

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>

ÉTIENNE BALIBAR

Demokrasiyi Demokratikleştirmek

Özgür Konuşma

ÇEVİREN
BEDİZ YILMAZ



ÉTIENNE BALIBAR 1942'de Paris'te doğdu. Paris 10 Üniversitesi'nden profesör olarak emekli olan Balibar, Fransız eleştirel Marksist felsefesinin önde gelen bir temsilcisidir. Türkçede yayımlanan eserleri şunlardır: *Althusser İçin Yazılar* (İletişim Yayınları, 1991); *İrk Ulus Sınıf* (Metis Yayınları, 1993); *Marx'ın Felsefesi* (Birikim Yayınları, 1996); *Dersimiz Yurttaşlık* (Kesit Yayıncılık, 1998); *Spinoza ve Siyaset* (Otonom Yayıncılık, 2004); *Kapital'i Okumak* (İthaki Yayınları, 2007); *Biz, Avrupa Halkı* (Aralık Yayınları, 2008); *Şiddet ve Medenilik* (İletişim Yayınları, 2014); *Şiddet, Siyaset ve Medenilik* (Ahmet Insel ve Pınar Selek'le beraber, İletişim Yayınları, 2014).

Libre parole

© 2018 Éditions Galilée

İletişim Yayınları 2808 • Politika Dizisi 196

ISBN-13: 978-975-05-2726-5

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

EDITÖR Melike Işık Durmaz

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Ece Ziya

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 22749

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

ÉTIENNE BALIBAR

Demokrasiyi Demokratikleştirmek

Özgür Konuşma

Libre parole

ÇEVİREN *Bediz Yılmaz*



İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKI İÇİN ÖNSÖZ.....	7
ÖNSÖZ	9
I Şiddet Zamanlarında Demokrasi ve İfade Özgürlüğü.....	15
Demokrasi bir “siyasi rejim” midir?.....	21
İfade özgürlüğü ve hakikat cesareti	33
II İfade Özgürlüğü ve Dine Küfür	43
1. Konuşma özgürlüğü ve öznel hukuk: Mülkiyetten eşitliközgürlüğüne	43
2. Eksik iletişim alanında terörün etkileri	48
3. “Küfür”, “hakaret” ve kutsalın metastazları üzerine	52
4. Kamusal sahne ve sınırları	55
5. “Hakikat cesareti” laikliğin seküler temelidir	59
III Söyleme, Karşı-Söyleme:	
Foucault’ya Göre <i>Parrhesia</i> Biçimleri	63
“Her şey söylenmelidir”	66
Hakikati söylemek, hüküm söylemek, karşı-söylemek	74
Karşıtlıklar sistemi ve ufuk çizgisi	79
<i>Parrhesia</i> ve <i>dunasteia</i> : “Demokratik” bireysellik	83
Ek Ölüler ve Yaşayanlar İçin Üç Söz	91

TÜRKÇE BASKI İÇİN ÖNSÖZ

Bu ufak kitap, varlığını ve hatta içeriğinin önemli bir kısmını, eğitimci, öğrenci ve davetlilere hitaben bir konuşma yapmak üzere İstanbul'un büyük bir üniversitesine davet edilmeme borçludur. Bugün ise, yaşanan zor zamanlara rağmen kitabı derhal çevirme kararı alan İletişim Yayınları sayesinde yeniden Türkiye'ye dönüyor ve yeni bir okuyucu kitlesiyle buluşuyor. Bundan büyük bir mutluluk duyuyorum ve yayıncılara, çevirmene (ki işi pek de kolay değildi!) ve bu projeyi destekleyen herkese şükranlarımı sunuyorum.

Kolektif ifade özgürlüğü ve bu kitapta da göstermeye çalıştığım gibi onunla yakından ilişkili olan bireysel “özgür konuşma” meseleleri pek tabii ki evrenselidir. Dahası, bu meselelerin, geniş tanımıyla siyasal alanda *evrensel olanın* kurucusu –yurttaşların kendi kaderini tayin hakkından [*autodétermination*] bahsediyorum– olduğu bile söylenebilir. Bu nedenledir ki, genel bir tanıma konu olabilirler; hatta uluslararası hukuk ve anayasa hukuku ilkeleri arasına dahil edilmeleri yönünde çaba harcamak gerekir. Ancak, belli bir zamanda ve mekânda oluşmuş koşullardan, özgün bir tarih-

sel topluluktan ilham almak ve onlarla tanımlanmak durumundadırlar aynı zamanda da. Özgürlüğün zarureti, kuvvetini ve karşı karşıya bulunduğu tehditleri ele almak üzere Türkiye'deki meslektaşlarım ve arkadaşlarımla buluştuğumda yaşadığım tam da buydu. Böylece, başta kendi ülkem olmak üzere başka benzer dramatik süreçlerden geçmiş yerlerden çıkarılmış benzer derslere dönüp bakabildim ve bunları büyük filozof Michel Foucault'nun demokratik düşünceye yönelttiği bir soru aracılığıyla düşünmeye çalıştım. Etrafımızda, bütün çeşitliliğiyle, barış ve sivil haklar için mücadele eden militanların, sabırsızlıkla ve dirençle, içten içe kıpırdanmaya başladığını hissediyordum.

Beni derinden sarsmış olan ve asla unutmayacağım o andan beri, aramızdaki büyük mesafeye rağmen sıkı bir dayanışma içinde, çok farklı sınavlardan geçiyoruz. Günümüzde fikirlerin dolaşımı ve ifade edilişi yeni iletişim tekniklerinin, bunları sunan tekellerin ve siyasi otoriterlik ile yurttaşların özerkliği arasındaki kutuplaşmanın etkisi altında olduğundan, kamusal özgürlüklerin karşı karşıya olduğu korkutucu sorunlara ilkeler ve kurumlar düzeyinde bir çözüm bulmak için temel felsefi sorularımızı yeniden ve derinleştirerek sormak mecburiyetindeyiz. Bunlar devlet veya dil sınırlarını aşan sorunlardır. Ben sadece bu meseleye ufak bir katkıda bulundum. Boğaz kıyılarında veya günümüzün demokrasisinin halihazırda icat edilmekte olduğu Türkiye'nin başka "mekân"larında sözlerimin karşılık bulmasını ya da geliştirilmesini sabırsızlıkla bekliyorum. Bu denemeleri okuyacak olan herkese en içten selamlarımı gönderiyorum.

Paris, 26 Haziran 2019

ÖNSÖZ*

Bu küçük kitap, ifade özgürlüğü üzerine kapsamlı bir inceleme veya sistematik bir deneme değil; ya da henüz değil de denebilir. Bununla birlikte, elinizdeki bu metin koşulların zorlaması altında ve bir sorunsal tasarlayıp ona ihtiyaç duyduğu felsefi referansların en azından bazılarını sunarak bu koşulları aşma isteğiyle kaleme alındı (daha doğrusu onları genişletmektir istediği, zira aşılabılır değildirler). Kitap üç metinden meydana geliyor; bunları yazım sıralarının tersinden veriyorum ve tamamlayıcı olduklarını düşünüyorum:

- İlk metin, 17 Aralık 2018 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi'nde, Hrant Dink Vakfı ve üniversitenin Tarih, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler ve Sosyoloji bölümlerinin davetiyle vermiş olduğum “Hrant Dink İnsan Hakları ve İfade Özgürlüğü Konferansı”nın Fransızca uyarlamasıdır. 19 Ocak 2007'de bir Türk milliyetçisi tarafından katledilen Ermeni kökenli gazeteci ve yazar Hrant

(*) Bu çevirinin ilk halini okuyarak değerli katkılarını esirgemeyen Nilgün Toker ve Özgür Soysal'a şükranlarımı sunarım – ç.n.

Dink için her yıl ölüm yıldönümünde bu konferans kamuya açık olarak gerçekleştirilmektedir.

- İkincisi, ifade özgürlüğü ve kutsala küfür meselesi üzerine, New York Columbia Üniversitesi'nde 2015 yılında verdiğim bir seminer için kaleme aldığım ve daha sonra *Saeculum. Culture, religion, idéologie* [Saeculum. Kültür, Din, İdeoloji] isimli kitabımın (Galilée, 2012) Amerikan baskısına dahil etmek amacıyla tamamladığım "Tezler" in Fransızca uyarlamasıdır. O sırada "Hz. Muhammed karikatürleri" olayının (2005'te Danimarka gazetesi *Jyllands-Posten*'de yayımlanmışlardı) ortaya çıkardığı son derece hararetli tartışmaları ele almayı amaçlıyordum. Bu tartışmalar, karikatürleri basmış ve tartışmayı sürdürmüş olan *Charlie Hebdo* yazarlarının on yıl sonra İslâmcı teröristlerce öldürülmeleri ile dramatik bir şekilde yeniden alevlendi.
- Üçüncü metin, 1 Haziran 2016'da Paris-Est Créteil Üniversitesi'ndeki "Michel Foucault ve Öznelleşme" başlıklı çalıştay kapsamında yaptığım bir sunuşun yazıya dökülmüş halidir. Bu sunum, Yale Üniversitesi Whitney Humanities Center'da [Beşeri Bilimler Merkezi] 18 Ekim 2014'te gerçekleştirilen "Foucault: 1984'ten Sonra" başlıklı kolokyumda İngilizce olarak verdiğim konferansın gözden geçirilmiş ve uyarlanmış haliydi. Ki o konferans da J. Hillis Miller ile birlikte *Critical Theory Emphasis* kapsamında 2013 baharında Irvine'daki Kaliforniya Üniversitesi'nde verdiğimiz bir seminere dayanıyordu. Bu metin, Michel Foucault'nun *parrhesia* yani "özgür konuşma" veya "hakikat cesareti" (*fearless speech*) hakkındaki anlayışına ilişkin daha önceki iki metinde yaptığım kullanımı geriye dönük olarak izah ediyor.

Ekte, İslâm Devleti (İŞİD) teröristlerinin *Charlie Hebdo*'ya yönelik, derginin “Hz. Muhammed karikatürleri”ni basmasına “yanıt” olarak gerçekleştirdiği kanlı saldırının ertesinde, 9 Ocak 2015 tarihinde *Libération*'da yayımlanan yazıma yer verdim.

“Özgür Konuşma” [*Libre Parole*] başlığını yeniden kullanmaya karar verdim; zira bir yandan İngilizce *free speech* kavramını doğrudan karşılayan Fransızca tek deyim budur (sözünü sakınmamak, açıksözlülük anlamındaki “*franc parler*” çok eski tarz ve indirgeyicidir); diğer yandan da bu sözcükleri Edouard Drumont'a bırakmamak gerekir.*

Her biri aynı zamanda birer sunum olan üç metinden oluşan bu kitap, esas olarak üç varsayımı birleştiriyor: İlk olarak, ifade özgürlüğü tam anlamıyla (Hannah Arendt'in kullandığı anlamla) bir *haklara sahip olma hakkı* oluşturur ve aktif yurttaşlık olarak demokratik yurttaşlık da buna dayanır. (Peki ama “pasif” yurttaşlık diye bir şey mümkün müdür? Bu belki kavramsal bir çelişki, yine de giderek çok daha sıklıkla görüyoruz bunu...) Çünkü söz konusu hakkın öznel karşılığı *özgür konuşmanın* bizzat ve fiilen *hayata geçirilmesidir* ve bu da ona “isyancı”, dolayısıyla da *hukuk-dışı* [*extra-légale*] bir boyut, yani devlet kurumu karşısında bir özerklik boyutu kazandırır; kaldı ki devlet, eğer demokratik olma iddiasındaysa, bunun teminatı olmak durumundadır. Bu anlamda, [ifade özgürlüğü] demokrasinin özünde yer alan, egemenliğin kendi kendini sınırlaması kuramına da katkıda bulunur. Halihazırda dünyanın her yerinde demokrasi ciddi anlamda aşınmış durumdayken –hatta çok sayıda ülkede tamamen ortadan kalkmışken– onun hangi bedellerle ve hangi biçimlerde yeniden tesis edilebileceği, daha doğru bir ifadeyle genişletilip tamamlanabileceği üzerine düşünmek önemlidir.

(*) *La Libre Parole* 1892 yılında gazeteci Édouard Drumont tarafından kurulan Yahudi karşıtı bir gazetenin de adıdır – e.n.

İkinci varsayıma göre, her ne kadar “tebanın” hükümdarın boyunduruğundan kurtulmak ve özgürlük adına verdiği mücadelelerin mirasçısı olan liberal geleneğin (en azından ilkesel olarak) buyurduğu gibi, ifade özgürlüğünün temelinde, bireylerin devlet gücüne ve toplumsal uzlaşıyla oluşturulan normlara karşı olarak kullanabilecekleri bir *nesnel hak* bulunuyor olsa da, bu özgürlük aynı zamanda bir *kamusal mal* olarak kabul edilmeli, bu nedenle de en geniş biçimde paylaşılmasının ve çoğaltılmasının koşulları yaratılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında [ifade özgürlüğü] bir yandan toplumların (özellikle de söze erişimin de sözü işitmenin de eşitsiz bir şekilde gerçekleştiği eşitsiz toplumların) kendi yapılanış ve işleyişleri üzerine örttükleri *cehalet örtüsünün* kalkmasına yardım eder; diğer yandan da kendi bünyelerinde siyasi otoritenin etkin bir biçimde *sekülerleşmesine*, yani meşru tutumları salık vermek, diğerlerini ise dışlamak veya damgalamak amacıyla dini ikame eden ya da onunla birleşen “idoller”in (aynı zamanda halkın, ulusun ve devletin de) kutsallıklarından arındırılmasına katkı sağlar. Bu iki açıdan bakıldığında, [ifade özgürlüğünün] demokrasinin her türlü demokratikleştirilmesi girişiminin kalbinde yer aldığı görülür; ki bu demokratikleştirilme ihtiyacı dünyanın küreselleşmekte olduğu veya sınırların görelileştiği zamanlarda kendini daha fazla hissettirir, zira bu dönemler aynı zamanda insanlar arasındaki eşitsizliklerin derinleştiği, terörün ve karşı-terörün nesnesi olan Öteki’ye karşı duyulan korkunun yaygınlaştığı zamanlardır. Burada liberal gelenekten muhatapların özellikle Stuart Mill, Habermas ve Rawls’dur.

Son olarak, Yunanların *parrhesia*, “hakikat cesareti” olarak adlandırdıkları kavramın anlamına ve güncel kapsamına dair Michel Foucault’nun hayatının son yıllarında verdiği ders ve konferansların yeniden okunması ve yorumlanmasından ilham alarak oluşturduğum üçüncü varsayım şu-

dur: (Nesnel) ifade özgürlüğü ve (öznel) özgür konuşma biçiminde ortaya konan kurumsal ikili, siyaset alanında *hakikat kategorisini* oluşturur (Foucault'nun kullandığı haliyle "hakikati söylemek"). "Özgür konuşmanın varlık koşulu hakikate (veya hakiki olduğu kabul edilen bir fikre) *sahip olmaktır*" yahut tam tersine "ifade özgürlüğünün tanınması siyasetin ve kamusal hayatın bir hakikat normunun boyunduruğuna girmesini *güvence altına alacaktır*" anlamında değil ("fake news"un [yalan haberler] yayıldığı ve iletişim üzerindeki denetimin genelleştiği bu çağda böylesi bir güvence arzu edilir görünse de); ona eşlik eden risk ve deneyimlerin siyaset içerisindeki hakikat anlarını yönetmesi ve bunların bizzat demokrasinin *normatif ideali* haline getirilmesi anlamında kullanıyorum bunu.

Bu varsayımlar benim için fazlasıyla anlam yüklü; çünkü her şeyden önce güncel bir aciliyet taşıyan mesele ve sorumluluklar ile ancak *şimdiki zamanla* ilişki içinde yorumlandıklarında ve hayata geçirildiklerinde gerçek değerlerini kazandığını düşünmekten asla vazgeçemediğim kimi felsefi kaynakları birleştiriyorlar. Bununla birlikte, ne ifade edilişlerindeki ayrıntılar açısından ne de birbirlerine eklemlenme biçimleri açısından, kesinlikle bunların mükemmel oldukları kanısında değilim. Tutarlılıklarından emin olmak için bulabildiğim tek çözüm, tartışılmaları, yani eleştiriye açılmaları. Bu nedenle de, kuşkusuz halen muhtaç oldukları açıklama ve temellendirmelerin tamamını ortaya koyamayacağımın bilincinde olarak, onları şimdi kamuya açıyorum.

Bu kitap, hayranlık, endişe ve şefkat dolu dayanışmanın bir ifadesi olarak, Barış için Akademisyenler'in "Bu suça ortak olmayacağız" başlıklı (11 Ocak 2016 tarihinde, barış görüşmelerinin yeniden başlatılması ve Kürt coğrafyasında hak ihlallerine neden olan askerî operasyonların sonlandırılmasını talep eden) bildirisine imza atan ve bugün işle-

rinden ihraç edilmiş, yurtdışına seyahat haklarından yoksun bırakılmış ve mahkemelerde “terör propagandası” ve “Türk milletine hakaret”ten yıllarca hapis istemiyle yargılanmakta olan Türkiye’deki üniversitelerden meslektaş ve arkadaşlarımıza ithaf edilmiştir.

Şiddet Zamanlarında Demokrasi ve İfade Özgürlüğü¹

- İokaste: Her şeyden çok bilmek istediğim şudur: Sürgün hayatı nasıldır? Büyük bir sefalet midir?
- Polyneikes: Sefaletlerin en büyüğü... Söylendiğinden de kötü.
- İokaste: Ne açıdan kötü? Bir sürgünün kalbini en çok yaralayan nedir?
- Polyneikes: En kötüsü nedir bilir misin? Özgürce konuşma hakkından mahrumdur insan.
- İokaste: İnsanın zihninden geçenleri söylemekten men edilmesi... Bu bir kölenin yaşamına benziyor.
- Polyneikes: İnsan, yönetenlerin aptallığına dayanmak zorunda kalıyor.²

Boğaziçi Üniversitesi'ne, meslektaşlarıma ve bu yıl on birinci ölüm yıldönümü anmasında bizleri bir araya getiren Hrant Dink Konferansı'nın düzenleyicilerine davetleri için şükran-

- 1 The Hrant Dink Memorial Lecture 2018, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 17 Ocak 2018. Ermeni asıllı Türkiyeli gazeteci Hrant Dink, İstanbul'da Ermenice ve Türkçe olarak yayımlanan haftalık Agos gazetesinin kurucusu ve yazı işleri müdürüydü. Ermeni soykırımının tanınmasını talep eden ve Avrupa Birliği'ne katılmış, demokratik bir devlet bünyesinde toplulukların barış içinde yaşaması talebini dile getiren yazıları milliyetçi çevrelerce düşman addedilmesine ve ölüm tehditleri almasına sebep olduğu gibi altı aylık bir hapis cezası da aldı; ancak bu ceza ertelendi. 19 Ocak 2007 tarihinde, 17 yaşındaki genç bir milliyetçi tarafından öldürüldü. Katili yirmi iki yıl hapis cezasına çarptırıldı, fakat azmettiriciler açığa çıkarılamadı. Bu konferansı düzenleyen Hrant Dink Vakfı, ayrıca her yıl, uluslararası bir jüri tarafından belirlenen, biri Türkiye'den biri de yabancı, barış ve özgürlük savunucusu iki kişiye ödül vermektedir.
- 2 Euripides, *Les Phéniciennes*, 388-393 (akt. Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*, Le Seuil, Paris, 1990, s. 329) Yunanca *parrhesia* burada "özgürce ko-

larımı sunuyorum. Sizlere de beni dinlemek üzere burada olduğunuz için çok teşekkür ederim. Bu davet benim için büyük bir onur, aynı zamanda da büyük bir sorumluluk anlamı taşıyor. Türkiye’de ve dünyada binlerce insan gibi ben de Hrant Dink’in, kelimenin tam manasıyla bir kahraman olduğu kanısındayım: O, insanlığın özgürleşmesi adına bugün verilen ve gelecekte verilecek mücadelelerin, ancak geçmişte yaşanan haksızlıkların tanınması koşuluyla mümkün olabileceğine olan inancımıza ve adalet savaşıma ilham verenlerden biriydi. Bu adam, bu gazeteci, bu aydın, bu yazar; ifade özgürlüğünün en üstün biçimine hayat verdi: Bildiğimiz gibi Michel Foucault bunu Yunancadaki *parrhesia*’nın karşılığı olarak “hakikat cesareti” şeklinde isimlendirmiştir; İngilizcede ise “*fearless speech*” deniyor. Hakikat cesaretinin bugün nasıl olağanüstü riskler barındırdığını biliyor ve görüyoruz: Hrant Dink bunu canıyla ödedi. Bir kahraman hakkında insanlar önünde bir konuşma yapmak, kişiye çeşitli sorumluluklar yükler; bunlardan kaçınacak değilim ama yine de onun mücadelesini ayrıntılı bir biçimde sizlere yeniden anlatmayı düşünmüyorum: Sizler hem onu benden çok daha iyi tanıyorsunuz hem de burada kendi ülkemde değilim. Bunun yerine, onun ilham aldığı ilkeleri felsefi bir biçimde ortaya koymaya çalışacağım ki bunlar üzerine hepimiz, bugünün koşullarını da işin içine katarak düşünmeye devam edebilelim. Bu nedenle konuşmama biraz iddialı sayılabilecek bir başlık koydum: “Şiddet zamanlarında demokrasi ve ifade özgürlüğü”.

Biraz önce buranın kendi ülkem olmadığını söyledim. Bunu elbette hukuki tanımlamalara referansla söylüyorum, zira kendimi onlardan ayrı tutmam mümkün olmadığı gibi

nuşma hakkı” ile karşılanmıştır. [Pasajın Türkçesi şuradan alındı: Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 24 – ç.n.]

bunu istemem de. Dünyamızda sınırlar var şüphesiz. Yine de bazı meseleler, bir yerin tarihine veya toplumsal yapısına bağlı olarak özgün bir karaktere bürünse de, etik ve politik kapsamı itibarıyla evrenseldir. Ve nasıl ulusal farklılıkları unutmamamız gerekiyorsa (çünkü eğer unutursak ortaya koyabileceğimiz tek şey cehaletle bezeli soyut ve kibirli birtakım yargılar olacaktır) farklı halkların şiddet ve yaşam güvenliği, savaş ve barış, özgürlük ve baskı gibi evrensel meselelere ilişkin değerlerinin birbirinden farklı olduğu fikrini de kesinlikle reddetmeliyiz. Bundan başka, bugün içinde yaşamakta olduğumuz dünyada, hiçbir ülke (ya da ülkeler topluluğu) yoktur ki güvenlik ve özgürlük konularında izlediği “iç” siyaset komşularının durumunu etkilemesin ve kendisi de onların yönetim şekillerinden aynı şekilde etkilenmesin. Her tür siyaset geri döndürülemez bir biçimde ulusasını hale gelmiştir. Çatışma ve değişimin her türlüşüyle yüklü binlerce yıllık tarihin ve buna günümüzde eklenen yeni nüfus ve kaynak hareketliliklerinin sonucu olarak, çok çeşitli ortak çıkar ve fikir ağlarıyla örülü olan, “Avro-Akdeniz” ismini verdiğimiz, sınırları belirsiz alanda yaşanan tam da budur. Hepsi de belirleyici nitelikteki pek çok nedenden ötürü, Türkiye’nin Avrupa’nın “bir parçası” olup olmadığını saptamak asla mümkün olmayacaktır. Bu nedenlerden yalnızca ikisini belirteceğim: İlk olarak, bölgemiz dahilinde, kökleri Bizans ve İslâm geleneklerine dayalı en büyük “Şark” uygarlıklarından birinin serpilmiş olduğu Türkiye, Batı Avrupa tarihinin de bir parçasıdır; ikinci olarak ise, Avrupa ismini benimseyen siyasi kurumların hiçbiri (örneğin halihazırda ki Avrupa Birliği) Avrupa’nın “tarihî” sınırlarının neresi olduğuna veya mesela İstanbul Boğazı’nın bu sınırların ötesinde mi berisinde mi yer almakta olduğuna karar verme hakkına sahip değildir. Dolayısıyla, başlarken dediğim gibi, kendi ülkemde konuşmuyorum; fakat bir Avrupa vatandaşı ola-

rak kendimi burada tam anlamıyla bir yabancı gibi de hissetmiyorum ve böyle algılandığımı da zannetmiyorum. İzin verirseniz başlığıma dönelim: “Şiddet zamanları”ndan bahsediyorum; ama eminim ki pek çoğunuz, upkı benim de kendime sorduğum gibi, hangi “zamanlar” şiddet zamanları değildi ki diye soruyorsunuzdur kendinize. Şüphesiz en baştan kabul ediyorum: Şiddet, tarihin de siyasetin de genel koşuludur ve bu ikisinin iç içe geçiş biçimlerini de her zaman doğrudan etkiler. Hatta diyebilirim ki demokrasi ile şiddet birbirinden ayrılamaz: Demokratik kurumlar şiddeti otomatik olarak etkisiz kılma gücüne sahip oldukları için değil, demokrasi hedefinin peşine düşme veya demokratik ilkeleri hayata geçirme biçimleri daima şiddet ve medenilik stratejileri içerdiği için bu böyledir. Diğer yandan, şiddetin ortaya çıktığı veya kontrol altına alındığı biçimler, devletlerin veya toplumların hedeflediği demokratikleşme imkânlarını doğrudan etkiler. Buna karşılık, tamamen kuramsal gibi gözükebilecek olan bu meseleleri tartışmaya başladığımızda, şiddetin uygulanma derecelerini veya biçimlerini birbirinden ayırmamız gerekir; toplumsal ve yapısal şiddet şekilleri ile siyasi ve konjonktürel şiddet şekilleri arasındaki eklemlenme noktasını arayıp bulmamız, dahası bunların belli sınırlar dahilinde kalmalarını sağlayan yahut kalamamalarına neden olan şeyi özenle açığa çıkarmamız gerekir. Şiddetin (özellikle de siyasi şiddetin) Mesih’in gelişini veya devrim sonrası zamanları beklemek dışında herhangi bir şiddet karşıtı veya medenilik stratejisi tahayyül etmeye olanak bırakmadığını söylemek gibi çok genel biçimde tanımlanmış bir çerçeve dahilinde özgülüklere ve demokrasiye dair kelam etmekten daha rahatsız edici ne olabilir?

Vaktim olsaydı dile getireceğim diğer nedenler dışında, siyasal şiddet ve bunun gündelik hayata nasıl sızdığına dair tartışmaya son dönemde belki de herkesten çok daha fazla

katkısı olan Giorgio Agamben'in terminolojisini ve kategorilerini, bunların tüm fayda ve önemlerine rağmen neden kullanmadığımı şöyle açıklayabilirim:³ Ona hayranım ve ondan sıklıkla ilham alıyorum; yine de, bugüne dair tartışmamızın onunki kadar metafizik seviyede yürütülmemesi gerektiğine inanıyorum. Agamben'e göre bireyleri "teba" olma halini bile aşan bir "çıplak hayat" durumuna indirgeyen, ulus-devletlerimizin temelinde yer alan egemenlik ilkesinin ta kendisidir. Çıplak bir hayat, tamamen keyfi bir biçimde yok edilebilecek bir hayat anlamına gelir. Başka bir deyişle, Agamben egemenliğin özünde "istisna halinin normalleştirilmesi"nin yattığını, kendi dışında hiçbir şeyin var olmasına olanak tanımadığını savlar. Buna karşılık, bana öyle geliyor ki, toplumlarımız bünyesindeki siyaset kurumunun kararsızlıklarını ve özellikle de demokrasi ile diktatörlük arasındaki sınımlarını tartışırken, normallik ile istisna hali arasında, ne kadar kırılgan ve müphem olsa da, kavramsal bir fark bulunduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Eğer savaş ve barış, tahakküm ve imha (veya tasfiye), yasallık ve bunun vatandaşların temel haklarına karşı kullanılması biçiminde, en basit ve yalın haliyle karşıtlıkları dile getirmekle yetinmek istemiyorsak, bunu yapmak durumundayız.

Yine de burada başkaca bir temkinlilik şart: Max Weber ve ardından gelen başkalarının da açıkladığı gibi, modern

3 Burada Seul tarafından 2016'da tek kitap halinde yeni bir baskısı yapılan *Homo Sacer* dizisini düşünüyorum. [Bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001]. *L'État d'exception* (2003) cildinden özellikle faydalandığımı söyleyebilirim [İstisna Hali, çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018]. *Ce qui reste d'Auschwitz* (1999) hakkında çekincelerim ise oldukça fazla: Bu kitap "kamp" paradigmasını tarihi ve çağdaş toplumlardaki şiddet olgularının tamamına genelleştirmeyi öneriyor. [*Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgöl, Bağımsız Kitaplar, 2004]. Bu konuda kendi varsayımlarımı şurada topladım: *Violence et civilité*, Galilée, 2010. [*Şiddet ve Medenilik - Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Sevgi Tangüç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014].

devletler kendilerini “örgütlü şiddet tekeli” olarak tanımlarlar; ki bu “meşru şiddet tekeli”⁴ olmak anlamına gelir. Bunun, vatandaşların özel etkinliklerini ve iç barışı güvence altına alacağı varsayılır. Oysa sürekli olarak görüyoruz ki *kendi halkına veya onun bir kısmına karşı, açık veya üstü örtük bir iç savaş açan bizzat devletin ta kendisidir*. Egemenliğini yahut devleti yönetenlerin otoritesini kabul ettirmek için, devlet kendi vatandaşlarını tamamen güçsüzleştirmeye çalışır; bunun için de yalnızca iktidara karşı direniş veya sivil itaatsizlik biçimlerinin değil, resmî makamlarca hakikat olarak kabul edilen şeylere itiraz veya muhalefet etmenin de yasaklandığı bir ortam yaratır. Çok açık ki, burada, anayasal tanımını ne olursa olsun, demokrasinin tam tersi bir durumla karşı karşıyayız; oysa demokrasi, Max Weber’in çarpıcı tanımına yeniden başvurarak söyleyelim, iktidarın eylemlerine kamusal olarak karşı çıkılmasının meşru, hatta elzem görüldüğü paradoksal bir rejimdir.⁵ Bu tezi daha da ileri taşırsak, demokrasinin, eleştirilmeyi (en azından iktidarı elinde bulunduranların yurttaşlar tarafından eleştirilmesi riskini) kabul eden ve (mümkün olduğunca) bu ilkeyi benimseyen bir rejim olduğu fikrine ulaşırız. Öyleyse [demokrasi] ancak kırılgan olmak pahasına kendi yurttaşlarına verdiği azami güç sayesinde kuvvetli olan bir rejimdir; ki bu, gerekli koşullar

4 Bkz. Catherine Colliot-Thélène’in yeni “La profession et la vocation de politique” çevirisi (M. Weber [1919], *Le Savant et le Politique*, La Découverte, Paris, 2003) ve ayrıca Önsöz’de bu kavramın ortaya çıkışına dair yaptığı açıklamalar. [Meslek Olarak Siyaset, çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, 2017].

5 Max Weber’in düşüncesinin, özellikle ölümünden sonra yayımlanan *La Ville* adlı monografide (artık *Economie et Société*’nin II. cildi içerisinde yer almaktadır) ortaya koyduğu bu boyutunu yurttaşlık üzerine yazdığım küçük bir kitapta yorumladım. Bu kitabın Fransızca baskısı yapılmadı: *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Turin, 2012; *Citizenship*, Polity Press, 2015. Bkz. Max Weber, *La Ville*, Fransızcaya çeviren ve Önsöz: Aurélien Berlan, Sonsöz: Yves Sintomer, La Découverte, Paris, 2014. [Şehir-Modern Kentin Oluşumu, çev. Musa Ceylan, Yarın Yayıncılık, 2010 ve *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, 2 Cilt, Yarın Yayıncılık, 2012].

oluştduğunda, yurttaşların iktidara muhalif olabileceği anlamına gelir. Şu ifademin sizi şaşırtacağını sanmıyorum: Böyle radikal biçimde tarif edildiğinde, demokrasi, günümüzde dünyanın *her tarafında* ağır bir şekilde kısıtlanmakta veya hoyratça tehdit edilmektedir ve bu durum, bir ülkeden diğerine son derece önemli ama asla mutlak olmayan, dahası sürekli evrim geçiren farklılıkların ısrarla var olduğu Akdeniz coğrafyası için bilhassa geçerlidir. Biliyorsunuz, bazı siyaset bilimciler bu tarihsel an için “demokrasisizleşme”⁶ tanımını kullanmakta. O halde karşımızda duran soru şudur: Demokrasinin yaşadığı bu krizin semptomlarını nasıl incelemeliyiz? Bu gidişi tersine çevirecek stratejileri nasıl tahayyül edebilir, bunun şiarlarını nasıl ifade edebiliriz?

Demokrasi bir “siyasi rejim” midir?

Bu noktaya vardığımıza göre şimdi sizden uzunca sayılabilecek bir geriye dönüş yapmak için izin istemek durumundayım; zira özgür konuşmayı neden ve ne şekilde demokrasi için temel bir ilke olarak (ki bu pek orijinal bir düşünce değil), hatta Hannah Arendt’in *Totalitarizmin Kaynakları* isimli eserinin ikinci cildinde başka amaçlarla kullandığı bir terime başvuracak olursak demokrasinin temelinde yatan “haklara sahip olma hakkı”nın [right to have rights] esası olarak gördüğümü açıklamak isterim.⁷ Bu, kendiliğinden, demok-

6 Özellikle bkz. Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007, ayrıca bkz. Yves Sintomer, “La postdémocratie et le devenir autoritaire de la démocratie française”, *Revue du Crieur* (Mediapart / La Découverte), sayı 4, 2016.

7 Bu tartışma için bkz. Justine Lacroix ve Jean-Yves Pranchère, *Le Procès des droits de l’homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Le Seuil, Paris, 2016, Bölüm VII: “Le ‘droit d’avoir des droits’. Retour sur Hannah Arendt”. Daha yakın tarihli çok ilginç yazılar şurada bulunabilir: Stephanie DeGooyer, Alastair Hunt, Lida Maxwell, Samuel Moyn, *The Right to Have Rights*, Verso, Londra, 2018. [Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*. 2. Cilt: *Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018 (6. baskı)].

rasinin kırılganlığının ana unsurudur: Egemen şiddete karşı içeriden direnilebilmesine imkân verir, fakat aynı zamanda da anti-demokratik yönetimlerin hedef tahtasındadır ve kendi kendini yok etmekten de pek kurtulamaz. Bir siyasi form olarak demokrasinin paradoksları hakkında biraz daha fazla konuşmak durumundayım. Bu da konferansın ikinci temel noktasını oluşturacak ve beni *demokrasinin bir rejim olduğu* (veya mutlak anlamda “demokratik rejimler” denen bir şeyin var olduğu) fikrini sorgulamaktan alıp, günümüzde uluslararası alanda “popülizm” etrafında dönen tartışmanın demokrasiye içkin özsel kırılganlığın nedenlerine nasıl işaret ettiğini anlama çabasına sevk edecek.

Demokrasiyi muhalefetin tamamen normal addedildiği bir rejim olarak gören şu kışkırtıcı tanımı Max Weber’den aldım: *Orada (meşru) iktidara itaat asla verili kabul edilemez, üstelik bunun anarşi veya iç savaş şeklini alması da gerekmez. Yöneticilerin genelde demokrasi karşısında duydukları, (hatta Jacques Rancière’in tabiriyle, az çok sınırlandırılmadığı takdirde nefrete kadar gidebilecek) korkunun arkasında bu çelişki yatıyor olabilir.*⁸ Meseleyi Weber’in siyasi rejimleri (bir sosyolojik mesele olarak ele alıp) kıyaslamakta başvurduğu “meşruiyet” kavramıyla ifade etmeye çalışalım: Tüm bu rejimlerin, iktidarı ele geçirmek ve kullanmak için belli bir kurumsal yöntem izlediği düşünülürken, bunlar ancak yurttaşların itaatini güvence altına alacak veya onları mümkün olduğunca bütünüyle idarecilerin boyunduruğu altına sokacak bir ilkeye sahip olmaları halinde meşru sayılacaklardır. Bildiğimiz gibi bu ilke kaynağını ya gelenekten (dinî veya seküler), ya bürokrasiden (bugün daha ziyade uzmanlık diyebiliriz), ya da karizmadan (prestij veya popülarlık de diyebiliriz) alır. Demokratik rejim ise bunun tam zıd-

8 Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005 [*Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017 (3. baskı)].

dı bir ilke üzerine kuruludur ve yöneticilere *a priori* bir itaati veya boyun eğmeyi *güvence altına almaz*. Bu bizi demokrasi-nin aslında diğerleriyle aynı anlamda bir “siyasi” rejim olma-dığını düşünmeye itebilir; ki buradan da *hakiki (ya da mut-lak) bir demokratik rejimin var olamayacağı* düşüncesine va-rabiliriz veya eğer bir gün hakiki bir demokrasi var olacaksa, şimdiki anlamıyla siyaset kurumunun yok oluş sürecine gir-miş olacağını da düşünebiliriz. Bu varsayımların ne anlama geldiği üzerinde biraz durmak isterim, zira bana öyle geliyor ki dünyanın bugünkü halinde görünürleşen kimi açmazla-rı bunlar belirliyor.

Demokrasinin bir siyasi rejim olmadığını veya siyasetin ötesinde bir yerde konumlandığını ileri sürmek ciddi riskler barındırıyor. Çünkü farklı seviyelerde anti-demokratik –to-taliter veya diktatoryal ya da sadece otoriter– devletlerden bi-rinde yaşayan halklar ya da yurttaşlar için bu ifade, bir ana-yasanın temel yurttaş haklarını güvence altına alıp almadığı-nı değerlendirmekte kullanabileceğimiz ölçütleri belirleme ihtimalini tamamen ortadan kaldırmaktadır (İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi gibi tarihî metinler tam olarak bu ölçütle-ri tanımlama amacını taşır). Diğer yandan, eğer demokrasi-yi kendine özgü kurallarıyla veya resmî prosedürlerle ve do-layısıyla ona bağlılık gösteren rejimlerle *tanımlarsak*, o halde (resmî olarak herkesin erişimine açık olan kamusal meselele-re müdahale hakkını fiilen kültürel, teknokratik veya ekono-mik bir “elit”in sahiplenmesi anlamında) son derece oligar-şik devletleri ve siyasi sistemleri demokrasi olarak adlandır-ma noktasına gelebiliriz. Bu ikilemi aşmak için ne yapılabi-lir? Bana kalırsa tarihsel deneyim bize *demokrasi* isminin tek anlamlı veya sabit bir göndermesi olmadığını, yani her yer-de ve her zaman geçerli, değişmez terimlerle tanımlanmış bir rejime işaret etmediğini gösteriyor. Bugün dahil, fiilen söz konusu olan şey, Türk asıllı Kanadalı siyaset bilimci Engin

Işın'ın isabetli ifadesiyle söyleyecek olursak, halkın kendi çıkarı doğrultusunda kendini yönetme veya eşitliközgürlüğü [égalité] genişletip yöneticileri yönetilenlerin hükmü altına alma becerisini artıran kolektif “yurttaşlık edimleri” [acts of citizenship] ile yasal kurumların dinamik bileşimidir.⁹ Yani “demokrasi”, formel anlamda bir rejim olmaktan ziyade halkların hayatında çatışmalı kalmaya mahkûm bir *momenti* imler. Ve tam da bugünkü gibi kritik durumlarda genel kuralın ayırdına varırız: Demokrasi olarak adlandırılması gereken şey, oluşturulmuş bir iktidar biçimi değil, demokrasisizleşme süreçleri ile demokratikleşme süreçleri arasındaki gerilimin ta kendisidir. Veya başka bir şekilde söylemek gerekirse, bir yanda halkı siyasal kapasitesinden mahrum bırakan süreç ve mekanizmalar vardır karşımızda. Bu en sert biçimde de gerçekleşebilir, daha üstü örtük biçimlerde de: yöneticilerin yozlaşmasıyla, bürokrasinin veya uzmanların iktidarının güçlenmesiyle, temsilcilerin profesyonel politikacılara dönüşmeleriyle vb... Fakat diğer yanda ise bizzat “demokrasinin demokratikleşmesi” ihtimali bulunur ve bu ya eski katılım modellerinin yeniden canlandırılmasına (ki bu hâlâ mümkündür) ya da güncel tarihsel koşullara uygun yeni eşitlik ve özgürlük biçimlerinin icat edilmesine bağlıdır.¹⁰ Hatta daha da ileri gideceğim ve eski bir metafizik kanununa (Aristoteles) aykırı olarak, bir orta yolun olmadığını iddia edeceğim: Zira ilerlemeyen bir demokrasi süreci geriler ve aynı şekilde, demokrasinin gerilememesinin tek koşulu kendini yenilemesi ve bugünden kendi geleceğini yaratmasıdır.

Bu temel üzerinde, şimdi çok daha somut üç meseleye değineceğim. Aklımda şunlar var: çağdaş demokrasisizleşme-

9 Engin F. Isin ve Greg M. Nielsen (der.), *Acts of Citizenship*, Zed Books, Londra-New York, 2008.

10 Şu derlemenin giriş kısmına bkz. *La Proposition de l'égalité. Essais politiques 1989-2009*, PUF, Paris, 2010. [Eşitliközgürlük. Siyasal Denemeler 1989-2009, çev. Oylum Bülbul, Metis, İstanbul, 2016].

nin bazı yönleri; demokrasinin ancak otoritarizm karşısında kendini savunarak mevzi kazanıp ilerleyebileceği ve bunun alabileceği biçimler; ve hepsinden önemlisi popülizm meselesini bu denli önemli hale getiren nedenler.

İlk nokta üzerinde nispeten az duracağım. Önemsiz olduğu için değil, kesinlikle değil; fakat onu farklı bir bağlamda ayrıntılarıyla ele almak gerekir. Dünyanın dört bir yanında, gözlerimizin önünde, yurttaşları kolektif açıdan güçsüzlüğe indirgeyen veya siyasi haklarından mahrum bırakan mekanizmalar nelerdir diye soracak olursak, iki eğilimin baskın çıktığını söyleyebiliriz: bir yanda saldırganca modernist olan ve temsili yönetimin (liberalizmin tipik özelliği) yerine anonim bir iktisadi ve idari uzmanlar yönetişimi koymayı hedefleyen *teknokratik* eğilim;¹¹ diğer yanda da, tam tersine, arkaik gibi görünen (ve “totaliter” rejimlerin çöküşünden beri gerilemiş olduğu düşünülen), iktidarın kişiselleştirilmesi hedefleyen eğilim. Birincisine neoliberal denebilir; zira nihayetinde bu eğilimin kaynağı, reel iktidar merkezlerini tarihsel olarak oluşmuş (genellikle “halklar” veya “uluslar” olarak adlandırılan) yurttaş kolektivitelerinin erişemeyeceği biçimde değiştiren, küreselleşmiş ve finansallaşmış kapitalizmdir. İkincisi, her türlü itirazı ortadan kaldırmak ve her tür muhalefeti etkisizleştirmek için, geçmişin monarşik iktidar geleneğine dayanan “karizmatik” araçları ve kolektif tutkuların harekete geçirilmesini otoriter yönetimin hizmetine koşar. Demokrasinin çözülmesinin, görünüşte birbirine bu denli karşıt iki biçiminin aynı ve tek bir süreçte birleşmelerini mümkün kılan nedir? Bu sorunun yanıtı, tıpkı bir çimento işlevi gören *milliyetçilikte* yatar. Milliyetçilik her ülkede,

11 Şimdilerde oldukça yaygınlık kazanan “yönetişim” (*governance*) terimi ilk olarak 1990’lı yıllarda Dünya Bankası uzmanlarının ekonomik teknokrasiyi siyasi demokrasinin yerine koymaya çalışmaları sırasında ortaya çıkmış gibi görünüyor. *Parolechiave* (Roma, Carocci) dergisi tarafından hazırlanan tarihsel ve analitik dosyaya bkz. (sayı 56, 2016).

halk içerisinde eski veya daha yeni köklere sahiptir ve dahası, finans kapitalizminin yol açtığı, seçkinlerin yozlaşması türünden olgularla da katmerlenen büyük toplumsal eşitsizliklerin ortaya çıkardığı hoşnutsuzlukları iç veya dış, gerçek veya hayali düşmanlar üzerine yönlendirmekte de onun üstüne yoktur. Her halükarda, etkin bir siyaset pratiği aracılığıyla hayata geçirilen kamusal özgürlüklerle ne teknokrasi ne de otoritarizm gerçek anlamda uyumlu olabilir. Kaldı ki her ikisi de yolsuzluk ve eşitsizliklerle gayet uyum içerisindedir. Belki de bu açıdan kritik bir noktaya varmış bulunuyoruz; bu ikisinin biraradalığı büyük bir tehlike alameti. Kazanılmış olduğu varsayılan ve liberal büyük anlatının “tarihin sonu” tabiriyle mutlak zaferini ilan ettiği demokratik biçimler bugün çözülüp dağılma tehlikesiyle karşı karşıya.

O halde, demokrasiyi nasıl savunmalı? Onu nasıl tazelemeli ve nasıl yeniden icat etmeli? Bunun için evrensel manada geçerli olabilecek hiçbir reçete, hiçbir homojen strateji yoktur; zira her ne kadar sorunun kendisi ve aynı şekilde *demokratik beklenti* evrensel olsa da, fiilen “yurttaşlık edimleri” daima her siyasi topluluğun kendi özgün tarihinde kökleşir. Bununla birlikte, yararlanabileceğimiz genel bazı ilkeler mevcut ve bana öyle geliyor ki, *ilkelerin ilkesi*, demokrasinin sadece ve sadece *kendileri de demokratik olan yollarla* kurulabileceğini veya yeniden canlandırılabilceğini öne süren ilkedir. Demokrasi asla “zoraki” olamaz. Kimi tarihi mekânlarda yüzyıllar sürmüş demokrasi mücadelelerini cisimleştiren bazı kurucu ilkelerin asli önemi kuşkusuz bundan kaynaklanır; ancak bu ilkelerin salt *hukuki* bir biçimde hayata geçirilemeyeceğini (veya yok oluşa direnemeyeceğini) de görürüz: Bu ilkelerin, hukukiliğin buyruk ve yetkilerini aşan *hukuk-dışı* [extra-légale] pratik ve hareketlerden de güç alması gerekir. Genel kural olarak bununla kastettiğim, katiyetle *şiddet* eylemleri değil; yurttaşların kendi hakları için ayağa kalkmaları

veya başkaldırmaları olgusuyla ilintili bir “ayaklanma” boyutu bu kategoriye girse bile... Tersine, hemen hemen her güncel siyasi durumda ve özellikle de devletin meşru şiddet tekelini kendi yurttaşlarına karşı yönelttiğı durumlarda, en etkili direniş ve devrim stratejilerinin şiddet içermeyen stratejiler olduğına kesinlikle kaniyim.

Şunu daha önce de belirtmiştim: Liberal siyasi gelenek tarafından geliştirilmiş olan kimi kurucu ilkeler hayati bir gerekliliktir. Ne pahasına olursa olsun onları savunmak veya yeniden tesis edilmeleri için mücadele etmek gerekir. Her ülkenin tarihini ve hukuki geleneklerini yansıtan ifade farklılıklarını göz önünde bulundurmak kaydıyla, bu ilkeler herkesin malumudur: gler ayrılığı (ya da karşı-glerin varlığı) her şeyden önce gelir; eylemlerinden siyasi ve hukuki olarak sorumlu olması gereken temsilcilerin yurttaşlar tarafından düzenli olarak denetlenmesine etkin imkân yaratılması; siyasi ve ideolojik çoğulculuğun güvence altına alınması, dolayısıyla da iktidar karşısında muhalefetin meşruiyetinin tam ve eksiksiz olarak tanınması.¹² Yakın bir geçmişe kadar kendilerini demokrasinin öncüleri sayan ulus-devletlerdeki temsili hükümet biçimlerini etkisi altına alan dönüşümlere bakarak, bu listeye siyaset, iktisat ve medya glerinin tek elde toplanmasını ve seçim kampanyalarında devasa finansal glerin kullanılmasını önleyecek kuralları da ekleyebiliriz. Ancak, tüm bu kurucu ilkeler içerisinde en önemlisi, hiç kuşkusuz, siyasal müdahaleye ve yolsuzluğı karşı yargının bağımsızlığıdır; en başta da bizzat hükümet müdahalesini saymak gerekir, zira iktidarın kötüye kullanımına karşı yurttaşların kendilerini savunma kapasitelerini ve farklı fikirlere sahip olma haklarını koruması ge-

12 Kurucu Meclis’in dağılmasının ardından Rosa Luxembourg’un Lenin’e yönelik sarf ettiğı sözü hatırlayalım: “zgrlk, her zaman başka türlü düşünme özgürlüğüdür.” (“*Freiheit ist immer Freiheit des Andersdenkenden*”, *La Rvolution russe*, 1918).

reken, hükümetin ta kendisidir. Bu nedenle de bu ilke diğer ilkeler arasında köprü vazifesi görür. Otoriter rejimlerin ve devletlerin yargı bağımsızlığının sınırlandırılması veya yekten yok edilmesini nasıl meşrulaştırdıklarını çok iyi biliyoruz: Devleti tehdit eden tehlikeler, yani “isyan” tehlikesi gerekçe gösterilerek yapılır bu. Fakat söylemeyi ihmal ettikleri şudur: Toplum, içeriden gelen –özellikle de kendi yöneticilerinden gelen– şiddet karşısında koruyan da yine bu yargı bağımsızlığıdır. Yargıçlar veya yöneticiler hesap verme yükümlülüğüne tabi tutulmadığı takdirde, sıradan vatandaşlar onların hükümleri karşısında yargıya başvurma hakkına sahip değilse, bu durumda adaletsizlik duygusu –Spinoza’nın “infial” [*indignation*] dediği– şiddetten başka bir dışavurum yolu bulamaz. Demokrasi bir kısır döngüye hapsolür.

Bununla birlikte, daha önce de söylediğim gibi, *kurucu ilkelerin ötesinde*, ama bu ilkelere hayatiyet ve etkililik, daha-sı demokrasisizleşmeye yol açan güçlere direnme kapasitesi de bahşedecek bir başka etkin demokrasi unsuru daha var olmalıdır: Buna *hukuk-dışı* [*extra-légale*] adını veriyorum. Burada kastettiğim şey (Claude Lefort’un diliyle söylemek gerekirse) demokratik buluş anları veya (Engin İşin’in tabiriyle söylemek gerekirse) “*acts of citizenship*” (“yurttaşlık edimleri” olarak tercüme edebiliriz) veya (James Holston’un diliyle söylemek gerekirse) “başkaldıran yurttaşlık” inisiyatifleri [*insurgent citizenship*], siyasi katılımı yeniden yaratma ve demokratik yönetimselliği canlandırma konusunda *özerk* kolektif hareketlerin taşıdığı güçtür. Son yıllarda *meclis* [*assemblée*] *hareketleri* olarak adlandırılan, farklı diller konuşan (bu açıdan son derece dikkat çekici bir örnek sergilemiş olan Türkiye’yi anmadan geçmeyelim)¹³ farklı kıtalara ya-

13 Burada 2013 yılında İstanbul’da gerçekleşen Gezi Parkı eylemlerine ve Taksim Meydanı’nın işgal edilmesi hareketine gönderme yapıyorum. Bkz. Ahmet Insel, *La Nouvelle Turquie d’Erdogan*, La Découverte, Paris, 2015.

yılan hareketler, yaratıcılıklarıyla ve demokrasi tutkularıyla bu gücün en canlı kanıtı oldu. “Hukuk-dışı” sorunlu bir kategori, bunun farkındayım, ancak emin olunuz ki bu terimi iki kere düşünmeden kullanıyor değilim. Hukuk-dışılık ile yasadışılığı birbirine karıştırmamak lazım: Halkın oluşturduğu meclisler, tam da sorguladıkları iktidarı tek başına ellerinde tutan hükümetler tarafından baskı altına alınabilirler; fakat bu onları yasadışı yapmaz. Aynı durum bilhassa onların ifade özgürlüğüne katkıları açısından da geçerlidir, oraya birazdan geleceğim. Bu hareketlerin zaafı ve gücü, anlamı ve siyaseti yeniden düşünme konusundaki sınırları üzerine oldukça hararetli ve kayda değer biçimde uluslararası bir tartışma halen sürüyor. Kolektif meclislerin, siyasi tartışmayı kurumsal duvarların dışına çıkarmak suretiyle tartışmanın kamusalında nitel bir dönüşüme sebep olduğunu ya da kuvvetle eşitlikçi bir söylem etiği (kimse sözün tekeli eline alamaz) ve kendini kurumsal ayrımcılıklar biçiminde dayatan cinsiyet ya da statü hiyerarşilerini aşma konusunda net biçimde ortaya konan bir çabayla, doğrudan demokrasinin en eski biçimlerini bir anlamda dirilttiğini vurgulamıştık. Ancak diğer yandan bu meclislerin devlet bünyesinde iktidarın uygulanması meselesini gerçek anlamda sorgulamada başarısız olduklarını, toplumsal sınıflar arasındaki belli yarılmaları aşma konusunda güçlük çektiklerini, bunun sonucunda da, –Gayatri Spivak’ın meşhur ifadesinde dediği gibi– “madun konuşamaz” [*the subaltern cannot speak*] deme noktasına geldiklerini veya ulusal sınırları aşamadıklarını da (burada da bir başka açıdan dil sorunu yeniden karşımıza çıkıyor) vurgulamıştık.¹⁴ Eleştirilerde haklılık

14 Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, Amsterdam, Paris, 2009. [*Madun Konuşabilir mi?*, çev. Dilek Hattatoglu ve Gökçen Ertugrul, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016]. Orijinali İngilizce olan metnin nihai hali şu esere dahil edilmiştir: *Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.

payı olmakla birlikte bu buluşların (ki gazeteciler ve siyaset bilimciler bence bunları “popülizm” olarak nitelendirmekte biraz aceleci davranıyorlar) esasen *popülizme kendi sahasında meydan okuyabilecek* yegâne yurttaşlık biçimi olduğunu da gözden kaçırmamamız gerekir: Lanetleme veya “engelleme” (Jan-Werner Müller) biçiminde değil, siyaset alanından dışlanmaya veya “pasif yurttaş” konumuna indirgenmeye cevaben, *sıradan yurttaşların* geliştirdiği *alternatif hareketlenmeler* olarak bakmak gerekir bunlara. Haliyle, birkaç yıl önce Atina’da yaptığım bir konuşmada bunları “popülist” değil “karşı-popülist” olarak nitelendirmeyi önermiştim.¹⁵ Her dilde aynı şekilde karşılık bulmayacağının farkındayım ancak karışıklığı engellemek için karşı-popülizmi *anti-popülizmden* (bugün dünyada ortaklaşılacak bir şey bu) itinayla ayırt etmiştim: Esasen mesele elbette günümüzde tüm “demokrasi”lerde yaşandığı haliyle halkın kendi gücünden mahrum bırakılması sorununu göz ardı etmemek ve dolayısıyla da *gücünü ona yeniden kazandırma (empowerment)* gerekliliği değil sadece; önemli olan, demokrasinin demokratikleştirilmesi meselesini dosdoğru ele almak, dolayısıyla “halk” ve *demos* kavramlarına yeniden hayat ve anlam kazandırmak, ancak otoriter milliyetçi söylemlerle bunu birbirine karıştırmadan yapmaktır. Güncel siyasetin en belirleyici sorunu kanımca budur: Demokrasi, kendi tarihsel krizini aşma becerisinin çarpıcı bir biçimde sınandığını görüyor. Tam da bu nedenle konuya dair bazı düşüncelerimi paylaşmak isterim.

Şu anda popülizm tartışmalarına yönelik bu ilginin (siyaset felsefesi çevrelerinin çapını çoktan aştığını biliyoruz)

15 Bkz. Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme? Définir enfin la menace*, Premier Parallèle, Paris, 2016. [*Popülizm Nedir?*, çev. Onur Yıldız, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019 (3. baskı)]; Étienne Balibar, *Europe, crise et fin?*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2016; “Populisme/Contre-populisme”, *Actuel Marx*, sayı 54, 2013/2.

kaynağı nedir? Veya demokrasinin krizini popülizmin yaygınlaşmasıyla açıklamaya yönelik bu çaba nereden kaynaklanıyor? Hepsinin ötesinde, müellifin kim olduğuna bağlı olarak popülizmin bize kâh demokrasinin karşısındaki ölümcül tehdit kâh yok olmasının önündeki yegâne engel, risklerine rağmen etkin olabilecek tek yol olarak sunulmasının nedeni nedir? (Üstelik, saklamaya gerek yok, her iki kutbun taraftarları arasında da müthiş isimler mevcut.) Kuşkusuz bunun birçok nedeni var ve buradan yola çıktığımızda, popülizm genelleşmiş rekabet kurallarıyla neoliberal yönetişimin (hele ki milliyetçilikle bezendiğinde) bütünüyle bir parçası olarak görülebileceği gibi, aynı zamanda taban tabana zıt görüşlerin hizmetine sokulabilecek aşırı bireyciliğe karşı bir savunma mekanizması olarak da yorumlanabilir. Bu tartışmayı yadsıyor değilim; fakat popülizm ile demokratik buluş arasında oluşan *karşıtların birliğinin*, daha derin bir düzeyde, “halk”ın ne olduğuna ve demokrasi-nin “halkın egemenliği”ne dayanmasının ne anlama geldiğine dair kayrayışın, *demos* fikrinin bizatihi kendisinin eleştirel bir incelemeye tabi tutularak irdelenmesi gerektiğini düşünüyorum.¹⁶

Hannah Arendt ile Claude Lefort’un çok önceleri üzerine düşündüğü, yaşadıkları dönemde “demokrasi” ile “totalitarizm” arasındaki çatışma sorunu biçiminde ortaya koyduğu, içkin bir açmaz bulunur burada. Bu iki tip rejimin her ikisi de meşruiyetlerini halkın desteği ve katılımından aldıklarını iddia eder; fakat bunu farklı araçlarla ve birbirine karşıt kurumsal hedeflerle yapar. Başka bir ifadeyle, burada halk fikrinin *bizzat bünyesindeki bir muğlaklık* söz konusudur; öyle ki, koşullara ve yurttaşların bunlara nasıl tep-

16 Bkz. Thomas Berns ve Louis Carré (der.), *Noms du peuple*, Kimé, Paris, 2013; Gérard Bras, *Les Voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, Önsöz: Étienne Balibar, Amsterdam, Paris, 2018.

ki verdiklerine bağılı olarak, demokratik pratikler ile totaliter pratikler arasında seçim yapmak zorunda kaldığımız bir *yol ayrımında* buluruz kendimizi. Demokrasinin ölümüne yahut yeniden doğmasına neden olabilecek ikilemin kalbi buradadır. “Halk”, ya yurttaşların inanabileceğı ve tutkuyla bağlanabileceğı, bir birlik ve hatta mutlak bir bölünmezlik temsiline dayanan, bu nedenle de potansiyel olarak farklılığın şiddetli bir dışlamaya maruz kaldığı, muhalefetin ortadan kaldırıldığı ve içsel ötekiliklerin silindiğı bir *mitten* ibarettir, ya da tarihin tuzak ve tehlikelerini, kendisini oluşturan çıkar çatışmalarının ve çoğul kimliklerin farkına vararak, yani içkin bir *çoğulculuğa* dayanarak karşılama becerisine sahip kolektif bir gücün pratik inşasıdır. Bu halde demokrasinin iddiası, hükümetin meşruiyetinin tanınması için etkin yurttaşlardan oluşan bir halkın var olması gerektiğini inkâr etmek değildir. Ardında halkın güvende olacağı bariyerler inşa etmek gibi bir hayali de yoktur onun. Aksine, mitsel birlik fikrini alaşağı etmek ve onun yerine müzakereci bir topluluğı koymak, karşılıklı dışlamaları dönüştürme becerisini hayata geçirmek zorundadır. Bu nedenle de “karşı-popülizm”in icadı olarak adlandırdığım olguyla ya da bir zamanlar kullanılan ifadeye başvuracak olursak “kitlelerin” veya “çokluğun” etkinliğini öngören radikal bir demokratizmle benzeşirler.

Deneyimlerimizden bildiğimiz üzere son derece kırılgan bir teminat olsa da, böylesi bir siyasi icadın en kuvvetli aracı, *yurttaşların konuşma özgürlüğüdür* ve bu da anayasal ifade özgürlüğünün özne yönünü teşkil eder: Tarih boyunca, her tür devletin demokratikleşme süreciyle el ele yürümüş, fakat sonunda tüm diğer temel haklardan farklı bir işleve bürünmüş bir “hak”tır bu. Son kısımda tartışmak istediğim tam da bu.

İfade özgürlüğü ve hakikat cesareti

Hak kavramının ne anlama geldiğine geçmeden önce, bugün dünya çapında demokrasinin geleceğine çok ciddi bir kuşkuyla bakmamıza neden olan olguların bir kısmını dile getirmem gerekiyor. İfade ve özellikle de basın özgürlüğünün saygı görme ve temel değerler olarak tanınma düzeylerinde muazzam zamansal ve coğrafi farklılıklar bulunduğunu görüyoruz. Savaş dönemleri bir yana bırakılırsa, yine de resmî sansür nadiren meşru devletin bir işlevi veya hukuk devletin (rule of law) bir bileşeni olarak kabul edilir; oysa Roma Hukuku'nun mirasını devralan klasik çağ devletlerinde kanunda bunun yeri vardı. İlkeler düzeyinde çok önemli bir dönüşüme işaret eden bu durumu liberalizme borçluyuz; ama dünyaca tanınan ifade özgürlüğü izleme örgütlerinin raporlarına bakılacak olursa, 21. yüzyıl bu alanda şimdiden küresel çapta bir geriye gidiş ile maluldür, özellikle yazılı ve sözlü basın özgürlüğü açısından...¹⁷ Bugün, gerçeklik ile ilkeler veya niyet beyanları arasında her zamankinden daha büyük bir uçurum var. Bu durumun, neden şiddet artışının basit bir sonucu veya şiddet zamanlarında demokrasinin gerilemesinin yarattığı “tali bir hasar” olmadığını, tersine, bir anlamda gerilemenin tam kalbinde yer aldığını anlayabilmek için iki aşamalı şekilde ilerlemek, yani ifade özgürlüğünün temel hak ve özgürlükler sistemi içerisinde nerede durduğunu incelemek ve bir pratik olarak özgür konuşma ile onun tam olarak nasıl eklemlendiğini tartışmak gerekiyor.

Liberal gelenekteki demokratik hak ve özgürlükler, bir ucunda bireysel güvenliğin ve özerkliğin korunmasının (ki bu tanıımı gereği bireysel hak ve becerileri kapsar), diğer ucunda ise bireysel öznelerin aynı zamanda etkin birer

17 2017'de dünyadaki durumu ülke ülke kıyaslama yaparak aktaran Freedom House raporu için bkz. freedomhouse.org/report-types/freedom-press.

yurttaş da olabilmelerinin (yani kendi topluluklarının yönetimine katılmalarının) koşullarının yaratılmasının yer aldığı bir ölçek biçiminde düşünülebilir. Dolayısıyla bu ikinci gruptakiler, diğerlerinin aksine, *kolektif haklardır*. Biri-
nin diğerinden daha önemli olduğunu iddia etmiyorum; zira biri diğerinin koşuludur. Bireyler genellikle kişisel özgürlükleri ve fiziksel bütünlükleri tehlike altına girdiğinde, ilkelerden yana tavır koyarak siyasi haklarını kolektif bir biçimde hayata geçirme arayışına girerler. Modern çağın şafağında geçerlik kazanmış olan *habeas corpus* ilkesi, kişisel dokunulmazlığın asgari düzeyde korunması anlamını taşır ve bu olmadan ne topluluk ne de kamusal faaliyet mümkün olabilir. Ancak, asgarinin ötesinde, bir başka eşik belirlememiz mümkündür: “Teba”, kamusal tartışmalara diğer yurttaşlarla aynı koşullar altında müdahil olma imkânına sahip olduğunda “yurttaş”a dönüşür ve bu eşiği aşmış olur. Fakat bireyler ve topluluklar ifade ve konuşma özgürlüğüne sahip olmadıklarında bu mümkün değildir. Konuşmaya başlarken Hannah Arendt’in ünlü (ve gizemli) deyişimini, “haklara sahip olma hakkı” [*right to have rights*] tabirini biraz değiştirerek de olsa kullanmamın nedeni buydu. Arendt’te bu ifade, bireylerin siyasi faaliyette bulunabilmeleri ve etkin yurttaş haline gelebilmeleri için “bir yurttaşlar cemaatinin üyeleri olarak tanınmış olmaları gereklidir” (ki modern çağda bu genellikle ulus-devlettir) şeklindeki hukuki olguyla sınırlı gibi görünür. Bununla birlikte, bireylerin ve grupların toplumsal ölümünün uyrukluk haklarından veya siyasi haklardan mahrum edilmelerini öncelediği zulüm zamanlarında ne kadar elzem (ve hayati) olsa da, bu koşul edilgen bir anlam da barındırır (ihsan edilen veya edilmeyen bir statü olarak karşımıza çıkar). İfade özgürlüğünü gerçek bir “haklara sahip olma hakkı”, daha kesin bir ifadeyle *diğer hakları talep etme hakkı* (“özgürlük için öz-

gürlük” gibi bir şey) haline getiren edilgen durumdan etkin bir duruma geçildiğini ve bunun, yönetilenlerle yöneticiler arasındaki ilişkide yurttaşların *taraf değiştirmeleri* mümkün olduğunda gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz: Bu sayede basitçe yasalara uymak (bu yasalar için oy kullanmış olsalar dahi), temsilcileri seçmek, kamusal işler için aday olmak, kamuoyu anketlerine katılmak vb. yerine, kent [site] yönetiminin “üyeleri” veya “görevlileri” gibi davranabilirler. Bu yalnızca kendilerinin değil, *devletin* de yararınadır, çünkü yurttaşların edilgen olduğu ve sadece itaat etme hakkını taşıdığı, kişilerin birbirlerini kendi durumlarından, ihtiyaçlarından ve düşüncelerinden haberdar etmeye dair bir özgürlüğe sahip olmadığı bir devlet, *yönettiği ve resmî olarak temsil ettiği topluma dair gerçekte hiçbir şey bilmeyen bir devlettir*. Anketleri ve kamuoyu yoklamalarını ne denli çoğaltsa da, kör kalmaya devam edecektir –ya da daha felsefi bir ifadeye başvuracak olursak, kendi etkinlikleri kendisi için dahi bir *cehalet perdesi* ardında kalacaktır.¹⁸ Demokratik kurumların yapı taşı niteliğindeki ifade özgürlüğünün siyaset veya yurttaşlık konusundaki önemi, sadece başka bir dizi temel hakkın (seyahat, mülkiyet, iktisadi faaliyet, dinî veya gayrıdinî inanç vb.) yanı sıra öznelere özerkliği de koruma altına almasından kaynaklanmaz. Bu önem, ifade (ya da iletişim) özgürlüğünün, toplumu kendisi [yani devlet] nezdinde *tanınabilir* (hatta “şeffaf”), dolayısıyla da çatışma pahasına da olsa yönetilebilir ve dönüştürülebilir kılmasından ileri gelir.

Ancak burada “ifade özgürlüğü” ile “konuşma özgürlüğü” arasındaki eklemlenmeyi çok daha titizlikle tanımlamalıyız; hatırlarsanız şimdiye kadar bu ikisi arasında bir tür muğ-

18 Bu kitabın ikinci bölümüne bkz. Ayrıca: C. Colliot-Thélène, “L’ignorance du peuple”, (der.) Gérard Duprat, *L’ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, PUF, Paris, 1996.

laklıktan bahsetmekle yetinmiştik.¹⁹ Tüm dillerde (ve tüm hukuki metinlerde) eşdeğer bir ayrışma yapıldığı söylene-
mez ama yine de çok yakın oldukları inkâr edilemez: Bura-
da basit bir terminoloji sorunu, tarz açısından bir nüans söz
konusu olduğu iddia edilebilir. Ben öyle olduğunu düşün-
müyorum. Şurası kesin ki, aynı durumları, aynı faaliyetle-
ri betimlerler. Fakat pratikte karşımıza çıkan meseleleri net-
leştirmek için iki farklı sözcükten yararlanma imkânından
mahrum da kalmamak gerekir.

Her şeyden önce, sözel olmayan (ya da tamamen sözel ol-
mayan) ifade biçimleri olduğunu; bunların farklı iletişim
yolları, farklı öznelarasılık biçimleri içerdiklerini söyleme-
miz gerek: yazı, imge, beden dili, dans, müzik, genel olarak
sanat... Tanımı eksiksiz yapıldığında, ifade özgürlüğü çok
sayıda iletişim ortamını ve dili kapsar; ki kısıtlamaların ve
yasakların başladığı nokta kimi zaman burasıdır. Fakat da-
ha önemlisi, bu temel kolektif hakkın *kurumsal* –nesnel– ta-
rafı ile *kişisel* –öznel– tarafını bağdaştırabilmek için bu ayrı-
ma ihtiyaç vardır. Genel kabul gördüğü üzere, “ifade özgür-
lüğü” teriminin içerisine kamusal alanı oluşturan kurum-
ların tüm etkinlik ve etkilerini ya da Habermas’ın ifadesiy-
le kamusalılığı (*Öffentlichkeit*)²⁰ koyuyorum. Batı toplumla-
rında Aydınlanma Çağı’ndan beri yavaş yavaş geliştirilmiş ve
sisteme bağlanmış olan bu kurumlar, modern çağda siyase-
tin demokratikleşmesini mümkün kılmışlardır: Bu kurum-

19 Prof. Michel Verpeaux (Panthéon-Sorbonne Üniversitesi) tarafından anayasa
içtihatlarında ifade özgürlüğü üzerine karşılaştırmalı bir sunum için bkz. “La
liberté d’expression dans les jurisprudences constitutionnelles”, *Nouveaux Ca-
hiers du Conseil constitutionnel*, sayı 36 (“La liberté d’expression et de commu-
nication” dosyası), 06/2012 (www.conseil-constitutionnel.fr/nouveaux-cahiers-du-conseil-constitutionnel/les-nouveaux-cahiers-du-conseil-constitutionnel-n-36-juin-2012).

20 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962], *L’Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1997. [*Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015].

lar arasında en başta şüphesiz *basın* bulunuyor; ondan başka da, araştırma ve öğretimin bağımsızlığını güvence altına alan “akademik özgürlük” ayrıcalığına (az ya da çok seviyede) sahip üniversite ve kitapların, dergilerin, ansiklopedilerin ve filmlerin özgürce yayınlanması yer almaktadır, vb. Bunların ardından yargı bağımsızlığı, avukatların dokunulmazlığı, hüküm ve iddianamelerin kamusalılığı ile dava açma ve savunma hakları gelir. Son olarak, toplanma özgürlüğü, dinsel veya laik fikirleri öğretme hakkı bulunur. Sonuçta gördüğümüz, karmaşık bir kurumlar sistemidir ve başka kuramcıların “sivil toplum” olarak adlandırdıkları şeyle eşdeğer yaygınlığa dahi erişir. Peki bu kurumlar birbirleriyle nasıl ilişkilendirilir, onları *yaşatan* nedir? Tartışmaya sunulan fikirlerin, sanat eserlerinin, bilgi ve malumatların serbestçe dolaşımıdır bunu sağlayan. Kısacası ifade özgürlüğünün ta kendisidir. Süreç içinde bu özgürlük *bireysel* (ve bireyci: “kendisinin mülkü”, *self-ownership*) bir mülk olmaktan çıkarak *kamusal mal* haline gelir. Hukukçularla felsefeciler de sınırsız sayıda insan tarafından aynı esnada kullanılabilirdiği halde tükenmeyen, hatta bu ortak, çoğul kullanım sayesinde *çoğalan*, böylece hiçbir kullanıcının “kaybının” olmadığı bu “kamusal mallar” kategorisiyle artık daha fazla ilgilenmektedir.²¹

Bununla birlikte, fikirlerin ve bilgilerin kamusal mal olarak dolaşıma girmesi ve herkese eşit olarak dağıtılması için *ek bir şeye daha* ihtiyaç vardır: kurumların yaşamına benzer nitelikte olan, kurumların buyruğu altında olmayan (onların ancak ve ancak kolaylaştırması gereken) *kişisel*, “*özel*” bir etkinlik. Öznelerin bu etkinliği için o güzel *özgür konuşma* terimini kullanmayı öneriyorum: O, daima bireyselleş-

21 “Müşterekler” ile “kamusal”ı karşı karşıya getiren taruşıma iktisatçı Elinor Ostrom’un önermeleri etrafında yapılmıştır (*La Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, De Boeck, Paris, 2010) ve artık doğal kaynaklar meselesinin ötesine taşınması gerekiyor.

miş bir biçimde karşımıza çıksa da ancak müşterek kullanım yoluyla varlık kazanabilir; kurumsal koşullara gereksinim duysa da (kitaplar, gazeteler, internet siteleri, dernekler ve partiler, sınıflar ve gösteri salonları, kütüphaneler ve kitapçılar, kiliseler ve camiler, vb.) nihayetinde bireysel inisiyatifte bağlıdır ve bireylere, *özel olanı kamusal olandan ayıran alanı katederek* kendilerini yurttaş olarak dışavurma imkânı tanır.²² Az önce demokratik siyasetin hem yasal olarak tanınan bir yurttaşlık hem de özgürce bir araya gelmeye dair *hukuk-dışı* bir kapasite gerektirdiğini öne sürmüştüm. Şimdi de farklı siyasi güçlerin kullanılmasının koşulu olan bu temel özgürlüğün, hem özerkliği otoriter bir biçimde bası altına alınmamış veya kaldırılmamış bir kurumlar sistemi, hem de buna *ek olarak*, devletin bizzat devlete karşı güvence altına alması gereken öznel bir özgür konuşma kapasitesi gerektirdiğini söylemek durumundayım. Bu *ek*, ya da bir filozof buna “tehlikeli ilave” demeyi tercih edebilir, demokrasinin demokratikleşmesinin kati koşuludur ve sonuç olarak da –kendi düşünce silsilemi takip ederek– diyebiliriz ki, bu demokrasinin ta kendisi, kendini icat ediş *eyleminde* ki halidir.²³

* * *

Böylece sonucuma varıyorum. Bunu, ifade özgürlüğü ve özgür konuşma biçimine bürünmüş olan haklara sahip ol-

22 *Prens*'in VIII. bölümünde Machiavelli'nin dile getirdiği “sıradan bir yurttaşın yurdunun prensi olması” durumu ile benzerlik kuruyorum (Bkz. Machiavel, *De principibus/Le Prince*, PUF, Paris, 2000). [Niccolò Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2018, (21. baskı)].

23 Bahsi geçen filozof tabii ki Jacques Derrida'dır; zira bu ifadeyi Rousseau'dan bulan ve felsefesinin taşıyıcısı haline getiren odur [*De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967; *Grammatoloji*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınları, 2011]. G. C. Spivak bugün onu etkin biçimde kullanır: “Aydınlanmacılara ilave yapmak”, “evrenselliğe ilave yapmak” gibi [tamamlayıcılık anlamı da katılmış oluyor böyle kullanıldığında – ç.n.]. Bkz. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.

ma hakkının tanınmasıyla ilgili sorumluluklara dair nihai bir düşünce şeklinde sunmak istiyorum. Felsefi açıdan ilk olarak belirtmek isterim ki gerek ifade özgürlüğü gerekse özgür konuşma en temel insani ihtiyaçlardandır ve kökleri insan doğasının en derinlerine uzanır. 17. yüzyılın ortalarında, otorite ve özgürlüğe dair ilkelerin, inşa halindeki modern devlet bünyesinde kıran kırana çarpıştıkları bir çağda yazan Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* (1672) adlı eserinde, her özgürlük bir noktaya kadar engellenebilir veya ortadan kaldırılabiliyorsa de, “indirgenemez bir asgari düzey” olduğunu, hiçbir bireyin kendini ifade etmeye çalışmamak veya “özgür konuşma” hakkına erişmeye uğraşmamak gibi bir kuvvete sahip olmadığını açıklar.²⁴ “Gönüllü kulluk” üzerine uzun bir tartışmaya girip de mevzuyu fazlaca uzatmaksızın bu önermeyi kabul etmek mümkün diye düşünüyorum. Bu, aynı zamanda, dünya üzerindeki tarihsel ve kültürel farklılıklar nedeniyle ortaya çıkan bütün çeşitlemelere ve farklı yorumlamalara rağmen özgür ifade ve özgür konuşmaya yönelik evrensel bir hak talebinin varlığını da açıklar. Bu talep “Batılı” değildir, “burjuva” değildir, “seçkin” ya da salt “entelektüel” de değildir... Özgürlüklere dair sorumluluklar ve bununla bağlantılı meşru sınırların var olup olmadığı sorusunu ya da ifade hakkının sınırlandırılması meselesini tartışmak istiyorsak başlamamız gereken yer burasıdır. Tüm diğer hakların koşulu konumunda olan ve kolektif faydayı gözeterek siyaset yapmanın imkânlarını yaratan temel bir hakkın, özü itibarıyla mutlak yahut sınırsız olduğunu söylememiz gerekmez mi? Gerçekten de buna inanma eğilimindeyim, fakat aynı zamanda devletlerin (demokratik ilkelere bağlı olduklarını ilan edenlerin dahi) nasıl olup da pe-

24 Atıf Bölüm XX'yedir. [*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, Dost Kitabevi, Ankara, 2008]. Yorumum için bkz. *Spinoza politique. Le transindividuel*, PUF, Paris, 2018, İlk kısım, Bölüm V: “Siyaset ve İletişim”. [*Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, 2016].

riyodik olarak ifade ve konuşma özgürlüğüne az ya da çok bağlayıcı sınırlar dayatma eğiliminde olduklarını kendime sormadan edemiyorum. Akla gelen nedenlerden biri şüphesiz toplumsaldır. Kendini toplumun genel çıkarının temsilcisi, hukuk devletinin savunucusu vb. olarak sunan devletin gerçekte özel veya sınıfsal çıkarlarının ya da en basit anlamıyla iktidarı elinde tutanların koruyucusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla [devletler], toplanma hakkı, basın ve üniversite özgürlükleri, engelsiz sanat vb.'nin sağlayabileceği kolektif eylem gücünün artışı *korkarlar*, ama tüm bunların ötesinde en çok korktukları, Foucault'nun son yazılarında Antik Yunan'da kullanılan *parrhesia* kavramını tercüme ederek "hakikat cesareti" ya da "iktidardakine hakikati söyleme" cesareti olarak adlandırdığı konuşma özgürlüğünün en uç formudur.²⁵

Şurası kesin ki, sebep olduğu çatışmalara bakıldığında ifade özgürlüğüne sınırlar koyma ihtiyacı duyulur, zira *kelimelerin kendileri birer edimdir*, belli bir toplumsal ve tarihsel çerçevede ihtiras ve şiddet alevlerini üzerine çeken eylemlerdir bunlar. Şiddet bir yanıla özeldir, fakat bir diğer yanıla da kamusaldır: Siyaseti imha edebilir ve toplumu kendi kendine düşman hale getirebilir. Toplumsal çatışmalar çoğulculuk ile iç savaş arasında geniş bir yelpazede salınabilir. Bir denge bulunması ve bir hakemlik uygulanması gereklidir. Baskıcı olmadıklarında dahi devletler sınırların dar tutulması gerektiğini iddia etme eğilimindedir ve ayrıca hakemlik rolünü kendilerinin üstlenmesinde de ısrarcıdır. Oysa şiddet zamanlarında dahi demokrasi bunun tam aksini gerektirir: Hakikat cesaretine içkin bir risk barındırır da sınırlar mümkün olduğunca geniş tutulmalı, böylece yurttaşlara *yanılma hakkı*, incitici olma, kamuoyuna karşı çıkma hakkı tanınmalıdır (kamuoyu zaten asla mutlak an-

25 Bkz. Bölüm III, "Söyleme, Karşı-Söyleme: Foucault'ya Göre *Parrhesia* Biçimleri"

lamda tek tip veya zaman içinde sabit değildir). Genel olarak bunun anlamı, egemenin tıpkı başka konularda olduğu gibi düşünce ve konuşmaların dolaşımını da kurallar koyarak düzenleme sorumluluğuna sahip olduğudur. Fakat demokratik bakış açısından egemene düşen temel sorumluluk, yasaklama değil *kendi kendini sınırlamadır*: Yurttaşların düşünce ve ifadeleri üzerinde uygulayacağı gücünü sınırlama sorumluluğudur bu; zira karmaşık bir toplumu yönetmek, bilginin azami sayıda insan tarafından paylaşılmasını sağlamak, etkinliği çoğaltmak ve şiddetin derecesini azaltmak biçiminde ifade edilebilecek zorlu meseleler ancak yurttaşların özerkliği sayesinde çözülebilir. Görülüyor ki, demokrasinin asli paradoksuna geri dönmüş bulunuyoruz: O bir *re-jim* değil, tarihsel bir *andır*, devletin kendi mutlak iktidarını *yadsımaya* muktedir olduğu yahut bunu yapmaya mecbur kaldığı, az ya da çok uzun sürecek bir an...

Bu konferansa başlarken Hrant Dink'in cesaretini selamlamış ve trajik sonunu hatırlatmıştım. Bugün burada onun hatırası önünde, o hatıraya olan tüm saygımla konuşuyorum. Konuşmamı sonlandırmak için yeniden onu anmaktan başka bir yol göremiyorum: bir "hakikat cesareti" örneği... Korkusuzca ve sorumluluk içinde sesini yükseltmesi onun için de başkaları için de tehlikeliydi, bu yüzden de onu susturdular. Bu aynı zamanda özgürlüklerin hayata geçirilebilmesi için korunmaya olduğu kadar yeniden icat edilmeye ve uygulanmaya da gereksinim duyduğunu gösteriyor. Bu örneği ve benzer başka örnekleri ne kadar uzun süre hatırlarsak onlara öykünmeyi sürdürebiliriz ve onlara öykündükçe, şiddet zamanlarında bile demokrasinin tohumlarını diri tutmayı başarabiliriz.

İfade Özgürlüğü ve Dine Küfür¹

1. Konuşma özgürlüğü ve öznel hukuk: Mülkiyetten eşitlik özgürlüğüne

1.1. İfade özgürlüğünü, (sadece “konuşma” veya onun yazıya dökümünün ötesinde) ifade yöntemlerinin tüm yelpazesini içermekten başka, bugünün küreselleşmiş dünyasında düşük veya yüksek seviyede çatışmalı iktidar ilişkilerine sahne olan iletişim durumlarının tamamını da kapsayacak şekilde, en geniş anlamıyla almak gerekir. Bu anlam genişlemeleri aynı mahiyette değildir: biri nicel diğeri nitel tabiattadır. Bununla birlikte, eski ve yeni medya vasıtasıyla sı-

1 Bu metni oluşturan tezlerin (ki aslında varsayımdan ibarettirler) temelinde 3 Aralık 2015'te New York Columbia Üniversitesi'nde Edward Said tarafından kurulmuş olan, bugün ise Bruce Robbins'in yönetiminde bulunan Edebiyat Semineri kapsamında yaptığım bir sunum yer alıyor. Souleymane Bachir Diagne'in yanıtı ile Bruce Robbins'in 1.-3. bölümlere daha sonra yaptığı yorumların ardından (*“Power Talking: A Commentary on Balibar”*, politicsslashletters.org/power-talking-a-commentary-on-balibar) metni iki ek bölüm (4. ve 5.) ve açıklayıcı notlar ile geliştirdim. Metin, *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on Religion and Politics* (Columbia University Press, New York, 2018) kitabımın bir bölümü olarak basıldı.

nırlar arasında dolaşan şeyin fikirler, söylemler, mesajlardan ibaret olmayıp imgeleri, gösterileri ve kolektif olay anlatılarını da kapsadığı bir kamusal alanda bu ikisi birbiriyle yakından bağlantılıdır.

1.1.1. İfade özgürlüğü ve özgür konuşma (İngilizcede *free speech*) birbirine yakın deyimlerse de kesinlikle birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Amerikan tarafındaki temel belgeler (en başta da ABD Anayasası 1. Değişikliği), genel bir ifade özgürlüğü mefhumu vücuda getirirken bunu konuşma özgürlüğü biçiminde tasvir eden karmaşık ifadelere yer verir: *“Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.”** Fransız geleneğinde ifade özgürlüğüne tanınan ayrıcalık, “iletişim kurma özgürlüğü”ne vurgu yapan (ve Rousseau’yu takiben, “ifade” kategorisini kanun ile genel irade arasındaki ilişkiyle sınırlandıran) İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nin ifadelerine dayandırılır: *“Madde 10: Hiç kimse inançları nedeniyle, bunlar dind nitelikteki inançlar olsa bile, bu inançların açıklanması, yasayla kurulan kamu düzenini bozsa da, tedirgin edilmemelidir. Madde 11: Düşüncelerin ve inançların serbest iletimi, insanın en değerli haklarındanıdır. Bu nedenle her yurttaş serbestçe konuşabilir, yazabilir ve yayınlayabilir; ancak bu özgürlüğün yasada belirlenen kötüye kullanılması hallerinden sorumlu olur.”* İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin (1948) 19. maddesi ifade özgürlüğünü şöyle dile getirir: *“Her ferdin fikir ve fikirlerini açıklamak hürriyetine hakkı vardır. Bu hak, fikirlerinden ötü-*

(*) Metinde İngilizce: “Kongre, dind bir kuruma ilişkin veya serbest ibadeti yasaklayan; ya da ifade özgürlüğünü, basın özgürlüğünü kısıtlayan; ya da halkın sükunet içinde toplanma ve şikâyetle neden olan bir halin düzeltilmesi için hükümetten talepte bulunma hakkını kısıtlayan herhangi bir yasa yapmayacaktır.” ABD Dışişleri Bakanlığı Uluslararası Bilgi Programları Bürosu, 2004 – ç.n.

rû rahatsız edilmemek, memleket sınırları mevzubahis olmak-sızın malumat ve fikirleri her vasıta ile aramak, elde etmek ve ya yaymak hakkını içerir.” Bariz bir şekilde tumturaklı olan bu ifade (özellikle de İngilizcede: “right to freedom of opinion and expression” [fikir ve ifade özgürlüğü hakkı]), “özgür” kalması ya da sınırlamalara veya yasaklara maruz bırakılmaması gereken şeyin, başkalarının “bağımsız” fikri veya ifadesi olduğunu belirtmektedir.

1.2. Liberal ilhamlı ifade özgürlüğü tanım ve düzenlemelerinin özelliği, onu kişinin öznel hakkı olarak tasarlamalarıdır. Bu tür hakların genel modeli mülkiyet hakkıdır ve düzenlemeler de bu hakkın kısıtlanması şeklinde tasarlanmıştır. Bunlar, söz konusu hakkın kullanımının ya öncesinde ya da sonrasında devreye girer ve başkalarında yaratabileceği hasarı yahut hak kullanımında neden olabileceği zararı engellemeyi amaçlar. Özgürlük Üzerine’de (1859) Stuart Mill şöyle yazmıştır: “An opinion only carries intrinsic value to the owner of that opinion, thus silencing the expression of that opinion is an injustice to a basic human right.”²

1.2.1. “Öznel hak” tabiri, burada söz konusu hakkın devredilemez bir mülk gibi kişiye bağlı olduğunu ifade eder (Locke’da “life, liberty, and estates” yani yaşam, özgürlük ve mallar biçiminde açıklanan “property in one’s person”). Öte yandan böyle olması, onun “nesnel” bir hukuk düzeninden kaynağını alan bir hak olmasına mani değildir ve hatta tam tersi geçerlidir: Her bir kişinin öznel hakkının diğer kişilerinkiyle uyumlu olabilmesi için kurumsallaşması ve bu şekilde de kullanımına dair kısıtlamalara tabi olması gerekir.

2 “Bir fikir, yalnız sahibi için kendinden menkul bir değere sahiptir; bu yüzden söz konusu fikrin ifade edilmesinin engellenmesi temel bir insan hakkı ihlalidir.” (Bkz. Bölüm II, “Of the Liberty of Thought and Discussion”, *On Liberty*, John Stuart Mill, *Three Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1975). [Özgürlük Üzerine, çev. Tuğçe Kanbur, Litera Yayıncılık, 2016, 2. Bölüm: “Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü Üzerine”].

Kant'ın genel anlamda hukuku diyalektik şekilde “özgürlüğe engel olana engel olan”³ biçiminde tanımlamasının ardında yatan budur. Klasik *Haklar Bildirgeleri* (Amerikan ve Fransız devrimlerinininkiler) temel öznel hakları sıraladıktan sonra onların anayasallaştırılmalarını ele alır ve bunu cumhuriyetçi yurttaşlığın yapı taşı olarak kurgular. *Habeas corpus* ya da kişi dokunulmazlığından vicdan, ifade ve konuşma özgürlüğüne kadar öznel haklar, demokratik bakış açısından belirleyici bir işleve sahiptir; zira bunlar idarenin bireyler üzerindeki iktidar uygulamalarında *keyfiliğe sınır koyarlar*. Yetersizliklerinin kaynağı, kolektif eyleme veya etkileşime içkin olan gücü (Spinoza'da *ius sive potentia*, günümüz militan feministlerinde *empowerment*) *pozitif olarak* be-timlemeye imkân vermemeleridir; bunun mümkün olmasının tek yolu, kolektif özneleri tüzel kişiliğe veya anonim hukuk öznelerine (*incorporated*) dönüştüren hukuksal kurgudur. Bu ise çoğu zaman bir *temsilcinin* iktidarı tekeline almasına ve sade vatandaşları da iktidardan tamamen dışlamasına yol açar.⁴

1.3. Fiili siyasi durumlara daha uygun bir model, sözün ve ifadenin, bireyaşırı *diyalojik süreçler* olarak tanımlanmasına dayanmalıdır; bu da daima bir karşılıklılık, hatta belli “söz edimleri”ne [*speech acts*] dair *yanıt beklentisi* üzerinde temellenir. Ancak, bu yanıt ihtimali ya korunur ya da imha edilir. Bu tamamen rastlantısaldır. İfade özgürlüğünün bir *kamu malı* olarak ortaya çıkması bundan dolayıdır; her bir kişinin eylem gücünü arttıran ve demokratik ana-

3 “*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*” (bkz. Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, c. III, Gallimard, Paris, 1986, “Bibliothèque de la Pléiade”, s. 480).

4 Öznel haklar ile bunların anayasallaşması veya kurumsallaşması üzerine bkz. C. Colliot-Thélène, *La Démocratie sans demos*, PUF, Paris, 2011 ve ayrıca *Trivium* adlı çevrimiçi derginin özel sayısı: 3/2009: “Droits subjectifs et droits de l’homme”, (der.) C. Colliot-Thélène ve Christoph Menke, journals.openedition.org/trivium/3262.

yasanın da herkes için azamileştirmeye çalıştığı eşit özgürlüklerin uygun bir birleşimiyle mümkün olur bu. Kamusal mal, ifade özgürlüğünün sonucundan ibaret değildir yalnızca, onun ifasıdır da. Bunun iki nedeni vardır: İlki düşüncelerin (genel anlamda) “ontolojik” niteliğinden kaynaklanır: yani düşüncelerin, kamusal olarak ifade edilişlerini öncelemesi, aksine diyalogdan, etkileşimden, Lyotard’ın “anlaşmazlık” [différend] kavramından, Butler’ın kullandığı anlamıyla “kışkırtma”dan (excitable speech, galeyana gelerek konuşma) kaynağını almasıdır. İkinci neden, siyasetin tesisini, toplumun bütün kapasitelerinden yola çıkarak beslemenin demokrasiye içkin bir gereklilik olmasıdır; öyle ki, her birey diğerlerinin yanıtından hareketle güçlenir; yeter ki bunu kendi özgürlüğünün koşulu olarak kabul etsin. Bu anlamda, ifade özgürlüğünün tekel altına alındığı her durum, konuşmanın tek taraflı veya oligarşik her “temellükü”, ifade özgürlüğünün özüne zarar vermeyen bir “sınırlama” olarak kabul edilemez, aksine onu oluşturan tüm yapının paramparça edilmesi manasına gelir.

1.3.1. Kamu malı mefhumunun (koinon agathon veya bonum commune) antik dönem siyaset felsefesinin bir kavramı olduğunu ve polis’in (ya da “site”) kendi yurttaşlarının müşterek eseri (koinon ergon) olarak temsil edilmesinden miras kaldığını hatırlayalım.* Buna dair en belirgin unsurlar (kadınların, çocukların, kölelerin, ücretli çalışanların, yabancıların, sömürge halklarının dışlanması), yurttaşlığın modern kavranışıyla, bilhassa da yurttaşlığın demokratikleşmesini sağlayan mücadelelerle sorgulanmıştır (fa-

(*) Bu paragrafta da açıklandığı üzere, “kamu malı” (bien public, public good) kavramının dayandığı tarihsel ve etimolojik kökenler onun çevirisini de zorlaştırmaktadır. Ortak, kamusal mal; müşterek eser; ortak kullanıma açık ve bölünemez, özel mülkiyete konu edilemez nitelikteki müşterek varlıklar; kamusal, ortak iyi... tamamı, yerine ve zamanına göre bu kavramı doğru bir şekilde karşılamaktadır – ç.n.

kat asla bütün olarak değil). Bu kavram, ulus-devletin sosyal devlete dönüşümünü tasdik eden 20. yüzyıl anayasalarında, özellikle eğitim, sağlık ve sigorta alanlarında “kamu hizmeti” ve “idarenin görevleri” kavramlarıyla birlikte anılmıştır –elbette ulusların kendi i lerinde ve birbirleri arasında var olan çok ciddi eşitsizliklere rağmen.⁵ Bu anayasalla manın kendisi de iktisadi neoliberalizmin zaferiyle ortaya çıkan itibar kaybı ve saldırılar karşısında eşitsiz bir direnç göstermiştir. Öte yandan, için ilginç yanı, “m  terekler”in kullanımına ve korunmasına (ya da tersine yok edilmesine) dair ilginin günümüzde yeniden uyanması karşısında kimi  ağda  iktisatçılar ve siyaset felsefecileri, bir “kamu malı”nı teşkil edenin ne olduğuna dair tanımı, doğası gereği yalnızca kolektif olarak kullanılabilen (bir diğer deyişle *bölünemez* olan) mal ya da hizmetleri kapsayacak şekilde ( zellikle de ulusal veya ulusa ırı bilgi değiş toku larına doğru) *genişletmeye çalışmaktadır*.⁶ Ifade  zg rl ğ n n tanımını yaparken basit bir “ znel hak”tan onu “kamu malı” olarak tarif etmeye doğru ge i imizin dayandığı bakış açısı budur.

2. Eksik iletişim alanında terörün etkileri

2.1. Habermas, vaktiyle m kemm l iletişim ya da “ideal konuşma durumu” (*ideal speech situation*) için “d zenleyici bir ilke”  nermi ti: Burada ifade  zg rl ğ n n *normatif* bir i levi vardı –bunun anlamı ne doğal ne yapay olduğu, ne de

5 Bkz. Carlos Miguel Herrera, “Sur le statut des droits sociaux - La constitutionnalisation du social”, *Revue universelle des droits de l'homme* (RUDH), 16 (1-4), 10/2004 (Dosya: “Droits de l'homme et du citoyen, Grundrechte et Civil Rights”), s. 32 vd.

6 Bkz. Chantal Peyer, Urs J ggi, *L'information est un bien public*, Bilgi Toplumu için Birleşmiş Milletler Zirvesi'ne sunulan rapor (“Pain pour le prochain”, Isvi re, 2003: www.kirchen.ch/ecouter-entendre/actualite/IMG/information_bien_public.pdf).

devlet tarafından dayatıldığıydı.⁷ Bunun tersine çevrilmesi gerektiğini düşünüyoruz: Demokraside “koşula bağlı olmayan” bir şekilde konuşma hakkını ve ifade özgürlüğünü mümkün kılacak koşullar, gerçeklikte var olan eksik iletişim durumlarının radikal dönüşümüne bağlıdır –ki bu gerçeklik ya şiddetle yüklüdür ya da her an terörün meydana gelme olasılığı vardır. Başka bir deyişle, ifade özgürlüğü her zaman ciddi biçimde *koşula bağlı* olarak mevcuttur.

2.2. Öyleyse zenginliği, ekonomik, kültürel ve jeopolitik gücü elinde bulunduranların aynı zamanda meşru ifade olanaklarını da *denetim altında tuttuklarını* (yani az çok tamamen *tekelleri altına aldıklarını*), bir diğer söyleyişle ifade ve konuşma özgürlüğü gibi iki kamu malını *özelleştirme* eğiliminde olduklarını (böylece de doğası icabı bölünemez veya “müşterek” olanı yok etmekte olduklarını) ileri sürmek doğru olmakla birlikte yetersiz bir argümandır.⁸

2.2.1. Neden? Çünkü söylemin hâkim kodlarına içkin olan dışlama etkilerini de dikkate almak gerekir; zira bunlar madunların söylemini en baştan sekteye uğratar ve onla-

7 Habermas bu kavramı, demokratik kurumların varoluşunu mümkün kılan koşul olarak “kamusal alan” (*Öffentlichkeit*) tanımının “retorik karşılığı” olarak 1970’lerden itibaren ortaya koyar. Daha sonrasında “iletişimsel eylem”in daha sosyolojik bir kuramı lehine bundan vazgeçmiş olması, kavramın ilginçliğinden bir şey kaybettirmez. İdeal konuşma durumu şu kurallarla belirlenir: “1. Konuşma ve eyleme yetisine sahip her özne söylemsel eylemde yer almalıdır; 2a. Herkesin bir başkası tarafından dile getirilmiş bir önermeyi reddetme hakkı vardır; 2b. Herkesin söylem alanında ne olursa olsun her tür önermeyi dile getirme hakkı vardır; 2c. Herkes kendi konumunu, istek ve ihtiyaçlarını teredüt etmeksizin ortaya koyabilmelidir; 3. Dışardan veya içeriden herhangi bir baskıyla hiçbir katılımcı önceki haklardan mahrum bırakılamaz.” (Bkz. Jürgen Habermas, “Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification”, *Moral Consciousness and Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1980).

8 Modern elektronik iletişim imkânlarını yurttaşların kullanımına sunan “platformlar”ın aynı zamanda milyonlarca kullanıcı için bir temellük, birikim, ticarileştirme, denetim aracı ve dahası doğal hukuk geleneği içinde (Locke) “kişinin kendi mülkiyeti”ni tanımlayan “*lives, liberties and estates*”in [yaşam, özgürlük, mallar] anlamını değiştiren bir araç haline geldiği günümüzde, bu soru oldukça yakıcıdır.

rın kamusal alanda kendi seslerini duyurmalarını yasaklar. Burada tam anlamıyla söylemsel nitelikteki bir yapısal şiddet söz konusudur: Spivak'ın göstermiş olduğu gibi, “madunlar konuşamaz”* ve konuşamayanlar da siyasal topluluk içerisinde “madun” olarak kalmaya mahkûmdur. Tıpkı yapısal ayrımcılık ve ırksallaştırma olguları olduğu gibi yapısal “madunlaştırma” (ya da *azınlıklaştırma*) olguları da vardır ve bunların yolu sözün dağıtımından geçer. Dilsel ve kültürel becerilere erişimin eşitsiz oluşuyla bağlantılı olarak yereldirler (dolayısıyla da ulusal), ama bundan daha büyük oranda ulusaşırı yahut “küresel”dirler; bunun sebebi de egemen toplumsal tanıma sisteminin bazı kimlikleri ve söylemleri meşrulaştırırken bazılarını *a priori* dışarıda bırakmasıdır.

2.2.2. Söylemsel şiddetin yapısal şiddet olarak tanımlanması birkaç farklı tipte tepki doğurabilir: Direnişler, hak arayışları, protestolar, şikayetler veya (söylemsel olan veya olmayan) *karşı-şiddet* yani ya performatif yer değiştirme ya da tersine egemen şiddetin taklit edilmesi [mimetizm] durumu söz konusu olabilir. Şiddete şiddetle yanıt verilmesi aynı zamanda *ifadenin sınır-biçimidir* ve bu haliyle de ezilen grupların (örneğin sömürge halklar, Fanon'un tabiriyle “yeryüzünün lanetlileri”) veya haklarının tanınması için seslerini duyurmaya çalışan “azınlıklar”ın sahip olduğu tek olanak olabilir.⁹ Siyasi açıdan bakıldığında buradaki en büyük mesele hangi karşı-şiddetin özgürleştirici olduğunu, hangisinin özyıkıma götürdüğünü bilebilmekte yatar: Bu hem güç ilişkilerine (dolayısıyla da koşullara), hem de söz konusu grubun

(*) Gayatry Chakravorty Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, çev. Dilek Hattatoglu ve Gökçen Ertuğrul, Dipnot Yayınları, 2016 – ç.n.

9 Amsterdam School for Cultural Analysis'in “Dissecting Violence” başlıklı yakın tarihli bir kolokyumunda (Amsterdam Üniversitesi, Nisan 2018), bir katılımcı şu olağanüstü kelime oyununu yaptı: “riot to have rights”. [“Haklara sahip olma hakkı” yerine “Haklara sahip olma isyanı” – ç.n.].

etik yönelimlerine (bazen grup kendisini tam karşı-şiddet yoluyla oluşturabilir) bağlıdır.¹⁰

2.3. Madunları suskunluğa hapseden yapısal söylemsel şiddetin çok sayıda yurttaşı (belki de çoğunluğu) etkin anlamıyla yurttaşlığın neredeyse tamamen dışında bıraktığı açıktır. Fakat bu saptama yetersizdir: Bu şiddet tüm toplumun, dışlanmışların ne düşündüğünü, ne hissettiğini ve ne istediğini bilme –böylece de kendi yapısını tanıma– imkânının da ortadan kalkmasına neden olur. Bu yüzden de, siyasal topluluğun üstüne bir *cehalet perdesi* örtülmesine yol açar.¹¹

2.3.1. Bu egemenlerin kendisi için de geçerlidir; özellikle de başkalarına dair cehaletlerini evrenselci söylemlerle meşrulaştırdıklarında... Olumsuz bir açıdan bakıldığında, evrenselciliğin temel bir özelliği, kendi tarihsel oluşumunun ardındaki koşulları gizleme eğiliminde olması, bunun için de özdüşünümsellik veya özeleştirme yerine kendine gönderme yapmayı koymasındır. Evrenselcilik, kendisini (yurttaş-

10 Frantz Fanon'un yeniden okunup tartışılması elzemdir (*Les Damnés de la terre*, 1962, Jean-Paul Sartre'in önsözü ve Mohammed Harbi'nin sonsözü ile yeniden basım: *La Découverte*, Paris, 2003). [Yeryüzünün Lanetlileri, çev. Şen Süer, Versus, 2018 (5. baskı)]. Ayrıca şu metnime de bakılabilir: *La Proposition de l'égaliberté* [Eşitliközgürlük], "Uprising in the Banlieues".

11 Burada elbette John Rawls'un 1971 tarihli *Bir Adalet Teorisi* kitabında ortaya attığı kavramı, kullanımını tersine çevirerek ödünç alıyorum. [Bir Adalet Teorisi, çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınları, 2018]. Rawls, "cehalet perdesi"ni siyaset felsefesinde "toplumsal sözleşme" fikrini yeniden ele alışının temeline yerleştirir; ki bu fikrin bu disiplinin tarihinde ve genel olarak liberal düşüncede yeni bir çıkış açtığını biliyoruz. Bahsettiği "perde", toplumsal farklılıkların, şahsi çıkarların, eşitsizliklerin ve güç ilişkilerinin ideal bir biçimde nötralize olduğu *kuramsal bir kurgudur*. Siyasi ve iktisadi düzeni "hakkaniyetli" dağıtım kuralları üstüne kurabilmek için en temelde bunun yattığını öne sürmek gerekir. Bilginin dağıtımını da doğal olarak buna dahil edebiliriz. Benim tersine çevrilmiş kullanımında, cehalet perdesi bir kurguyu tarif etmiyor; tersine tam anlamıyla gerçek ve (sınıf farklılıkları, "sembolik sermaye"nin tekel altında bulunması, "iç düşmanlar"ın inşa edilmesi vb. sonucunda) eşitsiz biçimde dağıtılmış iktidarın, hem ötekiye karşı bir yanlış tanımaya hem de gerçek toplumsal ilişkilerden iktidarın yalıtılmasına yol açması nedeniyle bu perde durmadan yeniden karşımıza çıkmaktadır.

ların çoğulluktan hareketle kendi kendilerine oluşturdıkları bir siyasi yapı –H. Arendt– değil de) *mutlak* kabul ettiğinde, kendi sınırlarını ve bağrında ortaya çıkabilecek direnişleri de maskeler (yahut onları *düşünülemez* kılar) ve böylece *kendini tanıyamaz hale gelir*.

2.3.2. Birbirlerine karşılık veren terörizm ve karşı-terörizm eylemleri, temel olarak mimetik nitelikte olmayan her türden tepki ve yanıt imkânını bastırmayı hedefler (ilk çağrının tersine çevrilmiş imgesi ve ona yanıt verilmesi, ki bunun sonucunda bir tür beraberlik durumu oluşur). Haliyle bu eylemler sansür ve otosansürle bir anlamda ilişkilidir. Yine de “cehalet perdesi” çoktan herkesi, ötekinin ve dolaısıyla da kendisinin kimliği ve pozisyonuna dair körleştirmemiş olsaydı, ortaya konan tehdidin herhangi bir etkisi olmazdı.

2.4. *Koşula bağlı olmayan bir şeyin (özgürlüğün) koşullarını* tesis (ya da yeniden tesis) etme yönündeki siyasi hedef, ifade özgürlüğünü güvence altına alan bir anayasal düzenin yaratılmasına indirgenemez. Yalnızca konuşmak, ifade etmek yeterli değildir; susturulmuş veya çarpıtılmış sesleri *dinlemek* ve onların ihtilafı, hatta kışkırtıcı dışavurumları için bir alan açmak gerekir. Cehalet perdesini aralamak, bir diğer deyişle, hitapların karşılıklılığına engel teşkil edecek tüm sınırları ihlal etmek ve yerinden oynatmak gerekir. *Koşula bağlı olmayan*’ın koşullarını icat edip hayata geçirmek, siyasetin ta kendisidir.

3. “Küfür”, “hakaret” ve kutsalın metastazları üzerine

3.1. 7 Ocak 2015’te *Charlie Hebdo*’ya yapılan saldırının çok sayıda farklı bağlam içinde düşünülmesi gerekiyor ve bugün geriye dönüp baktığımızda terörün etkilerini artıran bir rol oynamış gibi görünüyor: Yarattığı etkiler ifade özgürlüğüne

dair tüm algı ve tanımlamalara kendi biçimini dayatmış, ardından onu bir tür savaş rehinesi haline getirmiştir.¹²

3.2. Bir taraftan, “Hz. Muhammed karikatürleri”nin çizer ve yayıncılarının bunları yayımlayarak aslında Müslüman hemşehrilerine bir “eşitlik sinyali” gönderdikleri iddiasını tartışmaya açmadan geçemeyiz.¹³ Bu iddianın altında yatan, oldukça tipik bir sembolik şiddettir ve bunun bir benzerini, Müslüman yurttaşların, eğer ulusal topluluğun bir parçası olarak kabul edilmek istiyorlarsa İslâmcı teröristlerden kendilerini kamusal olarak açıkça ayırmaları için baskı görmelerinde de bulmak mümkün. Bu şekilde çifte yaptırım altında bırakılarak sessizliğe mahkûm edilmiş olurlar: Ya kolektif kimliklerine dair olumsuz (esasen suç unsuru barındıran) bir imgeyi onaylamalı ya da özsel olarak şiddet dolu ve potansiyel olarak da ölümcül olarak tarif edilen kendi dinlerinden kopmalıdırlar.

3.3. Fakat diğer taraftan, karikatürler karşısında uğradıkları hakaret duygusunu *dine yönelik küfür* kavramı ile açıklayan “Müslüman” seslerin iddiasını da tartışmaya dahil etmeden geçemeyiz. Önceki görüşün tersine, burada topluluklarına kolektif olarak bir *aşağılama* veya bir *saldırı* (*injury*, *eza* olarak tercüme edilebilir) gerçekleştirildiği fikrini kabul et-

12 7 Ocak 2015'te yapılan saldırı (iki gün sonrasında da Paris'in 20. mahallesinde “Hypercacher” mağazasına bir saldırı yapılarak dört kişi öldürüldü) El Kaide'nin üyesi olduğu bildirilen iki kişilik bir komando timi (Kouachi kardeşler) tarafından gerçekleştirilmiş ve derginin yayın kurulundan on kişinin ölümüyle sonuçlanmıştı. Buradaki tezlerin kaynağında bu olay yer almaktadır. Olayın akabinde, *Libération* gazetesinde 9 Ocak 2015 tarihli ve “Ölenler ve Yaşayanlar için Üç Söz” başlıklı bir yazı kaleme almıştım. Çok çeşitli tepkilere yol açan bu yazıya kitabın sonunda ek olarak yer veriyorum.

13 Hz. Muhammed'i sarık biçiminde bomba taşıırken resmeden bir çizimin de yer aldığı karikatürlerin basımının yol açtığı olaydan sonra muhafazakâr bir Danimarka gazetesinin editörü böyle bir açıklamada bulunmuştu (*Jyllands-Posten*, 2005). Dedigine göre, İslâm dinine mensup Danimarka vatandaşlarına tüm diğer vatandaşlarla eşit olduklarını göstermek istemişlerdi, zira onlar da hiciv konusu yapılabilmekteydi (bkz. Flemming Rose ile mülakat, *Libération*, 27 Kasım 2015).

tirme yönünde bir çaba vardır.¹⁴ Bunun hem doğru hem de hatalı tarafları varmış gibi görünüyor.

3.3.1. Şeriatın köktenci yorumunun, Kuran'ın kutsallığına gereken saygıyı göstermeyen “ateistlere” veya dinî azınlık mensubu kadın ve erkeklere karşı kullanıldığı resmî olarak Müslüman ülkelerde (Pakistan, Suudi Arabistan, daha yakın tarihlerde Endonezya) *küfür* kategorisine büyük oranda başvurulur. Fakat “laik” söylemler de “İslâmî” teolojik-politik alanın içine imgesel anlamda girebilmek için *küfür* kategorisini kendilerini ondan muaf tutarak kullanırlar: İslâm ile kendi dilinde herhangi bir tartışmaya girmez ve sonuç olarak da Batılı “laik alan”ın ve yasalarının koruması altına saklanırlar. Böylece, kutsala saldırma özgürlüğü adı altında gururla “kâfir” olduklarını ilan edebilirler.

3.3.2. *Küfür* meselesinin ardında gerçekte yatan, her toplumda çeşitli düzeylerde mevcut olan *kutsal değerlerin* (dinsel biçimlerde, sekülerleşmiş –özellikle de *ulusal*– biçimlerde yahut bu ikisinin bir birleşimi olarak) önemi ve onların kurumlarda ve söylemlerde nasıl ifade bulduğu meselesi-

14 Özellikle Saba Mahmood'un şu kolektif eserdeki argümanına bkz. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, (ed.) Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, Fordham University Press, New York, 2013. [*Eleştiri Seküler Midir? Küfre Girme, Incinme ve Ifade Özgürlüğü*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, Açılım Kitap, 2015]. Mahmood'un tezi başka biçimde ifade edilmiştir: “Sekter tahammülsüzlük (*bigotry*, *bağnazlık*), dine küfretme ile aynı anlamı taşımaz. Küfür, bir geleneğin değerlerinin içeriden sorgulanmasıdır. Sekter tahammülsüzlük ise tam tersine dışarıdan yapılan bir saldırı niteliğindedir. Küfür, iktidar karşısında doğruyu dile getiren bir hakikat cesareti örneği iken (*speak truth to power*), sekter tahammülsüzlük, hakikati iktidarın hizmete sokarak bunun tam tersini yapar. Sekter tahammülsüzlüğün mütemediye bir küfür türü olarak sunulduğu ‘Muhammed karikatürleri’ hakkındaki tartışma bunun tipik bir örneği olmuştur.” (*On Blasphemy, Bigotry, and the Politics of Culture Talk*”, (der.) Müge Gürsoy Sökmen ve Başak Ertür, *Waiting for the Barbarians. A Tribute to Edward W. Said*, Verso, New York, 2008. [*Küfür, Bağnazlık ve Kültür Bahsinin Politikası*”, *Barbarları Beklerken. Edward W. Said Anısına*, çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin, Metis Yayınları, İstanbul, 2010]. Her durumda, karikatürler üzerinden başlayan tartışmanın her iki tarafının da dine küfür konusunu sahiplendiği gözden kaçmaktadır.

dir. Yani onların gücü meselesi... Batılı olmayan toplumlarda dinî kutsalların baskıcı etkisi aleyhinde konuşanlar, sıra Batılı demokrasilerdeki laik kutsalların baskıcı etkisine gelince ya bir anda kör olurlar ya da ona taraftar...

3.3.3. Batı'daki laik (ya da cumhuriyetçi) İslâmofobiye karşı İslâmi köktencilğin (daha ziyade terörizmin) mime-tik yanıtı, farklı “Müslüman” toplumların miras aldığı ve paylaştığı dinî simgesellik (kelimenin tam anlamıyla “kut-sal”) ile müminlerin organik dayanışmasının birbirine ka-rıştırlmasına da yol açar: Arkaik bir *ümme*t kavramını di-riltmeye çalışır ve Peygamber'e hakaret etmenin veya Müs-lüman kadınları başlarını açmaya zorlamanın (yani kişi-sel kimliklerinin simgesine saldırmanın) kolektif bir “be-den”de açılan fiziksel yaralarla eşdeğer olduğunu ispat et-meye çabalarlar.

3.4. Haliyle, Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar bir “İslâmi kimlik” üretiminde ortaklaşırlar: Bu kimlik, kor-ku ve nefretin yansıması olduğu kadar *cehalet*in de yansı-masıdır. Bu mekanizmaların paramparça edilmesi ve böyle-ce özgür konuşmanın *mümkün kılınması*, yani onun bir *hakikate* dönüştürülmesi, her cepheden aydınların asli göre-vidir. Farklı milliyetlere ve farklı kültürlerle mensup bu ay-dınların şunu akılda tutmaları önemlidir: Coğrafyaları ve-ya tarihleri nedeniyle maddi ve manevi açıdan en yakın iliş-kide oldukları “topluluk” veya “yurttaşlık bağları” bünye-sindeki *egemen* ideolojilerin eleştirisini yapmak birincil gö-rev olmalıdır.

4. Kamusal sahne ve sınırları

4.1. Sömürgecilik tarihinden miras tipik bir Şarkiyatçılık bi-çimi –ki bugün çağdaş ırkçılığın inşasına harç taşımaktadır– belli bir uygarlığın taşıyıcısı konumundaki bazı halkların ta-

rihleri ve psikolojileri gereği ifade özgürlüğünü ve özgür konuşmayı yeşertmelerinin mümkün olmadığını buyurur.

4.1.1. Fakat bu önyargının mantıksal sonucu, ifade özgürlüğünün *olduğu haliyle* “Batılı bir değer” olduğunu ve liberal demokratik devletin kurumlarıyla bütünleştiğini (sonuç olarak da bu özgürlüğe yönelik kısıtlamalar getiren otoriter dönemlerle totaliter rejimleri sadece istisna ve anormallik olarak adlandırıp reddettiğini) kendi kendini meşrulaştıran bir biçimde koymasındır. İfade özgürlüğüne yönelik tehditlerin daima liberal devletin *içinden değil dışından* geldiği fikrine buradan rahatlıkla geçilebilir. Hatta bu noktadan hareketle, liberal devletin kendi iç özgürlüğünü korumak için onu ihraç etmesi ve kendi dışındakilere dayatması gerektiği fikri de çıkabilir. Demokrasi daima emperyal bir “tahkim”e ihtiyaç duyacaktır.

4.1.2. *Tersine çevrilmiş Şarkiyatçılık* da simetrik bir gerekçe sunar: İfade özgürlüğü, “liberal demokrasi” ile bağlantılı bir “Batılı değer” olarak, emperyalist tahakkümle ve Avrupa’nın kültürel hegemonyasıyla yekvücut haldedir. Buradan, ifade özgürlüğünün Batı tarafından, Avrupalı olmayan toplumların kültür ve geleneklerini içeriden çözülmeye uğratmak için kullanıldığı fikrine de kolaylıkla geçebiliriz. Dolayısıyla bu toplumlar ona karşı durmak ve kendi yaşamsal değerlerini koruma altına almak durumundadır.

4.1.3. Birlikte ele alındıklarında Şarkiyatçılık ve tersine çevrilmiş Şarkiyatçılık, Samuel Huntington’un “medeniyetler çatışması” kuramında çağdaş dünyanın fay hattı olarak tanımladığı olguyu meydana getirirler: Bir *hayali sınır* ki, küreselleşmenin yarattığı çatışmalardaki şiddeti meşrulaştırmakta ve her iki “taraf”ı da dünya haritası üzerinde bir yere yerleştirmeye çalışırken onları küçümseme ve korkunun nesnesi haline getirmektedir.

4.2. Modern çağın, Avrupa’nın genişlemesiyle başlayan “dünya *nomos*’u”, ulusal ve emperyal sınırların önceliği üze-

rine kuruludur ve bu, halkların yönetiminde olduğu kadar fikirlerin aktarımında da geçerlidir.¹⁵ Soğuk Savaş döneminde, bu *nomos* dünyayı askerleşmiş ve ideolojiler tarafından aşırı ölçüde belirlenmiş iki “kamp” içerisine hapsetme eğilimindeydi. Fakat küreselleşme döneminin *nomos*'u elektronik iletişimin yayılmasıyla birlikte bu sınırları ortadan kaldırıyor gibi görünüyor. Aslında gerçekte tek yaptığı, toprağa dayalı bölümlmeleri görelileştirmek, metaların ve işgücünün tek bir pazar bünyesinde küresel dolaşımına bunları tabi kılmaktır. Bilgi ve kültürel modeller de metalar gibi dolaşım halinde; hatta insanların yer değiştirmesini teşvik eden finansal güçler, onların bilgiye erişimini de denetleme eğiliminde. İfade özgürlüğünün günümüzde kurumsal rejimini bulması gereken *gerçek evrensellik alanı* budur.

4.2.1. Bununla birlikte, evrensellik ile homojenliği birbirine karıştırmak büyük bir hata olur. Küresel iletişimin sınırları aşmasını “akışkanlık,” yerkürenin her noktasındaki bireylere ulaşip onları yersizleşmiş sanal topluluklar halinde bir araya getirmesini ise “her yerdelik” olarak adlandıran Zygmunt Bauman'ın bu dedikleri, ulusaşırı kamusal alanda yeni *bölünmeler* çizen veya tekelci ve oligarşik rejimlerin devamlılığını sağlamak amacıyla eski bölünmeleri yeniden üretip duran iç sınırların varlığıyla gayet uyumludur. *Yersizleşmiş iktidar, de-*

15 “Dünyanın *nomos*'u” deyimini, Carl Schmitt'ten ilhamla, yasalar ile bölüşümün örtüşmesi anlamında kullanıyorum. Bu ismi taşıyan, uluslararası hukuk ve anayasanın kökeni ile “*Ius Publicum Europaeum*”un çöküşüne eğilen 1950 tarihli büyük eserinde Schmitt, emperyal uluslar düzenini bir “büyük jeopolitik alanlar” sistemi (*Grossräume*) ile ikame etmek istemektedir. Bu sistemde dünya, her biri bir hegemonik güç hakimiyetinde olan bir dizi etki alanına bölünmektedir ve önündeki model de Amerikan “Monroe doktrini”dir (kendisinin Hitler'in avukatlarından biri olduğunu hatırlatmaktan imtina eder). Kasıtlı olsun olmasın, Huntington'daki “medeniyetler çatışması” da bu fikrin sömürgecilik sonrası ve sosyalizm sonrası dünya için yeniden ele alınışı gibidir. Şu kitaptaki açıklamama bkz. *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, La Découverte, Paris, 2003 (“Éclaircissement VIII: Le ‘Choc des civilisations’ et Carl Schmitt: une coïncidence?”)

mokratikleşmiş iktidar demek değildir. Bu bölünmeler arasında, (otoriter, ataerkil ve paternalist tipte veya bunlardan kimi unsurları barındıran) muhafazakâr toplumlar ile (malların serbest dolaşımını düşünce özgürlüğüyle ya da daha geniş bir düşünce özgürlüğüyle birleştiren) liberal toplumlar arasında bir ayırım yapma eğilimi de göze çarpar: İlk grupta “normalin dışında kalan” bireysel görüş ve tutumlar kâfirce, ahlâksız ve yoldan çıkmış olarak nitelendirilip sansürlenir ve cezalandırılırken ikincisinde ötekilik ve yabancılık biçimleri, “azınlık” kültürleri birer “farklılık” olarak adlandırılıp ayrımcılığa uğrar ve sessizliğe itilirler. Tahakküm biçimleri küresel ve yerel olarak birörnek değildir; aynısı bunların doğurduğu direnişler için de geçerlidir; karşılıklılık içinde olsalar da...¹⁶

4.2.2. Medyanın açık sansürü ve küfrün yasaklanması ile bireysel iletişim biçimlerinin el atından takibi veya internet aracılığıyla kişisel verilerin toplanmasını “ifade polisliği”nin farklı formları olarak görmek mümkündür. Bunlar farklı antropolojik modellere tabidirler ve farklı teknikler kullanırlar. İlkeler noktasında hiçbir ortak yanları bulunmaz fakat örtüşebilirler. Belirli bir toplumda bireylerin özgürlük ve eşitlik seviyesini tanımlayan şey bunların belirli bir anda, belirli bir yerdeki (Erdoğan’ın Türkiye’si, Brüksel’in Avrupası, Obama veya Trump’ın Amerika’sı) somut bileşimleridir. Toplumları, ülkeleri veya uygarlıkları, özellikle de uzun vadede, bu tür kriterler doğrultusunda *hiyerarşik sıraya sokmak* pek mümkün değildir, ama şimdiki zamanda sürekli olarak bunlar arasından seçim yapmak zorunda kalırız. Salman Rushdie ve Edward Snowden’i hatırlayalım...

16 “Kurbanların kurban olarak kalması kaçınılmaz değildir. Başka bir deyişle, iktidar kalıcı değildir; tektip de değildir. Judith Butler, bir yerde iktidara sahip olanların başka bir yerde bundan tamamen mahrum olduklarını, mazlumlarla zalimlerin böylece yer değiştirdiklerini ısrarla tekrarlamıştır. Sınıf, ırk, cinsiyet ve cinselliğin tarihsel eklemlenmelerinden hiç de basit olmayan bir ders çıkarmanın zamanı geldi.” (B. Robbins, “Power Talking...”)

4.3. “Küreselleşmiş” veya müşterekleşmiş bir dünyada ifade özgürlüğünü azamileştirmek ve bir anlamda bu tür bir dünyayı müşterek bir dünya olarak *var etmek* için, bazı sınırları ihlal etmek veya ortadan kaldırmak, yok edilmelerinde bir fayda olmayan bazı sınırları da radikal şekilde demokratikleştirmek, yani daha geçirgen, daha az asimetrik, dolaşısıyla daha az ayrımcı kılmak gerekir. Bu sınırları yaratanlar ile bu sınırların böldükleri arasında, tartışma ve pazarlık nesnesi haline gelmesi gerekir bunların. Bu, insan hareketliliği (“göçler”) kadar söylem hareketliliği (“tercümeler”) için de geçerlidir.

4.3.1. Küreselleşme çağının “milletler hukuku”, ciddiyetle ve eşzamanlı olarak iletişim biçimlerinin yoğunlaşması ve demokratikleşmesi meselesiyle ilgilenmelidir. İletişimin ve ifadenin, güvence altına alınması ve geliştirilmesi gereken tüm insanlığın ortak kaynağı olarak, birer *kamu malı* olarak tarif edilmesi gerekir. Bu, UNESCO programlarının tanımladığı haliyle eğitimin geliştirilmesini, ayrıca kamusal ve özel tekellerin gücünün sınırlandırılmasını ve elbette normlara uymayanların, farklı fikirlere sahip olanların ve muhaliflerin uluslararası toplum adına korunmasını da gerektirir. Uluslararası kuruluşlar nasıl hem kalkınmayı hem de yaşam kaynaklarına erişim ve gelir eşitsizliklerinin dağılımını izlemeyi üstlenmişlerse, kültürel kaynaklara, “sembolik sermaye”ye (Bourdieu) ve ifade yöntemlerine erişimin eşitsiz dağılımını da izlemek durumundadırlar.

5. “Hakikat cesareti” laikliğin seküler temelidir

5.1. Küreselleşme çağında bir kamu malı olarak ifade özgürlüğünün hem ulusal hem ulusaşırı, hem hukuki hem özne-veya ahlâki koşulları vardır. Sivil evrenselciliğin (ya da devletin ve dünyanın “yurttaşları” biçiminde tarif edilen özne-

lerin etkinlikleri, hakları ve ödevleri üzerine kurulu bir evrenselliğin) karakteristik kurumu olarak [ifade özgürlüğü] bir yandan dinî evrenselliklerden, diğer yandan da piyasa evrenselliğinden kendini ilkesel olarak ayırır. Bunların mantıklarıyla çatışabilir, ama onları pek çok özne açısından anlamlı olan bağımsızlık ve eşitlik normlarına uymaya da zorlayabilir.

5.2. Kamusal alanda özneler arasında neden kaçınılmaz olarak çatışmalar çıkar? Bu, hiçbir zaman basitçe görüş veya öğreti farklılıklarından (karşılıklı olarak “tercüme edilemezlik”lerinden) yahut ekonomik (sınıfsal veya başka- ca) çıkarların bağdaştırılamaz olmasından kaynaklanmaz; tüm bu etmenler son derece belirleyici olsa da... Esas sebep, öznelerin, onları “sorguya çeken” veya onlardan bağıllık ve sadakat talep eden, onların suçlulukla itham edilme- lerini ya da tanınmalarını sağlayan, onları haysiyetle donat- ma ya da onursuzlukla yaftalama gücüne sahip, gurur veya utanç kaynağı olabilecek olan *kendi söylemlerine kişisel ola- rak sarınmış* olmalarıdır. Sonuçta özneler başkalarının fikir- lerini algılayıp yargılamakla kalmaz, onların kimliklerine de (tarihlerine, kültürlerine, yaşam tarzlarına, kısaca Max We- ber’in ebedi bir “savaş” içinde resmettiği “tanrılarına” da) aynını yaparlar.¹⁷

5.2.1. Dinî ve din-karşıtı söylemlerin bu anlamda son de- rece kuvvetli bir çağrı aracı oldukları açıktır. Ancak, tam an- lamıyla gelişmiş bir piyasa toplumuna tekabül eden iletişim rejimi, paradoksal bir biçimde, bireylerin, yaydıkları mesaj- larla ve paylaştıkları duygularla kendilerini özdeşleştirme- ye itildikleri son derece kuvvetli eğilimler meydana getirir. Geçmiş kuşaklardan miras alınan yahut sonradan edinilmiş

17 “Farklı düzenlere ait ve farklı değerler taşıyan tanrılar arasındaki kavga” tabiri özellikle şurada geçmektedir: “La profession et la vocation de savant”, *Le Sa- vant et le Politique*, s. 97. [Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları ve Meslek Olarak İlim*, çev. Medeni Beyaztaş, Efsar Yayınları, 2004].

bir kültür burada “beşeri bir sermaye” olarak değerlendirilir. Bugün bu iki mekanizmanın her türlü birleşimini gözlemlemek mümkün.

5.2.2. Terörizm ve terörizm korkusu, “düşünce polisliği”ni ve daha genel olarak da özgür konuşmanın önünde engel teşkil eden tüm siyasi baskıları arttıracak şekilde birleşir. Terör korku olarak içselleştirilirken, korku da terör, karşı-terör, sıkıyönetim veya olağanüstü hal olarak dışsallaştırılır. Korku terörü önceler ve ona sebep olur. Başkalarına, yabancılara, düşmanlara yönelik bir korku olarak başlar ve kendi kendinden ya da hemşehrilerinden duyulan korkuya dönüşür.

5.2.3. Korkunun ve terörün antitezi, Michel Foucault’nun, hem başkalarıyla hem de kendi kendimizle olan ilişkimizi düzenleyen Yunan *parrhesia* kavramını uyarlayıp genelleştirerek *hakikat cesareti* olarak adlandırdığı şeydir: Sonuç olarak, siyasi irade olsun, hükümdar olsun, toplumsal normların sessiz iktidarı olsun, her türden “iktidara karşı koyma” yetisini içerir. Fakat bunun yanı sıra, insanın kendi kendisiyle arasına mesafe koyma yetisini de içerir: Kişi, “bizimkiler” ile özdeşleşme sağlayan, böylelikle aynı topluluk değerlerini paylaşmayanları dışlayan düşünce ve davranışlarla mesafelenebilir bu sayede. Hakikat cesareti tüm gelenekleri (*modernite de modernizm de birer gelenektir, ya da Batı’da ve onun etkisi altına girmiş olan her yerde buna dönüşmüşlerdir*) sorguladığı gibi bir geleneğin evrensel tanınırlığının, onun etik değerinin ayrılmaz bir parçası olduğunun da bilincindedir, fakat bunu mutlak kabul etmez.¹⁸

18 *Hakikat Cesareti*, Michel Foucault’nun Collège de France’da verdiği derslerin sonuncusuydu. 1984’te verdiği bu derste Foucault, Antik Yunan’da *parrhesia* olarak adlandırılan, topluluk önünde fikirleri ve örf-âdetleri eleştirme becerisini inceler. Bir önceki yıl (1983), bu dersin bir başka versiyonunu Berkeley Üniversitesi’nde vermiş ve bu ders “korkusuzca konuşma” yani özgür konuşma anlamını taşıyan *Fearless Speech* adıyla yayımlamıştı. [Bkz. *Doğruyu Söy-*

5.3. İfade özgürlüğünün kamu malı olması ve bizzat “laikleşmiş” bir laiklik (yahut sekülerleşmiş bir sekülerlik) türünden fikirler, tek bir sorunun tersi ve yüzü gibidir: Özgür konuşma ile bütünleşmiş hakikat cesareti pratiği de tam olarak bunu ortaya koyar.¹⁹ Hakikat cesareti, çatışmanın barındırabileceği riskleri kabul etmek, kamusal alanda anlaşmazlıkları [*différend*] (Lyotard) taşıyabilmektir. Tanımla yetinmemek, en üst seviyede tanımaya yönelik aktif bir arayışa girmektir; özellikle de ötekini (hatta “düşmanı”) tanıma-ya... Dolayısıyla farklılıklara saygı duymanın çok ötesine geçen, kimliklerin, ilişkilerin ve karşıtlıkların idrakine dayalı bir medenilik stratejisidir bu. Kuşkusuz kutsala dair her tür dayatmayla da bağdaşmaz niteliktedir: Dinî inanışların meşruiyetine yer açtığı, hatta onların kamusal faydaya katkılarının gerekliliğini tanıdığı ölçüde bizi din ile kutsallık arasında bir ayırım yapmaya mecbur eder.²⁰ Bu mümkün müdür? Gerçekleştğinde, mümkün olduğunu göreceğiz diyelim.

lemek, çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, 2005]. Aynı zamanda Edward Said’in daha sonraki konferanslarına da atıf yapıyorum (*The Reith Lectures. Speaking Truth to Power*, 1993). Bu konferanslarda Said, Foucault’nun eserlerine dayanarak hakikat cesaretini entelektüelin işlevine dair daha genel bir “iktidara hakikatle karşı gelmek” (*speaking truth to power*) fikriyle birleştirir. Burada tanımının içerdiği mesleki ve tarihsel sınırları zorlamaya çalıştığım kavram, işte bu kavramdır.

19 Laikliğin laikleşmesi/sekülerleşmesi hakkında şu kitabıma bkz. *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Galilée, Paris, 2012.

20 G. C. Spivak “*de-transcendentalize the sacred*” terimini kullanır ve sömürgecilik sonrası dönemde inanç ile hayalgücü arasındaki eklemlenişi sağlayan beşeri bilimlerin temel “eğitsel” görevinin bu olması gerektiğini söyler. Bkz. “*Terror: A Speech after 9/11*”, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012, s. 372-398.

Söyleme, Karşı-Söyleme: Foucault'ya Göre *Parrhesia* Biçimleri¹

Peki ama insanların konuşuyor olmasını bu denli tehlikeli kılan şey nedir?

– M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, 1971.

Burada, Foucault'nun *parrhesia* kavramına hasrettiği son derslerini yorumlamaya ve onun eserlerinin anlam ve niyetlerine dair kendimize her zamankinden daha fazla yönelttiğimiz sorular üzerinde bu derslerin nasıl bir etkisi olduğunu değerlendirmeye çalışacağım. Bu sorular arasında, onun *eleştiri* kavramının evrimi ve *siyaset kavramını* detaylıca işlemek yerine (bu kavramın onda epey muğlak ve kolayca kavranılamaz bir nitelikte karşımıza çıktığını belirtmek gerekir) entelektüelin siyasi alandaki müdahalesini sorunsallaştırarak modern Avrupa geleneğindeki entelektüel imgesini yerinden etmek adına yaptığı denemeler yer alıyor. Tarihçilerle dilbilimciler tarafından tespit edilen farklı anlamları haricinde, *isonomia* [siyasal haklarda eşitlik] ve *isègoria* [ifade özgürlü-

1 “Michel Foucault et la subjectivation” başlıklı çalışma günü kapsamında yapılan sunum (Université Paris-Est Créteil, 1 Haziran 2016). Bu sunum 18 Ekim 2014'te İngilizce olarak vermiş olduğum konferansın yeniden ele alınmış ve uyarlanmış halidir: “Foucault: After 1984” (Whitney Humanities Center, Yale University).

günde eşitlik] ile tamamlayıcılık ilişkisi içinde olan *parrhesia* kavramı, Antik Yunan'da bizim bugün demokrasi olarak adlandırdığımız şeye tekabül ediyordu (*dēmokratia* ise, bilindiği gibi esasen aşağılayıcı bir anlama sahipti). Kelime karşılığı olarak bakıldığında *parrhesia* “açık konuşmak”, “konuşma özgürlüğü” ya da “konuşma cesareti” anlamını taşır (Foucault'nun bu konuda Berkeley'de verdiği derslerin bir kısmı İngilizcede *Fearless Speech* başlığıyla yayımlandı).² Görünen o ki, tüm bunlar siyasetin, eleştirinin ve kamusal boyutuyla entelektüel faaliyetin düğümlendiği yere işaret ediyor, ancak bir dizi muamma barındırıyor. Bir yandan, *parrhesia*'nın Yunancadaki kullanımlarının istikrarsızlığı ve çeşitliliği – ki Foucault'nun incelemesinin konusudur bu– söz konusu kavrama tek bir anlam yüklenmesine, bilhassa da siyaset olarak adlandırdığımız alanla tekanamlı bir biçimde ilişkilendirilmesine mani olur. Hatta bağlamdaki ve dildeki değişimlerin anlamsal bir sapmadan ibaret olduğunu söylemekle yetinmezsek, kavramın güzergâhının siyaset, söylem ve hakikat arasındaki içkin ilişkiyi sorunsallaştırmak yerine etik ve kişisel (yaygın kullanımıyla “öznel”) alana doğru tedrici bir

2 Auf yaptığım metinler, bir taraftan, son iki yılın Collège de France dersleri (*Le Gouvernement de soi et des autres*, 1982-1983, Le Seuil-Gallimard, 2008); *Le Courage de la vérité* (*Le Gouvernement de soi et des autres*, II, 1984, Le Seuil-Gallimard, 2009) [*Hakikat Cesareti - Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. Adem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018]; diğer taraftan da 1983'teki Berkeley dersleridir. Bunlar 1985'te *Discourse and Truth. The Problematicization of Parrhesia* (Northwestern University Press) adıyla metne dökülmüş ve basılmış, 2001'de Semiotexte tarafından *Fearless Speech* adıyla yeniden düzenlenmiştir. Nihayet Fransızca'da *Discours et vérité* başlığıyla ve 1982'de Grenoble'da *parrhesia* üzerine verilmiş bir konferans da eklenmiş olarak 2016'da basılmıştır (Paris, Vrin) [Orijinal İngilizce metnin Türkçesi: Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen Ayrınrı Yayınları, 2005]. Yorumculardan John Rajchman bu konunun önemini ilk fark edenlerden biri olup bununla çağdaş felsefenin diğer iktidar ve söylem sorunsallaştırmaları arasındaki ilişkiyi kurmuştur: *Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*, Routledge, Oxford, 2009. Fransızcası: O. Bonis, *Érotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, PUF, Paris, 1995.

siyasetten geri çekiliş yaşadığını da ileri sürebiliriz. Öte yandan Foucault'nun yorumlarında siyasi nitelikte niyet ve yarğılar mevcut olsa da, bunun Yunan sahnesi üzerine bir tür modern *yansıtma* olduğunu düşünmek de mümkün: Düşünsel nesneleri idealize etmeye dayalı felsefe kültürümüz içerisinde bu durum geleneksel yöntemin kullanılması gibi görünebilir ve sorgulama tarzının *şimdiyi, güncel olanı* sorunsallaştırmak olduğunu her fırsatta dile getiren bir yazar için bu oldukça şaşırtıcıdır.³ Haliyle *parrhesia*'nın dilbilimsel ve sanatsal bir meraktan ibaret olup olmadığını sorgulayabiliriz; nitekim Foucault'nun çalışması içerisinde bilginin ve metinsel okumanın estetiği biçiminde karşımıza çıkan bu iki mefhum oldukça yakın konumdadır.

“Son eser” tabirinden ne anlıyoruz peki? Şüphesiz yazarın vefatı öncesi yayımlanan son eseri anlamına gelir bu. Oysa ne kadar cezbedici olsa da patetik bir bakış açısından imtina etmeli ve eserin tamamına yönelik olarak son dersler yoluyla geriye dönük biçimde inşa edilen perspektiften faydalanmayı ihmal etmeksizin her türlü ereksel imadan da kaçınmalıyız. Bu dersler, daha öncekileri bir sonuca bağlamak veya onları taçlandırmak amacıyla kaleme alınmamıştı. Yeni ve başka bir yere varma amacıyla yazıldıklarını hissediyoruz, lakin oraya hiç varamadılar. Fakat bir yandan da halen vakit varken birtakım önemli mevzuları *söylemeye* dair bir aciliyet olduğunu da hissettiren bazı ipuçları barındırıyorlar. Sözceleme [*énonciation*] konusu (ya da Foucault'nun deyimiyle, *enuntiandum*, “sözcelenmesi gereken”), burada daha önceki derslerde olmadığı kadar direngen biçimde karşımıza çıkar; araçlara devredilmiş veya bir şekilde maskelenmiş olsa da. Demek ki, Foucault'nun son iki ders yılının hemen tamamı-

3 Şu yazıma bkz. “La philosophie et l'actualité: au-delà de l'événement?”, (der.) Patrice Maniglier, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris, 2011.

nı ele geçirmiş olan *parrhesia*'nın, onun eserinin tamamı ile nasıl bir iletişim içinde olduğunun veya onu nasıl "özetlediğinin", niyetlerini belli bir bakış açısıyla nasıl ifade ettiğinin izini sürmek pek de beyhude bir çaba değil. Bu bakış açısından, *parrhesia*'ya dair incelemenin *bitmemiş*, yani açık olması, Foucault'nun felsefi çalışmalarının bütününün taşıdığı derin manada aporetik (kelimenin olumlu anlamıyla) halin kinayesi gibidir. Giriş niteliğindeki bu değerlendirmeleri neticelendirmek için, Foucault'nun eserlerindeki *parrhesia* meselesinin dışmerkezli merkeziliği olarak –bilinçli yapılmış bir oksimorondur bu– tanımladığım olguyu betimleyen *beş fikir* öne süreceğim.

"Her şey söylenmelidir"

İlk olarak, araştırdığımızda görüyoruz ki, *parrhesia* konusu Foucault'nun eserinde, kelimeye özel bir vurgu yapılmaksızın ve Yunan bağlamı içerisinde *erken* bir dönemde ortaya çıkıyor. Kanıt olarak, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler" üzerine 1974'te verdiği konferanslardan şu pasaj gösterilebilir: "Yunan demokrasisinin bu büyük zaferi, tanıklık etme, iktidara hakikatle karşı gelme hakkı, 5. yüzyılda Atina'da doğmuş ve uzun bir süreç sonunda burada kesin olarak yerleşmiştir. Hakikatten yoksun bir iktidara, iktidar sahibi olmayan bir hakikatle karşı çıkma hakkı, Yunan toplumunun karakteristiği haline gelen bir dizi mühim biçimi ortaya çıkarmıştır..."⁴ Bu pasajı son derslerle birlikte düşündüğümüzde, Foucault'nun *parrhesia* sorusuna *geri dönene* değin onu tam anlamıyla keşfetmediği sonucunu çıkarabiliriz. Fakat onun isminin çağrıştırdığı tüm önermeleri ve onu kesen tüm hatla-

4 *Dits et Écrits II, 1970-1975*, Gallimard, Paris, 1994, s. 571. [Seçme Yazılar 3. Büyük Kapatılma, çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 163-278].

rı dikkate almak suretiyle Foucault bu sorunun yerini değiştirmiş ve onu yeniden formüle etmiştir. Özellikle de, göreceğimiz gibi, iktidar ile hakikat arasında karşılıklı bir dışsallık ilişkisi kurarak şemayı daha da karmaşık hale getirmiştir.

İkinci olarak, son iki yılın derslerinin, Kant'ın 1784 tarihli küçük kitabındaki *Aufklärung* [Aydınlanma] tanımının eleştiri ve yorumlanmasına hasredilmiş iki oturumla başlamış olmasına özel bir önem atfetmemek mümkün değil. Kaldı ki bunlar hayatı boyunca Foucault'nun bu konuda yaptığı tüm analizler içinde en kapsamlı olanlardır. Bugün bildiğimiz gibi Foucault'nun Kant tarafından kaleme alınan *Was ist Aufklärung?* [Aydınlanma Nedir?] metnine sürekli geri dönüşü, onun kendi felsefi etkinliğine ve bu etkinliğin güncelle ilişkisine (dolayısıyla da tarihsel ana ve yazarın siyasi bağlantıları veya müdahalesine) dair düşünümsel konumunu anlamamızı sağlayabilir.⁵ Hal buyken, Kant yorumuyla *parrhesia*'yı yan yana getirmenin gizemli bir yanı da yok değildir; zira, bu ikisinin eklemlenişi bir fikir zinciri veya soy zinciri görünümünden ziyade “kolaj” görüntüsü çiziyor. *Parrhesia*'yı modernlerin –en çok da Kant'ın– *Kritik* olarak adlandırdıkları şeyin prototipi olarak mı anlamak gerekir? Eğer öyleyse, işlevi nedir: Kökene dair bir anlamı açığa çıkarmak mı, bir antitez etkisi yaratmak mı, yoksa yalnızca bir yer değişimine işaret etmek mi? (Ki bu yer değiştirme geri tepip bizi Aydınlanma'nın amaç ve araçlarından bir sapmaya da sürükleyebilir.) Hatta modern eleştirinin farklı biçimlerinin yerine Yunan ideali olarak *parrhesia*'ya –az çok imgesel olarak– *geri dönmeyi* mi önermeliyiz?

Üçüncü olarak, Foucault'yu izleyerek, “*parrhesiastes*” [hakikati dile getiren kişi] rolünü örneklendiren farklı tiplerle,

5 Rudy Leonelli'nin tezinin üçüncü bölümünün İtalyanca basılması sayesinde bugün bu soruya tüm boyutlarıyla bakabilmekteyiz: *Illuminismo e Critica. Foucault interprete di Kant*, Önsöz: Étienne Balibar, Quodlibet Studio editore, Macerata, 2017.

yani hakikati dillendirme girişiminin taşıdığı iktidarla çatışma ve karşı karşıya gelme risklerini göze alarak hakikati söylemek ya da *doğruyu söylemek* için kamusal olarak söz alan bireyle ilgilendiğimiz sürece (bu iktidar bir egemenin veya yöneticinin iktidarı da olabilir, bir toplumun ve onun discipline edici veya kural koyucu mekanizmalarının çok daha dağınık fakat son derece de muazzam iktidarı da olabilir), Foucault'nun bu sözceleme durumunu *dramatikleştirme* şekline dikkat ettiğimiz sürece,⁶ Foucault'nun eserinin aslında her zaman "*parrhesiastes*"lerle dolu olduğunu ve *polis*, *agora* ve *paideia* gibi tipik Yunan kategorilerinden *farklı alanlara* da yayıldığını fark ederiz. Elbette her defasında bunların üslubu, niyetleri ve dile getiriliş biçimi farklılaşır; fakat *parrhesiacı* sahneden bakıp da bir model, ortak bir isim aradığımızda, perde yavaş yavaş aralanır ve aralarında bir akrabalık bağı ortaya çıkar. Hristiyan şehitleri ve dinden dönenlerden başka, çileciler ve mutasavvıflar da ortodokslukla heterodoksluk arasındaki ince çizgi üzerinde yürüyen bir tür *parrhesiastes*'tirler. Kartezyen aklın reddettiği hakikati dile getiren deliller ve onların edebiyattaki tuhaf akrabaları da (örneğin *Rameau'nun Yeğeni*)* *parrhesiastes*'tir. 19. yüzyılın kriminoloji yıllıklarındaki "alçak adamlar" (Foucault, kelimenin iki anlamlılığını kullanarak bu şekilde adlandırıyor)** bilhassa da hayranlık uyandıran Pierre Rivière, en "sıradan" söylemde dahi hakikat ile ölüm arasındaki derin ilişkiyi görmemi-

6 "Dramatikleştirme": Foucault bu kategoriye Nietzsche'den ödünç alır. Bunu Deleuze dolayımıyla yaptığı ise kesin gibidir. "La méthode de dramatisation" (Société française de philosophie [Fransız Felsefe Cemiyeti] konferansı, 1967), *L'Île déserte et autres textes*, (der.) David Lapoujade, Minuit, Paris, 2002, s. 131 vd.

(*) Denis Diderot, *Rameau'nun Yeğeni*, çev. Adnan Cemgil, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013 – ç.n.

(**) Foucault'nun kullandığı *infame* kelimesi hem "alçak, rezil, kötücül" gibi kriminal bir anlam taşır hem de "kötü şöhretli, adı kötüye çıkmış" manasına gelir – ç.n.

zi sağlayabilir, bu anlamda fevkalade birer *parrhesiastes*'tirler ve Foucault da onların "hayatlarını"⁷ yayımlayarak onları karanlıktan çıkarmayı hayal eder. Entelektüellerin, doktorların ve GIP* üyelerinin desteğiyle 1970'lerin Fransası'nda, Amerika'da veya başka yerlerdeki cezaevi rejiminin keyfiyetine karşı çıkan "siyasi" ya da "adi" her mahpus, akıl almaz riskleri göze alarak bu isyana kalkışmış demektir ve bu kişiler birer *parrhesiastes*'tir. Nitekim Foucault da, bu eleştirel ve militan çalışmayı (ki *Tahammülsüzlük Araştırması [enquête-intolérance]* gibi kendine özgü bir isim taşır) başlatanlar entelektüeller olsa da, ona biçimini veren yerleri, kelimeleri, içeriği, hatta "kuramı" bile mahpusların kendilerinin belirlendiğini her fırsatta dile getirir.⁸ Sovyet komünizminin "muhaliflerinin" en katıksız biçimde *parrhesiastes* oldukları açıktır; hatta siyasi eleştiriye getirdikleri bazı yeni ifade ve üsluplarla eski *parrhesia* meselesinin güncele de taşımışlardır. Genel olarak söylemek gerekirse, başkaldıranlar *parrhesiastes*'tir; her hâlükârda eylemlerinin *parrhesiastes* bir vechesi vardır ve bu, esasa ilişkin bir vechedir; eylemleri mücadeleyle, özerklikle veya özörgütlenmeyle, ayrıca söylemle yani *ifade* ve *sözceleme* düzlemiyle, dolayısıyla da sözün özgür bırakılmasıyla ve konuşma gücünün ele geçirilmesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir.

7 *Dits et Écrits III*, 1976-1979 kitabının çok meşhur (fakat hiç yayımlanmamış) önsözüne bkz. "Vies des hommes infâmes" (Gallimard, Paris, 1994, s. 237-253). Ayrıca bkz. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Sunan: Michel Foucault, Gallimard/Julliard, Paris, 1973. [*Bir Aile Cinayeti-Annemi, Kız Kardeşimi, Erkek Kardeşimi Katleden Ben*, Pierre Rivière, çev. Alev Özgüner ve Erdoğan Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018].

(*) *Groupe d'information sur les prisons*: Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu – ç.n.

8 Michel Foucault, "Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence", *Dits et Écrits II*, s. 176. GIP belgeleri şurada basılmış ve sunulmuştur: *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-72*, Belgeleri toplayan ve sunan: Philippe Artières, Laurent Quérou ve Michelle Zancarini-Fournel, Sonsöz: Daniel Defert, IMEC, Paris, 2003.

Öyle ki, bir sessizlik ortamında veya bir iktidar, bir disiplin, bir toplumsal normun dayattığı yahut gönüllü kulluk sonucunda kişinin kendi davranışlarına ve kendi hükümüne içselleştirdiği, kabul edilmiş bir sessizliğe mahkûmiyet durumunda bu iyice çarpıcı bir hale bürünür. Nihayetinde, Foucault'nun eserinde *parrhesia*'nın şu veya bu biçimde tanımlanmadığı ve canlandırılmadığı pek az yer olduğu hissine kapılırız. Buna karşılık, ismen zikredilmesi ve tartışılması, eserlerinin bu nihai ve olumsal anında gerçekleşmiştir.

Dördüncü olarak, *parrhesia* teması –ya da ideal-tipi– ile Foucault'nun bağlantıda olduğu veya onda özel bir ilgi uyandıran çok sayıda çağdaş olay veya süreç arasında sıkı bir iletişim bağı bulunduğu hemen göze çarpar. Sovyet mahkûmları, akıl hastaları ve muhaliflere daha önce değinmiştim.⁹ Burada iki vakayı anmak isterim: Zaman ve mekân olarak birbirinden tamamen farklı olan bu vakalar Foucault'nun yaptığı yorumlardan ve ulaştığı çıkarımlardan daha çetrefil sorunlar ortaya çıkarmış, bunlar bugün hâlâ tam anlamıyla çözümlenememiş ve tartışma yaratmaya devam eder niteliktedir. Burada *kelimeler* muazzam bir önem taşır; dilin eylem ile olan eklemlenmesine hükmederler ve *dilsel eylem* de bu kapsama girer.

Üzerinde fazla durmayacağım ilk vaka 68 Mayısı'dır. Foucault'nun bu olaylarda yer almadığını biliyoruz; hatta meseleye oldukça eleştirel bir bakışı olduğunu da... Fakat olayların bitiminden sonra, yalnızca reformist taraftan değil, devrimci taraftan da devamı niteliğindeki bazı olayların içine derinlemesine girmiş, bugün “radikal” diye adlandırılabilir-

9 Bunlar arasındaki yakınlık Sovyet rejiminin muhaliflere uyguladığı hapis yöntemiyle kurulmaktaydı. Bu mahkûmlardan olan Leonid Pliuç, Foucault ile de bağlantıları bulunan, çoğu Fransızlardan oluşan bir grup matematikçinin verdiği destek nedeniyle en ünlü mahkûm olmuştur. Bkz. M. Foucault, “Crimes et châtements en URSS et ailleurs...” K. S. Karol ile mülakat (1976), *Dits et Écrits III*, s. 172, ayrıca s. 63 vd.

cek bir tavır sergilemiştir. 68 ruhunu “sözün ele geçirilmesi” –yani *parrhesia*– olarak nitelendiren, Foucault’nun gerek araştırma bulgularını gerekse yazım yöntemlerini paylaştığı arkadaşı Michel de Certeau olmuştur.¹⁰ İkinci vaka biraz daha hassastır: Foucault 1979 İran Devrimi’nde, ya da kendisinin arzu edeceği adlandırmayla İran halkının bu *başkaldırısında*, esas itibarıyla *ruhani* bir siyasi kitle hareketinin örneğini görmekteydi. *Parrhesia*’yı dramatize ve stilize etme çabasında Foucault aynı sahneye dönüp durmaktan asla vazgeçmedi: “Bir insan egemen karşısında *ayağa kalkar* (ya da *dikilir*), onun otoritesine meydan okur” veya “meclisin ortasında, kimseden izin almaya gerek duymaksızın” konuşmak üzere sözü “ele geçirir”. *Başkaldırmak* ile *ayağa kalkmak* arasında yakın bir ilişki olduğunu görmek gerektiği kanısındayım: Pek çok açıdan ikincisi, ilkinin yol açtığı sorunlara dair bir düşünsellik oluşturmaktadır. Ama hangi mahiyette? İran ayaklanmasının, bireyi topluluğa hatta kitleye dönüştürmek suretiyle *parrhesiacı* jestin siyasi önemini tasvir ve tasdik ettiğini söylemekle yetinemeyiz. Zira mesele, tam da bu genelleme ve totalleştirmede yatar –Hegel’in ifadesiyle, *Tun aller und jeder* [herkesin birlikte ve her bireyin tek tek eylemesi]. Modern İran’ın Antik Yunan’a dönmesinde ve kitle ayaklanmasının tekil bir öznenin eylemine dönmesinde *eleştirel* (hatta *özeleştirel*) bir boyut olması bana daha muhtemel geliyor. Biliyoruz ki bu soru hâlâ tartışma, hatta polemik yaratmaya devam ediyor.¹¹ Son derece kabaca formüle edilmiş

10 “Geçtiğimiz Mayıs’ta, upku 1789’da Bastille’i ele geçirdiğimiz gibi sözü ele geçirdik”, Michel de Certeau, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Le Seuil, Paris, 1994.

11 Foucault’nun İran Devrimi’ne ilişkin konumlanışının ve yorumunun iki birbirine zıt yorumu için bkz. Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005; Behrooz Tamari-Ghabrizi, *Foucault in Iran. Islamic Revolution After the Enlightenment*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016. Ayrıca bkz. Bernard Harcourt yönetiminde ve Daniel Defert’in

olan varsayımım şudur: İran Devrimi hakkında yapmış olduğu *siyasi hatanın* farkına varmak, Foucault'da düşünüm-sel bir harekete yol açmış ve başkaldırının *seküler* boyutlarını açığa çıkarmak (kuşkusuz onun tanımladığı şekliyle *par-rhesia* da bir konuşma jesti olarak gayet sekülerdir) ve haki-kati söylemek ile otorite, ya da muhalefet ile kolektif bir ha-reket ve kurumsal bir pratiğin “yönetilmesi” arasındaki iliş-ki sorunsalını derinleştirmek doğrultusunda bir çabaya gir-mesine sebep olmuştur. Bu noktaya geri dönebilmeyi umu-yorum.

Son olarak, bu ilk uğraşı sonuçlandırmak için, söz mese-lesini (kamusal söz, karşı-iktidar olarak söz veya iktidarın karşısında ayağa kalkan söz, sessizliği kıran söz veya ifade yasaklarını yıkan söz) ve (felsefi, siyasi veya elbette ki ede-bi) yazı veya *metin* meselesini kendi aralarında ilişkilendir-meyi denemeliyiz. Bu konu, Foucault'nun ilgilendiği tüm meseleleri kateder ve kendi yazısı ile arasındaki ilişkiyi de il-gilendirir. Çoğu zaman olduğu gibi şimdi de Maurice Blan-chot'ya referans vermek kaçınılmaz. Blanchot, Sartre'ın ve diğ-er “evrensel entelektüeller”in gölgesinde, *İtaat Etmeme Hakkı Üzerine Bildiri*'sine (“121'ler Manifestosu” diye bili-nir) imzasını koymuş ve o bildiri 1961 yılında Cezayir'de Fransız ordusunca uygulanan işkenceyi bir devlet mesele-si ve ulusal sorun haline getirmekle kalmamış, aynı zaman-da asker kaçakları ile Cezayirli savaşçılara yardım eden “ba-vul taşıyıcıları”na moral destek de sağlamıştır. Bu tarihî jes-tin gerek Fransızlar, gerekse genel olarak tüm entelektüeller için –ve tabii Foucault için– önemi yadsınamaz. Bugün *par-rhesiacı* jestin çağdaş bağlamdaki modeli önümüzde duru-yor. Fakat dahası da var; zira aynı Blanchot, Marquis de Sa-

katılımıyla Columbia Üniversitesi'nde gerçekleştirilen *Uprisings 13/13* semine-ri kapsamındaki “Foucault İran'da” tartışması (14 Aralık 2017): [blogs.law.co-lumbia.edu/uprisings1313/6-13/](https://blogs.law.columbia.edu/uprisings1313/6-13/).

de'a, bilhassa da onun "Fransızlar, Cumhuriyetçi olmak istiyorsanız biraz daha gayret!" başlıklı söylevine (başka bir sefer bu metnin "121'ler Manifestosu" ile akrabalığını göstermeyi denemiştım) hasrettiği ünlü bir yazısında Sade'in felsefeye getirdiği (ve Blanchot'nun kendisi tarafından edebiyata uyarlanan) tarife değinir.¹² Bu *parrhesia*'nın bir başka tanımı ve mükemmel bir çevirisidir:

Sade'in hakikati tam da buradadır [...]: "İNSANLARI KORKUDAN TITRETECEK DAHİ OLSA, FELSEFE HER ŞEYİ SÖYLEMEYE MECBURDUR." [...] Bu tek cümle onun adının şüpheli görülmesine, bu tasarı onun hüküm giymesine, gerçekleştirilmesi de mahkûm edilmesine yetti. Ve bunun tek sorumlusu Bonaparte değildir. Hâlâ Birinci Konsül'de yaşıyoruz ve Sartre hâlâ aynı talepten dolayı kovuşturuluyor: Her şeyi, her şeyi söylemek gerekir; özgürlük, her şeyi söyleyebilme özgürlüğüdür; aklın baştan çıkarıcısı, saklı arzusu, deliliği bu sınırlandırılmamış harekettir.¹³

1982'de *parrhesia* üzerine Grenoble'da verdiği konferansta ve 1983'te Berkeley'de verdiği derslerde Foucault'nun konuşmasına bu kavramın etimolojik anlamının "her şeyi söylemek"¹⁴ olduğunu dile getirerek başladığını belirtelim. Eğer zamanımız olsaydı, Beckett'in "kötü-söyleme" ve "söyleme zarureti" terimleri ile arasındaki bağıntıyı kurmak da iyi olurdu; keza, antitez olarak, Lacan'ın "yarı-söylemek"i ile de... Zira bunlar hiç kuşku yok ki Foucault'nun bu ko-

12 Étienne Balibar, "Blanchot l'insoumis", *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011.

13 Maurice Blanchot, "L'insurrection, la folie d'écrire", *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, s. 342.

14 M. Foucault, *Discours et vérité*, öncesine *La Parrésia* eklenmiş olarak, (ed.) Henri-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini, Sunum: Frédéric Gros, Vrin, Paris, 2016, s. 23 ve 79 [Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2005]. Collège de France derslerinde bu hususa geçerken değinir.

nudaki araştırmasının ve ifadelerinin arka planında yer almaktadır.

Hakikati söylemek, hüküm söylemek, karşı-söylemek

Şimdi de sıra, “hakikati söyleme” [*véridiction*]* biçimlerine dair Foucault’nun yürüttüğü incelemede *parrhesia*’nın işgal ettiği yere geldi. Yunanca malzemeyi ele almadan önce bir giriş yapmamız icap ediyor. Birçok dili kapsayan ve Foucault’nun, *parrhesia*’nın da bir parçası olduğu “hakikati söyleme”ye dair sorgulamalarını biçimlendiren iki dizi terimi baştan sona tanımlamam mümkün değil. Fakat bunları hızlıca değerlendirebiliriz. Nietzsche’nin *Wahrsagen* sözcüğü Fransızca’ya *dire-vrai*, İngilizce’ye de *truth-telling* [doğruyu söylemek] olarak çevrilmiştir ve bir anlamda *parrhesia*’ya kökensel bir yer açar. Yer açar diyorum, fakat hakikati söyleme meselesi, *parrhesia*’ya çok erken bir dönemde değinilmiş olsa da aslında ona *kayda değer bir yer bırakmayacak* şekilde oluşturulmuştur. *Parrhesia*, meseleye ilaveten ve sonradan –*nachträglich*– dahil olur. Bununla birlikte, tüm söylemsel yapının alttan alta ve daha en başından itibaren bu “hakikati söyleme” biçiminin –pek de bilinmeyen– varlığıyla şekillendiğini göstermek ve onun düzenleyici işleviyle ortaya çıktığını ortaya koymak için, tüm sistem alaşağı edilir. *Wahrsagen* ya da hakikati söyleme, semantik bakış açısından iki serinin kesiştiği yere konumlandırılmalıdır (ki bunların Foucault’nun incelemelerinde kurucu bir rolde olduğunu ispat etmek yersiz olacaktır) .

Bunlardan biri, biraz değindiğim *söyleme* [*dictions*] serisidir. *Hakikati söyleme* [*véridiction*] ile *hüküm söyleme* [*juri-*

(*) *Véridiction* sözcüğü Türkçeye çoğunlukla “doğrulama” olarak çevrilese de Latince kökenine bakıldığında *verus* [hakikat] ve *dicō* [söylüyorum] sözcüklerinin bileşiminden oluşur ve hakikati dillendirmek anlamını taşır – e.n.

diction veya jurisdiction] arasında Foucault'nun ortaya koyduğu karşıtlık ve eklemelenme çalışması son derece açıktır ve her yerdedir.¹⁵ İlki, itiraf veya günah çıkarma vasıtasıyla yavaş yavaş ikincisinin avucuna alınır; mesele ondan kurtulup kurtulamayacağı veya nasıl kurtulacağıdır. Fakat seriyi genişletmek ve hakikati söylemenin daha farklı toplumsal ve tarihsel işlevler üstlendiği kurumlara atıfla “aleturjik” boyutlarını da dahil etmek gerekir. İtirafın, ceza ve kefaretin, savunmanın tüm sorunsalı ona dayandığı için hayır dilemeyi de [bénédiction, kutsama] dahil etmemek imkânsızdır. Ve tabii karşı-söyleme [contradiction] sorunsalını da... Buna daha sonra değineceğim. Bu noktada, söylemenin [diction] geniş anlamıyla kurmaca [fiction] ile karşı karşıya geldiği iki eksen birbirini keser. Pierre Rivière'i hatırlayalım: İtirafı veya özyaşamöyküsü, hem ona dayatılmış hem de kendisi tarafından üstlenilmiş (hem de ona bunu dayatan otoritenin aleyhine çevrilmiş) bir “söyleme”dir ve aynı zamanda da bir kurmaca, bir “özkurmaca”dır [autofiction]. Bilginin arkeolojisi ve epistemik oluşumlar tarihi hakkındaki ilk çalışmalarından söylemin düzeni ve bilme istenci sorunsalının ortaya çıkışına varıncaya dek, Foucault'nun, “hakikati söyleme” [véridiction] ya da “doğru-söyleme” [dire-vrai] ile genel olarak “doğrulama” [vérification] (nesnellik iddiasındaki bilimsel doğrulama ve gerçeğin “sahtesini yapan” veya taklit eden sanatsal kurmaca) ya da “hakikat haline getirme” arasında bağ kuran hakikat ilişkileriyle ve etkileriyle de meşgul olduğu görülüyor.

15 Örneğin bkz. *L'Impossible Prison* [Imkânsız Hapishane] hakkındaki 20 Mayıs 1978 tarihli yuvarlak masa, *Dits et Écrits IV, 1980-1988* (Gallimard, Paris, 1994, s. 20 vd.); “La vérité et les formes juridiques”, *Dits et Écrits II, a.g.e.* [Seçme Yazılar 3. Büyük Kapatılma, çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 163-278]; *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Cours de Louvain, (ed.) Fabienne Brion ve Bernard E. Harcourt, University of Chicago Press, Chicago-Louvain, 1981; Presses universitaires de Louvain, 2012.

Seriyi Almanca terimlerle genişletecek olursak, bu çizgi içerisinde *Wahrsagen*'in yanına *Wahrnehmen*'i de koyabiliriz: Fransızca'ya *perception* [algılama] olarak tercüme edilse de, (örneğin *Tinin Görüngübilimi*'nde olduğu gibi) psikolojik veya psikofizyolojik bir işleminden çok daha fazlasını ifade eden bu kavram kesinlik ile hakikat arasındaki çelişkinin ilk figürü olarak karşımıza çıkar.¹⁶

Tüm bunları özetlemek için diyebilirim ki, Foucault'nun üzerinde çalışmış olduğu (ve daha da genişletebileceğimiz) tüm bu ağ, onun pek çok defa yapma arzusunu dile getirdiği (ve incelemelerini yönelttiği ufku betimleyen) büyük projeyi, "hakikatin tarihi" projesini kelimeler düzeyinde biçimlendirmiştir: Kökeninde Pascal'ın bulunduğu bu ifadeyi 20. yüzyılda (ilk kez 1961'de), önce epistemolojik bir anlamda, daha sonra da "hakikatin siyasi tarihi" şeklinde yeniden formüle ederek, sonunda da "hakikati söyleme"lerin veya *doğrunun sözcelenmelerinin tarihi* veya soybilimi, *hakikat kipliğinde söylem (sub specie veritatis)* ile özdeşleştirerek yeniden

16 *Görüngübilim*'in "Algı"ya (*Die Wahrnehmung*) ayrılmış bölümüne geçerken Hegel kavramın Almancadaki karşılığının sağladığı imkânı dayanarak bir kelime oyunu yapıyor: "*Ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, nehme ich es wahr*" (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (ed.) Johannes Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, s. 89) [Eserin Türkçe çevirisinde cümle şu şekilde geçmektedir: "Böylece onu gerçeklikte olduğu gibi alırım, ve dolaysız bir şeyi bilmek yerine, algılarım (*nehme ich wahr* = gerçek olarak alırım)." Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, Idea Yayınevi, 2010, s. 82 – ç.n.] Jean Hyppolite'in Fransızca çevirisi şöyledir: "Onu olduğu gibi, [nesneyi] sanki hakikatmış gibi alırım ve dolaysız bir şey bilmek yerine (onu hakikat gibi alırım), onu *algılarım*." Jean-Pierre Lefebvre ise şu şekilde tercüme eder: "Onu hakikatte olduğu haliyle alırım ve dolaysız herhangi bir şeyi bilmek yerine, onu *hakikati içinde alırım, algılarım*," ve şöyle bir de not ekler: "*Nehme ich wahr*. Hegel burada *wahrnehmen* sözcüğünün etimolojik unsurlarıyla oynar. Almanca kelime, Fransızca karşılığı olan 'algılamak' kelimesine kıyasla algının 'bilmek' tarafına daha fazla ağırlık vermekte, etkenlik boyutunu daha fazla vurgulamaktadır. Ötekini algılayanın bu 'özdeşliği', algılananın evrensel niteliğine temel teşkil ettiği sürece, 'Doğru bir kimlik atfetmek [özdeşleştirmek, tanımlamak]' şeklinde çevirme isteği duyarsınız". (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Fransızca'ya çeviri ve sunum: J.-P. Lefebvre, GF-Flammarion, Paris, 2012, s. 140).

keşfeden ilk Fransız filozof olmuştur.¹⁷ Ancak, hakikati söylemelerin tarihi diğer “söylemeler” ile (özellikle de hüküm söylemeler ile, ama yalnızca o değil) ve diğer hakikat etkileri ile (özellikle bilimsel doğrulamalar, ama yalnızca onlar değil) eklenmesini ele almaksızın var olamaz. Bir taraftan hukuk, diğer taraftan bilim veya onların sözceleme modelleri... Bu da beni ikinci önermeme götürüyor: Çok sayıda eylem ve söylem içeren bu ağda, *eksik kalan bir şey hâlâ mevcuttur*; sanki eksik kalan bir unsur vardır ve ancak geriye yönelik olarak eklendiğinde görünür hale gelmektedir. Fakat bu unsur hayatidir, zira onun eklenmesi sorunun bütün durumunu değiştirmektedir. Daha önceki önermemle bağlayarak, bu unsurun *karşı-söyleme* [contra-diction] olduğunu söyleyebilirim; bunun, önermeler mantığında statik bir kategoriye hapsedilmemesi (bildiğimiz gibi orada totolojiye karşıttır) ve *söylemsel bir davranış* ve söylem alanında bir eylem olarak düşünülmesi şartıyla –yani Foucault’nun bu terime yüklediği *karşı-davranış* [contre-conduite] anlamıyla...¹⁸ Bu anlamda alındığında, karşı-söyleme, hakikati söylemenin antitezi ve agonistik bir biçimdir; *parrhesia*’ya verebileceğimiz bir başka ad, hatta *parrhesia*’nın ta kendisidir.

Burada bir kez daha kısa kesmek, karşı-söyleme ve “çelişme” olarak hakikatin tarihini veya soybilimini tümünden bir yana bırakmak (ki bu Sofistlerden Hegel’in olumsuzluk gücüne, buna karşıt olarak da Nietzsche’nin putkıncılığına

17 Çağdaş Fransız felsefesinde “hakikatin tarihi” dizimi hakkında bkz. É. Balibar, “Histoire de la vérité”. Alain Badiou dans la philosophie française”, (ed.) Charles Ramond, Alain Badiou. *Penser le multiple*, L’Harmattan, Paris, 2002; “L’histoire de l’Église doit être proprement appelée l’histoire de la vérité”, (ed.) Laurent Bove, Gérard Bras, Éric Méchoulan, Pascal et Spinoza. *Pensée du contraste*, Amsterdam, Paris, 2007.

18 “Karşı-davranış” teması “yönetim” mefhumuyla bağlantı içindedir (*Sécurité, Territoire, Population*, Cours au Collège de France, 1977-1978, 1 Mart 1978, Le Seuil-Gallimard, Paris, 2004, s. 195 vd.). Bkz. Philippe Artières ve Mathieu Potte-Bonneville, *D’après Foucault. Gestes, Luites, Programmes*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007.

uzanır) “karşı söyleme”nin bir ek olarak, daha önce de belirtildiği gibi, hakikatin tarihine ve olumluluğuna kıyasla (“siyasi” biçimi dahil) ilave olarak ortaya çıktığı noktasında ısrar etmekle yetinmek durumundayım. Fakat bu ek veya bu ilavedir tüm soybilimsel çabaya anlamını veren...

Kuşku yok ki Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nin son iki cildinin arka kapagında yer verdiği René Char alıntısını biliyoruz: “İnsanlığın tarihi, aynı sözcüğün eşanlamlılarının tarihidir. Buna karşı çıkmak ise görevdir.” [*L’histoire des hommes est la longue succession des synonymes d’un même vocable. Y contredire est un devoir.*”]¹⁹ Bu görevin bir kural içerdiğini de ekleyelim. Fabienne Brion ve Bernard Harcourt tarafından *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*²⁰ [Kötülük yapmak, doğruyu söylemek. Adalette itirafın işlevi] adıyla yayımlanan Louvain Dersleri’nde, aynı dönemdeki denemelerde ve Collège de France’ta verdiği derslerde, Foucault çizgisel fakat kesintili bir tarih çizer. Bu tarih, Homeros ve Sophokles’deki arkaik Yunan *aletürjileri* ile başlayıp *itirafın* Hristiyanlıktaki biçimlenişleriyle devam eder; ki buradan da ceza kurumu içerisinde hakikati söyleme ve hüküm söyleme arasındaki modern çatışmaya kaynaklık eder. Öznelleşmenin, kulluk (veya boyunduruk altına alma) ile olan çelişkilerle yüklü ilişkilerinin bir soybilimini çıkarma çabasının sınırlarını tespit etmek için, bu anlamsal çerçeveyi çizmenin yeterli olacağına inanmak mümkün. Gelgelelim, *parrhesia* üzerine verdiği son derslerde Foucault’nun zincirdeki eksik halkayı tamamladığını ve özgün bir karşı-davranış teşkil eden bir öznellik ve hakikati söyleme figürüyle, *parrhesia*’yı kökene, siyaset ile felsefenin birleşme noktasına yerleştirdiğini iddia ediyorum. Bundan böyle tüm hakikat tarihinde (daha yerinde bir deyişle, “doğru

19 René Char, *L’Âge cassant*. Bkz. Jean-Claude Milner’in yorumu: “Michel Foucault ou le devoir aux rives du temps”, *La Règle du Jeu*, sayı 28, Nisan 2005.

20 A.g.e.

söyleme” tarihinde), hakikatin iktidara karşı kullanılması ve ona bir karşı-iktidar atfetmedilmesi tarzı düşünceler arayabiliriz. Bir model veya bir fikrin izinin sürülmesi değil kastettiğimiz; daha ziyade aynı karşı-söyleme’nin veya Blanchot’nun deyimiyle, aynı *yarıda kesme* hareketinin farklı güncellik koşullarında *yenilenmesidir* söz konusu olan (onun için prototip daima edebiyatta bulunur, fakat siyaseti de kapsayabilir).

Karşıtlıklar sistemi ve ufuk çizgisi

Karşı-söyleme jesti hakikat tarihine bir ek olarak ortaya çıkmakla ve diğer “hakikati söyleme”lere bir ilave olmakla kalmaz, *Wahrsagen*’de olduğu gibi, bambaşka biçimlerde ve bambaşka referanslarla “ihlal” (ki Foucault gerek *Deliliğin Tarihi*’nde gerekse de Bataille’ın *Eserler*’ine –*Œuvres*– yazdığı önsözde buna fazlasıyla sahip çıkar) ile bağ kuran aşırı bir yan da taşır.²¹ Oysa bana öyle geliyor ki, bunu aklımızın bir köşesinde tutarken, asıl dikkatimizi Foucault’nun son derslerinde, her biri aynı terime gönderme yapan farklı *parrhesi*alar (Yunanca söylersek, *parrhesiai*) sistemini ufak ufak kurduğuna yöneltmeliyiz. Burada söz konusu olan ne yalnızca betimleyici bir soybilim, ne ilkel bir anlamdan yapılan bir türetme, ne de “hakiki” bir nihai anlama doğru gidiştir; *karşıtlık biçimlerin simetrik biçimde düzenek haline getirilmesidir* burada söz konusu olan. Şunu vurgulamak isterim: En nihayetinde Foucault’nun inşa etmiş olduğu düzenek, biçimlendirmeye ya da en azından şematikleştirmeye müsait bir antitezler billûrudur ve terimin işaret ettiği sorunu ortaya koyarak *parrhesia*’yı tam anlamıyla “tanımlayan” aslen bu yapının tamamıdır. Bunu söyleyerek bir basitleştirme yaptığımın farkındayım zira incelemesine Euripides’in *Ion*’unun okumasıyla *başlangıç* yapan Foucault, ona simetrik bir son tayin etmemiş

21 “Préface à la transgression” (1963), *Dits et Écrits I*, sayı 13, a.g.e., s. 233.

ve kapanış yapmamıştır. Tersine, *parrhesia*'nın yeni biçimlerinin, *parrhesiastes* sözceleme tarzı ifadelerin Yunan klasik çağından sonra sürekli olarak ortaya çıktığını öne sürer: gerek tefekkür, bilgelik, kendinden şüphe ve usta-çırak ilişkisinin felsefi ve çileci uygulamaları şeklinde (son örneklerle ilgili olarak *parrhesia*'nın çırağın değil ustanın işi olduğunu vurgulayarak), gerekse de siyasi ve idari yönetsellik şeklinde olsun (bilhassa da bakan, danışman veya Prens'in "aynası" figürleriyle).²² Gelgelelim, tüm bu figürler klasik *parrhesia*'nın yozlaşma değilse de zayıflamalarıdır bir anlamda. Bunun önemli bir istisnası, *parrhesia*'yı Yunan kültürel alanından çıkarıp *libertas* olarak adlandırarak Yunan felsefesinden Roma ahlâklılığına geçişi sağlayan Seneca olmuştur.²³

Şimdi üzerine eğileceğim klasik formların sayısı dördüttür, daha doğrusu birazdan göreceğimiz gibi, iki çarpı iki: Sokrates, Perikles, Diyojen ve popülist hatip yahut demagog (klasik edebiyattaki Kleon figürü) isimlerinin ortaya koyduğu ikili karşıtlıklar sistemine istinaden...²⁴ Bu sistemdeki kutuplar şu şekilde kurulur: önce "siyasi" denilen *parrhesia* ile "felsefi" denilen *parrhesia* arasında ayrışma olur; ardından da bunların her biri kendi içinde iki karşıt figüre bölünür. Siyaset tarafında, gerçek hakikat cesaretinin sergilendiği, yurttaşlar arasında eşitlenmeyi gözetken, yurttaşların çıkarına kenti yönetme azmindeki sahih *parrhesiastes* (Perikles), karşısında da taklitçi bir rakip, *parrhesia*'yı herkese dağıtarak onu "demokratikleştirmek" isteyen, böylece çokluğun inandıklarına hakikat görünümünü veren ve onun görüşlerini hakikatin yerine koyan demagog (Kleon). Felsefe tarafında ilk bakışta bu anlamda hiyerarşi veya değer yargısı bulunmaz (örtük olarak tam tersine çevrilmediyse), bunun ye-

22 12 Ocak 1983 dersi, *Le Gouvernement de soi et des autres*.

23 21 Mart 1984 dersi, *Hakikat Cesareti*.

24 Akt. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, s. 99.

rine Sokratvari tipte *parrhesia* (Sokrates'in işlevi dinleyicilerine, gelmekte olan ve onlar için bir hakikat anı anlamı taşıyan ölüm perspektifiyle yaşamlarını ve davranışlarını değerlendirmelerini, bunun için de felsefi egzersizin *ortamı* haline gelen *diyalog*'u uygulamalarını hatırlatmaktadır) ile Diyojen'in şahsında cisim bulan "kinik" *parrhesia*.

Burada, Foucault'nun metninde pek çok okuyucuyu şaşırtan olağandışı bir şey gerçekleşir. "Felsefi" *parrhesia*'nın iki tipik temsilcisi Sokrates ile alaycı çifti Diyojen arasında paralel bir şekilde ilerleyen sunum epeyce sürer ve 29 Şubat 1984 dersinde, pek çok seans boyunca devam edecek uzun bir analize varır; buna göre kinizm, tüm Batı tarihini kat eden ve "hakikat cesareti" figürlerinin tamamında onu normallik ve iyilik halinden "skandal bir kopuş"a dönüştürmek üzere işleyen tarihasırı bir kategori haline gelir (Foucault'nun en kıymetli örneği olan "militan" tip ve onun devrimci bir etkinlik olarak yaşamı da buna dahildir). Kanımca belirleyici unsur şudur: Eğer klasik *parrhesia* sisteminin *içerisindeki* aşırılık figürü olarak *Diyojen dahil edilmeseydi*, sistem ancak yanıltıcı bir kapsayıcılığa sahip olacaktı ve mantıksal açıdan muğlak olacaktı. Tam da *parrhesia*'nın "çeperi"nin ve "karşı-söyleme" işlevinin temsil edilebilmesi için Diyojen'in dahil edilmesi gerekiyordu (her ne kadar o kendisini kenti oluşturan "söylem ehli"nden ayrı tutsa da). Demek ki Diyojen'i sınırlardaki "*parrhesiastes*" olarak tanımlamak gerekir. Burada, kimi yorumcularla bir miktar görüş ayrılığı dile getireceğim: Diyojen'in "söylem"in karşısında "yaşam"ı temsil ettiğine inanmıyorum; ne de felsefenin, bir söylem biçiminin başka bir yaşam biçimine, söylemsel veya diyalojik bir hakikatin de bedenselleşmiş bir hakikate dönüşmesinin alegorik olarak onda cisimleştiğine...²⁵ Söylem ve yaşam, Sokrates örne-

25 "Foucault: After 1984" kolokyumunda Judith Revel tarafından savunulan pozisyon.

ğinde de, Diyojen örneğinde de, bambaşka şekillerde olsa da aynı ölçüde mevcut ve birbirlerine eklenmiş durumdadır.

Diyojen ikinci dereceden bir “karşı-söylev”e, düşünüm-sel bir olumsuzluğa örnek oluşturmaktadır; burada söylem-sellik, *sembolik jestler* (çıplak gezme, köpek gibi havlama vb.) ve *olumsuzlama tutumları* (sorulara yanıt vermeme, suskun kalma, kent yaşamına katılımın da temelinde yatan diyalog ve iletişim zorunluluğuna uymama, çirkinliğe ve fakiirliğe övgüler düzme, kalpazanlık yapmak için Tanrı’dan buyruk aldığını iddia etme vb., modern terimlerle söylersek onu *anarşist* yahut *ahlaksız* olarak nitelemeye yetecek pek çok tavır, ki bunlar Yunan tragedyası için bir *apolis*, “yurttaş olmayan”dır) biçiminde sınırına erişmiştir.²⁶ Jest ve tavırlar da şüphesiz dilin birer aracı, sessizliğin sesidirler; ancak tepki yoluyla sözün ortaya dökülmesine neden oldukları gibi, alışlageldik düşünce ve davranış kalıplarını da sarsarlar. Hakikati söyleme, süregelen bir “skandal” halini alır. Skandal ise bir provokasyondur.²⁷

Böylece sistem kendi iç aşırılığı veya kendi ufuk çizgisi ile tamamlanmış haldedir. Siyaset ile felsefenin arasındaki bû-

26 Bilindiği gibi Diyojen kendine “*kosmopolites*” [dünya yurttaşı] der; çoğu yorumcu bunu *olumsuz* bir biçimde, *belli bir* kente ait olmayı ve dolayısıyla da onun yasalarına bağlı olmayı reddetmek olarak anlamıştır. Foucault “kozmpolitizm” kelimesini kullanmaz; *politheuesthai* terimini, dünyanın fatihi İskender’in evrensel egemenliğinin (tarihsel-mitsel bir anlatıya göre) ve “sefaletin kralı” Diyojen’in anti-egemenliğinin karşısına koyduktan sonra, kinik olanın *aşağıdan* talep ettiği “evrenin yönetimi” türünden siyasi *olmayan* tutum için kullanır.

27 Foucault pek çok defa “hakikat skandalı” tabirine başvurur. Genel anlamda, bunun İncil’den kaynaklandığı söylenebilir (Pavlus, İsa’nın çarmıha gerilmesi-nin “Yahudiler için bir skandal, Yunanlar içinse delilik” olduğunu söylemişti – 1 Kor 1:23). Fakat bu tabirin esas geldiği yer, Georges Bernanos’un Maurras’a ve Fransız siyaset sınıfına karşı Münih Anlaşması sonrasında kaleme aldığı ve 1939’da basılan yergidir. *Scandale de la vérité* [Hakikat Skandalı] adını taşıyan bu metinde şu cümleyi okuruz: “Skandal olan doğruyu söylemek değil, doğruyu bütünüyle söylememek, ona bir yalan katmaktır; hakikatin tamlığına hael gelmez, ama bu yalan onun kalbini ve ciğerini tıpkı bir kanser gibi yiyip bitirir...” (*Scandale de la vérité*, Gallimard, Paris, 1939, s. 56). Aracı belki de *Provinciales* ile Pascal’dır.

yük ayrımının iki yanına yerleşmiş iki olumlu veya onaylayıcı figür (klasik mirasımızın “olumlu kahramanları” Perikles ve Sokrates) ve iki de olumsuz figür içerir (demagog politikacı ve kinik antifilozof). Fakat bu figürlerde cisimleşen olumsuzluk birbirinden çok farklı anlamlar taşır: Demagog formel olarak daha az *parrhesiastes* değildir (“demagoglar kimlerdir” veya “popülistler kimlerdir” soruları bilindiği gibi halen güncelliğini korumaktadır, ancak karar vermek çok zor, hatta düpedüz imkânsızdır), kinik antifilozof ise *parrhesia* edimine bir tür *eskatolojik* sınır getirir. O da oldukça belirsizdir zira –daha sonra ortaya çıkacak ve bariz biçimde Foucault’nun söylemine dadanan kelimelerle söyleyecek olursak– “son insan” ile “üstün insan” arasında salınır. Siyasi ile felsefi olan arasındaki bu ikinci karşıtlık çizgisi, aynı cesur tutumdaki hem normlara uygun hem normatif söylem ile kuraldışı ve kuraldan saptırıcı söylem arasındaki kırılma çizgisidir ve bir belirsizlik, bir muğlaklık alanı açığa çıkarır. Fakat bu iki karşıtlık aynı düzlemde değildir. İkincisi ilkinin belirler; tıpkı kinik olanın *antifelsefesinin* demagogun yozlaşmış siyaseti ile –ve gitgide tüm diğerleriyle– rekabete girdiği gibi...²⁸

***Parrhesia* ve *dunasteia*: “Demokratik” bireysellik**

Tüm bunlar metinlerin uzaktan bakılarak yapılan bir taslağından ibaret olsa da –zira dikkatli bir yeniden okuma sına-

28 Bu karşıtlıkları bir çizelgeye dönüştürmeye çalışabiliriz; burada kinik (Diyojen), tam da yapısalcılıkta olduğu gibi “boş kutu”ya yerleşir: yani tarih boyunca gösterileni (kimliği) değişen “yüzergezer gösteren” olur:

Doğru siyaset (Perikles)	Felsefe (Sokrates)
Demagojik siyaset (Kleon)	Apolitik antifelsefe (Diyojen)

Manuksal olarak, kinizm doğru siyasetin bir tür “çifte olumsuzlaması”, felsefe ve demagoji (sofist?) ise basit veya kısmi olumsuzlamasıdır:

Perikles + +	Sokrates + –
Kleon – +	Diyojen – –

masından geçmiş değil– nihai bir varsayıma ulaşmak niyetindeyim. Elbette ki *parrhesia* problemi ile Kant’ın Aydınlanmacılar üzerine olan metninin yeniden sorgulanması arasındaki eklemlenmeyi dile getirerek başladığımı akıldan çıkarmadan... Eleştiri düşüncesinin anlamına açıklık kazandırma ve çağdaş eserleri arasında bir ayrım çizgisi çekme amacını gütmese, Foucault antik *parrhesia*’nın felsefi ve siyasi kullanımlarının altında yatan girift anlamı aydınlatmak için bu kadar uğraşır mıydı? Unutmayalım ki Habermas’ın kendi köşesinden Foucault ile –ya da Foucault’nun savunduğunu düşündüğü pozisyon ile– taban tabana zıt açıklamalar yayımlamakta olduğu bir dönemdi bu. Günümüzde de durum böyle. Rudy Leonelli haklı olarak bu zıtlaşmanın önemini vurgular ve tam bir haritasını çıkarır.²⁹ Bununla birlikte, *parrhesia*’dan bahsetmez; zira bu soru, *Aufklärung*’la ilgili tartışmanın kapsadığı modernlik alanının dışında kalıyor gibidir. Fakat ben, burada söz konusu edilen entelektüel kategorisine yeterince geniş bir alan tanırsak, merkezin yer değiştirmesini sağlayan *parrhesia*’nın tam anlamıyla oraya ait olduğu kanısındayım. Kendisini bir karşıtlıklar bütünü; tartışmaya açık, hatta kendi kendisiyle çatışan (kinik’te olduğu gibi) sorunlu bir figür haline getiren, içkin çokluğu içerisinde *parrhesiastes*’in, Foucault için sözde “evrensel entelektüel” ile onun bir ara “özgül entelektüel” (kendisi de bu iddiadaydı) olarak adlandırdığı tip arasında üçüncü bir yol açma vesilesi olduğunu düşünüyorum. “Hükümdar’ın danışmanı”nın aksine (ki çeşitli defalar bu rolü de üstlenmişti) bir *karşı-uzman* veya “ayaklanma danışmanı”nın işlevleriyle karıştırılması pahasına hem de...³⁰ İdeal *parrhesi-*

29 R. Leonelli, *Illuminismo e critica...* (Özellikle de Bölüm VI, “*Le critiche di Habermas: un altro concetto di tradizione*”)

30 Çağdaş olan başka kişilerin güzergâhlarıyla yapılacak bir karşılaştırma ilginç olabilir. Örneğin Pierre Bourdieu, Edward Said... Said’in kitabına bkz. (BBC’nin radyo konferansları neticesinde hazırlanmıştır: “*The Reith Lectures*”): *Represent-*

astes, incelemenin de gösterdiği gibi, siyaset ayağı ile felsefe ayağı arasında *bölünmüş*, hatta parçalanmış bir *parrhesiastes*'tir; "kendinin ve başkalarının yönetimi" veya kendinden şüphenin iki yönelimidir siyaset ve felsefe. Bu iki yönelim ayrıdır, fakat birbirlerine karışmaksızın duramazlar; her biri kendini diğeri üzerinden kurmaya çalışır. Bu imkânsız kesişimden *tekil entelektüel* veya tarihsel *tekillikler*le –bir diğeri deyişle, güncel anlarla– ilişkilendirilmiş entelektüel doğar: ne "evrensel" ne de "özgül" olan, kendi yaşamını ve söylemini oluştururken bu metafizik ayrımın *ötesine* konumlanan bir entelektüel. Şimdiki zamanın, hakların ve yükümlülüklerin, bu şimdiki zamanda neyin hoşgörülemez neyin mümkün olduğunu dile getirmeye çalışan bir entelektüel...

O halde, kısacık da olsa demokrasiye ve onun herkesçe malum zorluklarına gelelim. Foucault'nun dramaturjisini yaptığı *parrhesia* sahnesini yeniden ele almamız gerekiyor. Söylem ile siyasetin eklemlenmesine dair güncel analizlerin maymuncuğu haline gelmiş bir "pragmatizm" fikri yerine, o bir "söylem draması" ortaya koymayı tercih eder ve performatiflik mefhumunu –en azından bu terimin dar kurumsal şekilde, aktörlere özel bir statü atfeden geleneksel yorumunu– reddeder.

Burada Foucault'nun işaret ettiği iki göstergeye değinebiliriz. İlki Plutarkhos'un anlattığı ilkel sahneye ilişkindir; ki Foucault bu alıntıyı sürekli tekrarlar: "Bir insan tiran karşısında dikilir ve ona hakikati söyler."³¹ Platon, hayatını tehlikeye atarak ve sonuçta özgürlüğü pahasına, Dionysios'un karşısında dikilmiş, tiranın beklentilerinin ve hazza dair etğinin tamamen tersine bir tavsiyede bulunmuştur. Bu anım-

tations of the Intellectual, Pantheon Books, New York, 1994 (Bölümlerinden biri aşikâr bir biçimde Foucault'ya gönderme yapar: "Speaking Truth to Power"). Şu makaleme atıf yapıyorum: "Speak Truth to Power", *Journal of Contemporary Thought*, R. Radhakrishnan tarafından derlenmiş özel sayı, Kış 2014.

31 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, s. 49.

satma yapılmadığında, “hakikat cesareti” kavramı tüm anlamını yitirecektir; zira şahsi bir risk ve ölümle yüz yüze gelme, *parrhesia*’nın kilit taşı niteliğindedir. Bu iki unsur asla yok olmayacaktır, fakat farklı biçimler aldıklarını kabul etmek gerekir: Birden fazla risk söz konusudur, ölümle yüzleşmenin de birden fazla türü bulunur; ki varoluşun estetiği de bunlara dayanır. Yine de hiçbiri Hegel diyalektiğinin “mutlak efendi”si ile veya Heidegger’in varoluşçu çözümlemesindeki “ölüm için varlık” ile yüzleşmeye indirgenemez. Bahsedilen başka bir figürdür. Muhtemel ölüm ile ilişki, aynı zamanda da terör imgesinden ve ihlal oyunundan uzak oluş, Foucault’nun “*parrhesiacı* anlaşıma” olarak adlandırdığı, hakikati söyleyen öznenin kendisiyle ve başkalarıyla yaptığı anlaşmanın temel bileşenlerinden biridir. İkinci unsura gelince, onun ortaya çıkışı Foucault’nun, *agora*’daki tartışma ve çatışmaların ortasında Perikles’in eylemini tarif edişine denk gelir; orada, kavga halindeki düşüncelerin –partiler de diyebiliriz–, işlerin yönetimini ele geçirmek isteyen liderleri karşı karşıya gelmektedir.³² Eşit konuşma hakkı [*isègoria*] ile kurala bağlanmış ve bölünmüş durumda olan “agonistik alan”da Perikles, “nüfuz”unu kullanır; yani hakikatin sözcelenmesine “iyi siyaset” veya “düzgün siyaset” (filozofların *politeia* olarak adlandırdıkları budur) içinde siteyi birleştirmeye yönelik olarak söylemsel gücün tanınmasında kendini “ön sıraya” yerleştirir.³³ Foucault bu agonizmaya [çatışma]

32 *Le Gouvernement de soi et des autres*, 2 ve 9 Şubat 1983 dersleri.

33 Foucault’nun bu “ön sıraya geçme” ve “nüfuz”a yönelik dramaturjiye yaptığı vurguda, birkaç on yıl önce Jean-Pierre Vernant’ın yurttaşların diğer hemşehrilerine hitap ederken sırayla ve eşit olarak (*en mesôi*) gelmeleri gereken “yer” (veya boş yer) figürü üzerinde durarak, Yunan kenti ve demokrasinin kökenleri tartışmasının akışını değiştirmesine karşı konumlanan bir tutum bulunuyor olabilir. Bkz. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962 [Jean-Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, 2017] ve “Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque”, *La Pensée*, sayı 109, 1963 (yeniden basımı: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1965).

dunasteia adını verir; ancak Yunan siyaset dağarcığında kilit değeri olan bu sözcüğü dilimize çevirmek çok zordur. Daha önce, Homeros'un *agôn* tablolarının okumasını yaparken altını çizmiş olduğu gibi, *dunasteia* komuta etmeye dair bir kudrettir; dolayısıyla da *turannis* ile çok sıkı bağları bulunur (Sofokles'in *Oidipous Turannos*'unun başlığından da gördüğümüz gibi bu terim tiranlıktan ziyade krallığa yakındır), fakat onunla özdeş değildir; zira bir erdemi ve bir durum karşısında eyleme geçme kuvvetini imler, bir statüyü veya seçime bağlı dahi olsa bir unvanı değil... Öte yandan, *dunasteia* Yunan metafiziği ve antropolojisinin temel kategorisi niteliğindeki ve *iktidar* ya da *otorite* fikrini *başlama*, *ilke*, *köken* fikri ile bağlantılandıran *archè* ile ilişkilendirilmelidir. Aristoteles'e göre bu fikir demokratik bir rejimde halka veya yurttaşlar topluluğuna ait egemenlikten tutun hükümet görevlerinin aralarında pay edildiği memuriyetler ve üst düzey yetkililer fikrine kadar geniş bir yelpazeyi kapsar (*Politika*, III. Kitap). Aynı zamanda, *dunasteia*'da ilave bir de bireyselleşme unsuru vardır. Burada Latinceye (ve iktidarın dili üzerine Arendt, Kojève veya Leo Strauss'da bulacağımız düşüncelere) yönelmek faydalı olacak: Demokratik bir nüfuz olarak *dunasteia*'nın Latincedeki iyi bir karşılığı *auctoritas* olabilir; bu terime, kelime anlamıyla *auteur** işlevine giriş anlamı atfedilmesi şartıyla, yani bireyin kendisini hakikatin koruyucusu olarak işe koştugu ve bunun sonucu olarak da sözcelediği şeyin sorumluluğunu ve neticelerinin riskini taşımayı kabul ettiği siyasi hakikat alanına intisap veya başlangıç anlamı verilmesi şartıyla...³⁴ Böylesi bir otorite, miras veya seçim yoluyla elde edilen bir nitelik değil, kişinin, mec-

(*) *Auteur* kelimesi yaygın olarak yazar anlamıyla kullanılmakla birlikte, daha geniş manada yapıcı, yaratıcı, fail, müellif ve eser sahibi anlamlarını taşır – ç.n.

34 *Başlangıç*, *intisap* diyorum, fakat Judith Revel'in Crêteil sunumundaki terim de kullanılabilir: "açılış".

liste ayağa kalktığında veya eşit yurttaşlar arasında öne çıktığında, bizzat kendisi için yarattığı bir niteliktir ve sonuç olarak da ona eşit konuşma veya yönetme hakkı kazandırır (*isonomia*, *isègoria*). Bizzat “doğru söyleme” örneğiyle, bir karar alma kabiliyeti veya daha üstün bir kavrayış oluşturulması söz konusudur burada ve bu sayede, bir anlığına da olsa, yurttaşlar ve sitenin kendisinin rızasıyla yönetim mümkün olur, ancak hata yapma veya popülerlik kaybı riskleri her zaman mevcuttur. Bunun, Foucault’ya göre *parrhesiacı* müdahalelerin ortak özelliğinin –söylemin düzenine dair tüm tasdiklerin tersine– bir belirsizlik alanı açmak olması ile yakından ilişkili bir durum olduğu kanısındayım. Bu özelliği şu şekilde tarif etmek de mümkün: felsefi yahut siyasi alanda veya aynı anda her ikisinde de, normun geçerliliğinin askıya alınması ve bu sayede de yeniden yaratılması. Buna karşıt olarak, burada dile getirilen erdemlerle eylem kabiliyetinin tipik eril modellere denk düştüğünü –en azından geleneksel kabul edilişleri açısından– belirtmek faydalı olabilir.³⁵

Aklımdaki düşünce temelde şöyle: Foucault’nun demokrasinin geleceğinden endişe duyması anlaşılabilir bir durum ama onun korunması veya yenilenmesine dair fikirleri ise çelişkilidir. Siyasetin karşılıklılığına ve iletişimsel eyleme dair Habermas’ın normatif kavramlarıyla bunu karşılaştırdığımızda kanaatimiz pekişir. Foucault için demokrasinin korunmasının yolu onun demagojiye kayıp yozlaşmasına, kişisel çıkarlara hizmet eden oligarşiye, seçim aygıtı ve iletişim araçları üzerinde kurulan tahakküme vb. karşı çıkacak bazı karşı-tutumlardan geçiyorsa da, neredeyse aristok-

35 Böyleyken, *parrhesia* kelimesini işe koşmadan fakat aynı modeli kullanarak Foucault’nun tragedyadan alıntılanmış bir “dişil” *parrhesiacı* davranıştan bahsettiğini belirteyim: Euripides’in *Medea*’sındaki Kreusa figürü (bkz. Adriana Sforzini, “Dramatiques de la vérité: la *parrèsia* à travers la tragédie attique”, (ed.) D. Lorenzini, A. Revel ve A. Sforzini, *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Vrin, Paris, 2013, s. 151 vd.)

ratik diyebileceğimiz bir boyut da içerir. Doğal olarak, buradaki aristokrasi ne soybağı (ve isim), ne toplumsal sınıf ya da zenginlik, ne de uzmanlık veya bilgiye bağlıdır; söz konusu olan, özel, hatta tersine çevrilmiş bir anlamdaki “aristokratik güç”tür. *Dunasteia* olarak adlandırılan türde bir iktidar ya da otorite, karşılıklı olarak birbirini koşullandıracak şekilde, *parrhesia* ile döngüsel bir şekilde birbirine bağlıdır. Öyle ki, hakikat etkisi ancak bu iktidarın ortaya çıkmasına ve ne zaman ortaya çıktığına bağlıdır. Dahası, bu iktidarın tahakkümden, disiplinden ve normatiflikten tamamen ayrılmış olması, kurum karşısında ısrarcı bir şekilde ortaya konan riskli bir “doğruyu söyleme” pratiğiyle tam anlamıyla örtüşmesi şarttır. Neticede bu iktidar *kırılğan*, *rastlantısal* ve başarısızlığa açık olduğu kadar bu riski almaya da hazırdır (biliyoruz ki, çarpıcı istisnaları bulunsa da profesyonel politikacılar asla böyle değildir; ancak “gerçekleri dile getirme” iddiası onlarda bol miktarda mevcuttur). Bununla birlikte, söz konusu iktidar *iletişimi kesmek suretiyle* işleyişi ve düzeni sekteye uğratsa da, *kurumsal* bir demokratik çerçevede oluşur (mesela Atinalıların *ekklesia*’sı gibi). Normal iletişimi kesintiye uğratmak amacıyla iletişime girmek, “karşı-iletişim” kurmak mümkündür. *Ya fazlasıyla risklidir, ya da gülünç*. Ya her şeyi değişime uğratır, ya da faydasız kalır. Bir anlamda, burada ele aldığımız düşünce, Aristoteles’ten Montesquieu’ye, hatta ondan da ötesine süregiden ve demokrasinin tek varoluş koşulunun bir “güçler ayrılığı” tesis ederek bünyesinde monarşik ve oligarşik unsurlara (başkanın yürütme işlevi, yargıç ve temsilcilerin seçilmesi, lobilerin ve uzmanların gücü) yer açtığı “karma düzen” düşüncesinin zıddıdır. Foucault’nun, bir yandan *parrhesia* ve *dunasteia*’ya, diğer yandan da felsefenin merkezî ancak çekişmeli bir yer kapladığı Yunan sitesindeki kurumlarla bunların eklemelenmesine anakronik dönüşü vasıtasıyla tarif ve tavsiye

ettiği ise, demokrasiyi kurucu ilkesine döndürmek için düzeni bozacak bir müdahalede bulunulması gerektiğidir. Bu bakış açısının aristokratik ya da kısmen aristokratik olduğu söylenebilir, ancak esas itibarıyla *laik* karakter taşır. Özellikle de peygambervari bir müdahaleden ya da Weber tarzı karizmatik figürden farklıdır. İstikrarlı bir özgürlük ve eşitlik kurumu manasında “demokrasi” diye bir şeyin olmadığını, yalnızca demokratik karşı-söyleme anları olduğunu, bunların da yerleşik “hakikati söyleme” ve “hüküm söyleme”lere mesafelenerek bunu yaptığını gösterir. Siyaset ve anlayışın bir araya gelebileceği demokratik eylemi mükemmelen temsil edecek bir “karşı-demokrasi” örneğini 20. yüzyılda Yunanlarda aramanın (ve onların anlatılarından hareketle bunu yaratmanın) tek açıklaması bu bakış açısı olabilir. Öte yandan, belki de *bizim açımızdan*, bu mirası sahiplenmek ve yönlendirmek oldukça zordur: “skandal”ın ve “kendi kendine izin verme”nin yarattığı çelişkili aristokratlığın varlık koşulu belli bir eşitliğin tesisi değil midir? “Karşı” olarak (karşı-söyleme veya kontrpuan), söylemin düzenini rahatsız edecek şekilde ortaya çıktığına göre, tesis edilen bu kurum *çoktan* ortadan kaldırılmış, bertaraf edilmiş, içeriksiz bırakılmış ve iletişim endüstrisince tamamen yutulmuş ise ne olacaktır? Königsbergli filozof şöyle yazmıştı: “Güvercin, havasız ortamda daha iyi uçacağını zannedebilir.”³⁶

36 Emmanuel Kant, Introduction: *Critique de la raison pure* (1781), *Œuvres philosophiques*, I, Gallimard, Paris, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1980, s. 764. [*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Çevirenler: Ülker Gökberk, Ioanna Kuçuradi, Gertrude Durusoy, Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999].

Ölüler ve Yaşayanlar İçin Üç Söz¹

Bir zamanlar Tōdai Üniversitesi'nde profesör olan eski bir Japon arkadaşım Haruhisa Kato bana şöyle yazmıştı:

Bütün Fransa'nın yas içinde olduğu resimleri gördüm. Derinden sarsıldım. Zamanında Wolinski'nin albümlerini çok severdim. Öteden beri *Canard Enchaîné* abonesiyim. Her hafta Cabu'nün Beauf çizimlerine hayranlıkla bakıyorum. *Cabu ve Paris* albümü masamın hemen yanındadır; bunda Champs-Élysées'deki Japon turist genç kızları resmettiği muazzam pek çok çizim bulunuyor.

Ancak şu çekinceyi de dile getiriyordu:

1 Ocak tarihli *Le Monde* başyazısı şu sözcüklerle başlıyordu: "Daha iyi bir dünya mı? Bu her şeyden önce 'İslâm Devleti' ve onun 'kör barbarlığına' karşı verilen mücadelenin yoğunlaşması sayesinde olacaktır." Barışa varmak için savaş verilmesi gerektiğini söyleyen bu gayet çelişkili ifade beni afallatmıştı!

1 Bu yazı 9 Ocak 2015 tarihli *Libération* gazetesinde yayımlanmıştır.

Dünyanın her yerinden mektuplar alıyordum: Türkiye, Arjantin, ABD... Hepsi duygudaşlık ve dayanışma dile getiriyordu, ama satırlarda endişe de vardı: güvenliğimize ve demokrasimize, uygarlığımıza, diyebilirim ki ruhumuza yönelik bir endişe... *Libération*'un davetine olduğu kadar bana şahsen yazanlara da cevap vermek isterim. Entelektüellerin kendilerini ifade etmeleri gerekir; ayrıcalıkları veya hususi bir kavrayışları var diye değil, çekinmeksizin ve hesapsızca... Bu onların bir nevi vazifesidir: Tehlike zamanlarında sözün dolaşımında olmasını sağlamak durumundadırlar. Velhasıl bugün, içinde olduğumuz bu aciliyette birkaç kelâm etmek isterim.

Topluluk. Evet, bir topluluğa ihtiyaç duyuyoruz: yas için, dayanışma için, korunma için, düşünebilmek için. Bu topluluk kimse için dışlayıcı değildir; özellikle de virüs gibi hızla yayılan bir propaganda sonucunda saldırı ve terörizmle özdeşleştirilerek kendi korkularımızın, yaşadığımız yıkımların ve kuruntularımızın günah keçisi haline getirilen Fransız vatandaşlarını ve göçmenlerini dışlamamalıdır. Fakat Milli Cephe'nin [*Front National*] savlarına veya Houellebecq'in yazdıklarını beğenenleri de dışlayamaz.* Bu yüzden kendini açık biçimde ortaya koymalıdır. Üstelik bu topluluk sınırlarda da durmaz; çünkü sürmekte olan “küresel iç savaş”ın yarattığı duygu, sorumluluk ve girişimler uluslararası düzeyde, hatta mümkünse (Edgar Morin bu konuda son derece haklıydı) kozmopolit bir çerçevede ortaklaşmak durumundadır.²

(*) 2001'de *Platform* adlı romanının yayımlanmasından sonra bir edebiyat dergisine verdiği röportajda İslâm dini hakkındaki sözleri nedeniyle eleştirilen, Müslüman çevrelerce ırkçı hakaret ve halklar arasında nefreti teşvik suçlarından mahkemeye verilen ancak dini eleştirmenin ırkçılık sayılamayacağı hükmüyle beraat eden Fransız yazar – e.n.

2 Edgar Morin'in yazısına gönderme: “La France frappée au cœur de sa nature laïque et de sa liberté” (Laik doğasının ve özgürlüğünün tam kalbinden vurulmuş Fransa), *Le Monde*, 8 Ocak 2015.

Bu nedenledir ki topluluk *ulusal birlik* ile bir tutulamaz. Bu terim hemen her zaman en dile getirilemeyen amaçlara hizmet etmiştir: rahatsızlık yaratan sorulara kulak tıkamak ve istisnai tedbirlerin zorunluluğuna herkesi inandırmak. Direniş'in kendisi dahi bu terimi ağzına almadı; bunda gayet de haklıydı. Ve hemen gördük ki, ulusal yas çağrısı yaparken, cumhurbaşkanı askerî müdahalelerimizi meşru gösterecek gerekçeleri de araya sıkıştırıverdi; oysa dünyanın şu anda bulunduğu uçurum kıyısına gelmesinde bunların ne kadar payı olduğunu bilemiyoruz. Ondan sonra tüm o tuzak dolu tartışmalar başladı; hangi parti "ulusal"mış, hangileri değilmiş, bu sıfatı taşımaları mıymış? Bayan Le Pen'e rakip olmanın peşinde miyiz?

İhtiyatsızlık. *Charlie Hebdo*'nun çizerleri ihtiyatsız mıydı? Evet, ama kelimenin birbirinden nispeten kolaylıkla ayırt edilebilen iki anlamı vardır (tabii burada bir parça öznellik devreye giriyor). Tehlikeyi küçümseme, tehlikeden zevk alma, kimilerince kahramanlık... Fakat aynı zamanda, iyi niyetli bir kışkırtmanın felakete yol açabilecek sonuçlarına dair kayıtsızlık: Bu örnekte, halihazırda damgalanmış durumdaki milyonlarca insanın aşağılanmışlık duygusu, onları örgütlü fanatiklerin manipülasyonlarına açık hale getirdi. Charb ve arkadaşlarının kelimenin her iki anlamıyla da ihtiyatsız oldukları kanısındayım. Bugün, bu ihtiyatsızlık onların hayatına mal olmuş ve ifade özgürlüğünün ölüm tehlikesiyle eşanlamlı hale geldiğini ortaya sermişken, yalnızca ilk anlamı düşünme eğilimindeyim. Fakat yarın ve öbür gün için (zira bu mevzu bir günle sınırlı kalmayacak), ikinci anlamı ve onun ilkiyle nasıl bir çelişki içinde olduğunu da ele alabilmenin en akılcı yolu üzerine düşünmek isterim. Bu ila ki korkaklık değildir.

Cihat. Korku salan kelimeyle bitirmeyi bilinçli olarak tercih ettim; zira artık onun tüm olası sonuçlarını ele almanın

zamanı geldi. Bu konuda aklımda yalnızca birtakım fikir nüveleri var, ama onu önemsiyorum: *Kaderimiz Müslümanların ellerinde*, bu cümle ne kadar belirsiz olsa da bu böyle. Neden? Çünkü, mevzuları birbirine karıştırmamak için tetikte olmak ve katliam çağrısının Kuran'da veya sözlü gelenekte yer aldığını iddia eden İslâmofobi'ye karşı durmak doğru ve haklıdır. Ancak bu yeterli olmayacaktır. İslâm'ın cihatçı şebekeler tarafından istismar edilmesine (unutmayalım ki dünyanın her yerinde de, Avrupa'da da asıl kurbanları Müslümanlardır), yalnızca teolojik bir eleştiriyile ve cihatçılığı inananların gözünde gerçeğe aykırı kılacak "sağduyulu" bir dinsel reformla cevap verilebilir. Bu yapılamadığı sürece her birimiz terörizmin ölümcül kısılcığında yaşamaya devam edeceğiz: Kriz halindeki toplumumuz ve gitgide daha askerleşmiş bir devlet tarafından ortaya konan güvenlikçi ve özgürlük karşıtı politikalarla aşağılanan ve haysiyeti ayaklar altına alınan herkes bu kısıkaca kapılmaya adaydır. Bu nedenle Müslümanlara düşen bir sorumluluk, hatta bir görev vardır. Ama bu aynı zamanda bizim de görevimizdir: Burada ve şu anda bahsettiğim "biz"in içerisinde tanımı gereği çok sayıda Müslüman bulunduğu için söylemiyorum bunu. Ancak dinleri ve kültürleriyle çoğunlukla Müslümanları hedef alan tecrit söylemlerimizi daha fazla devam ettirirsek, böylesi bir eleştiri ve reform şansı asla mümkün olmayacaktır.

Étienne Balibar'ın düşünce ve ifade özgürlüğünün aciliyeti ve değeri konusunda kaleme aldığı denemelerden oluşan, Barış İçin Akademisyenler'e ithaf ettiği kitabı *Demokrasiyi Demokratikleştirmek-Özgür Konuşma*, düşünürün 2018 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Hrant Dink İnsan Hakları ve İfade Özgürlüğü Konferansı'nda yaptığı sunumla başlıyor. İfade özgürlüğünün aynı zamanda sekülerleşmenin temelinde yer aldığını ifade eden, baskı ve şiddet zamanlarında demokrasiyi cesaretle savunmanın ve yeniden diriltmenin imkânlarını sorgulayan bu çalışma, bizzat demokrasi kavramına da eleştirel bir bakış getiriyor, onu yeniden tanımlamak, yeni eşitlik ve özgürlük biçimleri icat etmek gerektiğini savunuyor.

Hakikati dile getirme cesareti göstermek, sözün özgürlüğünü savunmak demokrasiyi hayata geçirmenin, onu yeniden canlandırmanın tek yolu... Étienne Balibar özgürlükler adına, halklar adına, haklar adına konuşmanın ölüm tehdidini göze almakla eşdeğer olduğunu dile getirirken hakikat cesaretinin somut bir örneği olarak Hrant Dink'i selamlıyor. *Demokrasiyi Demokratikleştirmek-Özgür Konuşma* günümüz toplumlarında hak ve özgürlüklerin savunusu adına bir manifesto niteliğinde...

"Türkiye'de ve dünyada binlerce insan gibi ben de Hrant Dink'in, kelimenin tam manasıyla bir kahraman olduğu kanısındayım: O, insanlığın özgürleşmesi adına bugün verilen ve gelecekte verilecek mücadelelerinin, ancak geçmişte yaşanan haksızlıkların tanınması koşuluyla mümkün olabileceğine olan inancımıza ve adalet savaşımıza ilham verenlerden biriydi. Bu adam, bu gazeteci, bu aydın, bu yazar, ifade özgürlüğünün en üstün biçimine hayat verdi."

