdının üzerine küçük bir resim çizer: "[D]uvarın dibinde durmuş, saçları örgülü kız. Bunu unutabilirdim. Bir kâğıt parçasına karalanmış bu kırmızı hayal, çok sonraları Deniz'in günlüğünün içinden çıkmasaydı, bir daha hiç hatırlamazdım." (s. 63). Aralarında kurulan bağın, Deniz'in samimi sevgisinin bunun gibi sade

temsillerini buluruz romanda. Başka bir örnek sabahları dışarı çıkmak üzere hazırlanırken banyo aynasının önünde çakiştıkları anlarda yaşanır. Esin o anlarda aklından geçenleri şu pasajda tarif eder:

“Kendi görüntüm, onun canlı suretinin altında solarken, dağınık saçları giderek koyuluyordu Deniz’in. Büyüleyici olan, işte bu andı. Aynanın içinden büyük ve ıssız bir vadiye akıyorduk onunla. Sıkıca tutuğum elini bırakmadan yüzüne bakıyordum oraya varınca. Tanıdık bir dünya üzerinde asla beceremediğim bir şeyi yaptığım, saatler boyu yanımda, soluğunu duyabilecek kadar yakınımda olup da gözlerimi kaçırdığım birine böyle sakınmasız bakabildiğim o an müt-hişti. ... Belki de doğru kelime ‘Mutluluktı’tu. Sırrı dökülmeye yüz tutmuş bir aynanın içine çekip beni sarmalayan oydu işte. ... Gün içinde yaşanan sıradan saatlerde ne hissedersen hissedeyim, o büyülu aynanın karşısında olağanüstü bir serüvenin kahramanı olduğumu bilmek harikaydı. Bunun tadını da hiçbir şeye değışmezdim.” (s. 61-62)

Tanıdık bir dünyada utanarak, göz kaçırılarak ancak temsili bir alanda hayal edilebilecek yani yaşanamayacak lezbiyen bir aşkın kahramanıdır Esin. Ufkun, uzakların ihtimali onun için bu imkândır. Olağanüstü diye tarif ettiği şey Deniz’in gözlerinin içine çekinmeden bakabilmesidir. Esin’le Deniz adım adım yaklaşır. Yılbaşı gecesinde karanlık bir takside saat tam on ikiyi çalarken öpüşürler bile. Ancak Fransa’dan ziyarete gelen Kenan’ın Esin’le birlikte tatile gitmesi bir yandan Deniz’in Adnan’la ve Kenan’la olan ilişkileri ortalığı karıştırır. Esin’in Kenan’la tatilden dönüşünde Adnan’ın Deniz onu terk ettiği için kendini öldürmeye çalıştığı ortaya çıkar. Birkaç gün sonra da önce Kenan sonra Deniz ortalıktan yok olurlar. Kenan gittikten sonraki üç günü Deniz Esin’le birlikte geçirir. Şehirde gezerler, sevişirler. Bu arada Esin kendisini Deniz’e karşı uyarmaya çalışanları umursamaz. Ne Adnan’ın ablası Aysel ne de evden gittikçe uzaklaştırılmış olan Selcan Abla’nın söyledikleri Deniz’le birlikteliğine dair içinde şüphe uyandırır. Zaten romanın okuyucuyu sürükleyen tarafı da Deniz’in içyüzü değildir kanımca. Bunun ipuçlarını yazar daha romanın başlarında bize vermiştir. Anakarakter kendisini şöyle tarif eder:

“Bana söylenenlere ve gördüğüm kadarına inanmaya hazır biriyimdir. Ya da o zamanlar öyleydim. Annem işaret parmağının ucunu göstererek, ‘Okuduğun onca polisiye kitaptan şu kadarcık şüphe duygusu alsaydın,’ demişti bir keresinde.

Haklıydı, galiba kolay olanı seçiyordum. Kuşku, tüketici bir duyguydu bana göre. Orada beklediğinden emin olduğunuz ve görmeyi çok istediğiniz birini, çıkışı belirsiz bir tünelin bitiğinde aramanıza benzerdi. İnsan, yüreği ağzında, adım adım ilerler, ama tünelin sonunda sadece kocaman bir ayna ve kendi görüntüsü ile karşılaşır” (s. 78).

Esin Deniz’in Adnan ve Kenan’la olan ilişkilerini sezse de onların peşine düşmek yerine aynada ikisinin birlikte durdukları görüntüye odaklanmayı tercih etmiştir. Aralarındaki bağın varlığından emin olabilmek en büyük hayalinin gerçekleşmesidir. Romanda bir dedektif gibi peşinden gittiği de aşklarının gerçekliğine dair bulabileceği ipuçlarıdır. O ihtimali baltaladığı anları, Adnan’la hoş bir çift olduklarını söylemesi ya da Kenan’la tatile gitmesi gibi, suçlulukla hatırlar. Esin’in roman boyunca büyük merakla aradığı, Deniz’in ona olan aşkıdır. Bir türlü emin olamadığı şey olarak bu durumu “görünmez olduğu için asla güvenle geçilemeyecek bir köprüye benzetiyorum şimdi” der (s. 87). Onu dehşete düşüren Deniz’in bir katil olması değil ona karşı hissiz olması, iki kadının birbirine olan aşkının imkânsızlığıdır. Bir cinayet romanında işlenen cinayetin ortalama bir komiser tarafından kısaca açıklanmasından da anlayabileceğimiz gibi hikâyenin heyecanı Deniz’in kimi neden öldürdüğüne dair arayıştan kaynaklanmaz. Heyecan Deniz ve Esin arasındaki ilişkinin doğasına dairdir. Suçun tanımını değiştiren bu metinde toplumsal normlara göre en büyük günahlardan biri olan eşcinselliğin suçtan ve suçluluktan bağımsızlaştırılması söz konusudur. Cahide Birgül’ün kaleme aldığı bu romanda en büyük suç burjuva ahlakına teslimiyettir.

Kaynakça

- Birgül, Cahide, *Gölgeler Çekildiğinde*, Kafka Kitap, 2019.
Kern, Stephen, *Nedenselliğin Kültürel Tarihi*, Metis, 2005.

odak

SAKATLIK SÖYLEMLERİ

#5 CRIP MAGAZINE

Istanbul Biennale 2022
the fermented issue



Yevhen Holubientsev, Poppy 4 / Gelincik 4; atelienormalno; 21 March / Mart 2022

Crip Magazine #5, 2022, Kapak,
Yevhen Holubientsev/ atelienormalno, (Ukrayna, Mart 2022), Tasarım: Lana Grahek,
Konsept: Eva Egermann, Crip Magazine, S. 5 Eva Egermann ve
17. İstanbul Bienali işbirliğiyle yayımlanmıştır.

Sınıfta Siborglar Var

Beden *Heteroglossia*'sı ve Sanat Eğitimindeki Kirli Bilgi İçin Sakat Materyaller

DORIS ARZTMANN VE EVA EGERMANN

*Yutma dilini
Sistem kapı dilini*

Stiches stigmatas

Yetersizliklerimiz yepyeni bir yeterlik alanı açar

Eva Egermann: “Bedenler iktidar ve kimlik haritalarıdır” diye yazıyor Donna Haraway¹ siborgların bedenlerimizi ve araçlarımızı kendi kendimize açıkladığımız ikilikler labirentinden nasıl bir çıkış yolu önerebileceğini düşünürken. Bu beden *heteroglossia*’sı fikrinin amacı makineleri, kimlikleri ve kategorileri hem inşa etmek hem de onları parçalamaktır [...].²

“Normal” (bir beden ideali olarak) gibi ikilikler ve normal olandan sapan her şeyi anormal veya sapkın diye damgalamak sosyal eşitsizlikleri şekillendiren ve sosyal hiyerarşileri destekleyen pratiklerdir ve “uzaylı”, “zayıf” yahut “öteki” kategorileri gibi işlerler. Bundan kurtulmak için başka bir şey yapmak istedik: sınıfı veya sanat eğitimini, çoğul kimliklerin ve bedenlerin müzakere edilebildiği bir imkân alanı olarak düşündük. Beden *heteroglossia*’sını (çok dillilik) sanat eğitiminde özellikle okullarda uygulanacak bir pratik haline getirmeyi hedefledik.

¹ Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, s. 19.

² Age.

Haraway'ın birden çok dilde konuşan bedenler fikri atölye çalışmasının başlığına da ilham verdi: Zürih Sanat Akademisi'ndeki Sanat Eğitimi Enstitüsü'nde düzenlediğimiz³ "Body Heteroglossias. Practices of resistance inscribed in art education" (Beden *Heteroglossia*'ları: Sanat eğitime kazınan direniş pratikleri). Bu atölye çalışmasında konuya bedensel normlar ve siborg "kaçışlar" perspektifinden yaklaştık.

Buradaki fikir, alternatif okuma ve görsel üretme yollarını mümkün kılmak ve direniş pratiklerini sınıfa kazıdı. Sanat eğitimi çerçevesinde sanat yaparak hangi siborg bakış açıları keşfedilebilir?

Doris Arztmann: *Siborg Manifestosu*'nda Haraway'ın yaptığı gibi, biz de feministçe konuşan dillerle ilgileniyorduk, yani feminizm hakkında konuşmanın çoğul yolları ile. Ben tek bir ortak kuir sakat feminist dilden ziyade güçlendirici, dogmatik olmayan bir beden *heteroglossia*'sının⁴ hayalini kuruyorum.

Haraway manifestosunda, siborglardan toplumsal cinsiyeti ve bedenleşmeyi akışkan ve parçalı düşünmenin bir yolu olarak bahsediyor. Bu atölyede katılımcılarla birlikte bir tür "siborg moduna" girmenin yolunu aradık. Böylece iyi prova edilmiş, sınırlandırıcı ve karşıtlık temelli konuşma, düşünce ve eylemlerin ötesine geçmeyi amaç ediniyorduk ki makineler, kimlikler ve kategoriler inşa edip onları yıkabilelim ve sürekli değişen ve diğer canlılar ve şeylerle iç içe geçmiş bir sürecin parçası olmanın farkındalığını da içeren bir varoluş biçimi tahayyül edebilelim.

"Var olmaya" farklı bir açıdan bakmak yeni perspektifler sunar. Bu bana sakatlık aktivisti, filozof ve sanatçı Sunaura Taylor ile filozof Judith Butler'ın San Francisco'da çıktıkları bir yürüyüş esnasında aralarında geçen sohbeti hatırlatıyor.⁵ Hareket etme kapasitesine veya kabiliyetine, yani bir cismin verili bir çerçevede neler yapabileceğine dikkat çeken "Beden nedir?" sorusu yerine "Bir beden ne yapabilir?" sorusunu, yani belirli bir toplumsal bağlamda bir bedenın kapasitesi nedir sorusunu tartışıyorlar. Bu soru bir yandan da belirli

3 Atölye çalışması "Persönlichkeitsverwicklung #3: gut aussehen. Geschmack und Schönheit im Kunstunterricht" [Kişilik Karmaşası #3: iyi görünmek. Sanat Eğitiminde Zevk ve Güzellik] isimli bir etkinlik ağının parçasıydı ve Zürih Sanat Akademisi'ndeki Sanat Eğitimi Enstitüsü için Carmen Mörsch tarafından hayata geçirilmişti. Çalışmaya Zürih, Cenevre, Luzern ve Basel şehirlerinde sanat eğitime devam eden öğrenciler katılmıştı.

4 *Heteroglossia* kavramının hetero kısmına itirazım/ız var çünkü bu kelime hetero/homo ve bir beden ideali olarak normal/anormal gibi ikiliklere atıfta bulunuyor. Bunlar dışlama üzerine kurulmuş ve sosyal adaletsizlik işlevi gören ve sosyal hiyerarşileri sabit tutmaya hizmet eden zatlara örnektir.

5 *Examined Life* filminden bir sahne, bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE>.

bir sosyal bağlamda bir beden ne yapmasına izin verildiğini eleştirel biçimde düşünmeyi mümkün kılıyor.

İkimiz de bedenlerin uymasına/olmasına izin verilen norm ve sınırlandırmaları daha akışkan hale getirmekle ilgileniyoruz. Aynı zamanda, bedene ve siyasi hareketlere ilişkin konformist olmayan kavramlara, yalnızca birer disiplin ve normalleşme alanı olarak değil, aynı zamanda birer arzu alanı olarak bakmakla da ilgileniyoruz. Ben bunu kendi hayatımda, dünyada-var-olmanın karşı-hegemonik ve muhalif yollarını paylaşılabılır ve yaşanabilir kılmak için sakat aktivistlerin ve uyumsuz cinsiyetleri ve arzuları olan kişilerin olduğu mekânlarda bulunarak yapıyorum. Sanat eğitiminin de böyle bir alan haline gelmesi için ne yapmak gerekiyor?

“Direniş Uygulamaları Kalıpları” derken kastettiğimiz şey...

E. E.: Simi Linton da “Claiming Disability: Knowledge and Identity” (Sakatlık Hakkı: Bilgi ve Kimlik) metninde uyumsuz bedenleşmeler ve muhalif deneyimler hakkında yazıyor.

“Kurumuş bacaklarımızın üzerinde kahverengi yün örtüler veya solgun gözlerimizde karanlık gözlüklerle değil, şort ve sandaletleri, tulum ve iş elbiselerini oyun ve iş için giyinmiş halde çıktık dışarı – açık sözlü, maskesiz ve müdanasız. Crosby, Stills and Nash’in Woodstock’ta seyirciye söylediği gibi “ucube bayrağımızı özgürce sallıyoruz.” Ve biz, televizyon reklamlarındaki kibar tekerlekli sandalye sporcularından ibaret değiliz. Aynı zamanda utancın artık gardırobumuzu veya söylemimizi şekillendirmeyeceğini ilan eden, kaba, tombul, biçimsiz ve yamru yumru kişileriz. Bugünlerde her yerdeyiz, sokaklarda tekerleklerimizi döndüre döndüre, zıplaya zıplaya ilerliyoruz; bastonlarımızı vuruyor, solunum tüplerimizi emiyor, rehber köpeklerimizi takip ediyor, motorlu sandalyelerimizi hareket ettiren ağız çubuklarımızı şişirip üflüyoruz. Salyamız akıyor olabilir, sesler duyabiliriz, kesik kesik hecelerle konuşabilir, idrarımızı toplamak için kateter takabilir veya zayıf bir bağışıklık sistemiyle yaşıyor olabiliriz. Biz bu ortak semptomlar listesiyle değil, bizi bir grup olarak şekillendiren sosyal ve politik koşullarla birbirimize bağlıyız.”⁶

Bu alıntı *Crip Magazine*’in ilk sayısında da yer almıştı ve atölye çalışması boyunca Simi Linton’ın bir manifesto hissi veren metninden parçalar hararetli bir tartışmaya kaynaklık etti. Metinde Linton, Sakatlık Hakları Hareketi’ne ve akademinin sakatlıkla ilgilenmeye ilk başladığı zamanlara atıfta bulunuyor. “Sa-

6 Linton, Simi, *Claiming Disability Knowledge and Identity*, s. 3.

katlık Çalışmaları”, “sakatlığı” tarihsel olarak olumsal, kültürel ve toplumsal olarak örgütlenmiş veya inşa edilmiş olarak ele alır ve bu noktadan hareketle bir sağlamlık (bir kişinin her zaman sağlıklı ve sağlam bir şekilde iş gördüğü inancıyla birlikte herhangi bir şekilde kusurlu olan her şeye karşı bir düşmanlığın yaratılışı) eleştirisi formüle eder. Fiona Kumari’nin dediği gibi bu “sağlamlık projesinin” kilit noktalarından biri, temelde bu projeden sapan her şeyden ayırt edilebilen normatif ve ideal bir bedensel standart mefhumudur. “Sağlıklı” beden normu, sağlıklı varsayılan bedenin sakat veya bozuk olarak görülen bedenlerden ayrılmasıyla kurulur. Bu anlamda “sakatlık” fiziksel bir bozukluğa değil, daha ziyade ayrımcılık yaparak sakatlığı bizzat yaratan bütün eylem, yapı ve kurumlara, yani dışlama mekanizmalarına atıfta bulunur.

Simi Linton’un bu metninde ve diğer Sakatlık Çalışmaları yazarlarının çalışmalarında, bilgi, bilim ve eğitim kurumlarının eleştirel sorgulamalarıyla ve bu kurumların sosyal değerler ve normatif beden fikrinin yeniden üretilmesindeki rolleriyle karşılaşırız. Nitekim “sakatlık hakkında bilgiler var olan pratikleri korumak için sosyal olarak üretiliyor.”⁷

Linton şöyle devam ediyor: “Bizi kapattıkları kurumlarda, ailemizin utançına siper olan çatı katlarında ve bodrumlarda, temsil ettiğimiz düşünülen sorunları çözmek için tasarlanmış “özel” okul ve sınıflarda gizlediler veya bizi bu kurumlardan diğerine taşıyan ayrımcı toplu taşımanın “yatalak” otobüslerinde yolculuk edip durduk. İnsanlar bu görüntülere o kadar alışık ki, şimdi gerçekten kapsayıcı bir toplum taleplerinde çıtayı yükselterek gün ışığına çıkışımızla sosyal düzeni bozabiliyoruz.”⁸ Tarih boyunca sakat öznelerin kendi deneyim ve bilgilerine herhangi bir yetkiyle donatılmamıştır.

D. A.: Bu durum konuşan/işaret dili kullanan kişinin sosyal konumunun, herhangi bir yetkiyle donatılmış bilgi türlerini ne ölçüde etkilediğini de açıkça gösteriyor. Aynı metinde Simi Linton, bir toplumun doğru/uygun veya yanlış olarak gördüğü davranışların açık bir ifadesi olarak ders müfredatlarına da atıfta bulunuyor.⁹ Örneğin sanat üniversitelerinin müfredatlarına, herhangi bir eğitim programının spesifik kriterlerine, hedeflerine ve süreçlerine bakarsak, bilginin iktidarla olan ilişkisi görünür hale geliyor. Belirli özneler çok daha fazla görünüyor ve kendilerine “bilmeye değer” teknikler veya konular olarak

⁷ Age, s. 4.

⁸ Age, s. 3.

⁹ Krş. Kliebart, H.M., *Forging the American Curriculum: Essays in Curriculum History and Theory*.

daha fazla kıymet biçiliyor. Diğer konular ve anlamlar arka plana atılıyor, Elizabeth Minnich'in 1990'lardaki kadın çalışmalarından bahsederken söylediği gibi: "Görünmezlik kendi başına öğreticidir. Basitçe bir yokluk değildir. Hiçbir kadın filozof adı duymamış öğrenciler, böyle bir yaratığın var olduğuna inanmakta güçlük çeker."¹⁰ Eğitim programlarının müfredatları sağlamcı kavramlarla doludur. Öğretmenler veya öğrencilerin belirli normlara uyması zorunluluğu müfredatların görünmez bir parçasıdır. Nitekim bu normlar bilgi, sanat ve kültür üretmek için sahip olunması gereken "gizli" özellikler olarak (örtük şekilde) oradadırlar.

Yine de meşru kabul edilen eylem veya kavramları zorlamanın ve değiştirmenin yolları mevcut. Atölye çalışmamızda kolektif olarak bilgi üretmeye teşebbüs ettik ve bilginin nasıl ortaya çıktığını tanımlamak için Donna Haraway'ın iki terimini kullanarak tahayyül edilebilir ve yaşanabilir alanları genişletmeye çalıştık. Kişinin kendi ve içinden çıktığı bilimsel alanın toplumsal yerleşikliğini, ayrıcalıklarını ve kör noktalarını ve içeren bir bilgi bütününe atıfta bulunan "konumlanmış bilgi" [*situated knowledge*]¹¹ kavramından faydalandık. Konumlanmış bilgi yereldir, tüm insanlık adına konuşmaz, bunun yerine bilimsel nesnellik kavramına farklı bakış açılarını birbiri içinden geçirerek yaklaşır. Atölyede kullandığımız bir diğer kavram da dünyada fark yaratmak için ortaya çıkan bilgi bütününe atıfta bulunan "kirli bilgi" [*dirty knowledge*]¹² kavramıydı: "Bunu yapmak için insan eylem halinde olmalı, sınırsız ve kirli olmalı, aşkın ve temiz değil."¹³ "Kirli bilgi", durduk yere bilgi üretmekten kaçınır. Bilgi, bilginin üretimi ve bilginin derslik içindeki aktarımı yerel, bağlamsal, çoğul ve değişkendir.

E. E.: Sınıf/okul, bir yandan onaylanmış bilginin yeniden üretildiği yerlerdir, diğer yandan manevra alanı ve müdahale olanağı sunan alanlar. Bu nedenle aynı zamanda çeşitli sosyal pratiklerin kendi yolunu bulabilecekleri, angaje olmayı, farklılıkları müzakere etmeyi ve isyanı pratik edebileceğimiz mekânlardır. Normlar ve sosyal kimlikler ("gizli" gereklilikler olarak) örtük olarak aktarılsa da bilgi –daha önce vurguladığın gibi– çoğul ve değişkendir. Müdahaleci bir iştirak –örneğin heteroglossia ve çok seslilik aracılığıyla, ortak bilgi, konumlanmış bilgi veya sınıfı arkada bırakıp siborgu takip etme yoluyla.

Sanat öğretimine özel bir önem atfedilebilir. ABD'li kültür teorisyeni bell hooks, okulda sanat öğretmeyi direniş için de istisnai bir potansiyele sahip

10 Minnich, Elizabeth, *Transforming Knowledge*, s. 78.

11 Haraway, Donna, *age*.

12 Haraway, Donna, "Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouse™".

13 *Age*, s. 36.

görüyor.¹⁴ bell hooks, *Art on My Mind. Visual Politics* (Aklımdaki Sanat: Görsel Siyaset) adlı makale toplamada okul anılarını hatırlıyor ve şöyle yazıyor: “Lisede ödül kazanan resimler yaptım. Sanat öğretmenim, Bay Harold adında beyaz bir adam, çalışmalarımı her zaman teşvik etti. Beni annemle babamın önünde övdüğü günü hâlâ hatırlarım. Onlara göre sanat bir oyundan ibaretti. Gerçek bir şey değildi – hele bir geçim yolu hiç değildi.”¹⁵

Ve öğretmeni ona sanatçı olduğunu ne kadar çok söylese de hooks buna asla gerçekten inanmadı. Segregasyon* döneminde büyümüş ve sosyalleşmiş olduğundan, öğretmenin sağlam inancına güvenmekte zorlanıyordu. Hiç alışık olmadığı seviyedeki bu onay ve ilginin öğrencilerin kendileri dışında bir yerde gerçek bir anlamı yok gibiydi: “Koşa koşa Bay Harold’ın dersine gidiyorduk, oraya sığınmıyorduk, renklerin dünyasına, sanatın özgür dünyasına giriyorduk ve o dünyada kısa süreliğine ne istiyorsak ol oluyorduk.”¹⁶ bell hooks için sanat dersi kendi eleştirel ayrımlarını yapabileceği, kimlikler inşa edebileceği ve toplumu şekillendirmeye ve topluma müdahale etmeye aktif olarak katılabileceği bir yerdi.¹⁷

D. A.: Engel/lilik ve Sakatlık teorileri soru sormamızı mümkün kılan eleştirel merceklerdir. Onlar sayesinde gündelik hayatta normal/güçlü/işlevli olmayan olarak algılanmanın/damgalanmanın ne anlama geldiğini inceliyoruz ve normalleştirme, sağlamlık ve işlevselleştirmelerin nasıl görünmez kıldığını fark ettiğimiz bir bakış açısı geliştirmeye çalışıyoruz.

Sosyal bilimlerden bir araştırmacı olarak benim için bu soruları ele aldığım somut bağlam, Viyana’daki özel bir sanat/meslek okulunda hayata geçirdiğimiz Grenzgänge [Sınırlar Arasında] adlı proje. Araştırma yaptığım kişiler, 9-14 yaş arasında 17 öğrenci, okuldaki günlük yaşamlarında “sınırlar” veya “sınırlamalar” (*Grenzen*) konusunu ve sınır çizme pratiğini katılımcı bir yaklaşımla ele alıyorlar. Hepimizin okulda yaşamla ilgili deneyimleri olduğu için, farklı deneyimler ve bilgi üretme yolları üzerine tartışıyoruz. Örneğin, sanatsal egzersizler de yapıyoruz zira sanat çok çeşitli biçimler içeren bir dil, iletişim ve ifade için farklı imkânlar yaratır. Özellikle sınıf içinde farklılıkların nasıl tesis edildiğini araştırmaya odaklanıyoruz.

14 Burada bell hooks, Viyana Güzel Sanatlar Akademisi’nde Marion von Osten başkanlığındaki Sanat ve İletişim bölümünde meslektaşım Anna Pritz ile editörlüğünü yaptığım “sınıf çalışmaları, eğitim, sanat ve araştırma uygulamalarına katkılar” adlı cilt (2009) için çıkış noktasını bağlama oturtuyor.

* ABD’de ırk ayrımcılığının yasalarca desteklendiği dönem, 1964 yılına kadar sürmüştür (ç. n.).

15 hooks, bell, *Art on my Mind*.

16 Age.

17 Egermann/Pritz, s. 11.

Sakatlık salt fiziksel bir durum değil, daha ziyade sakat bedenleri kurduğu kadar sağlam bedenleri de kuran bir sosyal statü. Viyana'daki okullar bağlamında bu süreçleri öğrencilerle birlikte ele alıyor, "Hangi farklılıkları ortadan kaldırmak istiyoruz?" veya "Okulda havalı ya da aptalca olan şeyler nedir?" gibi sorulara odaklanan küçük araştırma projeleri yürütüyoruz.

Sanat dersi direniş pratiklerini eleştirel sakat bir perspektifle tespit etmeyi araştırdığımız bir yer aynı zamanda. Zürih'teki atölye çalışmasında queer, feminist ve/veya sakatlık çalışmaları düşünürlerinin geliştirdiği kavramsal araçları tartıştık. Bu tartışmalarda *Crip Magazine*'in sunduğu çağdaş ve tarihsel direniş stratejilerinden de faydalandık.

E. E.: Hem sağlam hem de sakat bedenlerin tesisi, senin de yukarıda belirttiğin gibi, gündelik hayat içinde ve (okul gibi) belirli sosyal bağlamlarda, çeşitli mekanizmalar aracılığıyla bilindik eski rutinlerin ve belirli bir sosyal düzene ait olduğu varsayılan talimatların sürekli tekrar edilmesiyle gerçekleşir. Atölyede çalışmalarını sunduğumuz sakatlık çalışmaları yazarlarından Simi Linton "Sosyal düzeni kesintiye uğratiyoruz" diyor.

Çaresiz kurban imajının yeniden üretimini durdurmak isteyen bir sakatlık hareketinin yeni imajı üzerine yazıyor. Tartışmasında radikal sakat hareketlerinin tarihine ve kültürüne de atıfta bulunuyor.

Atölye çalışmasının okuma listesinde de yer alan "Staring Back: Self-Representations of Disabled Performance Artists" (Geriye Bakmak: Sakat Performans Sanatçılarının Öz-temsilleri) metninde Rosemary Garland Thompson¹⁸ sorunu, sakatlara en çok sorulan şu soruyla gündeme getiriyor: "Başına ne geldi?" Garland Thompson'ın analizine göre bu soruyla eş zamanlı gerçekleşen dik dik bakma ritüelleri aslında tahakküm teknolojileridir. Sakatlık/sağlamlık mevhumları insanların belirli ilişkilerde birbirleri hakkında yaptıkları bu yargılar aracılığıyla ortaya çıkar. Garland Thompson'ın makalesinde bahsettiği performans sanatçısı Mary Duffy, bu sosyal yargılama ritüellerini absürtlük derecesine çekerek sunar. Atölye çalışması bize okul gibi belirli sosyal bağlamlar için karşı-ritüeller (dik dik bakarak sorular soran ritüeline bir cevap olarak) üzerinde düşünmek için bir alan açtı... Aynı zamanda bize, bell hooks'un tanımladığı gibi, çoğul kimlik fikirlerini ve beden kavramlarını ifade etmek için bir alan veya alışılmış çağrışımlara ve atıflara başvurmadan siborg modunda özdüşünsel bir konuşma yolu sunan sanat eğitimi projeleri hakkında düşünme fırsatı verdi.

18 Garland Thompson, Rosemarie, "Self-Representations of Disabled Performance Artist".

D. A.: Atölye çalışmasında kullandığımız başka bir kavramsal araç, Tobin Siebers'in "Disability Aesthetics" (Sakatlık Estetiği) adını taşıyan metinden bir alıntıdan gelmişti.¹⁹ Bu metinde yazar, zihinsel veya fiziksel açıdan aşağı seviyede oldukları iddiasıyla estetik ilkelere dayanarak belirli insanları diskalifiye etmek için gösterilen gerekçelerden bahsediyor. Siebers'in "sakat diskalifiyesi"²⁰ olarak adlandırdığı şey, alıntıda, bu ilişkilerin "doğal" veya "kaçınılmaz" olduğu iddiasına dayandırılarak meşruluk kazanan bir toplumsal tahakküm biçimi olarak nitelendiriliyor. Sapkın bedenlere atfedilen düşük seviyede zihinsel ve/veya fiziksel nitelikler böylelikle kusurluluğun "doğal" alametleri olarak beliriyor.

Dolayısıyla, kamusal söylemde sakat bedenlere yönelik ayrımcılık toplumsal eşitsizliğin bir ifadesi yerine, biyolojinin "doğal" bir sonucu olarak ortaya çıkmış oluyor. Sakat diskalifiyesi, diğer azınlık grupları ve bedenleri için de geçerli bir deyim. Buna ek olarak, Siebers'in beden kavramı, insan bedenlerinden heykellere, görüntülere, hayvanlara, binalardan eserlere kadar geniş bir cisimleşme yelpazesini içeren oldukça geniş bir içeriğe sahip.

Tobin Siebers, estetiği farklı olma hissinin güçlü, tuhaf veya tekinsiz bir şekilde somutlaştığı alan olarak tanımlar. Bedenlerin ürettiği bu duygulanımlar, bu bedenlerin kabul edilip edilmeyeceğine karar veren bir değerlendirme sürecine yol açar. Siebers, farklı olmanın duygusal ve fiziksel deneyimi ile "sakatlık" arasındaki bu birbirine dolanmayı, aynı zamanda estetik bir değersizleştirme süreci olarak tanımlar ki bu da her zaman politik bir süreçtir.

Sanat Eğitimi Bağlamları İçin Sakatlık Materyalleri

Normallik envanteri:

- Normalsin çünkü
- (x) tüm beden parçaların yerinde
- (x) uyumlusun
- (x) makulsün
- (x) fikrin yok

E. E.: Atölyede bahsettiğimiz bir direniş biçimi olarak temellük ve eleştirel bilgi üretimine, daha doğrusu sakat öznelerden gelen alternatif bilgiye bir diğer

¹⁹ Siebers, Tobin, *Disability Aesthetics*.

²⁰ Bkz. *age*.

örnek olarak, bir süre önce editörlüğünü yaptığım *Crip Magazine*'i verebilirim. İlk sayı makaralı ofset baskı kullanılarak gazete formatında 7000 adet basıldı ve çeşitli mekânlarda ücretsiz dağıtıldı. Viyana'da *Malmoe* ve Innsbruck'ta *Mole* dergilerinin eki olarak dağıtıldı ve bazı üniversitelerin seminerleri gibi birçok farklı bağlamda incelendi.

Dergi, normal/anormal kategorilerine karşı çıkan sanatsal katkılar, resimler, makaleler ve röportajlardan oluşuyordu. Alternatif kavramsallaştırmalara, temsillere ve imge üretimlerine olanak tanıyan çatışmalara ve direniş biçimlerine dayanan bir perspektifi vardı. Derginin atıfta bulunduğu şeyler arasında bastonu bir sopa olarak temellük eden "radikal sakat hareketi", sınıfsız bir toplum için verilen mücadelede hastalığı bir tür protesto (veya bir silah) olarak gören Sosyalist Hasta Kolektifi (Socialist Patient Collective-SPK) veya yüzyılın başından anarşist "dışlanmış geceler" in örgütü vardı. Buradaki amaç damgalama ve paternalizme dayalı sakatlık anlatılarına karşı çıkan materyalleri bir araya getirmektir.

Dergi, aşağılayıcı terimleri yeniden kendine mal etmek, yakınlık alanları [*sites of affinity*] yaratmak (Haraway) ve opaklık hakkı [right to opacity] (Glissant) gibi teorik kavramları ele alıyor ve sıra dışı sorular soruyordu... Normatif durumlardan çıkış yolları nelerdir? Bütün norm tanımlarını reddeden ucube figürü bu çıkışı başarabilir mi? Yoksa doğru yanıt, birbiri önünde eşit duran bir bedensel öznel toplumu yaratmak mı? Belirsizlik yaratma stratejisine veya opaklık hakkına ne olacak? Yoksa gerçekliği tasvir etmeye değil de inşa etmeye yönelik eksiksiz bir temsil ile mi mümkün bunu başarmak? Geçmişten alternatif temellük ve direniş hikâyeleri anlatarak mı?

Dergide Donna Haraway'ın Siborg Manifestosu'nda yer alan başka bir fikre daha yer verilmişti: Bir siborg teknolojisi olarak yazmak. Siborglar tüm anlamı mükemmel bir şekilde çeviren ve ileten tek "kod"a, mükemmel iletişime karşı mücadele ederler. Bu yüzden gürültüde ısrar eder ve kirliliği savunurlar. Gürültü Yayıncılığı!

Dergi, Linda Bilda'nın "Cosmic Creatures" ı (Kozmik Yaratıklar), Anette Knol'un kapağı, Wiebke Grösch ve Frank Metzger'in fotoğrafları veya Nina Stuhldreher'in bir şarkısı sözleri gibi çeşitli sanatçı ve yazarların katkılarından oluşan bir toplama. Diğer katkı sunanlar arasında İsviçreli kültür teorisyeni Cornelia Renggli, yazar Philmarie ve Karin Michalski ve Sabina Baumann'ın *Feeling Bad (Kötü Hissetmek)* dergisi yer alıyor. Sanatçı Susanne Schuda bir gerçeklik inşa eden işlerini verdi. Alışılmış olanın deformasyonlarının yeniden

inşası, sosyal mekanizmaları görünür kılar. Dergide aynı zamanda Heidelbergli Sosyalist Hasta Kolektifi (SPK)'nın sağladığı içerik, Crip ABZ'nin sağlamlılık üzerine söyledikleri ve bir hastanede yaşananlar üzerine bir metin ve görsel kolaj da yer alıyor. "Anger Brings Everyone Together" (Öfke İnsanları Bir Araya Getirir) adını taşıyan makalede Volker Schönwiese Avusturya'daki *Krüppelbewegung*'un (sakat hareketi) ortaya çıkışından, kamusal etkinliklere zarar vermekten, verilen rahatsızlıklardan ve kurulan ortaklıklardan bahsediyor (örneğin Viyana'daki İmparatorluk Sarayı'nın girişini kapatmak için kullanılan tekerlekli sandalyeler veya telefon aktivizmlerinden).

Heike Raab "Cold Is Not The Measure of All Suffering" (Bir Soğuk Algınlığı Tüm Acıların Ölçüsü Değildir) söyleşisinde değişim, medya ve alt kültürde solcu ve queer bağlamlarında "sakatlık"tan bahsediyor. Huzur bozan bedenler üzerine konuşmanın yanı sıra Raab, normatif kimlik atıflarının basitçe geçerli olmadığı (sakat-)queer, alternatif, alt kültür alanları olan "sakat/queer kültürü için alanlar" arzusunu da dile getiriyor. Bu anlamda, (sanat) eğitiminin gerçekleştiği mekânları sakat/queer kültür mekânları olarak tahayyül etmenin harika bir fikir olduğunu düşünüyorum.

"Unlikely Encounters in the Fog"da (Sisteki Olası Karşılaşmalar) "anormal", muhalif ve "sapkın" öznelerin ve etraflarındaki direniş pratiklerinin izi daha da geriden sürülüyor. Ben Reitman'ın Susan Schweik'in kitabı *The Ugly Laws*'ta (Çirkin Yasalar) bulduğum 1910 tarihli haritası, farklı sapkın öznelerin bastırılmasını resmediyor ve direnişlerinin bir izlenimini aktarıyor. Atölye çalışması sırasında bu haritayı Zürih 2014'te belirli dışlanma biçimlerine olanak tanıyan mevcut koşulların yeni bir taslağı için bir hareket noktası olarak kullanmıştık.

D. A.: Atölye çalışmasına Ben Reitman'ın (*Crip Magazine*'de yeniden basılan) haritasının Chicago 1910'dan Zürih 2014'e kadar zaman ve uzayda seyahat ettiği fikriyle başladık. O zaman ve şimdi bu haritayı çizmek için hareket noktası olan soru şuydu: kolektifler ve direniş pratikleri şehre nasıl yazılır? Hangi ilişkilere girerler? Bu sorular sakat siyasetinin olasılık ufuklarını kayıt altına alır: Böyle bir harita bir yandan stratejileri, örneğin norm yönelimli, sağlam bir toplum içindeki bozuklukları politik olarak kapsayan stratejileri gösterebilir ve diğer yandan, bu kapsama siyasetinin bir sorgusu şehrin çıkarılan bu haritasına yansıtılabilir, böylece ütopyik bir sakat geleceği tasavvur etmek için alanlar açar – sakatopyalar (*Criptopias*)!

Sakatopya terimi, ütöpik fikirleri, Almanca *Krippel* kelimesiyle ilişkili olan sakat kelimesinden türetilen politik (kendini tanımlayarak sahiplenilip politik hale getirilen) “crip” (sakat) terimiyle birleştirir.

Sakatopyaları düşündüğümde, sağlamcı idealler ve temsiller üzerine kurulmamış bir dünya hayal ediyorum. Sakatopyalar toplumun normlarına, sosyalleşmenin neoliberal biçimleri ve bunların sakat bedenleri nasıl ürettiğine dair eleştirel perspektifler sunar.

Robert McRuer’in sözlerini kullanmak gerekirse: “Ve tözsel (ama paradoksal olarak hep kaçamak) bir ideal vaadini sürdüren sağlamlılık kültürünün aksine queer/sakat bir bakış açısı, kabul edilebilir veya değişime neden olacak beden ve beceri türlerini sınırlamaya direnecektir. İdeal olarak, queer/sakatlık çalışmaları –queer teriminin kendisi gibi– karşıtlık ve ilişkisel olarak işlev görebilir ancak zorunlu şekilde tözsel olarak değil, bir olumlama olarak değil, bir konumsallık olarak, bir şey olarak değil – normal bir direnç olarak”.²¹ Bence eleştirel bir bakış açısının özünde yatan şey norma karşı bu dirençtir. Peki bu direnç Ben Reitman’ın haritasında bulunabilir mi ve 2014’te Zürih’te nasıl bir yerdir?

E. E.: Bir sakatopya tasarlamak için atölyede İngiliz punk grubu The Epileptics’in 1970 tarihli “System Rejects” başlıklı kaset kapağından esinlenerek ütöpik bir yazma alıştırmaları yaptık. Kolektif “bilinç akışı” yazma alıştırmalarından alınan bölümler, bu metindeki alıntılar için bir temel oluşturdu.

Atölye katılımcıları, sınıf için sanat öğretimine yönelik özgürleştirici ve heyecan verici yaklaşımların neler olabileceğini ele alırken, çeşitli öğretim senaryoları taslağı hazırladılar. “Sakatlık” konusuna dair bir bakış açısı değişikliği nasıl gerçekleştirilebilir?

Toplumun sakatlıkla ilgili damgalayıcı, babacan bakış açısını alt etmek mümkün mü? Sonuç, bizim için son derece heyecan vericiydi! Kendi kendini yansıtan ve süreç odaklı projeler, öğrencilere soru sorulan sekanslar ve sanatçı biyografileriyle ya da algının bizzat kendisiyle çalışmaya dair yaklaşımlar ortaya çıkmıştı. Örneğin bir grup kurgusal bir film projesi için oyuncu seçimi yapmayı önerdi, böylece ideal bedenleri ve duygulanım çalışmasını da tartışmaya açmış oldu.

Ardında gelen hararetli tartışmalar, eleştirel sakat bir bakış açısının sanat dersinde veya sanat eğitimi bağlamlarında da geçerli olduğunu teyit etti. Be-

21 Robert McRuer, “Compulsory Able-Bodiedness and Queer/Disabled Existence”, s. 375.

denlerimizi ve araçlarımızı kendimize izah ettiğimiz ikilikler labirentinden “çıkış yolları” icat etmek/bulmak,²² sınıfın/okulun verili normatif alanında sakatopyalara, beden heteroglossia’larına ve diğer müdahalelere dahil olmak ve bu süreçte kirlenmek...

İngilizceden çeviren: Pınar Üzeltüzenci

Kaynakça

- Campbell, Fiona Kumari, *Contours of Ableism: The Production of Disability and Abledness*, Palgrave Macmillan, 2009.
- Egermann, Eva, *Crip Magazine*, Viyana, 2012.
- Garland Thompson, Rosemarie, “Self-Representations of Disabled Performance Artist”, *American Quarterly*, C. 52, S. 2, The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.
- Haraway, Donna, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist- Feminism”, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York; Routledge, 1991, s.149-181.
- Haraway, Donna, “Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™”, *Feminism and Technoscience*, Londra: Routledge, 1997, s. 22-45.
- hooks, bell, *Art on my Mind*, New York: The New Press, 1995.
- Kliebart, H.M., *Forging the American Curriculum: Essays in Curriculum History and Theory*, New York: Routledge, 1992.
- Linton, Simi, *Claiming Disability Knowledge and Identity*, New York: New York University Press, 1998.
- Minnich, Elizabeth, *Transforming Knowledge*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.
- Robert McRuer, “Compulsory Able-Bodiedness and Queer/Disabled Existence”, Lennard J. Davis (ed.), *The Disability Reader*, New York, 2013, s. 369-380.
- Siebers, Tobin, *Disability Aesthetics*, The University of Michigan Press, 2010.
- Einträge im Forschungsprojekt Model House. Mapping Transcultural Modernisms: (www.transculturalmodernisms.org)
- Crip Magazine* ilk kez 2012 yılında gazete formatında yayımlanmış bir sakat sanat/kültür dergisidir. *Crip Magazine*’in ikinci sayısı üretim aşamasındadır ve çevrimiçi yayımlanacaktır.

22 Haraway, Donna, *age*, s. 19.

Felsefe ve Sakatlık Dispozitifi*

SHELLY L. TREMAIN

Doğallaştırılmış Bir Anlatı

Yirminci yüzyılın son on yıllarında sakatlık hakkındaki tartışmalar, bilhassa John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* (2021) [*A Theory of Justice* (1971)] kitabının yayımlanmasından sonra sosyal adalet üzerine çalışmaların yeniden canlanması, ayrıca bilişsel bilim ve biyoetik alt araştırma alanlarının ortaya çıkışı ve genişlemesiyle birlikte anaakım felsefede gitgide yaygınlaştı. Anaakım filozofların sakatlık hakkında sordukları soruların görünüşteki çeşitliliğine rağmen, bu soruşturmaların neredeyse tamamına dayanak oluşturan saiklere dair kabullerde, gerek sakatlık kategorisinin gerekse adlandırmanın kendisinin metafizik statüsü ve epistemolojik niteliği hiç sorgulanmaz, her ikisi de malumun ilamı olarak görüldüğü için felsefi bir ilgiyi hak etmez. Bu kabuller dizisine göre, sakatlık söylem öncesi, kültürötesi ve tarihötesi bir dezavantaj, önlenmesi, düzeltilmesi, bertaraf edilmesi veya iyileştirilmesi gereken nesnel bir insan arazı veya özelliğidir. Bu kabullere itiraz edilebileceği, sakatlığın belli insanlara ait doğal bir sıfat veya özellikten ziyade, tarihsel ve kültürel bakımdan belirli ve olumsal bir toplumsal olgu, karmaşık bir iktidar dispozitifi olabileceği düşüncesi, bırakın ciddiyetle ele alınmayı, göz önünde bile bulundurulmaz. Hatta birçok feminist filozof, sakatlığın ne olduğu ve onun hakkında bildiklerimize dair söz konusu kabulleri hiç sorgulamadan benimser. Sakatlık üstüne çalışan bazı filozoflar bile, sakatlığın metafizik ve epistemolojik statüsünü enine boyuna sorgulamak yerine, büyük ölçüde

* "Philosophy and the Apparatus of Disability", *The Oxford Handbook of Philosophy and Disability*, ed. David Wasserman&Adam Cureton, 2018. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

bu statünün ispata ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğunu varsayan etik ve siyasi konumlar öne sürer.

Felsefenin sakat insanların payına düşen eşitsizliklerin besbelli doğal ve kaçınılmaz olduğu önyargısı, bu dezavantajların en uygun şekilde felsefe bölümlerinde değil de tıp, yaşam bilimleri ve ilgili alanlarda ele alınabileceği düşüncesine yol açmıştır. Böylece sakatlığın statüsünün eleştirel analizinin felsefi inceleme konusu olmaya uygun olmadığı varsayımı felsefe bölümlerine de şekil vermiş, hizmet alım pratikleri ve kararlarında, ders müfredatlarında, konferans dizileri, meslek ağları ve yayın kurullarının bileşiminde, yayımlanan derlemelerin içeriklerinde vb. belirleyici olmuştur. Başka bir deyişle, sakatlığın felsefi açıdan ilginç olmayan bir insan özelliği olduğu varsayımı ve sakat filozofların meslekte kendilerine yeterince yer bulamaması, felsefe disiplininin kurumsal altyapısının birbirini hem kuran hem de pekiştiren iki ayrılmaz ve yerleşik unsurdur.

Filozoflar, sakat insanların payına düşen toplumsal eşitsizlikleri, fizyolojik veya doğal olduğu besbelli olan bir insan özelliğinin kaçınılmaz sonucu olarak algıladıkları sürece, biyoloji ile toplum –yani doğa ile yetiştirme– arasındaki ilişkiye dair benim çürütmek istediğim belli varsayımları da baştan kabul etmiş olurlar.

Dorothy E. Roberts¹ bulgulara dayanarak biyoloji ile toplum arasındaki ilişkiye dair iki yaklaşımı birbirinden ayırt eder: “eski biyososyal bilim” ve “yeni biyososyal bilim.” Roberts’ın açıklamasına göre, eski biyososyal bilim biyolojik farkların toplumsal eşitsizliğe yol açtığını, yeni biyososyal bilim ise sosyal eşitsizliğin biyolojik farklar doğurduğunu öne sürer. Roberts, eski biyososyal bilimin biyolojik belirlenimciliğinin birkaç yoldan üretildiğine dikkat çeker. Birincisi, eski biyososyal bilim yaklaşımı, toplumsal eşitsizliklerin kökenini dışarıdan dayatılan toplumsal yapıların değil de doğuştan gelen özelliklerin içine yerleştirmek için doğa ile yetiştirmeyi birbirinden ayırır; ikincisi eski biyososyal bilim, toplumsal eşitsizliklerin adaletsiz ideolojiler ve kurumlar tarafından yeniden icat edilmediğini, toplumsal olarak dezavantajlı insanların bedenlerinde, özellikle de rahimlerinde yeniden üretildiğini varsayar; üçüncüsü, eski biyobilim, toplumsal eşitsizlikten kaynaklanan problemleri, ezilen insanların önüne çıkarılan yapısal engellerden ve onlara dayatılan devlet şiddetinden değil de bizzat ezilenlerin biyolojisinin toplum için oluşturduğu tehditlerden türeyen problemler olarak tanımlar; dördüncüsü, eski biyobilim ezilenleri insanlıktan arındıran ve adaletsiz bir toplumsal düzeni ayakta tutan yapısal şiddete son

1 Roberts, Dorothy E., “The Ethics of the Biosocial: The Old Biosocial and the Legacy of Unethical Science”.

vermek yerine bu insanların bedenlerinde fark edilen eksiklikleri müdahalede bulunarak gidermeye uğraşır.

Bunun aksine, der Roberts, yeni biyososyal bilim, insan bedenindeki her biyolojik unsurun, her biyolojik sürecin, her insan hücresinin ve bir insan hücresinin başına gelen her şeyin toplumdan etkilendiğini öne sürer. Bütün yaşam aynı anda hem biyolojik hem de toplumsaldır. Velhasıl doğal beden diye bir şey yoktur. Genler hiçbir şeyi belirlemez. Üstelik beyinlerimiz toplumsal deneyimle dönüşebilecek bir esnekliğe sahiptir. Roberts, gerek epigenetiğin gerekse sosyal nörobilimin biyolojinin çevreyle etkileşim içinde olan ayrı bir varlık olmadığını, aksine bu etkileşimler yoluyla kurulduğunu ortaya koyduğuna dikkat çeker.² Ayrıca Roberts'ın yanı sıra başka birçok yazar, biyososyal bilimin eleştirel analizlerinin biyolojik fenomenin toplumsal inşasına dair argümanların nasıl üretildiği, hangi bağlamlarda ve hangi siyasi amaçlar uğruna seferber edildiğini göz önünde bulundurmamak zorunda olduğunu öne sürmektedir. Sözgelimi Victoria Pitts-Taylor,³ şayet beynin esnekliğini ciddiyetle ele alacaksak, bu ontolojinin tarihselliğini ve beynin anlaşılmasını mümkün kılan tarihsel ve epistemolojik koşulları yaratmış olan siyasi ve ekonomik güçleri eleştirel bir açıdan düşünmemiz gerektiğini iddia eder. Andy Clark'ın⁴ dediği gibi, esnek beyin kültürel, biyolojik ve toplumsal olarak konumlandırılmış bir beyindir.

Sakatlığı doğal ve biyolojik olmaktan çıkarmak için Michel Foucault'nun içgörülerinden yararlanılabilir. Foucault bu amaçla istifade ettiğim içgörülerinin çoğunu, gerek entelektüellerin gerekse entelektüel olmayanların genellikle sakatlıkla ilişkilendirdiği anormallik, delilik, sapkınlık ve diğer söylemsel nesneleri irdelerken dile getirmiş ve geliştirmiştir. Aslına bakılırsa benim bu irdemeleri daha da genişleten argümanım, en doğrusu, Foucault'nun fenomenleri şimdide "sorunsallaştırma" dediği şey üzerine feminist bir felsefi soruşturma olarak nitelendirilebilir. Foucault'nun (diğer şeylerin yanında) anormallik, delilik ve sapkınlık üzerine incelemeleri, bu fenomenlere normatif yanıtlar sunma amacı taşııyordu, daha ziyade, bu fenomenlerin çözüm aranacak sorunlar olarak nasıl ortaya çıktığını göstermek üzerine tasarlanmıştı. Benim sakatlık felsefem de ne sakatlık fenomenine yönelik açıkça normatif bir feminist öneri

2 Age; ayrıca bkz. Roberts, *Killing the Black Body* (1998) ve *Fatal Invention: How Science, Politics, and Big Business Recreate Race in the Twenty-First Century* (2012); Prinz, Jesse J., *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape the Human Mind*; Gilman ve Thomas, *Are Racists Crazy? How Prejudice, Racism, and Antisemitism Became Markers of Insanity*.

3 Pitts-Taylor, Victoria, "The Plastic Brain: Neoliberalism and the Neuronal Self", s. 635.

4 Clark, Andy, "Where Brain, Body, and World Collide".

ya da yanıt sunuyor ne de sakatlık fenomenine verilmiş normatif bir yanıtın (normatif) bir feminist eleştirisini sunuyor. Böyle bir verili öneri, yanıt veya eleştiri, sakatlık “sorunu”nun belli bir kesin çözümü olduğunu gösterdiğini iddia etmek olurdu.

Sakatlığın sorunsallaştırmasına dair yürüttüğüm bu feminist felsefi soruşturma, büyük oranda, tarihsel ve kültürel olarak belirli bir iktidar rejiminin, belli edimleri, pratikleri, öznellikleri, bedenleri, ilişkileri, vb. şimdinin bir sorunu olarak nasıl ürettiğini göstermenin yanı sıra, bu sorunun geliştirilmesinde felsefenin oynadığı ve oynamaya devam ettiği role işaret etmek üzere tasarlandı. Ben de, verili bir durumun sorunsallaştırılmasına dönük bir soruşturmanın, bir sorunun farklı çözümlerinin nasıl inşa edildiği kadar bu farklı çözümlerin öncelikle bu verili durumun sorunsallaştırılmasından nasıl doğduğunu açığa çıkarması gerektiğini öne süren Foucault’nun izinden gidiyorum. Bu sebeple belli bir iktidar rejiminin (*impairment*) nasıl hem sakatlığın kültürden kültüre değişiklik gösteren biçimlerinin söylem-öncesi –yani doğal ve evrensel– bir öncülü hem de çözümlerini kendisinin sunduğu bir sorun olarak ürettiğini göstermek istiyorum. Başka bir deyişle, amaçlarımdan biri, belli bir iktidar dispozitifinin özürüllüğü –sakatlığın doğal ve dezavantajlı temeli– böyle bir şey olarak nasıl meydana getirdiğine işaret etmek.

Sakatlık Dispozitifi

Foucault’nun yenilikçi dispozitif kavramsallaştırması, soybilim tekniği, biyo-iktidar analizleri, (diğer şeylerin yanı sıra) liberalizm ve neoliberalizme dair öngörülü iddialarından, felsefe geleneği, disiplini ve uzmanlığının, gerek sakatlığın sorunsallaştırılmasına ve sakatlık dispozitifine, gerekse sakatlığın güya nesnel öncülünün –yani özürüllüğün– doğallaştırılmasına hangi yollardan katkı sunduğunu soruşturmak için istifade edilebilir. Foucault “The Confession of the Flesh”⁵ [Tenin İtirafı] metninde dispozitifi söylemler, kurumlar, mimari yapılar, düzenleyici kararlar, yasalar, bilimsel sözceler, idari önlemler ve belli bir tarihsel uğrakta “acil bir ihtiyaca” yanıt veren felsefi, ahlaki ve filantropik önermelerden ve bunların karşılıklı bağlantılarından oluşan tamamen heterojen bir küme olarak tanımlar. Başka bir deyişle, dispozitif pratikleri belli stratejik ve siyasi hedefler doğrultusunda üreten ve yapılandıran tarihsel olarak belirli ve dağınık bir iktidar sistemidir.

5 Foucault, Michel, “The Confession of the Flesh”, s. 194.

Sakatlığı bir dispozitif olarak anlamak, onu tarihsel kuvvet ilişkilerinin diğer dispozitiflerine katkıda bulunan, bu dispozitiflerden ayrılamaz olan ve bunları pekiştiren etki alanı geniş ve sistemik bir iktidar matrisi olarak kavramaktır. Bu anlayışa göre sakatlık, metafizik bir altkatman, doğal, biyolojik bir kategori veya yalnızca belli bireylerde cisimleşen ya da onların sahip olduğu bir özellik değil, herkesi içine alan, herkesin yakalandığı ve belli bir konumu işgal ettiği tarihsel olarak olumsal bir kuvvet ilişkileri ağıdır. Yani sakat olup olmamak, sakatlık dispozitifinin üretken sınırları dahilinde belli bir özne konumunu işgal etmektir. Böyle bir sakatlık anlayışının diliyle söylenirse, “sakatlıkları olan insanlar” ve “sağlam bedenli insanlar” yoktur, “sakatlanmış insanlar” ve “sakatlanmamış insanlar” vardır. Nasıl ki insanlar bir ırka “sahip” olmadıkları halde ırk dispozitifinin stratejileri ve mekanizmaları yoluyla çeşitli şekillerde ırklaştırılıyorsa, dahası, nasıl ki hiçbiri bir cinsiyete “sahip” olmadığı halde insanlar cinsiyet dispozitifinin stratejileri ve mekanizmalarıyla çeşitli şekillerde cinsiyetlendiriliyorsa, hiçbiri bir sakatlığa “sahip” olmasa da insanlar sakatlık dispozitifinin işlemleriyle çeşitli şekillerde sakatlanmış ya da sakatlanmamıştır. Sakatlığa dair geliştirdiğim feminist felsefenin dilinde, birilerini “bir sakatlığı olan kişi” olarak tanımlamak bir kategori hatası işlemektir. Batılı ve Kuzeyli ulusların yakın tarihinde kadınların ve renkli insanların (bunlar birbirini dışlayan gruplar asla değildir) cinsiyetin ve ırkın taşıyıcıları olarak algılanmış olması, ne erkeklerin cinsiyet dispozitifine göre cinsiyetlendirilmediği ne de beyaz insanların ırk dispozitifinin terimlerine göre ırklaştırılmadığı anlamına gelir. Aynı şekilde, herhangi birinin sakatlanmış bir kişi olarak tabi kılınmamış olması, onun sakatlık dispozitifinden ayrı bir yerde konumlandığını göstermez.

Sakatlık teorisindeki temel sınıflandırıcı şemalar ve ayrımlar –görünür sakatlıklar ile görünmez sakatlıklar, zihinsel sakatlıklara karşı fizyolojik sakatlıklar, fiziksel sakatlıklara karşı bilişsel sakatlıklar, duysal özörlere karşı olarak fiziksel özörlere, ağır sakatlıklara karşılık orta ya da hafif derece sakatlıklar, yüksek işlevliliğe karşılık düşük işlevlilik vb. arasındaki ayrımlar– bu iktidar ilişkilerinin stratejilerinin tam da kendisidir; yani bu ayrımlar ve adlandırmalar, sakatlık dispozitifinin sakatlığı kişisel bir nitelik veya bireysel bir özellik olarak yeniden tesis ederek bu durumu doğallaştırmaya hizmet eden performatif yapıntılarıdır. Sakatlık dispozitifinin bu (ve diğer) tarihsel olarak olumsal sonuçlarının sakatlanmış insanlarda somutlaşması ve bu insanların bu sonuçları doğal olduğu varsayılan, hatta toplumsal olarak inşa edilmiş kimliklerin bile altkatmanı veya temeli olarak yorumlayıp, kendi inançlarına, teorilerine,

değer ve pratiklerine çok çeşitli şekillerde içselleştirmeleri, (neo)liberalizmin (Foucault'nun deyişiyle) "çokbiçimliliği"nin stratejik bir mekanizması, yani liberal bir kuvvet ilişkileri rejiminin bireylerin öznelliklerini belli şekillerde kalıba sokarak eleştirilene sürekli yanıt verme kapasitesi olarak görülmelidir. Sakatlık kuvvet ilişkileri sahasına yerleştirildiğinde, yani bir iktidar dispozitifi olarak yorumlandığında, onun kuvvet ilişkilerinin –yerleşimci sömürgeciliği ve heteronormatiflik gibi– diğer dispozitifleriyle nasıl birlikte çalıştığı da çok daha kolaylıkla saptanabilir ve soruşturulabilir.

Sakatlığın bir dispozitif olarak kavranışı, iktidar ile nedensellik arasındaki ilişkiye dair, sakatlık felsefesi ve sakatlık incelemeleri alanındaki mevcut ve yeni ortaya çıkan çalışmalarla aykırılık teşkil eden bir anlayışa dayanır. Zira bu sakatlık kavrayışı, iktidarın ideolojik gerekliliklerinin dayattığı sakatlayıcı dışlama pratikleri ve politikaları yokmuş gibi, özörlülüğün ve sakatlığın siyasal olarak nötr ve değerlerden bağımsız bir araştırma konusu olarak ele alınabileceği varsayımının başka bir biçimine dayanmaz. Bu varsayım, özörlülüğü (toplumsal baskı olarak yorumlanan) sakatlığın üzerine empoze edilebileceği siyaseten nötr bir insan özelliği olarak tanımlayan, sakatlık konusundaki hâkim sosyopolitik anlayış –yani sakatlığa dair İngiliz toplumsal modeli– için olmazsa olmazdır. Bunun tersine, bir dispozitif olarak sakatlık anlayışında, iktidar ilişkilerinden ayrı bir biçimde var olan bir özörlülük veya sakatlık alanı yoktur. Özörlülük ve sakatlık iktidardan asla bağımsız olamaz; daha ötesi, söylem öncesi olduğu varsayılan bu alanları eklemlen bir fenomenoloji de olamaz. İktidar ilişkileri özörlülüğe ve sakatlığa, sakatlık dispozitifinde bunlar arasında kurulan bağa dışsal değildir, aksine bu tarihsel yapıntıların etkilediği bilgi ve nesnelerin yanı sıra bu yapıntıların kendisinin de kurucusu olan bu bağın ayrılmaz bir parçasıdır. Foucault'nun açıkladığı gibi,

İktidar ilişkileri, başka tür ilişkilere (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) göre dışsallık konumunda değildir, onlara içkindir; bu bağıntılar iktidar içinde oluşan bölüşüm, eşitsizlik ve dengesizliklerin dolaysız sonuçlarıdır ve buna karşılık onlar da bu farklılaşmaların iç koşullarıdır; iktidar ilişkileri, basit bir yasaklama ya da sürdürme rolü olan üstyapı konumunda yer almazlar, var oldukları yerde doğrudan üretici bir rol oynarlar.⁶

6 Foucault, Michel, *The History of Sexuality. Vol. 1, An Introduction* s. 94 [Cinselliğin Tarihi, s. 72-73].

Bilgi teknikleri ile iktidar stratejileri arasında dışsallık olmadığı için ve bilgi-iktidar ilişkileri etki ettikleri nesnelerin kurucusu olduğu ölçüde, buradaki amaçlarımdan biri de, felsefe içinde sakatlık dispozitifinin gereklerine uygun olarak üretilmiş olan tarihsel bakımdan belirli yanıtların etrafında bütünleştiği tartışmaları saptamak ve incelemek; başka bir deyişle, felsefe disiplini içinde sakatlık dispozitifinin ürettiği, böylelikle bu dispozitifin genişlemesine ve özürllülüğün aralarından yalnızca biri olduğu doğallaştırılmış unsurlarının kuruluşuna katkıda bulunan, “iktidar ilişkileri için son derece yoğun aktarım nokta[larını]”⁷ saptamayı ve incelemeyi amaçlıyorum. Felsefe disiplini içinde, biyoetik ve bilişsel bilim alt alanları, sakatlık dispozitifinin kurucu etkilerinin üretildiği alanlar olarak hemen göze çapar; bununla birlikte böyle iktidar alanlarına felsefe disiplinin başından sonuna her yerinde rastlanabilir.

Sakatlık filozofları şunu sormalıdır: (1) Sakatlık dispozitifini pekiştiren felsefi söylemler ile (2) sakatlığı ısrarla görmezden gelen profesyonel felsefe içindeki söylemsel pratiklerin bileşimi, (3) bizzat felsefe disiplini ve mesleği içinde sakatlık dispozitifine karşı direnişi nasıl mümkün kılmıştır? Başka bir deyişle, bu söylemlerin bileşimi sakatlık üzerine “tersten” veya “karşı” bir söylemin oluşumunu, yani sakatlık felsefesini nasıl mümkün kılmıştır? Foucault’nun da dediği gibi “Söylemin aynı zamanda iktidarın hem aracı hem sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bütünü kabul etmek gerekir. Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar”.⁸ Nerede iktidar varsa orada direnişler vardır; gelgelelim bu direnişler aynı zamanda tam da direniş olarak yöneldikleri nesnelerin geliştirilmesine katkıda bulunurlar. Bu nedenle, sakatlık dispozitifine karşı direnişi mümkün kılan tarihsel koşullar, bu dispozitifin genişlemesi ve sağlamlaşmasını da mümkün kılan tarihsel koşullardır.

Sakatlık Dispozitifini Tarihselleştirmek ve Görelileştirmek

Detaylarıyla incelediğim ve hâlâ benimsediğim temelci olmayan özürllülük ve sakatlık kavrayışı düşünüldüğünde, öne sürdüğüm sakatlık felsefesinin hem göreci hem de tarihselci bir felsefe olması şaşırtıcı olmasa gerek. *Göreciliği*, farklı toplumlar ve kültürlerin farklı tarihsel koşullar altında farklı inanışlar ve

⁷ Age, s. 98 [s. 79].

⁸ Age, s. 101 [s. 77-78].

değerler yarattığını ileri süren felsefi öğreti olarak, *tarihselciliği* ise inanışların ve değerlerin tarihsel olayların ve koşulların bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri süren felsefi öğreti olarak tanımlıyorum.⁹

Konunun herhangi bir muhatabı, böyle bir görecilik tanımının, göreciliğin filozofların üzerinde hemfikir olduğu bir biçimine –yani betimleyici göreciliğe– karşılık geldiğini söyleyebilir. Ne de olsa çoğu filozof, farklı kültürlerin farklı inanışlara ve pratiklere sahip olduğunu kabul eder. Ama aynı muhatap, farklı kültürlerin epistemolojik ve etik açıdan eşit hak iddiası olan farklı inanışları ve pratikleri barındırdığı daha güçlü bir görecilik önerebilmem için ek bir argümana ihtiyacım olduğunu ileri sürebilir. Dolayısıyla, müsaadenizle, ben de şunu belirtiyim: Filozoflar betimleyici göreciliğin bilim, din ve değerler bakımından doğru olduğu –yani her kültürün tüm bu meselelere dair kendine özgü inanışları olduğu– hususunda genellikle hemfikir olsalar bile, çoğu filozof iş temel kabul edilen belli kategorilere, bilhassa biyolojiye dayalı olduğunu düşündükleri yaşam ve ölüm, sağlık ve sakatlık, haz ve acı gibi kategorilere gelince bir tür evrenselciliği örtük olarak önvarsayar. Velhasıl betimleyici görecilik bile apaçık bir tez olmaktan uzaktır.

Gelgelelim benim konumumun göreciliği, muhatabımın vurguladığı türden bir epistemolojik veya etik müracaatı gerektirmiyor. Zira benim öne sürdüğüm sakatlık felsefesinin göreciliği temelin ve doğrulamasını kendi tarihselciliğinde ve bu tarihselcilik sayesinde bulur; başka bir deyişle, benim sakatlık felsefemin tarihselciliği, hem teorik olarak kendi göreciliğine önceldir hem de pratikte ondan önce gelir, dolayısıyla bu görecilik tarihselciliğin bir türevidir. Sakatlığın tarihselci ve yapıntı niteliğini öne sürdüğüm ölçüde onun göreci niteliğini de ortaya koymuş oluyorum. Kavramların ve pratiklerin tarihsel dönüşümüne dair iddialar ille de bunların gelişimini ve ilerlemesini ima etmez. Geliştirdiğim göreci ve tarihselci feminist sakatlık felsefesi, hem tanımı hem kastı itibarıyla, sakatlık filozofları ve kuramcılarının sakatlık hakkında ortaya attığı sorulara ve meselelere yönelik yeni bir yaklaşım, diğer sakatlık felsefelerinin hiç olmadığı kadar dinamik, tarihsel ve bağlamsal olarak da duyarlı bir yaklaşım öneriyor.

Feminist bir sakatlık felsefesi geliştirmenin araçları olarak göreciliği ve Foucault'nun tarihselciliğini tercih etmem, birçok felsefe çevresi tarafından baştan reddedilmese bile hiç rağbet görmeyecektir. Aslına bakılırsa bizzat Foucault da kendi çalışmalarının göreci olduğunu açıkça yadsımıştır.¹⁰ Bunun

9 Bkz. Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*, s. 215, 234-235.

10 Bkz. Foucault, Michel, "The Subject and Power", s. 212.

nedenini açıklamamış olsa da, Foucault'nun aynı bağlamda çalışmalarının şüphecilğe dayandığını da reddetmiş olması, göreci bir yaklaşımın tarihselci hakikat iddialarını bile reddetmesini –ki bunları asla reddetmeyecektir– gerektireceğini varsaymış olabileceğini düşündürür. Buna rağmen Anglo-Amerikan felsefesi eğitimi almış birçok filozof, Foucault'nun çalışmalarının felsefi önemini ve karmaşıklığını dikkate almamak için bu çalışmaları göreci olarak tanımlar. Görecilik üzerine uzun uzadıya yazmış olan David Wong'un¹¹ işaret ettiği üzere, Anglo-Amerikan felsefesi içinde görecilik üstüne yürütülen felsefi tartışmaların büyük bir kısmı, göreciliği felsefi bir yaklaşım olarak çekici bulan insanların hangi saiklerle hareket ettiğini hiç açıklamadan, onu hor görülebilecek ve kınanabilecek bir kolay lokma haline getirmeye yöneliktir. Wong bu tartışmalara “görecilik yoldan çekilsin de bir an önce ‘ciddi’ felsefeye geçilebilsin”¹² diye, giriş niteliğindeki standart ders kitaplarının hemen başında yer verildiğine dikkat çeker. Wong'a göre, bu strateji neredeyse her zaman olumsuzdur ya da göreci argümantasyondaki birtakım tutarsızlıkları gösterme iddiasındadır. Göreciliğe eleştirel yaklaşan filozoflar, onun “incelikli ve akla yatacak denli gerekçeli”¹³ bir versiyonunu formüle etmeye neredeyse hiç kalkışmazlar. Foucault kendi iddialarının göreci olduğunu reddetmiş olsa da, ben hem onun evrenselleştirmeyi reddini hem de tarihsel yaklaşımını, sakatlığa dair incelikli ve akla yatkın, siyasal bir farkındalığın ve dürtünün yön verdiği tarihselci ve göreci bir feminist felsefe geliştirmek üzere, göreciliğin belli bir biçimiyle ilişkilendiriyorum. Bana göre Foucault'nun iddialarının kalbinde yatan tarihselcilik, bu iddialara göreci bir nitelik kazandırıyor ya da hiç olmazsa, bunları göreci bir yaklaşımla uyumlu hale getiriyor.

Foucault'nun soruşturduğu fenomenleri ele alırken, tarihsel kavramsal analiz, indirgemeci akıl yürütme ve mantıksal argümantasyondan değil de tarihsel yaklaşımlardan yararlanması, anaakım “analitik” filozoflarının çoğunluğunun olmasa bile pek çoğunun Foucault'nun çalışmalarını ciddiye almamasının ya da en azından görmezden gelmesinin bir diğer nedenidir. Felsefi soruşturmada soybilimsel bir yöntem önermek amacıyla Friedrich Nietzsche'nin eserlerinden yararlanan (ve kendisi de bir göreci olan) Jesse Prinz, anaakım analitik felsefede bu kaidenin çarpıcı bir istisnasıdır. Prinz, Nietzsche'nin ahlaka dair soybilimsel yaklaşımından şu önemli derslerin çıkarılabileceğini öne sürer: Bugün el üstünde

11 Wong, David, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*.

12 *Age*, s. xi.

13 *Age*.

tuttuğumuz her değerın bir tarihi vardır; bu tarihler hiç de hoşla gitmeyebilir; bunun da ötesinde, bu tarihler daha doğru veya yararlı fikirlere doğru ilerlediğimiz anlamına gelmeyebilir. Değerlerimizin tarihini görmezden gelmemiz, der Prinz, bizde bu değerlere dair “yanlış bir güven” duygusu yaratır, öyle ki “Kendi ahlaki bakış açımızı şüphe götürmez kabul ederiz”.¹⁴ Prinz, başka bağlamlarda da, tarihsel olumsuzluğu ve kültürel farklılığı normatif etik teorilerin hiç dikkate almadığı şekillerde ve raddede dikkate alan tarihselci ve göreci bir ahlak yaklaşımını geliştirmek amacıyla Nietzsche’nin soybilim yönteminden ve David Hume’un duygulanımcılığından yararlanır. Prinz’in amacı, insani değerlerin oluşumunu soruşturmak için soybilim yönteminden etkin bir biçimde yararlanılabileceğini göstermektir. Prinz’e göre, insani değerlere dair soybilimsel bir soruşturma, ahlaki kanaatlerin sezgiden, vahiyden ya da normatif ilkelerden yapılan akılsal çıkarsamalardan türemiş olmadığını, aksine toplumsal tarihin ve rastlantının ürünleri olduğunu gösterir. Ahlaki inançların ve değerlerin nereden kaynaklandığını soruşturan filozofların ahlakın kökenlerinin konu dışı kaldığı “genetik bir safsata”ya düştüğü söylenir genellikle; Prinz¹⁵ ise kökenleri soruşturmanın bir yöntemi olarak soybilimin, verili bir değerın ne zaman alçakça koşullar altında doğduğunu ve tam da bu yüzden ne zaman bilhassa yeniden değerlendirilmeye muhtaç olduğunu ayırt etmemizi mümkün kıldığını ileri sürer. Soybilim, ona göre, “ahlak eleştirisi için yeterince kullanılmayan bir araçtır”.¹⁶

Biyoiktidar ve Normalleştirme

Foucault 7 Ocak 1976’da Collège de France’da verdiği derste, “hukuki-söylemsel” anlayışlar olarak nitelendirdiği hâkim iktidar anlayışlarıyla aykırılık oluşturan bir iktidar analizi önermiştir. Bu hukuki anlayışa göre, Foucault’nun işaret ettiği üzere, birey kendisinden ayırlamaz ve soyutlanamaz olan haklar biçiminde (tıpkı bir metaya sahip olduğu gibi) bir iktidar sahibidir, egemen ise tam da bu hakların (hukuki bir edimle veya bir sözleşmeyle) devredilmesi veya bu haklardan vazgeçilmesi yoluyla oluşur. Foucault, aksine, iktidarın mübadele edilen, verilen veya geri alınan bir şey olmadığını, iktidarın aslında uygulanan ve yalnızca eylemde var olan bir şey olduğunu savunur. Ayrıca Foucault, hukuki anlayışın iktidarın temelde baskıcı olduğu şeklindeki varsayımına da itiraz eder. Uzlaşma ve şiddet iktidarın araçları veya sonuçları olsa

14 Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*, s. 217.

15 Age, s. 217, 235.

16 Age, s. 243.

da Foucault bunların iktidarın temel doğasını ifade etmekten uzak olduğunu vurgular.¹⁷ Bunu şöyle açıklar: “İktidarın uygulanması, istendiği kadar kabul-lenme üretebilir. İktidarın uygulanması geride bir yığın ölü bırakabileceği gibi, akla gelebilecek her türlü tehdidin arkasına da saklanabilir. İktidarın uygulanması kendi içinde ... şiddet demek değildir; aynı zamanda, üstü kapalı biçimde, yenilenebilecek bir rızayı da göstermez”.¹⁸ Foucault’ya göre siyaset felsefenin iktidar hakkında sorması gereken asıl soru şudur: İktidar nasıl –yani hangi araçlarla– uygulanır?¹⁹ Foucault’nun analizinin en özgün yönlerinden biri, iktidarın tam da üretici kısıtlamalar yoluyla uygulandığında en iyi işlediğini öne sürmesidir. Dahası Foucault, modern siyaset felsefesinin mütemadiyen hukuki iktidar kavrayışlarıyla meşgul olmasının, on sekizinci yüzyılın sonunda bütünleşmeye başlamış olan bir iktidar biçiminin, yani *biyoiktidarın* üretken kapasitesini ve incelikli tertiplerini karanlıkta bıraktığını ileri sürer. 1977-78 ders yılında Collège de France’da 11 Ocak tarihinde verdiği derste (daha sonra İngilizcede *Security, Territory, Population: Lectures at Collège de France, 1977-1978* adıyla [Türkçede: *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*] yayımlanmıştır) Foucault biyoiktidar, “insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dahil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütünü [olarak tanımlar] ... [b]aşka türlü söylersek, modern Batılı toplumların 18. yüzyıldan itibaren, insanın bir insan türü teşkil ettiği yönündeki temel biyolojik olguyu nasıl hesaba katmaya başladıkları”na işaret eder.²⁰ Sakatlık dispozitifi, bu görece yeni iktidar biçiminin ayrılmaz ve hayati bir unsurudur.

On sekizinci yüzyıldan itibaren, “bizzat yaşamı” nesne olarak alan biyo-iktidar, cinsiyet (ve diğer olguların) değişkenlerinin nüfusların ve bireylerin politik ekonomisi açısından doğurduğu problemlerin gitgide daha verimli ve ekonomik bir idaresini doğru yönelmiştir. Foucault’ya göre biyoiktidar, “yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi-iktidar insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olay”dır.²¹ Yaşam –yaşamın iyileştirilmesi, zenginleştirilmesi, niteliği, süresi, sürekliliği ve yenilenmesi–

17 Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, s. 13.

18 Foucault, Michel, “The Subject and Power”, s. 220 [“Özne ve İktidar”, s. 74].

19 Age, s. 217.

20 Foucault, Michel, *Security, Territory, Population: Lectures at Collège de France, 1977-1978*, s. 1 [Güvenlik, Toprak, Nüfus, s. 3].

21 Foucault, Michel, *The History of Sexuality. Vol. 1, An Introduction*, s. 143 [Cinselliğin Tarihi, s. 105].

yönetim politikaları ve pratiklerinin idaresini ve kontrolünü ele geçirmek üzere ilgilendiği mühim bir ekonomik ve politik mesele haline gelir. Biyoiktidarın yaşamı yönetmesi, ölüm ve doğum oranları, nüfusun doğurganlık oranı, doğum oranı gibi bir dizi yeni stratejik ölçümün yanı sıra sağlık durumları ve sağlığa dair öngörülen tehditler konusunda istatistiki bilgilerin toplanmasını ve idari katalogların oluşturulmasını beraberinde getirmiştir.

Modern “normal” kavramının sağlamlaştırılması, biyoiktidardan doğan yeni istatistiki bilgiler ve diğer nüfus yönetme teknikleriyle birlikte ortaya çıkmış ve bütün bu teknikleri meşrulaştırmıştır. François Ewald’ın²² açıkladığı üzere, norm “toplumsal gücü üretmeyi, geliştirmeyi ve düzenlemeyi amaçlayan” biyoiktidarın, zorla ele geçirme, alıkoyma ve baskıyla ayırt edilen hukuki yönetim biçimlerinin geçmişte gördüğü işlevlerin istikrarlı bir şekilde sürdürülmesini mümkün kılmıştır. Norm, disiplini yalnızca bir kısıtlamalar bütünü yerine bir mekanizmaya, hukukun olumsuz kısıtlamalarını ise daha olumlu normalleştirme kontrollerine dönüştürmesi sayesinde bu genişlemeyi sağlayabilmiştir.²³ On sekizinci yüzyıldan itibaren normalleştirme teknolojilerinin işlevi, nüfus içerisinde, ilişkili diğer teknolojilerin iyileştirici ve düzeltici stratejilerin yardımıyla normalleştirilebilecek olan sözde anormallikleri ayırt etmek olmuştur. Normalleştirme teknolojileri, toplumsal bedendeki bu anormalliklere verilen iyicil, hatta yüce gönüllü yanıtlar değildir sadece. Tam tersine, normalleştirme teknolojileri bu tür anormalliklerin sistemik olarak yaratılması, tanımlanması, sınıflandırılması ve kontrol edilmesinin birer aracıdır; başka bir deyişle bu teknolojiler, (özürlülük gibi) anormalliklere dair algı oluşturulmasına sistematik bir biçimde katkıda bulunur ve bazı öznelere diğerlerinden ayrılmasını sağlayan mekanizmalar olarak işler. Foucault, başlangıçta henüz ayrıştırılmamış olan bir insan kitlesinden çekilip alınan öznelere kategorize etmek, sınıflandırmak, dağıtmak ve manipüle etmek amacıyla bilimsel bir söylemi ayrımcılık ve toplumsal dışlama pratikleriyle birleştiren manipülasyon yöntemlerini tanımlamak için *bölücü pratikler* terimini ortaya atar. Bu pratikler yoluyla, öznelere (sözelimi) deli veya akıllı, hasta veya sağlıklı, suçlu veya yasalara saygılı kişi olarak nesneleştirilir.²⁴ Dahası, bu bölme, sınıflandırma ve düzene sokma pratikleri yoluyla, öznelere bir kimliğe bağlanır ve kendilerini bilimsel olarak anlamaya başlar.

22 Ewald, Françoise, “Norms, Discipline, and the Law”, s. 138.

23 Age, s. 141.

24 Foucault, Michel, “The Subject and Power”, s. 208.

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" gibi kışkırtıcı bir başlığı olan son bölümünde, tarihsel olarak, iktidarın hukuki uygulanişından normalleştirmenin düzenleyici kontrolü ve zoruna doğru geçişi şöyle anlatır:

Biyoiktidarın bu şekilde gelişmesinin bir başka sonucu da, norm oyununun, hukuksal yasa sisteminin aleyhine kazandığı önemlidir. Yasa silahsız kalamaz ve onun sahip olduğu en uygun silah ölümdür; kendisine karşı çıkanlara, en azından son kertede bu mutlak tehditle karşılık verir. Yasa hep kılıçtan söz eder. Ancak yaşam sorumluluğunu yüklenme görevini üstlenmiş bir iktidar, sürekli olarak düzene sokucu ve düzeltici mekanizmaları gereksinecektir. Artık söz konusu olan egemenlik alanında ölümü öne sürmek değil, değer ve yararlılık alanında yaşam dağıtmaktır. Böylesi bir iktidar, nitelemek, ölçmek, değerlendirmek, hiyerarşiye sokmak durumundadır, öldürücü canlılığıyla ortaya çıkmak değil; onun işi itaatkâr uyruklarla hükümdarın düşmanlarını birbirinden ayıran çizgiyi çizmek değil, normlar çerçevesinde dağıtımlar yapmaktır. Yasanın silindiğini ya da adalet kurumlarının yok olmaya yüz tuttuğunu söylemek istemiyorum; söylemek istediğim, yasanın gitgide daha fazla bir norm biçiminde işlediği ve adalet kurumunun, işlevleri özellikle düzenleyici olan bir dispozitifler (tıbbi, yönetsel vb.) evreniyle gittikçe daha çok bütünleştiğidir. Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur.²⁵

Foucault normalleştirmeyi biyoiktidarın yaşamı, hem bireyin hem türün yaşamını yönetmesinin tek merkezi mekanizması değilse bile bu mekanizmalardan biri olarak görür. Dolayısıyla biyoiktidar, yaygın üretim ve toplumsal kontrol ağları sayesinde sürdürülen normalleştirme ile nüfus idaresinin tarihsel olarak belirli bir bileşimi olarak tanımlanabilir. Foucault, on sekizinci yüzyıldan itibaren normalin iktidarının yasa ve gelenek gibi diğer iktidarlarla, yeni sınırlar dayatarak da olsa birleştiğini, belirtir. Foucault'nun açıklamasına göre normallik, standart eğitimin başlamasıyla, genel sağlık normlarını geçerli kılabilecek ulusal tıp uzmanlıklarının ve hastane sistemlerinin örgütlenmesiyle ve endüstriyel üretim süreçlerinin, ürünlerin ve imalat tekniklerinin standartlaştırılmasıyla birlikte bir zorlama ilkesi olarak sağlamlaştırılmıştır. Böylece normalleştirme, klasik çağ kapanırken en önemli iktidar araçlarından biri

25 Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, s. 144 [*Cinselliğin Tarihi*, s. 106 – çeviri değiştirilmiştir].

haline gelmiştir; başka bir deyişle, normun istifade ettiği iktidar bu tarihsel uğrakta ortaya çıkmaya başlayan disiplinlerin aracılığıyla şekillendirilmiştir.²⁶ Zira on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren, toplumsal statü, ayrıcalık ve grup aidiyeti göstergeleri ortadan kalkmasa da, aynı anda hem homojen bir toplumsal bedene (bir nüfusa) aidiyeti gösteren hem de öznelere birbirinden ayırmaya, sınıflandırmaya ve türlü hiyerarşiler içinde sıralamaya hizmet eden bir dizi normallik düzeyiyle desteklenmiştir.

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*’nda (1977 [1992]) normalleştirmenin etkili bir cezalandırma, “sürekli bir ceza”, kalıcı bir disiplin yöntemi olarak on sekizinci yüzyılda ilkin askeri okullarda, yetimhanelerde ve yatılı okullarda ortaya çıktığını belirtir. Foucault’nun deyişiyle, disiplin ne bir kurum ne de bir dispozitiftir, disiplin daha ziyade bir iktidar türü ve bu iktidarın uygulanışının bir dizi aracı, tekniği, usulü, uygulama düzeyini ve hedefi içeren bir tarzıdır. Disiplin bir iktidar “anatomisi”dir, (1) belli bir amacı gerçekleştirmek üzere, okul veya hastane gibi belirli kurumların, (2) kendi yerleşik iktidar araçlarını güçlendirip yeniden düzenlemenin bir aracı olarak kullanmak üzere, otoritelerin, (3) kendi işleyiş tarzı haline getirmek üzere, çeşitli aygıtların ya da (4) birincil işlevi genel olarak toplumda disiplinin hüküm sürmesini sağlamak olan devlet aygıtlarının, yani polisin benimseyebileceği bir iktidar teknolojisidir.²⁷ Biyoiktidarın yayılmasını kolaylaştıran bir teknoloji olarak disiplinci normalleştirme, bedenin eylemlerini, hareketlerini, jestlerini ve ifadelerini çok daha verimli ve hesaplanabilir kılmayı, “uysal”, yani tabi kılınabilecek, kullanılabilir, dönüştürülebilir ve geliştirilebilir bir beden üretmeyi amaçlar. Dolayısıyla modern disiplin şöyle özetlenebilir: Disiplin, tam da öznelere sınırlandırabilmek için onların eylemde bulunmasına imkân tanır.

Disiplinci “cezalandırma” –yani normalleştirme– beş ayrı normlaştırma işlemini uygulamaya koymuştur. Birincisi, bireysel eylemler aynı anda hem bir kıyaslama alanı, bir farklılaşma mekânına hem de uyulması gereken bir kurala karşılık gelen bir bütünlüğe yöneltilir. İkincisi, bireyler yönelmek zorunda oldukları minimal bir eşik, bir ortalama veya optimal çıktı olarak işlev gören bu kurala göre birbirinden farklılaştırılır. Üçüncüsü, bireylerin doğaları, mertebeleri ve düzeyleri, becerileri hiyerarşiye sokulur ve nicelikleştirilir. Dördüncüsü, bu nicelikleştirme ve hiyerarşikleştirme ölçütleri, ulaşılması gereken bir uyumluluk koşulu dayatır. Beşincisi, farkın sınırı, yani kendi başına farkı

26 Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 184.

27 Age, s. 215-216 [*Hapishanenin Doğuşu*, s. 271].

diğer tüm özgül farklara göre tanımlamayı sağlayacak olan “anormalin” arka yüzü ceza (düzeltme, ayrımcılık vb.) yoluyla düzenlenir ve işlerlik kazanır. Dolayısıyla normalleştirmenin beş temel tarzı kıyaslama, farklılaştırma, hiyerarşi, homojenlik ve dışlamadır. Normalleştirmeyi düzenleyen cezalandırma itkisi, homojen olursa daha verimli bir şekilde yararlanılabilecek ve dönüştürülebilecek olan bir nüfusu homojenleştirmek amacıyla bireyleri kıyaslar, farklılaştırır, hiyerarşiye sokar ve dışlar. Velhasıl normun disiplinci iktidarı, açık baskı veya şiddete değil, zorlamaya dayanır. Tam da bu nedenle, Foucault’nun da işaret ettiği üzere, normalleştirme, yaşam üzerinde daha olumlu bir etkide bulunmayı amaçlayan, yaşamı yönetmeyi, çoğaltmayı ve üzerinde bir düzenleme ve etkin denetleme sistemi oluşturmayı amaçlayan bir iktidar biçimi (biyoiktidar) açısından merkezi bir önem taşır.²⁸

Foucault Collège de France’da verdiği 25 Ocak 1978 tarihli derste disiplinci iktidarı şöyle tanımlar:

Elbette disiplin bireyleri, yerleri, zamanları, hareketleri, edimleri, işlemleri çözümler ve ayrıştırır. Onları bir yandan algılamaya, bir yandan da dönüştürmeye yeterli öğelere ayrıştırır. Asgari algı ve yeterli dönüştürme öğeleri oluşturmaya uğraşan ünlü disiplinci çerçeveleme budur. İkincisi olarak disiplin, bu şekilde saptamış olan öğeleri belirli amaçlar doğrultusunda sınıflandırır. Şu veya bu sonuca varmak için yapılacak en iyi hareket, alınacak en iyi pozisyon nedir? Şu amaca ulaşmaya en yetkin işçiler hangileridir, şu sonuca ulaşmaya en yetkin çocuklar hangileridir? Üçüncü olarak, disiplin optimal sekansları ve eşgüdümleri kurar: Hareketler birbirlerine nasıl eklemlenecek, bir manevra için askerler nasıl dağıtılacak, okuldaki çocuklar hiyerarşiler ve sıralamalar içinde nasıl dağıtılacak? Dördüncü olarak, disiplin yavaş yavaş terbiye etme ve sürekli kontrol etme usullerini belirler; ve son olarak da, buradan hareketle, beceriksiz ve yeteneksiz olarak görülenlerle diğerleri arasındaki paylaşımı kurar. Yani normal olanla anormal olan arasındaki paylaşımı kurar.²⁹

Foucault cezalandırma ve daha sonra cinselliğin tarihi üzerine yazdıklarında, “normal olana” dair üretilen bilgilerin, nasıl da belli insanları hedef alan disip-

28 Age, s. 182-184; ayrıca bkz. Knobe, Joshua, “Cognitive Science Suggests Trump Makes Us More Accepting of the Morally Outrageous.”

29 Foucault, Michel, *Security, Territory, Population: Lectures at Collège de France, 1977-1978*, s. 56-57 [Güvenlik, Toprak, Nüfus, s. 51].

linici kuvvet ilişkilerinin uygulanışının araçlarına dönüştüğünü anlatır. *Normal* teriminin etimolojisi, bu iktidar biçimi ile normallik mefhumu arasındaki ilişki hakkında ipuçları sunar. Ian Hacking³⁰ mevcut İngilizce sözlüklerde normal sözcüğünün ilk anlamının “olağan, nizami, yaygın, tipik” olarak verildiğine işaret eder. *Oxford English Dictionary*’ye göre bu kullanım, “normal veya tipik” ifadesinin 1828’de ilk kez kullanılmasından sonra, 1840’tan itibaren yaygın hale gelmiştir. Hacking ise *normal* sözcüğünün modern anlamını eğitim ya da dünyadan el etek çekerek yapılan bir araştırma değil yaşamın incelenmesi yoluyla kazandığına dikkat çeker.³¹ Hacking, aydınlatıcı bir bahiste, *normal* sözcüğünün, bilhassa da normal mefhumunun karşıtından, yani patolojik olandan nasıl da ayrılmaz olduğu düşünülürse, insanlar hakkında nesnel olmanın bir yolunu sunduğu için bu denli vazgeçilmez hale geldiğini öne sürer. Ona göre, *normal* sözcüğü, “normal olanın aynı zamanda tamamen doğru olduğunu kulağınıza fısıldayarak, olgu ile değer ayrılığını ortadan kaldırmak için Aristoteles’e kadar geri uzanan bir iktidarı kullanır”.³² Nasıl ki insan doğası kavramı Aydınlanma’nın ayırıcı bir özelliği ise, *normal* sözcüğü de on dokuzuncu yüzyılın damgasını taşır. Eskiden insan doğasının ne olduğunu keşfetmenin peşindeydik, şimdi ise neyin normal olduğunu söyleyecek soruşturmalar yapmakla meşgulüz.³³ Hacking, normalin “her şeye kayıtsız bir biçimde tipik olanı, hiçbir heyecan uyandırmayan nesnel bir ortalamayı gösterdiği halde, neyin sağlıklı olduğunu ve seçilmiş kaderimizin ne olması gerektiğini de gösterdiği”ne dikkat çeker. “İyicil ve steril bir tınısı olan ‘normal’ sözcüğünün yirminci yüzyılın en etkili ideolojik araçlarından biri haline gelmesinin nedeni de budur,” diye devam eder.³⁴ Hacking’in işaret ettiği gibi, normal sözcüğünün modern kullanımının tıbbi bir bağlam içinde evrim geçirmiş olması benim argümanım açısından özellikle dikkate değerdir.³⁵

1700’lerin sonlarında patolojilik kavramı ve bu kavramın normale ilişkisinin yeniden biçimlendirilmesi önemliydi. Hastalık, bir bütün olarak bedenin bir özelliği olarak değil de tek tek organların bir niteliği olarak görülmeye başlandı. Keza patoloji de yeniden biçimlenerek hasta veya marazlı bedenlerden ziyade sağlıklı organların incelenmesine dönüştü. Sağlıksız organlar,

30 Hacking, Ian, *The Taming of Chance*.

31 Age, s. 161-162.

32 Age, s. 160.

33 Age, s. 161.

34 Age, s. 169.

35 Age, s. 165.

kısmen, canlı varlıkların salgıladığı idrar veya mukus gibi sıvıları inceleyen kimya sayesinde araştırılabilirdi. İşte normal kavramı, bu patoloji kavramının zıddı olarak ortaya çıktı. Bedenin mevcut durumu ya da süreci, patolojik bir organla bağlantılı değilse normal sayılıyordu. Başka şekilde söylersek, normal, patolojiden türemesi ve patolojiye göre tanımlanması bakımından ikincildi.

F. J. V. Broussais'nin tanıttığı ilke –bu ilkeye göre yaşam dokunun uyarılmasıyla ilişkilidir, hastalık ise belli bir organ dokusunun “ırkılması”dır– patolojik olan ile normal olan arasındaki bu gerektirme ilişkisini terse çevirdi.³⁶ Şimdi patolojik olan, normalden bir sapma olarak tanımlanıyordu ve bütün değişiklikler normal duruma göre bir değişiklik olarak niteleniyordu. Patoloji artık normalden farklı bir doğa olarak değil, aksine onunla süreklilik içinde kavranıyordu.³⁷ Normal ve patolojik olana dair 1700'lerin sonlarında ortaya çıkan bu yeni anlayış, benim “taniya dayalı akıl yürütme tarzı” olarak adlandırdığım, biyoiktidarın pekiştirilmesi ve genişlemesini mümkün kılan akıl yürütmenin bileşenlerinden yalnızca biridir. İstatistiki bilgilerin biyoiktidarın işlemleri açısından nasıl bir önem taşıdığı düşünüldüğünde –bilhassa Auguste Comte'un modern normal anlayışımızın mucidi olarak atıfta bulunduğu– Broussais'nin tıbbi tedavinin değerlendirilmesinde istatistiki verilerin ilk kez kullanımıyla münasebeti hiç de şaşırtıcı değildir.³⁸

Normal kategorisinin genellikle, belli bir insanın nesnel, değişmeyen, evrensel ve tarihdışı iç yaradılışı, özelliği ya da durumunu tanımladığı varsayılır. Daha önce de belirttiğim gibi, Foucault normal mefhumunun tarihsel olarak belirli bir iktidar rejiminin, yani biyoiktidarın işlemleri aracılığıyla bu işlemleri kolaylaştırmak üzere ortaya çıkan tarihsel bir yapıntı olduğunu göstermeye uğraşır. Foucault'nun izinden giden Hacking³⁹ ile başka filozoflar ve kuramcılar da, normalin zorlayıcı ve olumsal özelliğinin, belirli bağlamlarda, gitgide çoğalan ya da başka şekillerde nasıl işlediğini ortaya koymaya çalışır.⁴⁰ Normal kavramının tarihsel ve kültürel olumsuzluğuna, iktidar dispozitiflerinin içine gömülü olduğuna işaret eden tüm bu irdelemeler, sakatlığın tarihsel belirliliğine dair argümanım için can alıcı bir önem taşır, çünkü normal kategorisinin tarihdışı ve evrensel olmak bir yana tarihsel ve kültürel olarak belirli olduğunu bir kere

36 Age, s. 82.

37 Age, s. 164.

38 Age, s. 81.

39 Age.

40 Mesela McWhorter, Ladelle, *Bodies & Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*.

kabul ettikten sonra, sakatlık –ve onun öncülü olan özürlülük– fikrinin de kuvvet ilişkilerinin tarihsel ve kültürel olarak belirli bir icadı olduğunu göstermek daha kolay hale gelir. Madem normal kategorisi tarihsel bir yapıtıdır, o zaman özdeşliği –bu özdeşliği oluşturan nesneler ve pratikler de dahil olmak üzere– bu kategoriden ayrılığına ve onunla ilişkisine göre temellendirilen ve ayırt edilen bütün fenomenler de tarihsel bir yapıtı olmak zorundadır.

Dispozitifin Yerel Merkezi Olarak Biyoetik

Anaakım biyoetikçiler genellikle kendi görevlerinin deontoojinin, faydacılığın veya erdem etiğinin evrenselleştirici ve tarihdışı ilkelerini biyomedikal bağlamlarda ortaya çıkan durumlara uygulamak olduğunu varsayar; başka bir deyişle, tıbbi karşılaşmaların özerklik, esenlik ve özgürlük gibi halen geçerli değerlerin ifade edilmesi ve uygulanması için fırsatlar sunduğunu önvarsayar.⁴¹ Ben ise, Foucault'nun iktidarın üretici olduğu görüşünü benimseyerek, bu değerlerin, sözelimi, onları kuşatan teknolojiler ve karar verme usulleri yoluyla telaffuzunun ve uygulanmasının tam da kendisinin bu değerleri bilfiil ürettiğini ve biçimlendirdiğini gösteriyorum.⁴² Neoliberal bir yönetimsellik –sakatlık dispozitifi ile (sözelimi) ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş kuvvet ilişkilerinin diğer dispozitifleri bu yönetimselliğin yararına olacak şekilde birleşmiştir– akademik bir disiplin olarak biyoetiğe destek çıkararak, bu disiplinin hem ortaya çıkışını hem de genişlemesini –özürlülüğe ilişkin belli soru ve konu alanlarında arkası kesilmeyen üretimler ile özürlülüğün önlenmesi ve giderilmesini rasyonalize eden konumların iyileştirilmesi de dahil– teşvik eder.

Foucault,⁴³ on sekizinci yüzyıldan itibaren yönetilmesi gereken sorunlar olarak görülmeye başlanan olguların tam da böyle olgular olarak liberal yönetimselliğin çerçevesi içinde ortaya çıktığını ve önem kazandığını öne sürer. Yönetimsellikleri –yani yönetim rasyonelitetlerini– yönetim pratikleri üzerine, böyle bir pratiği hem bunu uygulayanlar hem de üzerinde uygulandığı insanlar gözünde rasyonalize etme, yani hem düşünülebilir hem de uygulanabilir ve kabul edilebilir kılma gücüne sahip düşünme sistemleri olarak tanımlar. Foucault'nun gelişimleri ve tarihleri boyunca üç temel biçime bürünen yönetim teknolojilerine dair görüşlerini hatırlayalım: En başta belli bir yönetim teknolojisi bir düş veya ütopya biçimine bürünür; ardından bu yönetim teknolojisi

41 Bkz. Beauchamp ve Childress, *Principles of Biomedical Ethics*.

42 Ayrıca bkz. Hall, Melinda. 2015. "Continental Approaches in Bioethics", s. 169; *The Bioethics of Enhancement: Transhumanism, Disability, Bioethics*.

43 Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*.

düşü gerçek kurumlar içinde kullanılacak gerçek pratiklere ve kurallara dönüşür; son olarak, yönetim teknolojisinin pratikleri ve kuralları bir akademik disiplin biçiminde sağlamlaştırılır.⁴⁴

Benim iddiam o ki akademik biyoetik disiplin günümüzde biyopolitikanın kurumsallaşmış bir aracına dönüşmüştür; başka bir deyişle, biyoetik nüfusun belli bir kesiminin “güçlendirilmesini” (siz bunu uyumluluğu olarak okuyun), diğer kesimlerinin ise bertaraf edilmesini kolaylaştırmaya dönük entelektüel kaynakları sunan bir yönetim teknolojisidir. Ayrıca biyoetik soruşturma ve tartışmaların gerek zımni gerekse aleni yönetsel tınısı, sakatlanmış filozofların felsefede karşı karşıya kaldığı düşmanca ortama katkı sunmaktadır. Biyoiktidarın bir ürünü olan biyoetik, bana göre, felsefe disiplini ve uzmanlığını sakatlık dispozitifinin içine çekerek, sakatlanmış insanları başka hiçbir alt disiplinin yapmadığı bir biçimde ve ölçüde –bilişsel bilim ve akraba disiplinlerin bu açıdan önemi giderek artıyor olsa da– tabi kılmaktadır.

Biyoetik genellikle, sakatlığa dair eleştirel bir düşünme açısından felsefe içindeki (tek olmasa da) en uygun alan olarak görülüyor. Bense biyoetiğin, temel varsayımları ve söylemsel pratikleriyle (1) sakatlık dispozitifinin doğurduğu –metafizik, epistemolojik, siyasi ve etik– soruların hakikaten felsefi sorular olduğunun teslim edilmesi ve (2) bu soruları araştıran sakatlanmış filozofların hakiki filozoflar olduğunun tanınmasının önüne ciddi engeller çıkaran bir felsefe alanı olarak işlediği iddiasındayım. Gerçekten de biyoetikçiler, felsefe disiplinini sakatlık üstüne eleştirel felsefi incelemelerin istilasından koruyan ve sakatlanmış filozofların mesleğe sızmasına barikat olan birer bekçi gibi işlev görüyorlar. Bu dışlamanın bazı istisnaları şüphesiz kabul görüyor, hatta hem biyoetik alanını hem de genel olarak felsefe disiplinini meşrulaştırmaya hizmet ediyor. Biyoetiğin içinden doğduğu (neo) liberal yönetselliğin çokbiçimliliğinin tipik bir örneği olan bu durum aynı zamanda felsefenin siyasi tarafsızlık, nesnellik ve çıkar gözetmezlik kisvesi altına gizlenmesine imkân tanıyor. Genetik teknolojiye, doktor yardımıyla intihara ve ötenaziye eleştirel yaklaşanların “kaygan zemin”⁴⁵ argümanına başvurmakla suçlanması çarpıcı bir durumdur. Aralarından bazılarının kamu politikaların belirlenmesinde önemli etkisinin olduğu birçok biyoetikçi, bu

44 Foucault, Michel, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, s. 145-162; ayrıca bkz. Hall “Continental Approaches in Bioethics”, s. 166-169.

45 Bu yanılgı türünde, hiçbir mantıklı gerekçe ve nedensel bağlantı sunmaksızın, A kabul edildiğinde zincirleme bir tepkiyle ilgisiz ve genellikle olumsuz bir Z olayının gerçekleşeceği iddia edilir – ç. n.

pratikleri eleştiren sakatlık filozofları ve kuramcılarının kendi iddialarını ortaya koyarken “kaygan zemin” argümanına başvurarak safsataya düşüklerini, bu yüzden de konumlarının ciddiye alınmaması gerektiğini öne sürüyor.⁴⁶

Jocelyn Downie ve Susan Sherwin⁴⁷ doktor yardımıyla intihar ve ötenaziye eleştirenlerin başvurduğu iki farklı kaygan zemin argümanına işaret eder: mantıksal kaygan zemin argümanı ve psikolojik kaygan zemin argümanı. Downie ve Sherwin mantıksal kaygan zemin argümanını şöyle açıklar:

Doktor yardımıyla intihara ve ötenaziye izin verirsek öldürmenin kabul edilebilir olan ve olmayan biçimleri arasında artık anlamlı herhangi bir ayrım yapamaz hale geliriz ve böylece *önlenebilir bir biçimde* zeminin son ucuna kadar savruluruz (örneğin, istenmeyen ötenaziye, böylece bunamış hastaların, zihinsel engelli insanların, muhtaç insanların, yaşamını devam ettirmeye “uygun olmadığı” farz edilen herhangi bir grubun öldürülmesine kadar gideriz). (vurgu orijinalinde yer almaktadır).

Downie ve Sherwin’e göre, bu tür bir kaygan zemin argümanına verilecek yanıt basittir: Kaygan zeminin başı ile sonu arasında yaşama dair yapılan değerlendirmede ahlaken mühim bir fark varsa, kaymayı önlemek için gerekli malzemeler de mevcuttur yahut zeminin başındaki pratiklere izin verilmesi için yeterli olan sebepler zeminin sonunda mevcut değilse, zeminin sonuna kayılması mantıksal olarak zorunlu değildir.⁴⁸ Yazarlar, ikinci tür kaygan zemin argümanının ise –psikolojik kaygan zeminler– daha büyük zorluklar çıkardığı iddiasındadır. Etikçi James Rachel’den aktardıkları üzere, psikolojik kaygan zeminler şu biçime bürünür: “Belli pratikler bir kez kabul gördüğünde insanlar *aslında* diğer pratikleri de kabul ederek devam *edeceklerdir*. Bu sadece insanların neyi yapacaklarına dair bir iddiadır, mantıksal olarak neyi yapmaya teslim olduklarına dair değil”.⁴⁹ Downie ve Sherwin, insanların doktor yardımıyla intiharı ve ötenaziye daha önce kabul etmişlerse rızaya dayanmayan

46 Örneğin bkz. Schüklenk vd., “End-of-Life Decision-Making in Canada: The Report by the Royal Society of Canada Expert Panel on End-of-Life Decision-Making.”

47 Downie, Jocelyn ve Susan Sherwin, “A Feminist Exploration of Issues Around Assisted Death”, s. 316.

48 Age, s. 317.

49 Rachels, James, “Medical Ethics and the Rule Against Killing: Comments on Professor Hare’s Paper”, s. 65, Downie ve Sherwin age, s. 317; vurgular Rachels’e ait.

ötenaziyi kabul edip etmeyeceklerinin, henüz yapılmamış bir soruşturmayı gerektiren ampirik bir soru olduğunu öne sürer. Ayrıca “Ölüm kamplarının bireysel özerkliği neredeyse hiç önemsemeyen totaliter bir rejim altında yaratıldığı düşünülürse, Nazi deneyiminin bunun için uygun bir test olduğundan şüphelenmek için birçok sebep olduğunu” belirtirler.⁵⁰

Benim iddiam şu ki biyoetikçilerin kaygan zemin argümanı ile ilişkilendir- dikleri, doktor yardımıyla intihara, ötenaziye, doğum öncesi ve diğer genetik teknolojilere getirilen eleştiriler, görece yeni bir öznellik biçiminin telkini ve seferber edilmesiyle işleyen modern kuvvet ilişkilerinin tırmanan normalleştiriciliğinin bir ifadesidir; başka bir deyişle, biyoetikçilerin (birçoğunun) genetik teknolojilere ve doktor yardımıyla intihara getirilen eleştirilere yönelttikleri kaygan zemin yanılgısı suçlamasının, biyoetikçilerin bu eleştirilerin neoliberal yönetimsellik altında kuvvet ilişkilerinin nasıl bir doğaya ve işleyişe sahip olduğuna –buna biyolojik yaşamı yönetmesi ve dönüştürmesi kendiliğın ve sorunlu yurttaşlığın temel bir unsuru olarak görülen, neoliberal öznelere üretimi de dahildir– işaret ettiğini görmemesinden kaynaklandığını öne sürüyorum.⁵¹

Müsaadenizle şu hususları vurgulayarak bitireyim: (1) Bu eleştiriler, modern kuvvet ilişkilerinin üretken niteliğinin sofistike ve ilgi uyandırıcı bir açıklamasıyla uyumludur; (2) bu eleştiriler, bu bölümde açıkladığım, kuvvet ilişkilerinin bir dispozitifi olarak sakatlık anlayışıyla tutarlıdır; (3) anaakım ve feminist biyoetikçilerin bu eleştirileri çürütmek amacıyla öne sürdükleri özerkliğe, seçime ve bilgilendirerek rıza almaya ilişkin argümanların kendisi de neoliberal yönetimselliğın hizmetinde olan bu sakatlık dispozitifinin ürünleri ve içerimleridir.⁵²

İngilizceden çeviren: Münevver Çelik & Sinem Özer

50 Downie ve Sherwin, *age*, s. 317.

51 Bkz. Pitts-Taylor, Victoria, “The Plastic Brain: Neoliberalism and the Neuronal Self”.

52 Ayrıca bkz. Kolářová, Kateřina, “Death by Choice, Life by Privilege: Biopolitical Circuits of Vitality and Debility in the Time of Empire.”; Hall, Melinda, *The Bioethics of Enhancement: Transhumanism, Disability, Bioethics*; Tremain, Shelley, “Reproductive Freedom, Self-Regulation, and the Government of Impairment In Utero”, “The Biopolitics of Bioethics and Disability”, “Biopower, Styles of Reasoning, and What’s Still Missing from the Stem Cell Debates”.

Kaynakça

- Beauchamp, Tom ve James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Clark, Andy, "Where Brain, Body, and World Collide." *Daedalus* 127 (2): 257-280.
- Downie, Jocelyn ve Susan Sherwin, "A Feminist Exploration of Issues Around Assisted Death." *St. Louis University Public Law Review* 15(2), 1996, 303-330.
- Ewald, Françoise, "Norms, Discipline, and the Law." *Law and the Order of Culture* içinde, yay. haz. Robert Post, s. 138-161. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. İngilizceye çev. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1977 [1992. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi].
- 1978. *The History of Sexuality. Vol. 1, An Introduction*. İngilizceye çev. Robert Hurley. New York: Vintage Books [2007. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hüllya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].
- 1980. "The Confession of the Flesh." *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, yay. haz. Colin Gordon, s. 194-228. New York: Pantheon Books.
- 1982. "The Subject and Power." *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*'a ek, yay. haz. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, s. 208-226. 2. Baskı Chicago: University of Chicago Press [2014. "Özne ve İktidar", *Seçme Yazılar 2 Özne ve İktidar*. çev. Osman Akinhay ve Işık Ergüden. 4. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].
- 1988. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. yay. haz. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press.
- 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. yay. haz. Mauro Bertani ve Alessandro Fontana. İngilizceye çev. David Macey. New York: Picador [2018. *Toplumu Savunmak Gerekir*. çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları].
- 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at Collège de France, 1977-1978*. yay. haz. Michel Senellart. İngilizceye çev. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan [2013. *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri, 1977-1978*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları].
- 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. yay. haz. Michael Senellart. İngilizceye çev. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan [2019. *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri, 1977-1978*, çev. Alican Tayla. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları].
- Gilman, Sander ve James M. Thomas, *Are Racists Crazy? How Prejudice, Racism, and Antisemitism Became Markers of Insanity*. New York: New York University Press, 2016.
- Hacking, Ian. 1990. *The Taming of Chance*. Cambridge: University of Cambridge Press [2005. *Şansın Terbiye Edilişi*. çev. Mehmet Morali. İstanbul. Metis Yayınları].
- Hall, Melinda. 2015. "Continental Approaches in Bioethics." *Philosophy Compass* 10 (3): 161-172. doi: 10.1111/phc3.12202.
- *The Bioethics of Enhancement: Transhumanism, Disability, Bioethics*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2016.
- Knobe, Joshua, "Cognitive Science Suggests Trump Makes Us More Accepting of the Morally Outrageous." *Vox*. 2017, Erişim tarihi 10 Ocak: <http://www.vox.com/the-bigidea/2017/1/10/14220790/normalization-trump-psychology-cognitive-science>

- Kolářová, Kateřina,. "Death by Choice, Life by Privilege: Biopolitical Circuits of Vitality and Debility in the Time of Empire." *Foucault and the Government of Disability*, yay. haz. Shelley Tremain, s. 396-423. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.
- McWhorter, Ladelle, *Bodies & Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Pitts-Taylor, Victoria, "The Plastic Brain: Neoliberalism and the Neuronal Self." *Health* 14(6), 2010, s. 635-652.
- Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape the Human Mind*. New York: W. W. Norton, 2012.
- Rachels, James. 1975. "Medical Ethics and the Rule Against Killing: Comments on Professor Hare's Paper." *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, yay. haz. F. Spricker ve H. Tristram Englehardt, Jr., s. 63-72. Proceedings of the Third Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine [Felsefe ve Tıp Üzerine Üçüncü Disiplinler Ötesi Sempozyumun Bildirileri], Farmington, Connecticut. Dordrecht: D. Reidel.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [2021. *Bir Adalet Teorisi*. çev. Vedat Ahsen Çoşar. İstanbul: Phoenix].
- Roberts, Dorothy, *Killing the Black Body*. New York: Vintage Books, 1998.
- Roberts, Dorothy E., *Fatal Invention: How Science, Politics, and Big Business Recreate Race in the Twenty-First Century*. New York: The New Press, 2012.
- "The Ethics of the Biosocial: The Old Biosocial and the Legacy of Unethical Science." Tanner Lectures on Human Values. Mahindra Humanities Center, Harvard University. 2 Kasım, 2016.
- Schüklenk, Udo, Johannes J. M. van Delden, Jocelyn Downie, Sheila McLean, Ross Upshur ve Daniel Weinstock. 2011. "End-of-Life Decision-Making in Canada: The Report by the Royal Society of Canada Expert Panel on End-of-Life Decision-Making." *Bioethics* 25(1):1-4. doi: 10.1111/j.1467-8519.2011.01939.x.
- Tremain, Shelley, "Reproductive Freedom, Self-Regulation, and the Government of Impairment In Utero." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 21(1), 2006, s. 35-53.
- "The Biopolitics of Bioethics and Disability." *Journal of Bioethical Inquiry* 5 (2,3), 2008, 101-106.
- "Biopower, Styles of Reasoning, and What's Still Missing from the Stem Cell Debates." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 25(3), 2010, s. 577-609.
- Wong, David, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Pandemi Zamanında Biyoiktidarın Derin Yapısı Gözler Önüne Serilir

LENNARD DAVIS

Sakatlık söz konusu olduğunda, daha ılımlı zamanlarda şefkatli bir maskeyle dolaşan sağlamlılık [*ableism*] acımasız yüzünü açığa vurur. Engelli Amerikalılar Yasası gibi yasalar insan hakları ve sakat kimliğine dair öznellikleri tanıırken, bir pandemi çok daha basit ve ölümcül kurallara sahip bir hayatta kalma savaşını devreye sokuverir. Sınırlı kaynaklar ve baskı altındaki triyajlar (hasta önceliğinin belirlenme pratiği - ç. n.), tıbbi kararların hızlı ve neredeyse içgüdüsel bir şekilde alınmasını gerektiren durumlar yaratır. Böylesi baskı altında karar vermeleri gerektiğinde sağlık pratisyenleri, kimin hayatının kurtarılmaya değer olup olmadığını hesaplayan sağlık etiği şablonlarının ve maliyet-fayda analizlerinin bir birleşiminin yanı sıra savaş zamanlarına has bir içgüdüsel tepkiye de bel bağlamak zorunda kalır.

Sınırlı kaynakları kimin hak ettiğini belirlemek için kullanılan herhangi bir ölçü, kaçınılmaz olarak bir öjenizm çukuruna çekilecektir. Biyopolitika ve thanatopolitikanın [*thanatopolitics*] karşıtlık içindeymiş gibi görünen bir birlik sergilediği yer işte burasıdır. Yaşatma dürtüsüyle ölmeye bırakma dürtüsü bir güzel birbirine karışır. Doktorlar birilerinin yaşamasını sağlamak için birilerinin ölmesine izin vermek zorunda kalır. Her bir ülkedeki her bir hastanenin her bir gerilim noktasında utanç verici bir seçim yapılır. Yaşam/ölüm kararlarının böylesine çoğalmasa programlı infazlar, hatta imhalar olarak görülebilecek durumlara verilen duygusal tepkiyi de köreltir. Biyopolitika ve thanatopolitika, komadaki hasta ve toplama kampı mahkûmu gibi dramatik karakterlerin cazibesine çekilirken, daha sıradan oyuncular –hareket bozukluğu olan veya bilişsel sakat kişi– zar zor ilgi görür. Sakatlık çalışmaları yapanlar, çoğunluk

tarafından azınlıklara atanan bu ufak rolün çok iyi bilirler. Ancak gerçek şu ki, sakat veya sağır kişi, toplumun ve bağışıklığın etkilerini oldukça tutarlı ve başkalarının fark edemediği bir temelde deneyimler.

Çıplak hayat, çeşitli fiziksel ve zihinsel durumlara karşılık gelecek şekilde düşünülebilir ancak rutin olarak sakat diyebileceğim insanları nadiren kapsar ve zaten kapsamamalıdır da. *Kutsal İnsan'ın* [*Homo sacer*] kovuluşu tarihsel olarak doğru olmasa da dramatik görünür ama sakatların sosyal ve politik tecridi çok daha az dramatik olmakla birlikte, kesişimselliği ve özgürlükçülüğü hedefleyenler tarafından bile, çok daha yaygın bir şekilde uygulanmaktadır.

Pandemi de bu ayrımcılığa şeklini ve formunu veren tiksindirici yapısal zırha ulaşmak için bu ayrımcılığın derisini kaldıran becerikli bir tahnitçi edasıyla sahneye giriş yapar. Şimdilerde elimizde daha fazla sayıda solunum cihazı varmış gibi görünüyor (ancak sadece kuzey yarımküredeki daha zengin ülkelerde) ve diğer bazı hayat kurtaran tekniklerin de işe yarayabileceğinin farkına varılıyor. Sınırlı arz ve geniş talepten oluşan bir serbest piyasa vizyonu yüzünden, bu ekipmanların fiyatı müthiş artmakla kalmadı, aynı zamanda her bir bireyin kendine ait kültürel sermayesi bir makineyi, yetenekli bir hemşireyi ve eğitilmiş teknisyenleri güvence altına alma gücünü de belirledi. Birey diyorum ama aslında bireyleri risk gruplarına ayırmak için protokoller geliştiriliyordu. Yaşlıların, zihinsel ve fiziksel sakatların tedavi satın alma güçlerinde azalma olmuştu. Daha az sağlıklı olan (yani normal olmayan) altta yatan hastalıklara sahip kişilerin de (yani sakatlar) tedavi öncelikleri belirlenecekti.

Kim kimden daha değerlidir? Tıp etiği uzmanları, ki bu kelimeyi dikkatle kullanıyorum, bu değeri ölçmeye çalıştılar. DSÖ'nün "engellilere göre yaşam yılları" adında bir ölçü sistemi var¹ [*disability adjusted life years (DALY)*]. Bu sistem sakatlık nedeniyle kaybedilen yılları ölçerek bunları "ideal" sağlıkta birininki ile karşılaştırır. Benim ve sizin DALY sonuçları arasındaki farkı ölçmek suretiyle pratikte kimin hayatının daha değerli olduğunu hesaplamak mümkündür. Şu anda ABD'de bir insan yaşamının on milyon değerinde olduğu hesaplanıyor.² Daha yoksul ülkelerde bu değer, sömürge enayisi kuruşuna kadar düşebilir.

1 "Metrics: Disability-Adjusted Life Year (DALY): Quantifying the Burden of Disease from mortality and morbidity," World Health Organization, www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/metrics_daly/en/

2 Bkz. Planet Money, "Lives vs. the Economy," NPR, 15 Nisan 2020, www.npr.org/transcripts/835571843

Savaş alanında olduğu gibi pandemi ortamlarında da triyaj gerekliliği mantıklı ve hatta bariz bile görünebilir. Washington eyaleti de dahil olmak üzere birçok eyalet, sakat gruplarının bir şikâyetinde de işaret ettiği, bu tür faydacı yönergeleri benimsemiştir zira Washington'un resmi yönergeleri sınırlı kaynakların yaşlı hastalara değil, sadece daha genç ve sağlıklı insanlar için seferber edilmesini tavsiye etmektedir. Alabama, zihinsel sakatlığı bulunan kişilerin "solunum cihazı desteği için uygun adaylar olmadığını" belirtirken, Tennessee günlük yaşam aktivitelerinde yardıma ihtiyaç duyan spinal müsküler atrofisi (SMA) olan kişileri yoğun bakım kapsamından çıkarmıştır.³ Faydacılığın sosyal ve politik eleştirilerine benzer şekilde herhangi bir "en fazla sayıda insan için en büyük iyilik" argümanına şüpheyile yaklaşmak gerekli olabilir. Faydacı filozofların kurucu metinleri genellikle argümanlarını ekonomik ilkelere dayandırırken, mevcut uygulamalar basit analogilere kurban gitmektedir. Hastalık, sağlıkla ilgili tartışmalara çevrilir. Sağlığın ne olduğunu tanımlamak zordur ancak daha sağlıklı hastalar ilk öncelik haline gelir. Sağlık ideolojisi içten içe normalin ve anormalin ne olduğuna dair sağlamcı kavramlarla dolup taşar.

Faydacı yaklaşımın aksine, Sakat Hakları ve Eğitim Savunma Fonu (DREDF) şunları önermektedir: "Sağlık uzmanları benzer düzeyde tedavi aciliyeti olan hastalarla ilgilenirken, en az kaynağa ihtiyacı olan hastalara öncelik vermek yerine halihazırdaki 'ilk gelen ilk hizmeti alır' uygulamalarını sürdürmelidir."⁴ Ezekiel Emmanuel ve diğerleri, *New England Journal of Medicine*'deki makalede triyaj uygulamasının bazı eskimiş yönlerini kabul ederken "Acil bir durumdaki sınırlı zaman ve bilgi sebebiyle hastaların gelecekteki yaşam kalitesini ve kaliteye göre ayarlanmış yaşam yıllarını fayda maksimizasyonuna dahil edilmemesi gerekir"⁵ notunu da ekler. Hastanın sağlık kimliğinin göz ardı edildiği bir kura çekme sistemi önerenler de olmuştur.

Yaşatma ve ölmeye bırakma çatışmasında aslında sadece tek bir kaybeden vardır: bir veya daha fazla sakatlığı olan kişi. Bu listeye yaşlıları, şişmanları, beyaz olmayan insanları ve yoksulları da eklemek mümkündür. Evet, bu in-

3 Ari Ne'eman, "I Will Not Apologize for my Needs," New York Times, 23 Mart 2020, www.nytimes.com/2020/03/23/opinion/coronavirus-ventilators-triage-disability.html

4 Disability Rights and Education Defense Fund, "Preventing Discrimination in the Treatment of COVID-19 Patients: The Illegality of Medical Rationing on the Basis of Disability," 25 Mart 2020, dredf.org/wp-content/uploads/2020/03/DREDF-Policy-Statement-on-COVID-19-and-Medical-Rationing-3-25-2020.pdf

5 Ezekiel J. Emanuel et al., "Fair Allocation of Scarce Medical Resources in the Time of Covid-19," The New England Journal of Medicine, 23 Mart 2020, www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMs2005114

sanlar da vardır ancak hastane duvarları içindeki hesaplama temelde sakatlık üzerinden yapılır. Irkın etkisi çok önemlidir ve onun sakatlıkla birleşimi, herhangi bir öjenik karar verme sürecini hızlandırır. Sosyal nezaket, hayır-severlik, dini endişeler, hepsi normal görüneni (dermansız, anormal, hasarlı, eksik kabul edilenleri değil) seçme konusundaki büyük pazarlık karşısında parça parça dökülür. Bu demografi için Nazilerin de pervasızca kullandığı bir terim mevcuttur: Yaşamaya Değer Olmayan Hayatlar. Sakat insanların tesislerde toplanıp gazlanarak yakıldığı T4 Projesi, Polonya’da Yahudiler ve diğer azınlıklar için kurulan ölüm kamplarına model olmuştur. Bu korkunç ve akıl almaz ölümler için Nazileri suçlamak kolay ancak hangi hayatların yaşamaya değer olduğuna dair yapılan mevcut hesap, iş karartan çok çarpıcı bir paralellik sunmaktadır.

Sağlıklı insan üzerine tartışmalar bir anlamda modern vatandaşın şekillenmesine dair bir tartışmadır. Michel Foucault ve diğerlerinin de belirttiği gibi gelişen tıbbi sistem kuşkusuz aynı zamanda bir kontrol sistemidir. Gerektiği gibi çalıştığının kanıtı gözle görülmez ve tespit edilemez oluşudur – gücünü zalim bir düzenlemeden ziyade kendi iradesinden alır. Ve bu sistem gayet iyi çalışmıştır, ta ki dünya sağlığının evriminin aniden açık açık iktidar hakkında konuşmanın ve bazı insanların diğerini diğerlerinin üzerinde görmeyen bir yolu haline geldiği bugüne kadar. Bu kaçınılmazlık zamanında yaptırım artık tıbbi bir ölçü meselesi haline gelir. Bu durumu basit bir düşünce deneyi ile ortaya koymak mümkün. Toplumsal cinsiyet temelli, kazanç temelli veya ırk temelli, herhangi bir kimlik seçin ve bu kimliği cümle içinde kullanın. “(Şu kimlikten insanlara) pandemi kısıtlamaları boyunca yoğun bakım ünitesinde yatış verilmeyecek.” Hâlâ açıkça cinsiyetçilik, homofobi, ırkçılık ve neoliberal kapitalizm olsa da bu açıklamayı kamusal alanda kimse yapamaz. Cümleye sakatlık terimini dahil ettiğinizde ise açıklamanın ABD’de ve dünya çapında hali hazırda herhangi bir utanç duymaksızın yahut tepkiye yol açmaksızın yapıldığını görürüz.

Pandemi azalıp yoğunlaştıkça bu gelgit dalgalanmaları nüfusları ve politikaları etkilemeye devam edecek. Solunum cihazlarıyla ilgili şu anda daha iyi bir durumda olsak da vakalarda olası yeni bir artış bu avantajı ortadan kaldırabilir. Şimdi bile ben bunları yazarken Teksas’ta hastane yatağı sıkıntısı yaşanıyor.⁶

6 Bkz. “Texas Sets Another Record as Governor Urges Residents to Stay Home,” *The New York Times*, 23 Haziran 2020, www.nytimes.com/2020/06/23/world/coronavirus-updates.html?referrerSource=articleShare

Güney Asya, Latin Amerika ve Afrika'nın bazı bölgelerindeki ülkeler solunum cihazları ve oksijen tüpleri de dahil olmak üzere tedavi için gereken temel malzemelere bile ulaşamıyor.⁷ Etkili bir aşının dağıtım zamanı geldiğinde, dünya çapında çok sayıda insana bağışıklık sağlama çabasında yine kısıtlamalar ve dağılımı belirlemek için yapılan ölçümlerle karşılaşacağız. Sürtü bağışıklığı için nüfusun yüzde 80'inin aşılınması gerekiyorsa bu yalnızca ABD'de yaklaşık 260 milyon doz (kişi başına yalnızca bir doz gerektiği varsayılırsa) ve dünya çapında altı milyar doz aşı demektir. Maliyet (yani ilaç endüstrisi için kâr), sınıf (yani kuzey yarımküreye karşı güney yarımküre) ve azınlık statüsü ile ilgili konular hayati önem arz edecektir. Aşılama sırasında kimlerin öncelikli olduğu konusunda daha fazla ölüm kalım kararı verilecek ve böyle durumlarda aşının gecikmesi, açıkça aşıdan mahrum bırakmak anlamına gelecektir.

Ve şimdilerde huzurevleri gibi kurumlarda da sağlık durumuna dayalı ayrımcılığın izlerini görüyoruz. Bu kâr amacı güden kurumlar, kimin yaşayıp kimin öleceğine dair verilen kararları uygulamanın en uygun yerleridir. Son zamanlarda huzurevleri, daha zengin COVID-19'lu hastaları ağırlamak için sakat yaşlıları tahliye etmeye başladı.⁸ COVID-19'a yakalanan bilişsel sakatların ölüm oranı diğer hastalara göre 2,5 kat daha yüksek.⁹ Hali hazırda yürürlükteki sosyal ve tıbbi güçlerin bu hayatları yaşamaya değer hayatlar listesinin en altına yerleştirdiği açık. Eleştirel teori ve sosyal adalet aktivizmi insan yaşamının bu şekilde değersizleştirildiğini fark etmediği sürece, özgürleştirici bir yaklaşım ancak kısmi ve tarafsızlıktan uzak olacaktır.

İngilizceden çeviren: Pınar Üzeltüzenci

7 Bkz. Donald G. McNeil, "A Simple Way to Save Lives as COVID-19 Hits Poorer Nations," The New York Times, 23 Haziran 2020, www.nytimes.com/2020/06/23/health/coronavirus-oxygen-africa.html?referringSource=articleShare

8 Bknz. Jessica Silver-Greenberg and Amy Julia Harris, "They Just Dumped Him Like Trash: Nursing Homes Evict Vulnerable Residents," New York Times, 21 Haziran 2020, www.nytimes.com/2020/06/21/business/nursing-homes-evictions-discharges-coronavirus.html

9 Bknz. Joseph Shapiro, "COVID-19 Infections and Deaths are Higher Among Those with Intellectual Disabilities," NPR, 9 Haziran 2020, www.npr.org/2020/06/09/872401607/covid-19-infections-and-deaths-are-higher-among-those-with-intellectual-disability

Zihnim Yerinde Durmuyor*

Arşivleme, ağrı, toplumsal hareketler ve sakat tanıklığı üzerine bir sohbet

PELİN TAN, ALY PATSAVAS VE EVA EGERMANN

Eva Egermann: Pelin, sen 2013'teki Gezi Parkı direnişinden sonra kurulan ve o günden beri gelişen, toplumsal hareketlere ilişkin işbirliğine dayalı bir dijital-medya arşivi olan 'bak.ma'nın¹ en başından beri parçasıydın. "Otonom Arşivcilik" başlıklı yazında, arşiv pratiklerinin sıklıkla modern dünyanın gözetim pratiklerine ve "disiplinci toplum"una hizmet etme eğiliminde olduklarına dikkati çekiyorsun. Bu pratikler neden toplumsal hareketler ve sivil toplum için de aynı derecede önemli?

Pelin Tan: Son otuz yıl içinde kentsel toplumsal hareketler büyük sorunlarla karşı karşıya kaldı. Pek çok yerde mücadeleler oldu. Feminist hareketler, LGBTİQ hareketleri, kent hareketleri, emek hareketleri, çevre hareketleri vb. mücadelelerin birbirinin içine geçtiği, Gezi ve diğerleri gibi *Occupy* hareketlerine kadar kendi başlarına direndiler. Bu mücadelelerin ve hareketlerin birbirine bağlanması ve farklı dayanışma ve sanatsal yöntemlerin kullanılmasıyla kentlerde farklı dayanışma biçimlerinin yaratılması son derece önemli hale geldi. Çeşitli toplumsal hareketlerin ortaklığına dair epeydir süren bir farkındalık zaten vardı.

* İlk yayımlandığı yer: *Crip Magazine*, S. 5, s 18-24.

1 "bak.ma arşivi çok sayıda Gezi aktivistinin hazırladığı, Gezi mücadelesini anlatan video kayıtlarını, Ankara ve İstanbul'da gerçekleştirilen 1 Mayıs gösterilerinin mevcut video arşivlerini, queer hareketlerini, Tekel işçilerinin grevini, Hrant Dink cinayeti dolayısıyla düzenlenen 19 Ocak anma gösterilerini, gündelik hayata ilişkin feminist anlatıları, barış gösterilerini vb. içeriyor." Özge Çelikaşlan, Alper Sen, Pelin Tan, *Otonom Arşivleme*, (dpr-barcelona, 2020).

Müşterekler pratiğine ilişkin teorik tartışmalara bağlanan yeni bir tür hareketten söz ediyoruz. Son yirmi yıl içinde bir dönüşümün gerçekleştiğini anlamak önemli. Kent hareketleri ve kent mekânındaki mücadeleler göçü, sığınmacılığı ve yoksullukla iç içe geçmiş çok sayıdaki toplumsal ve siyasi meseleleri içerdi. Özellikle İstanbul’da ya da Türkiye’deki pek çok kentte, kentsel dönüşümün ölçeği dolayısıyla tüm bu mücadelelerin nasıl bir araya geldiklerini görebilirsin. Kent gerçekliğindeki herhangi bir küçük ölçekli duruma bakarak bu mücadelelerin ölçeğinin nasıl evirildiğini görmek mümkün. Dayanışmadaki dönüşüme ilişkin bu genel anlayış ve farkındalık önemli ve ben de bu pratiklerden çok şey öğrendim.

1990’ların başında göç ve sığınmacılık meselelerine angaje olmaya, daha sonra 2000’lerin başında İstanbul’da mahalle hareketlerinde yer almaya başladım. Bu tür hareketlerde herkes hiyerarşi olmadan, yatay, kendi yeteneğine göre katkıda bulunuyordu. Bu hem benim hem de birçok arkadaşım ve yoldaşım için yeni bir deneyimdi. Sanatçıların kolektif biçimde yönettikleri farklı şehirlerdeki mekânlardan çok şey öğrendim: 2011’de New York’ta Silvia Federici, David Harvey, David Graeber’in katıldığı dayanışmanın sürdürülememesiyle ilgili eleştirel bir toplantı olan “post-occupy” [occupy sonrası] meclisinde bulundum. Yunanlı kent aktivistlerinin düzenlediği çok sayıda dayanışma toplantısına katıldım, Beyrut’ta, Avrupa’da ve daha başka pek çok yerde sahada farklı kolektif ve aktivistlerle görüştüm. Sanat ve aktivist gruplarının nasıl örgütlendiklerini ve örneğin, göçle ilgili mücadelelere nasıl katıldıklarını bildiğimi düşünüyordum. Ancak 2012-13’te, Hong Kong, Çin ve Japonya’da araştırma yaparken çok farklı deneyimlere tanıklık ettim. Tokyo’daki anarşist kolektif Irregular Rhythm Asylum’dan, Seul’deki Listening to the City’den, Kowloon’daki Kai Fong Pai Dong kolektifinden bir mücadelenin yatay biçimde nasıl örgütleneceğini ve yönetileceğini, kolektif bilginin nasıl paylaşılacağını ve destek emeğinde dayanışmayı öğrendim. Listening to the City’den Koreli aktivist Eunson-Song Park ve David Harvey, Mayıs 2013’te Gezi Parkı direnişi başladığında benim evimde kalıyorlardı. Ben ve video kolektifim Artıkışler Collective, Eunson ile mücadeleyi videoya çekmeye başladık. Eunson ve kolektifi Seul’da, kent mekânlarındaki emekçilerin koşullarıyla ilgili gösterilerin ve hareketlerin videolarını çekiyorlardı. Tüm bu farklı coğrafyalar ve onlara ek olarak, kolektif medya yoluyla ortaya konan çağdaş arşivlemeye ilişkin anarşist hikâyeleri içeren Batılı-olmayan bakış açıları benim için birbirinin içine geçti. Bu deneyim pratik ve teorik anlamda bir akış içindeydi, bu da arkadaşlarım ve yoldaşlarımla birlikte video arşivlemeye başlamamıza yol açtı.

E. E.: Anladığım kadarıyla önemli olan uluslararası bağlantılar yaratmak ve dayanışmadan öğrenmek. Aynı zamanda daha küçük ölçekteki ve genellikle saklı kalan yerel mücadeleleri görünür kılmak, onları birer kaynak olarak erişilebilir hale getirecek bağlantıları yaratmak ve bu yerel mücadelelerin geliştirdikleri yöntemlerden öğrenmek.

P. T.: Ve bu her zaman akış halinde olan bir süreç ve bu sürecin sonuçları hareketleri dönüştürüyor, farklı biçimlerde ortaya çıkıyorlar. Bu bağlamda Ankaralı felsefeci Ulus Baker'i anmak istiyorum. O bir anarşist-filozoftu, arkadaşısı Maurizio Lazzarato ile birlikte video felsefesi hakkında düşünenlerden biriydi. Ulus Baker'in düşünceleri kolektif pratiğimizin oldukça merkezindeydi. Bak.ma kolektifindeki çalışma arkadaşlarım onun öğrencileriydiler. Bak.ma oluşurken Ulus Baker –felsefesi ve video felsefesine ilişkin düşünceleri– bizim için önemli bir referans kaynağıydı.

E. E.: Aly, sen son yıllarda ağrı ve ağrı arşivleri üstüne geniş çapta çalıştın ve araştırmalar yaptın, bunu da kendi kronik ağrı ve narkotik ilaç tedavisi deneyiminden yola çıkarak gerçekleştirdin. Çalışmaların ağrı deneyimi, ağrının ölçülmesi üzerine ama aynı zamanda ağrı arşivleri ve farklı ağrı türleriyle de ilgileniyorsun. Senin de işaret ettiğin gibi, medyada ve popüler kültürde kronik ağrının yıkıcı bir trajedi olduğu yönünde bir algı var. Tobin Siebers'e göre ağrının varlığı (ister gerçek olsun ister varsayımsal) sadece acımayı ve sakat yaşamların gözden çıkarılmalarını² değil sakatların üzerindeki baskıları da meşrulaştırıyor. Siebers'in sakatların gözden çıkarılmalarıyla ilgili çalışmalarına aşınayım ama bu veçhe benim için çok yeni –popüler kültürde, ağrı deneyiminin ölme kararıyla özdeşleştirilmesi– ve aslında COVID ve küresel çaptaki sağlık krizleriyle birlikte önem kazanıyor. Bu kültürel anlatıların sakat insanların deneyimlerine nasıl bir etkide bulunduğunu düşünüyorsun? Karşı anlatılar yaratmak neden önemli?

Aly Patsavas: Ağrı ile ilgili düşüncelerimiz çoğunlukla onun dünyanın en kötü deneyimi olduğu üstüne. Yani ağrıdan daha kötü ya da daha korkunç ne olabilir? Ağrı, kuruluşu itibarıyla hiç istemediğin bir şeydir. Ağrının biz sakat kişilerin, ağrı çekelim çekmeyelim, dünyadaki varoluşumuzu ve deneyimi-

2 Tobin Siebers, *Disability Aesthetics* [Sakatlık Estetiği] (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010).

mizi belirlediğini söyleyen peşin hükümleri Siebers'in çalışmaları yıktı. Bu aslında şu demek oluyor: "Evet, elbette senin yaşamın daha az değerli olmalı, yaşamaya daha az değer biri ol." Bu, insanların sakat kişilerin yaşamlarına baktıklarında görmek istediği bir anlatı gibi ve ayrımcılığın yapısal tarafının da kapısını açıyor. Salgında gördüğümüz gibi, yaşam-değerine yönelik yargılar hakkında, kimin tedavi göreceği ve kimin görmeyeceği hakkında son derece gerçek politikalar uygulamaya konuyor. ABD'de doktorlar belli vakalarda hastalara öncelik verirken yaşam kalitesi ve hayatta kalabilirlik hakkında varsayımlarda bulundular. Ben gerçekten şunu merak ediyorum: Ağrıya ilişkin egemen söylemlerin ve oynadıkları rolün üzerini örten perdeyi kaldırırsak ne olur? Böylece, ağrı ile ilgili neredeyse saçmalık derecesine varan anlatıların ve bunların sakatların yaşamlarını nasıl etkilediğinin bir haritasını çıkarmaya başladım. Bu çalışmanın ortaya çıkardığı ilginç şeyler, sakat kişilerin hali hazırda maruz kaldıkları peşin hükümlerle sınırlı kalmadı ve bizim her zaman tedavi peşinde koştuğumuzu, eğer böyle yapmıyorsak da gerçekten ağrı çekmediğimizi söyleyen önyargıyı da ortaya çıkardı. Bu çift taraflı sarmal, ağrı deneyimini evrenselleştirirken onu bir gösteriye de dönüştürüyor. Bu da sakat kişilere "Evet, ağrı içindeyiz, ama aynı zamanda hayat karmaşık ve güzel" diyerek deneyimlerimizin karmaşıklığından çekip çıkardığımız şeylerle ilgili konuşmak için pek bir alan bırakmıyor. Bu tür bir anlatı sakat yaşamların gözden çıkarılmasına hizmet ediyor. Hepimiz ağrı çekeriz ama aynı zamanda hiçbirimiz başka birisinin ağrısını bilemeyiz. Dolayısıyla ağrı hem son derece bireyselleşiyor hem de aynı zamanda hepimizin deneyimlediğini varsaydığımız bir şey oluyor. Bu da insanların kendi deneyimlerinden hareketle sakatların yaşamlarına ilişkin tahminlerde bulunmalarına yol açıyor, örneğin, "Hepimiz ağrı çekiyoruz, o halde kendi ağrı deneyimlerimden hareketle seninkileri anlayabilirim" gibi.

E. E.: Gündelik yaşam ve medya kültüründeki beden imgeleri ve temsilleri bizim bedenleri düşünme biçimlerimizi etkiliyor. Bizi çevreleyen görsel doku farkında olmadan yeniden ürettiğimiz bir değer sistemi yaratıyor. Örneğin, arzulayan ve arzulanan yaşamların nasıl görünmesi gerektiği gibi. Sakat kişiler de bu değerleri içselleştirerek bu ayrımcılığa boyun eğiyorlar. *Cripistemology of Pain*'de³ [Acının Kripistemolojisi] bu ağrı anlatısının aynı zamanda kişinin

3 Alyson Patsavas, *Recovering a Cripistemology of Pain: Leaky Bodies, Connective Tissue, and Feeling Discourse* (Journal of Literary & Cultural Disability Studies 8, S. 2, s. 203-218, 2014).

kendi ağrı deneyimine ilişkin algısını ve ona nasıl dayanabildiğimizi etkileyen bir trajedi şeklinde betimlemeni gerçekten çok güçlü buluyorum. Hastanelerde geçen çocukluğumdan anımsadığım, bunun en kötü tarafının, herkesin bana çok miktarda acıma duygusuyla baktığıydı. Bu yorumları ve çevremizde var olan kültürel anlatıları bizim nasıl izlediğimizi betimleyişini gerçekten etkileyici buldum.

A. P.: Ben gerçekten ayrıntıda gizli olana ilgi duyuyorum – mesela, benim ağrı arşivim ne? Bu çok özel ve kişiselleşmiş bir arşiv ama çıkarımlar yapmaya ve bağlantılar kurmaya izin veren bir metodoloji üretmesini umduğum bir arşiv. “Ağrı çekiyor olmak benim kabahatim çünkü bir tedavi bulmak için kendimi yeterince adamadım” duygusunu içselleştirme biçimlerimizin izini sürerken ya da içselleştirilmiş sakat ayrımcılığının kendi ağrımızı işlerken üzerimizde faaliyet gösteren bilinçsiz anlatılarda kendini nasıl gösterdiği üzerine düşünürken bireysel ya da parçacık seviyesinde başlamayı zorunlu bir süreç olarak görüyorum. Bu da emek istiyor. Bunlara karşı koymak çok emek istiyor. Böylece mesele bu sürecin nasıl görüldüğü ve nasıl görünür kılınacağı üzerine düşünmek oluyor. Bunu da hem bu sürece dahil olmuş başka insanlarla bağlantı kurmanın hem de bu kişisel, kültürel anlam üretme sürecinin haritasını çıkarabilecek çok daha büyük bir arşiv inşa etmenin yolu olarak görmek gerekiyor.

P. T.: Sara Ahmed’in *Duyguların Kültürel Politikası*⁴ adlı kitabını okuyordum. Kitabın ikinci bölümü ağrı ile ilgili. Ahmed ağrının çevresi, bölgesi ve onun topografiyle bağlantısı üzerine yazıyor, ben de senin arşivinin bu terimlerle ifade edildiğinde çok anlamlı olduğunu düşünüyorum. Ağrıyı nasıl paylaşabiliriz? Onu romantikleştirmeden ya da dramatikleştirmeden ama onu ortak şimdiki zamanımızdaki geçmiş deneyimlere yeniden bağlayarak. Ve bu anlamda bak. ma çevrimiçi video arşivinin izleyiciye, gözlemciye, katılımcıya kendi anlatılarını yaratma özgürlüğü verdiğini düşünüyorum.

E. E.: Aly, *Leaving Evidence* [Kanıt Bırakmak] blogunda Mia Mingus’tan bir alıntıya gönderme yapıyorsun. Şöyle yazıyor: “Kanıt bırakmalıyız. Burada olduğumuzun, var olduğumuzun, hayatta kaldığımızın ve sevdiğimizimizin ve

4 Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015).

acı çektiğimizizin kanıtlarını.”⁵ *Crip Evidence* [Sakat Kanıt] ve *Crip Archives*’ın [Sakat Arşivleri] neden özellikle tam da şimdi her zamankinden daha acil olduğunu düşünüyorsunuz?

A. P.: Zihnim pek çok farklı yere gidiyor; onları bir araya getirebilecek miyim göreceğim. Sorularından biri, ağrıyla ilgili egemen tıptaki ölçme pratikleri ya da veri toplama pratikleri ve *Crip Archives*’ın bunlara karşı nasıl işlemeye çalıştığı hakkındaydı. Pelin, Sara Ahmed’i ve ağrının topografisini andığında bununla ilgili düşünüyordum çünkü egemen tıp arşivleme faaliyetinin yaptıklarından biri de ağrıyı sabitlemeye çalışmak. İşte ağrının zaman ve mekânda sabitlendiğinin kanıtı bu. İster nasıl hissettiğinize ilişkin ağrı ölçeği olsun –yani “ağrınıza bir puan verin” gibi– isterse onun vücutta nerede bulunduğu söz konusu olsun, burada çok sabit ve katı bir ağrı anlayışı var ve bu da son derece sınırlayıcı oluyor. *Crip Archives* buna karşı çalışmaya çalışıyor. Benim açımdan, ağrının sakat kanıtı gerçekten ağrının bu ilişkisel zaman ve mekânını açıklamaya çalışmak demek. Zaman boyunca, beden boyunca, mekân boyunca ağrı çok çeşitli biçimlerde kendisini nasıl açıyor ve kanıt toplama sürecinin bu kısmının haritasını nasıl çıkarıyorsun? Bize *tek* hakikati, yakalamaya çalıştığımız her neyse onun *tek* karesini verme iddiasındaki kurumsallaştırıcı arşivler yoluyla ortaya çıkabilecek tehlikelerin bazılarına karşı koyarken bunun işimize yarayacağını düşünüyorum.

Bu konuda da Jenny Rice’ın komplo teorileri ve kanıt çalışmalarına borçluyum. *Awful Archives*⁶ [Berbat Arşivler] adındaki harika kitabında sık sık tekrarlanan şeylerden biri, “bu neyin kanıtı?” ve kanıtla bir şey değil de bir edim olarak yaklaşması. Kanıtla titreşimli varlığını geri vermeye çalışıyor. Kanıt neyi sahneliyor ve bizim o kanıtla yaklaşımımız ne? Bu akışkanlık, sakat kanıtının edimselliğinin bir parçası. Ağrının kanıtını nasıl sakatlaştırabiliriz? Ama öte yandan, sözcüğün tam anlamıyla bir ad –ağrının “sakat kanıt”– mı var yoksa o sadece yığın haline geldiğinde ya da sadece ilişkisinde, sadece eleştireliliğinde, sadece o daha geniş söylemleriyle bağlantısının bağlamında ya da kanıtı biçimlendiren şeylerin tarihiyle bağlantısında mı sakat kanıt haline geliyor? Anlamlandırma süreci tam da nesneden edime ya da addan fiile geçişi sağlıyor.

5 <https://leavingevidence.wordpress.com/>.

6 Jenny Rice, *Awful Archives: Conspiracy Theory, Rhetoric, and Acts of Evidence* [Berbat Arşivler: Komplo Teorisi, Retorik ve Kanıt Eylemi] (Columbus: Ohio State University Press, 2020).

E. E.: Jo Spence'in bir imgesini ikinize de göstermek istiyorum. Jo Spence 1980'lerde oldukça siyasi bir duruşa sahip emekçi sınıftan Britanyalı bir fotoğrafçıydı ve belgesel fotoğrafçılığının önemli figürlerinden biriydi. 1982'de kanser teşhisi konduktan sonra kamerasını hastaneye götürdü ve oradaki sahneleri fotoğrafladı. Bunlar hakkında, onları güçsüzlüğün bir örneği olarak ele alan yazılar yazdı ve "aykırı kanser hastaları"nın oluşturacağı bir topluluk kurma planını ortaya koydu. Kamera bir günlük olarak, bir sahneleme ve ifade aracı olarak, soruşturma ve aynı zamanda bir tedavi süreci olarak işlev gördü.⁷

Fotoğrafta kendisini bir hastane yatağında, bir örtünün altında yatarken görüyoruz, ayak başparmaklarından birinde de üzerinde adının yazılı olduğu bir etiket var. Duvarı bir yazı asılı: "Yaz ya da Silinip git". Fotoğraf, senin deşindiğin gibi, kanıt bırakmak için yazmanın ve kişinin kendi anlatısını kurmasının önemine dikkat çekiyor.

Bunu Pelin'in manifestosunda bulduğum ve gerçekten güçlü olduğunu düşündüğüm bir cümleye bağlamak istiyorum: "Hayatta kalmak için arşivleme". Pelin, sen arşivlemeyi bir hayatta kalma stratejisi gibi anıyorsun ve insan hakları ihlallerinin tanıklıkları için kanıt olarak işlev gören materyal arşivlerine değiniyorsun. Araştırmada Türkiye'nin Güneydoğusundaki sığınmacı kamplarına gönderme yaptığını sanıyorum. Bunun hakkında konuşmak ister misin?

P. T.: "Hayatta kalmak için arşivleme" ifadesi insan hakları ihlalleriyle ilgili. Yayımladığımız kitapta ve pratiklerimizde her zaman gösterinin, hareketin vb. "zayıf imgeleriyle" ya da "çıplak imgeleriyle" çalışıyoruz. Çoğu arkadaşımız bu metaforla çalışıyor. Bedeninle kaydediyorsun ve bedenin onun parçası oluyor çünkü eylemliliğin bir parçasısın. Her bir kişinin kendi hayalini ve duygusal deneyimini işin içine katan çok sayıda kolektif montaj yapıyorduk. Her videonun gerisinde bir kolektif var ki video montajı ilkin kişisel hak sahipliğinin gözden kaybolmasını desteklesin, ikinci olarak da bu bir güvenlik önlemi olarak insan hakları hareketine bir katkı olsun. Videoyu kimin çektiğini kimse bilmiyor ve böylece kolaylıkla saklanabiliyorsun. Son olarak bu tür bir etkin araç dayanışmacı pratiklere katkı sağlıyor.

2015 yılında Japonya'da video aktivisti ve yönetmen Masao Adachi'yle buluşmuştum. Kendisi 80 yaşın üzerinde ve Japonya dışına seyahat etmesine

7 Jo Spence, *Putting Myself in the Picture. A Political, Personal, and Photographic Autobiography* [Kendimi Görüntüye Koymak: Politik, Kişisel ve Fotoğrafik Bir Otobiyografi] (London: Camden Press, 1986).

devlet tarafından izin verilmiyor. Görüşmemizde açlık grevlerini video kayda aldığından, çok sayıda kolektif montaj yaptığından ve yönetmen ve sanatçı Eric Baudelaire ile çalıştığından bahsetmişti. İşleri ve montajı gündelik yaşamın belgelenmesinden çok daha fazla bir şey olarak gören tavrı beni çok etkiledi. Montaj kesin anları sunmanın ve sokaklarda gerçekte olan biteni göstermenin bir yolu. Dahası Adachi “manzara” kavramını ve onun nasıl bir mücadele alanı haline geldiğini tarif ediyordu. Bu benim için hayati önem taşıyordu, çünkü ben de peyzajın, arazinin, topografyanın ve bölgenin nasıl yavaş şiddetin altyapısı haline geldiğine odaklanıyor ve bunları araştırıyorum. Bu perspektifte peyzaj ya da topografya bir faile dönüşüyor.

Otonom Arşivleme kitabımızın ilk bölümü tanıklık ve kanıt olarak video görüntüsü arşivleriyle ilgili. Bu haliyle arşivleme sonuçta çok modernist ve oldukça kurumsal bir pratik. Müzelerin arşivleri var. Kurumların arşivleri var. Ama modernist arşivlerle anarşist arşivleme pratikleri arasında nasıl bir fark var? Arşivler tarih yazımıyla ve olup biten olayların hatıralarını gerçekleştirmekle ilgili. 1915'te Ermeni Soykırımı'nda ne oldu? İstanbul'da çıkan bir Ermenice gazetesinin editörü olan Hrant Dink suikasta uğradıktan sonra ne oldu? Tüm bu felaketler, insan hakları ihlalleri, baskılar ve başka şiddet türleri, kayıplar, yerinden yurdundan edilmeler açıkça görmediğimiz şeyler. Bazen gözden kaybolan ve unutulmuş şeyler bunlar. Ve ancak imge arşivleri yoluyla erişebildiğimiz şeyler bunlar. Tamam, bunu biliyoruz ama bu arşivlerin tarihi ne peki?

Açıklığa kavuşturmayı istediğim diğer nokta sığınmacılıkla ilgili. Ya nefret söylemiyle ilgili olarak ya da sığınmacıların sefalet içinde her türden şiddete açık hallerini göstermek amacıyla sığınmacıların ve göçmenlerin çok sayıda video görüntüsü ve imgesi medyada gösteriliyor. Birçok sığınmacı kampında bulundum ve bu türden imgeler üretme konusunda hep tereddütte oldum. Örneğin, 2014-15'te Diyarbakır'da Şengal'den gelen Ezidi kadınlarının bulunduğu geçici sığınmacı kampında çekim yaptım. Uğradıkları IŞİD saldırıları hakkında, sadece birkaç gecede Şengal'den Diyarbakır'a doğru sınırı nasıl geçtikleri hakkında, kaçışları, hiçbir şeyleri olmayışı ve her şeyi geride bırakmış olmaları hakkında sorular sormak hiç anlamlı gelmedi bana. Benim açımdan onların bostanları ve üretim pratikleri onların failliklerini göstermenin araçlarıydı. Dolayısıyla sebzelerden ve bamyadan konuştuk, kurtuluş ve özgürleşmelerini de videogramlar aracılığıyla anlattık.⁸ Bamyayı kullanarak ağrı hakkında nasıl konuşabilirim? Video çekmek artık parça parça malzemedan bir birikim ya-

⁸ <https://bak.ma/grid/title/Ezidi>.

ratmaya ve açık bir anlatı kurmaya yardımcı oluyor. Göç yolları ve Suriye'den başlayıp Türkiye'ye ve Yunanistan'a geçerek Berlin'de sona eren kentlerdeki dayanışmacı pratikler hakkında *Geridekalanlar*⁹ adında kolektif bir belgesel yaptık. IŞİD'den kaçarken göç eden ve sınırları geçen insanların köklerinin izini sürüyorduk.

A. P.: Senin topladıklarının bağlamının anonimlik gerektirmesi ama bu anonimliğin hâlâ derin biçimde bağlamsal bir anonimlik olması gerçekten ilginç. Arşivlerde yer alan sakat bedenlerin uğradığı şiddetin pek çoğu anonimlik üzerinden yapıldı. Sakat bedenleri nesne olarak belli bir mekâna ve zamana sabitleyen şey anonimlik. Senin tarif ettiğin montaj akışkanlığı koruyor, bağlamı koruyor. Senin montajın anonimliğe canlı bir titreşim veriyor.

E. E.: Sakatlık bağlamında, kişisel deneyimde ısrar etmek hep çok önemli oldu. Sakat hakları hareketinin kilit sloganlarından biri “Biz olmadan bizimle ilgili hiçbir şey [olmaz]” idi. Kendi kendisinin savunuculuğunu yapmak ya da kendisi ve kendi deneyimi adına konuşmak, hak talebinde bulunmak bu bağlamda hep önemli oldu. Bir biçimde, *Crip Magazine* bu çokluklar ve çok sayıdaki farklı deneyimler için, onların kendilerini sanatsal araçlarla nasıl ifade ettiklerini göstermek için bir bağlam yaratmayı hedefledi.

Bunu izleyerek, editörlüğünü yaptığın *Crip Pandemic Life* [Sakat Pandemi Hayatı] adındaki yayın projesiyle ilgili sormak istiyorum. Burada aynı zamanda, bu çok öznel deneyimleri bir tür montaja ya da anıta ve yaşayan bir arşive bağlıyorsun. Bu arşiv “sakat kişilerin salgındaki deneyimlerini araştıran ve birbirine eklemleyen kanıtlardan oluşuyor”. Sakat ayrımcılığının, ırkçılığın, cinsiyetçiliğin, sınıfçılığın, transfobinin, yabancı düşmanlığının salgında güçlendiğini ve tıbbi bakımın kısıtlanması / reddedilmesiyle, yeniden açılma planlarıyla, aşı dağıtımıyla ve retorikle nekropolitik pratiklerin (kimi yaşamların ölüme terk edilmesi) görünür hale geldiklerini ve kurumsallaştıklarını, bunun sonucunda da toplulukların tüm bir kuşağının ve beyaz olmayan toplulukların ölümlerinin “ödenmesi gereken bedeller”¹⁰ olarak görüldüğünü yazdın.

A. P.: Salgın hem bir istisna hem de bir istisnasızlık hali. Örneklere ulaşmamızı kolaylaştırıyor ama örnekler zaten hep vardı: Hesaba katılmayan sakat

9 <http://artikisler.net/works-isler/artakalan-the-residual/>.

10 *Crip Pandemic Life* için çağrı metninden: <https://csalateral.org/upcoming/#cripistemologies>.

yaşamlara ilişkin ya da sağlık hizmetlerine erişimde rol oynayan ve birbiriyle örtüşen ırkçılık ve sakat ayrımcılığı yapılarına ilişkin örnekler. Elbette çoğu durumda ABD bağlamı için konuşuyorum ama bunun ABD ile sınırlı olmadığı da açık. Projenin gerilimi bu. Bu deneyimlerin kanıtlarını yakalamayı istiyoruz ki onlardan hareketle yakalayamadığımız tüm deneyimleri açıklayabilelim. Yanıt veren kişiler aracılığıyla, duyulmadan kalan çok daha geniş bir sesler kolektifini açıklamaya çalışıyoruz. Saidiya Hartman'ın anlattığına göre "hikâyelerin kaybı onlara duyulan açlığı keskinleştiriyor" ve yas tutmanın yasaklandığı yerde hikâyeler bir yas alanı yaratarak pek dikkat çekmeyen ölüm için tanıklık üretiyorlar.¹¹ Bu elbette son derece spesifik bir bağlamdan geliyor: Kölelik arşivi ve bu ayrımları silmek gibi bir niyetim yok.

Bildiğimiz üzere, salgından önceki zamanlarda da sakat camiasında çok sayıda kayıp oluyordu. Bu da çok sayıdaki sakat kişinin sağlık hizmetine erişiminin engellenmesiyle, sağlık hizmetlerine erişememeleriyle ve sağlık sistemindeki gerilimlerle daha da ağırlaşarak, bu kayıpları bir biçimde işleyebilmemizi güvenceye alacak hikâyeler için bir açlık yaratıyor. Yayın anlatmak için yakalayabildiğimiz seslerden oluşan bir dokuma gibi olacak ve böylece bu seslerin eksikliğini doldurarak hem anonim olacak hem de son derece spesifik olmaya devam edecek.

E. E.: Evet, kesinlikle. Tüm bu vakaları ve salgın yıllarında gördüğümüz onca saçmalığı vurgulamak için bu amacı şiddetle destekliyorum. Her iki yazında da arşivlemenin nedenlerinden birinin unutulmaması gereken bir şeye işaret etmek olduğundan söz ediyorsun. Pelin, bak.ma'nın web sayfasındaki *Karşı Arşivler Manifestosu* yayımlandığında daha salgın başlamamıştı bile, değil mi? Manifestoda şu soruyu soruyorsun: Gelecek için de etkin olma potansiyeline sahip bir ortak belleği ortaya çıkaracak bir arşiv nasıl yaratılabilir? Canlı bir anıtı arşivlemeyle ilgili fikirlerini okuduğumda şunu düşündüm: Evet, tam da böyle!

P. T.: Karşı Arşiv Manifestosu Shaina Anand'ın *Arşivler Üstüne On Tez*'inden esinlendi. Shania Anad bir sanatçı ve aynı zamanda "Padma Arşivi"ni¹² başlatan, Bombay'daki CAMP'in bir üyesi. Kendi arşiv manifestomuzu ortaklaşa yazdık.

11 Saidiya Hartman, 'Venus in Two Acts' [İki Sahnede Venüs], *Small Axe*, Vol. 12, no. 2, 2008, s. 1-14. *Project MUSE* muse.jhu.edu/article/241115.

12 <https://pad.ma/>.

E. E.: Kurmaca arşivlerden de söz ettin. Bunu biraz daha açmak ister misin?

P. T.: Kurmaca arşivlerin iki türü olduğunu düşünüyorum. Birincisi, bulunmuş imgelerden vb. bir arşiv yaratılıyor – arşive benzeyen ama tamamen kurmaca olan bir anlatı. Senin inandığın bir arşiv yaratılıyor çünkü o arşiv imgeleri bir şeylerin kanıtı. Fotoğraflar, videolar vb. kolayca kurmaca olabilirler. Sanatsal olarak arşivin anlayışıyla ve söylemiyle oynayabilirsin. Çok sayıda sanatçı bu türden bir arşivle işler üretiyor.

Kurmaca arşiv yapmanın diğer türündeysen gerçek malzemelerle çalışılıyor. Uydurma anlamında kurmaca değil. Gerçek malzemeler kullanıyorsun ve neredeyse kurmaca olan ama kavramı kışkırtan, belleği kışkırtan, şeylerle ve imgelerle bağlantılı duyguyu kışkırtan farklı türden bir anlatı yaratıyorsun. Kurumsal arşivlerde bunu hep görüyoruz. Onlar her zaman kurmacadır. Gerçek arşiv nedir peki? Bilmiyoruz. Akıl yürütmek ve söylemler yaratmak için kurmaca arşivlere gerek duyduğumuzu düşünüyorum.

E. E.: Mevcut durumun ötesinde ütöfik arşivler ya da umut ya da düşünme biçimleri yaratmak...

A. P.: Gösteriye ya da mevcudun ötesini tahmin etmeye başvurmadan hakikati yapıbozuma uğratmak. Örneğin sömürge arşivini başka bir bakış açısından, başka bir konumdan okumak. Yazılmış olanın hakikatini yeniden merkeze yerleştirmek amacıyla arşivin yazarını merkezinden etmek bir tür kurmaca eylemdir, değil mi? Bu nedenle şu soruları sormayı önemli buluyorum: Bu *neyin* kanıtı? Onu nasıl kullanıyoruz? Ondan neyi alıyoruz ya da onunla birlikte neyi alıyoruz? Bunları sorgulamak başlangıç noktası için yaratıcı bir iş zira böylece arşivin otoritesi de merkezinden edilmiş oluyor. Karşımıza çıkan kanıt kendi başına durduğu gibi mi karşımızda, yoksa kışkırtma olarak kanıt, açıklık/açılma olarak kanıt olarak mı? Ya da hatta farklı yollarla ele alınabilecek bir kanıt olarak mı?

E. E.: Süremizin sonuna geldik bile. Şu noktada değerli olabilecek birkaç ilgili noktaya da değinelim mi? Korona krizi boyunca dünya çapında çok sayıda insan hakları ihlalleri gördük. İçlerinden sadece pek azı yüzeye çıkabildi. Arşivleme sorunu bağlamında, tarihin bu anında asıl meselenin ne olduğunu düşünüyorsunuz? Halen sürmekte olan küresel krizin ardından neyi unutmamalıyız? Dayanışmayı mı?

P. T.: Dayanışmayı sürdürebilmek için sürdürülebilirlik ve ek olarak dirayet diyelim.

E. E.: Toplumsal adalet?

P. T.: Evet.

A. P.: Buna bir de neşe duygusunu eklemek istedim şimdi. Kaynaklarımız anlamında sürdürülebilirlik. Hayatta kalmakla ve acı çekmekle o kadar meşgul olduk ki neşe için bir alan açmak önemli hale geldi.

E. E.: Kesinlikle haklısın. Yine buluşup kutlama da yapmalıyız.

P. T.: Evet, yine buluşalım!

Oluş Zamansallıkları

Trans(krono)normativite ve

Hayali Hormon Zaman

JONAH GARDE

Zaman tuhaf şey. Kendisini kavramak adına hakkında yazmaya başladığımız an parmaklarımızın arasından kum gibi akıp gider. Ama zaman her yanımdadır, günlük yaşantımızı yönetir. Zamana dair normatif anlayışlar bir eylemin makul süresi ile, doğru bir biyografinin nasıl yazılması gerektiği ile, hayatın münasip dönüm noktalarıyla ilgili bize fikir vermenin yanı sıra usule uygun bir geçmişin anıları ile arzulanan bir geleceğin tahayyülünü de mümkün kılar.

Normatif bir zaman yapısı, toplumsal cinsiyet geçiş sürecinin bir toplumsal cinsiyetten diğerine doğrusal ve ilerlemeci bir yol olduğunu varsayan klasik trans anlatılarında diğer alanların tersine fazlasıyla aşıkârdır. Klasik cinsiyet geçişi anlatısı feminenlik ve maskülenliğin çıkış ve varış noktaları olarak inşa edildiği doğrusal bir zaman akışı kurgular. Bu anlatı, Emily Grabham'ın Birleşik Krallık Cinsiyet Tanıma Yasası ve bu yasanın kalıcılık ve istikrar kavramlarına olan bağlılığına istinaden ifade ettiği gibi hukuki onay çerçeveleri içinde yeniden üretilmiş ve bu çerçeveler içine iyice yerleşmiştir.¹

Tıbbi geçiş yapabilen veya hukuken tanınmak isteyen translar için bir otobiyografik eylem olarak cinsiyet geçişi anlatısının başladığı yer muayene odasıdır. Doğrusal ilerleyen cinsiyet geçişi anlatısı tutarlı trans* özneyi zamanda geriye gidip çeşitli hikâye ve anları birbirine ekleyerek üretir: Giyilip giyilmeyen kıyafetleri, en sevilen oyuncaklar, hatta çocukluk arkadaşlarının ve

1 Emily Grabham, "Governing Permanence: Trans Subjects, Time, and the Gender Recognition Act", *Social & Legal Studies* 19, S. 1 (2010), s. 107-126.

flörtlerinin toplumsal cinsiyeti gibi detaylarla mimlenmiş bir toplumsal cinsiyet normlarına uymayan çocukluk anlatısını devreye sokarak ve böylece trans öznenin zaten daha en başından var olduğunun düşünülmesine izin vererek.² Bu anlatı “Her zaman ... gibi mi hissettin?” veya “...olduğunu ne zamandan beri biliyorsun?” gibi sorularla kışkırtılır. Kabul edilme, toplumsal cinsiyetin “gerçek” ve “otantik” olabilmesi için kalıcı ve istikrarlı olmasını şart koşar.

Cinsiyet geçişi anlatısı, en azından muayene odasındaki ilk karşılaşmalarda, henüz burada olmayan “öteki” toplumsal cinsiyetin arzulan “teşrifinin”³ geleceğini de mimler. Böylece geçmişe dair bu anlatı geleceği de mümkün kılar.⁴ Dolayısıyla, trans özneliliğinin üretimi aynı anda hem istikrar ve süreklilik hem de ilerleme ve gelecek kavramlarına sırtını dayar.⁵ Natasha Seymour’un iddia ettiği gibi bu anlatı cinsiyet geçişini, trans* deneyimlerinin doğru zamanlamaları olduğu hissini üreten bir zamansal çerçeveye yerleştirir.⁶

Öyle görünüyor ki trans* özneliliği ve bedenleşmesi, sadece cinsiyet geçişi anlatılarının zamansal çerçevesiyle anlaşılır kılınır. Hormon terapileri, ameliyatlar ve adli tıp sistemi tarafından tanınma hakkı, Natasha Seymour’dan alıntı yapmak gerekirse, “trans anlatısına normatif gelecek fantezisini ekleyen sınırlayıcı bir teleolojik program altında teslim edilir veya edilmez.”⁷ Başka bir deyişle, cinsiyet geçişi anlatısının zamansal çerçevesi, öncelikle tıbbi kompleks tarafından kabul edilmesi ve devletin normatif zamansallıklarına asimile edilmesi kolay ikili kimlik türlerini pekiştirir.

Elizabeth Freeman bu fenomene, zamanın çıplak bedeni sosyal açıdan anlamlı bedenleşmeler olarak örgütlemesini izah etmek için kullandığı bir terim olan “krononormativite” adını verir.⁸ Krononormativite kavramı ile Freeman zamanın bedenlerimize iyice yerleştirilmiş olduğuna ve bu yerleştirmenin

2 Jay Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality* (New York: Columbia Univ. Press, 1998), s. 102; ayrıca bkz. Atalia Israeli-Nevo, “Taking (My) Time: Temporality in Transition, Queer Delays and Being (in the) Present”, *Somatechnics* 7, S. 1 (2017), s. 34-49.

3 “Ev” ve “teşrif” metaforları için ayrıca bkz. Aren Aizura, “Of Borders and Homes: The Imaginary Community of (Trans)-sexual Citizenship”, *Inter-Asia Cultural Studies* 7, S. 2 (2006), s. 289-309.

4 Bkz. Jake Pyne, “Arresting Ashley X: Trans Youth, Puberty Blockers and the Question of Whether Time Is on Your Side”, *Somatechnics* 7, S. 1 (2017), s. 95-123, özellikle s. 102.

5 Aynı zamanda bkz. Grabham, “Governing Permanence”; Dean Spade “Resisting Medicine, Remodeling Gender”, *Berkeley Women’s Law Journal* 18, S. 1 (2003), s. 15-37, özellikle s. 19 vd.

6 Bkz. Natasha Seymour, “Transgender Temporalities”, *Gender: Time*, ed. Karin Sellberg (Farmington Hills: Macmillan, 2018), s. 335-48, özellikle s. 345.

7 Age, s. 346.

8 Elizabeth Freeman, *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories* (Londra ve Durham, NC: Duke Univ. Press, 2010), s. 3.

insan bedenlerini maksimum üretkenlik için tek tek düzenlerken aynı anda bunu nasıl somatik bir gerçek gibi gösterdiğine dikkat çeker.

Trans* özneliliğinin tanınmasının ve anlaşılabilirliğin zamansal biçimlerini üreten krononormativite, trans normatifliğin önemli bir bileşenidir. Diğer bir deyişle krononormativite trans öznelilerin ulus devlet tarafından tanınıp kapsamının koşulu haline gelir. Zaman sadece normatifliği inşa etmekle kalmaz, aynı zamanda biyopolitik bir güçtür; yine Freeman'a başvuracak olursak, bir kronobiyopolitika teknolojisidir.⁹ Freeman'a göre devlet kronobiyopolitika yoluyla ulusal aidiyet duygulanımları yaratır ve bunu sadece ortak bir tarih anlatısı üzerinden değil aynı zamanda eşzamanlılık ve ancak devlet destekli bir zamansal akış¹⁰ aracılığıyla anlaşılan ve doğum, evlilik, üreme, sermaye birikimi ve ölümle damgalanmış "kişisel tarih" anlatılarını kullanarak da yapar.

Bu egemen cinsiyet geçişi anlatısı içinde ilerleme ve doğrusallık unsurlarını pekiştirmede sentetik cinsiyet hormonları önemli bir role sahiptir. Trans-krono-normatif anlatıya göre, tıbbi müdahalelerin ve özellikle hormonların ya geçmişini tersine çevirip bedeni farklı bir gelişime yönlendirdiğine ya da ergenlik söz konusuysa, daha iyi bir gelecek sağlamak ve böylece trans* özneleri normatif zamansallıklar içine kapatmak adına, trans gençlere zamanın etkilerini durduracak ergenlik engelleyiciler verildiğine inanılır.¹¹

Örneğin YouTube'daki cinsiyet geçişi videolarını analiz eden Laura Horak hormonların nasıl "hormon zamanı"¹² olarak kavramsallaştırdığı bir tür zamansallığa göre kullanıldığını mükemmel bir argümanla ortaya koyar. Horak, Hristiyan dinindeki zaman mefhumlarına göndermede bulunarak cinsiyet geçişi videolarının hormon değişimi terapisinin birinci gününü, zamanın, hatta tarihin ölçülmeye başlandığı nokta olarak tayin ettiğini öne sürüyor.¹³ Horak'a göre, hormonların ancak retrospektif bir bakışla "başarılı" olarak kabul edildiği gelecek zamandaki bir bedenselleşmeyi işaret ederken doğrusal, ilerleyici, teleolojik ve hatta ütöpik zamansallıklar ürettiği düşünülüyor.

Bununla birlikte aynı teknolojilerin farklı konumlanmış bedenler üzerinde daha az ütöpik, karşıt zamansal etkiler üretmek için de kullanılabileceğini

⁹ Age, s. 3.

¹⁰ Age, s. 4.

¹¹ Bkz. Ruin, "Discussing Transnormativities Through Transfeminism: Fifth Note", *TSQ – Transgender Studies Quarterly* 3, S. 1-2 (2016), s. 202-211, özellikle s. 203-204; Seymour, "Transgender Temporalities", s. 342; Pyne, "Arresting Ashley X," s. 103.

¹² Bkz. Laura Horak, "Trans on YouTube: Intimacy, Visibility, Temporality", *TSQ – Transgender Studies Quarterly* 1, S. 4 (2014), s. 572-585.

¹³ Age, s. 579.

belirtmek önemli. Hormonlar aracılığıyla devreye sokulan zamansallıklar, normatif trans* anlatılarda özgürleştirici olarak tanımlanır ancak bu durum “vadesi dolmuş” kabul edilen başka bedenler için geçerli olmayabilir: örneğin sakat veya interseks olarak kabul edilen bedenler.¹⁴ Bu bedenler gelişimlerini durdurmayı veya bedenlerini ırksallaştırılmış Batılı cinsiyet ikiliğine ve beraberindeki normatif zamansallıklar içine asimile etmeyi amaçlayan hormon tedavisine çok sık maruz kalır. Her iki örnekte de şiddet “iyi bir geleceğin” –ki bu gelecekte toplumsal cinsiyete dair herhangi bir belirsizliğe ve sakatlığa yer yoktur– ne olması gerektiğine dair hegemonik fikirlere ve hormonların bu gelecekleri gerçekleştirme gücüne atıfta bulunarak meşrulaştırılıyor. Daha geniş bir tarihsel ve söylemsel bağlamdan değerlendirildiğinde cinsiyet geçişi hakkındaki videolar belirli bedenlerin ilerici ve geleceğe doğru hareket ediyor görüldüğü, diğerlerinin ise sefil [*abject*] “gelişimsel hatalar” veya pek de insani olmayan bir durumda “sıkışıp kalmış” olarak kurgulandığı daha geniş bir kültürel hormon arşivinin parçası olarak görülebilir.

Sözde “cinsiyet hormonları”nın tarihine kısa bir bakış, onların milliyetçi, sömürgeci ve kapitalist girişimlerle nasıl iç içe geçtiklerini ve bunun yanı sıra ırkçı, hetero-normatif ve sağlamcı temellerini görünür kılar. Hormon terimi ilk kez 1905’te kullanılmıştı ve 1920’ler geldiğinde birçok Avrupalı araştırmacı sözde “cinsiyet hormonlarını” diğerlerinden ayrı tutan ilk kişi olma yaşına girmişti bile. Cinsiyet hormonu araştırmalarının bu “altın çağı” boyunca, bahsi geçen hormon tek başına feminenliğin ve maskülenliğin özü olarak inşa edilmişti. Hem bilimsel hem de kamusal inanca göre hormonların (özellikle Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra) “yitirilen erkekliği” yeniden canlandırma, toplumsal cinsiyet belirsizliğini, queerliği ve sakatlığı “tedavi ederek” hetero-normativiteyi geri getirme, gençleştirme ve nihayetinde ölüme bile meydan okuma gücüne sahip olduğuna inanılıyordu.¹⁵ Kısacası hormonlar ulusun geleceğini güvence altına alma sözü veriyordu.

Bu uğurda Avrupa’da çiftliklerde, karakollarda, psikiyatri hastanelerinde ve kadın doğum kliniklerinde çok büyük miktarlarda toplanan hayvan ve insan

14 Bkz. Pyne, “Arresting Ashley X”, s. 96 ve 100 vd.; Alison Kafer, *Feminist, Queer, Crip* (Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2013) s. 47 vd.; Emily Grabham, “Bodily Integrity and the Surgical Management of Intersex”, *Body & Society* 18, S. 2 (2012), s. 1-26.

15 Bkz. Rainer Herrn ve Christine N. Brinckmann, “Von Ratten und Männern: Der STEINACH-FILM”, *montage/av: Zeitschrift für Theorie & Geschichte audiovisueller Kommunikation* 14, S. 1 (2005), s. 78-100; Maria Makela, “Rejuvenation and Regen(d)-eration: Der Steinachfilm, Sex Glands, and the Weimar-Era Visual and Literary Culture”, *German Studies Review* 38, S. 1 (2015), s. 35-62.

idrarı kaçakçılığı yapıldı. Avrupa'daki mezbahalardan tonlarca yumurtalık ve testis toplandı veya sömürge ülkelerde yapılan av seferleri sırasında elde edilip hammadde olarak psikiyatri hastanelerinde ve sömürge ülkelerde klinik denemelere tabi tutuldu.¹⁶

Zamana dair tahayyüller zamansallıkları dönüştürme, düzeltme veya bozma, bedenleri hayali bir doğrusal zaman çizelgesinde yukarı ve aşağı hareket ettirme, onları krono-normatif ilerleme ve gelecek kavramlarının içine veya dışına yerleştirme potansiyeli atfedilen hormon moleküllerine yapılmış yatırımlardır. Ancak hormonların kronobiyopolitik gücü, aynı zamanda dirençli zamansallıkları harekete geçirme ve toplumsal cinsiyet ve bedensel bağımsızlığın sömürgeci ve kapitalist zaman akışlarının dışına yerleştirildiği gelecekler hayal etme potansiyeli de taşır.

Julian Carter'ın öne sürdüğü gibi, "cinsiyet geçişi zamanı büküyor ve bunu yaparken ilişkisel kapasitelerimizi dönüştürüyorsa"¹⁷ zaman ve zamansallığın normatif kavramlarını iktidar eleştirimize dahil ettiğimizde hangi yeni ilişki biçimleri ortaya çıkar? Geçici adalet ve dirençli kronopolitika fikirleriyle meşgul olan bir siyaset neye benzer? Doğrusallık, gelişme ve ilerleme kavramlarını yapı bozuma uğrattığımızda, hangi kolektivitede, dayanışmada ve toplumda var olma biçimleri mümkün olur? Başka bir deyişle, devrim geçici olabilir mi? Kesişimsel olacağı kesin.

İngilizceden çeviren: Pınar Üzeltüzenci

16 Bkz. Nelly Oudshoorn, *Beyond the Natural Body: An Archeology of Sex Hormones* (Londra ve New York: Routledge, 1994), s. 64; ayrıca bkz. [Paul] B. Preciado, *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era* (2008; tekrar baskı, New York: The Feminist Press, 2013).

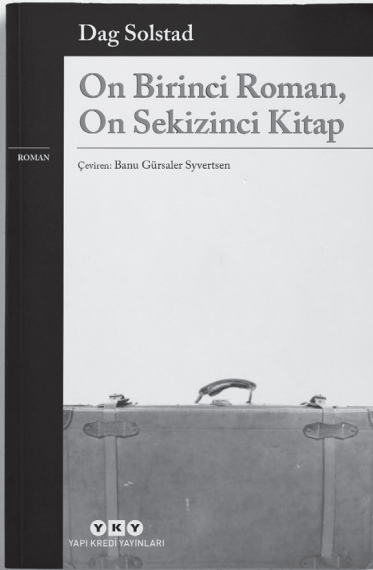
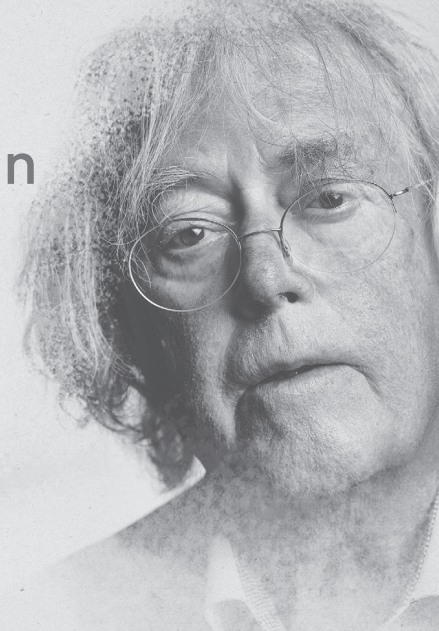
17 Julian Carter, "Embracing Transition: Dancing in the Folds of Time", *The Transgender Studies Reader 2*, ed. Susan Stryker & Aren Z. Aizura (New York ve Londra: Routledge, 2013), s. 130-43, özellikle s. 134.

Yoksulluk

Cogito / Sayı: 105-106

Cogito'dan / Yoksulluk • Tuncay Birkan: Türkiye'den Yoksulluk Peyzajları (1928-1979): Bir Kolaj • Fatih Altuğ: Latife Tekin'de Yoksulluk Bilgisi • Loïc Wacquant: Yoksulluğun Cezalandırılışı ve Neoliberalizmin Yükselişi • Volkan Yılmaz'la Söyleşi: "Yoksulluk İyi Topluma Olan Uzaklığımızdır" • Şemsa Özar – Yusuf Kutlu – Gökhan Mülayim: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Bağlamında Kadın Yoksulluğu • Feyza Akınerdem – Nükhet Sirman'la Söyleşi: Kadın Yoksulluğu ve Ekonomik Şiddet • Zelal Yalçın – Şehide Zehra Keleş – Elanur Aksakal: Kadın Yoksulluğuna Karşı Yerelde Bakım Partnerliği: Kadınlar, Çocuklar ve Sürdürülebilir Toplumlara İçin Bir Model Önerisi • Başak Akkan: Krizler Çağında Çocuk Yoksulluğu Çocuğun İyi Olma Hali 'Ekosistemi' Üzerine Düşünceler • Tuğrul Özkaracalar: İnsan Hakları Bağlamında Yoksulluk • Erdem Yörük'le Söyleşi: Yoksulların Siyaseti ve Refah Devleti • William I. Robinson: Pandemi Sonrası Küresel Kapitalizm **Tartışma** / Guy Standing: Prekarya: Günümüzün Dönüştürücü Sınıfı? • Andreas Kalyvas: Demokrasi ve Yoksullar: Radikal Bir Demokrasi Teorisine Doğru • Bernardo Ferro: Hegel'in Hukuk Felsefesinde Yoksulluk ve Tanınma **Kriz ve Yoksulluk** / Kurtul Gülenç: Kriz ve Yoksulluk • Güçlü Ateşoğlu: Kritik ve Kriz • Toros Güneş Esgün: Eşitsizlik ve Politika: Çitleri Sökmek • Özgür Emrah Gürel: Yoksulluk Krizi ve Hegelci Rehabilitasyonun Sınırları: Ayaktakımıyla Yüzleşmek • M. Ertan Kardeş: Politik Şiddete Karşı Durulabilir mi? • Eylem Yolsal Murteza: Pierre Clastres: İlkeller ve Bölünme • Kaan H. Ökten: Kant'ta Kozmopolitan Ülkü • Mustafa Poyraz: Ortada Kalan Yoksul Bireyler ve Yeni Toplumsal Korunma Arayışları • Zeynep Savaşçın: Yoksulluğa Toplum Felsefesiyle Bakmak: Haklar ve Yurttaşlık • **Geçen Sayıdakiler** / Hakikat-Sonrası • Yazarlar Hakkında

Dag Solstad edebiyatının en sıra dışı parçalarından biri: *On Birinci Roman, On Sekizinci Kitap*



"Bütün
söylentiler
doğru çıktı:
Solstad
vazgeçilmez
bir romancı."

New York Times
Book Review

On Birinci Roman, On Sekizinci Kitap
Dag Solstad
Çeviren: Banu Gürsaler Syvertsen
Roman, 128 s.

Norveç'in küçük bir kentinde saygın bir bürokrat olarak görev yapan Bjørn Hansen elli yaşına geldiğinde korkunç bir gerçeğe yüzleşir: Hayatındaki önemli kararları kendisi değil tesadüfler vermiştir. Âşık olduğu bir kadın uğruna ailesini terk edip bu taşra kentine yerleşirken de, burada yeni bir kariyere başlayıp örnek vatandaş rolüne bürünürken de talihinin kölesi olmuştur yalnızca. Uzun yıllardır sürdürdüğü ilişkisi sona erince Bjørn Hansen hayatını değiştirmek, dünyadan intikamını almak için yollar aramaya başlar ve sonunda "Büyük Ret" adını verdiği çılgınca bir planı uygulamaya koyar.

Türkçedeki yolculuğuna *Mahcubiyet ve Haysiyet*'le unutulmaz bir başlangıç yapan, Kuzey Avrupa'nın yaşayan en büyük yazarlarından Dag Solstad YKY'deki dördüncü kitabı *On Birinci Roman, On Sekizinci Kitap*'la okurlarıyla buluşuyor.



Yazarlar Hakkında

Doris Arztmann: Viyana’da yaşayan bir siyaset bilimcidir. Halen okul çocukları ile sınıfta sınırlar/sınırlamalar (Grenzen) üzerine araştırma yapmaktadır. Viyana Üniversitesi Öğretim ve Öğrenim Merkezi’nde öğretim görevlisidir ve arada sırada icracı olarak Almanca konuşan kadın hareketi içindeki süreksizlikleri araştırır (örneğin nesiller arası performans projesi “Die Schwarzen Botinnen” de). Halen Viyana Üniversitesi Siyasal Bilimler Enstitüsü’nde “Inclusion as a porous boundary and movement space” (Gözenekli bir sınır ve hareket alanı olarak kapsayıcılık) çalışma başlığıyla doktorasına devam etmektedir.

Wendy Brown: California Üniversitesi’nde (Berkeley) Siyaset Bilimi profesörü, siyaset bilimi ve eleştirel teori dersleri veriyor. Başlıca eserleri: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (1995, Mağduriyet Halleri: Geç Modernlikte İktidar ve Özgürlük), *Tarihten Çıkan Siyaset* (2001; Metis 2010), *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik* (2010; Metis 2011), *Neoliberalizmin Harabelerinde: Batı’da Antidemokratik Siyasetin Yükselişi* (2020; Metis 2021).

Lennard J. Davis: University of Chicago’da Sosyal Bilimler profesörü. Sakatlık çalışmaları üzerine çok sayıda makale ve kitap kaleme aldı. Kitaplarından bazıları: *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body* (Verso, 1995); *Obsession: A History* (U. of Chicago Press, 2008); *The End of Normal* (U. of Michigan Press, 2014); *Disability Studies Reader* (Routledge, 2016).

İbrahim Eylem Doğan: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü’nde lisans eğitimini, aynı üniversitenin Felsefe Bölümü’nde Felsefe ve Bilim Tarihi yandal programını tamamladı. Yüksek lisans ve doktora de-

reçelerini Galatasaray Üniversitesi ve Paris 1 Pantheon-Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bölümlerinden aldı. Başlıca uzmanlık alanları arasında etik ve siyaset felsefesi gelmektedir. Son çalışmaları felsefi psikoloji üzerine yoğunlaşmıştır. Halen İstinye Üniversitesi Felsefe Bölümünde Doktor Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Eva Egermann: Viyana’da yaşayan bir sanatçıdır. Farklı medyumlarda ve işbirlikleriyle (Manoa Free University gibi) üretim yapmaktadır. Sanatsal projelerinin yanı sıra yayıncılık (örneğin, “Regime. Wie Dominanz organisiert und Ausrück formalisiert wird” veya “Class Works”) ve küratörlük de yapmaktadır (örneğin, “On Uncanny States and Bodies”). Model House araştırma grubunun bir üyesidir. Mapping Transculture Modernism, Viyana Güzel Sanatlar Akademisi’nde öğretmen ve *Crip Magazine* editörü. Halen Viyana Güzel Sanatlar Akademisi’nde Uygulamalı Doktora programına devam etmektedir.

Selen Erdoğan: Doktora derecesini Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden 2021 yılında aldı. Tezinde Bilge Karasu’nun heteroseksüel matrisi tahrip ederek queer kurama yaptığı katkıyı inceledi. 2018-19 öğretim yılını Fulbright bursiyeri olarak Pennsylvania Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü’nde geçirdi. Sabancı, Kadir Has ve Boğaziçi üniversitelerinde modern Türkiye edebiyatı üzerine dersler verdi. *New Perspectives on Turkey, Bir+Bir, Notos* gibi dergilerde yazıları yayımlandı. Harvard Üniversitesi’nde misafir akademisyendir.

Jonah Garde: Bern Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Merkezi’nde doktora öğrencisi. “Untimely Bodies: Trans* Subjectivations and the Paradoxes of European Modernity” başlıklı doktora projesi üzerinde çalışıyor.

Rahel Jaeggi: Berlin Humboldt Üniversitesi’nde Toplumsal ve Siyasal Felsefe profesörü, Berlin Beşeri Bilimler ve Toplumsal Değişim Merkezi direktörü. Yale Üniversitesi, Şangay Fudan Üniversitesi, New York New School for Social Research’te dersler verdi. Kitaplarından bazıları: *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, (Nancy Fraser’la birlikte, Polity Press, 2018); *Critique of Forms of Life* (Harvard University Press, 2018).

Marguerite La Caze: Avustralya Queensland Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir. Ahlak psikolojisi, estetik ve feminist felsefe konusunda çok sayıda makale kaleme almıştır. *The Analytic Imaginary* (Cornell University Press, 2002), *Integrity and the Fragile Self* (D. F. Cox ve M. Levine, M. ile birlikte, Al-

dershot, 2003), *Wonder and Generosity: Their Role in Ethics and Politics* (State University of New York Press, 2013) ve *Ethical Restoration After Communal Violence* (Lexington Books, 2018) kitaplarının yazarıdır.

Saul Newman: 1972 doğumlu siyaset kuramcısı ve post-anarşist düşünür. Kitaplarından bazıları: *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (2001); *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political* (Routledge, 2005); *Unstable Universalities: Postmodernity and Radical Politics* (Manchester University Press, 2007), *Politics Most Unusual: Violence, Sovereignty, and Democracy in the 'War on Terror'*, (Michael Levine ve Damian Cox'la birlikte, Palgrave Macmillan, 2009); *The Politics of Post-Anarchism* (University of Edinburgh Press, 2010).

Hüseyin Deniz Özcan: Lisans öğrenimini Ege Üniversitesi Felsefe ve Sosyoloji bölümlerinde tamamlamıştır. Etik, estetik, epistemoloji, ontoloji, politika felsefesi ve edebiyat üzerine çalışmaları *Felsefe Tartışmaları*, *FelsefeLogos*, *Vira-Verita*, *Ethos* ve *Punctum* gibi çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Orkun Tüfenk ile birlikte Otonom Yayıncılık'tan çıkan *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza* kitabını derleyen Hüseyin Deniz Özcan, Fol Yayınları tarafından basılan *Hegel Mantığı* kitabının ve Livera Yayınevi'nden çıkan *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri* kitabın çevirmenidir. Doktora eğitimine Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde devam etmektedir. Aynı zamanda alternatif eğitim alanında etkin olan Göçebe Düşünce Derneği'nin kurucularındandır.

Alyson Patsavas: Chicago'daki Illinois Üniversitesi'nde Sakatlık ve İnsan Gelişimi Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev almaktadır. Araştırmaları sakatlığın film, televizyon ve popüler kültürdeki temsillerinin yanı sıra, acı sağlık ve hastalığın kültürel politikaları, queer teori ve sakatlık çalışmalarının kesişimlerine odaklanmaktadır. *Code of the Freaks* adlı belgeselin ortak yazarı ve ortak yapımcısıdır.

Pelin Tan: 2020 Keith Haring Sanat ve Aktivizm ödülünün altıncı sahibidir. Boston merkezli Sanat, Tasarım ve Toplumsal Araştırma Merkezi'nde kıdemli araştırmacıdır. Sosyolog ve sanat tarihçisi Tan, Batman Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde profesör olarak görev yapmaktadır. Arazi Meclisi, Sessiz Üniversite ve İmece Dayanışma Derneği'nin üyesi olan Tan, kentsel çatışma, teritoryal politikalar ve emek koşullarına odaklanan sanatsal ve mimari araştırmalar yapmaktadır. Mardin'de yaşıyor ve çalışıyor.

Shelley L. Tremain: Doktorasını felsefe alanında tamamlayan Shelley L. Tremain, feminist sakatlık felsefesi, Foucault, felsefede *ableism*, sakatlık ve genetik teknolojiler hakkında birçok kitap ve makale kaleme almıştır. *Foucault and Feminist Philosophy of Disability* kitabıyla 2016 yılında Beşeri Bilimlerde Sakatlık İncelemeleri Tobin Siebers Ödülü'ne layık görülmüştür. *Foucault and Government of Disability* kitabının editörü olan Treiman, 2016 Kanada Sakatlık Araştırmaları ve Kültürü Tanis Doe ödülünün sahibidir.

Michael Ure: Monash Üniversitesi'nde Siyasetbilim Bölümü öğretim üyesidir. Modern Avrupa felsefesi ve Siyaset Teorisi üzerine pek çok yazısı vardır. En son yazıları duygu siyaseti (*The Politics of Compassion*, yay. haz. Michael Ure ve Mervyn Frost Routledge 2014) ve Nietzsche'nin siyasi düşünceleri (*Nietzsche and Political Thought*, yay. haz. Keith Ansell-Pearson, Bloomsbury, 2013; *Nietzsche's Therapeutic Teachings*, yay. haz. Horst Hutter; Eli Friedland, Bloomsbury, 2013) üzerinedir.

Sjoerd van Tuinen: Deleuze ve Leibniz üzerine doktora teziyle Ghent Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Avrupa'da çeşitli üniversitelerde konuk öğretim görevlisi olarak ders verdi. Erasmus School of Philosophy'de görevli doçent. Kıta Avrupası felsefesi, metafizik, estetik, toplumsal ve siyaset felsefesi çalışıyor. Eleştiri ve bakım, hınç ve *ressentiment*, anarşizm ve otonom Marksizm üzerine çok sayıda makale kaleme aldı. *The Philosophy of Mannerism – From Aesthetics to Modal Metphysics* (Bloomsbury, 2022) kitabının yazarı.

Utanç ve suçluluğun ruhsallığa katkısı nedir?

Psikanalizde utanç ve suçluluk üstbenlikle bağlantılıdır. Dolayısıyla bu sayıda Türk ve yabancı psikanalistlerin çocukta üstbenliğin gelişimi, işlevi, ruhsallıktaki yeri, ergenlikte utanç ve bedenle ilişkisi, özel gereksinimli çocukların utançla ilişkisi gibi hayli kapsamlı konuları ele aldıkları yazılar var.

Çocuk ve ergen sorunlarını psikanalizin bakış açısından ele almayı ve gerek ruh sağlığı profesyonellerine gerekse eğitimcilere ve anne babalara değişik bakış açıları sunarak yardımcı olmayı hedefleyen Psikanaliz Defterleri'nin sekizinci sayısını Şeyda Postacı yayına hazırladı.

Psikanaliz Defterleri 8: Çocuk ve Ergen Çalışmaları
Utanç ve Suçluluk
Hazırlayan: Talat Parman
Cogito, 204 s.

DİZİNİN DİĞER KİTAPLARI

- Psikanaliz Defterleri 1: Çocuk ve Ergen Çalışmaları:
Çocuk ve Ergenle Çalışmak - Hazırlayan: Talat Parman - Cogito, 188 s.
- Psikanaliz Defterleri 2: Çocuk ve Ergen Çalışmaları:
Çocuk, Ergen ve Ailesi - Hazırlayan: Şeyda Postacı - Cogito, 168 s.
- Psikanaliz Defterleri 3: Çocuk ve Ergen Çalışmaları:
Öğrenme ve Bilinçdişi - Hazırlayan: Alper Şahin - Cogito, 176 s.
- Psikanaliz Defterleri 4: Çocuk ve Ergen Çalışmaları:
Çocuk ve Ergen Cinselliği - Hazırlayan: Sezai Halifeoğlu - Cogito, 132 s.
- Psikanaliz Defterleri 5: Çocuk ve Ergen Çalışmaları:
Eksiklik, Aynılık ve Ötesi - Hazırlayan: Neslihan Zabcı - Cogito, 224 s.
- Psikanaliz Defterleri 6: Çocuk ve Ergen Çalışmaları:
Şiddet ve Yıkıcılık - Hazırlayan: Tijen Demirörs - Cogito, 208 s.
- Psikanaliz Defterleri 6: Çocuk ve Ergen Çalışmaları:
Kıskançlık ve Haset - Hazırlayan: Talat Parman - Cogito, 204 s.

