DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Etienne Balibar

Eşitliközgürlük

SİYASAL DENEMELER 1989-2009



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Etienne Balibar | Eşitliközgürlük

Etienne Balibar

Eşitliközgürlük

Siyasal Denemeler 1989-2009

1942 doğumlu Marksist düşünür Balibar, öncelikle Louis Althusser'in öğrencisi olarak dikkat çekmiş ve onunla birlikte çok yazarlı *Kapital'i Okumak* kitabını yayımlamış, Althusser'in ölümünden sonraysa Fransız Marksist akımının temsilcisi olmuştur. Paris X-Nanterre ve Kalifomiya üniversitelerinde felsefe ve siyaset kuramı dersleri vermiş olan Balibar'ın Türkçede yayımlanan eserleri şunlardır: *Althusser İçin Yazılar* (İletişim, 1991), *Marx'ın Felsefesi* (Birikim, 1996), *Dersimiz Yurttaşlık* (Kesit, 1998), *Spinoza ve Siyaset* (Otonom, 2004), *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler* (Aralık, 2008), *Şiddet ve Medenilik* (İletişim, 2014), *Yurttaşlık* (Monokl, 2016).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

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

Eşitliközgürlük
Siyasal Denemeler 1989-2009
Etienne Balibar

Fransızca Basımı:
La proposition de l'égaliberté
Presses Universitaires de France

© Presses Universitaires de France, 2010
© Metis Yayınlan, 2010
Çeviri Eser © Oylum Bülbül, 2016

İlk Basım: Eylül 2016

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç
Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Fotoğrafı: Avustralya yerlileri Aborijinlerin
icadı bumerang.

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

ISBN-13: 978-605-316-051-9

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

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Etienne Balibar

Eşitliközgürlük

SİYASAL DENEMELER 1989-2009

Çeviren:
Oylum Bülbül



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

AÇILIŞ
Yurttaşlığın Çatışkısı 13

BİRİNCİ KISIM
HAKLARIN SÖZCELENMESİ VE KURUMLAŞMASI

1 Eşitliközgürlük Önermesi 63
2 Sahiplenici Bireyciliğin Tersine Çevrilmesi 101
3 Eşitliközgürlük Hakkında Yeni Düşünceler 141
I. Biçimsel Haklar ve Maddi Haklar "Sosyal Yurttaşlık" ve Sosyal Haklar Meselesi 143
II. Öznellik ve Yurttaşlık Cemaatin Antropolojik İkilemleri 167

İKİNCİ KISIM
EGEMENLİK, ÖZGÜRLEŞME, CEMAAT HAKKINDA BAZI ELEŞTİRİLER

4 Siyaset Felsefesi Nedir? Yapısal Modelle İlgili Notlar 185
5 Komünizm ve Yurttaşlık: Nicos Poulantzas Üzerine 197
6 Arendt, Hakkı Olma Hakkı ve Yurttaş İtaatsizliği 219
7 Popülizm ve Siyaset: Sözleşmenin Dönüşü 248

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÜÇÜNCÜ KISIM

DIŞLAMAYAN BİR DEMOKRASİ İÇİN

8 Dışlananlar Neyin Dışında Bırakılır? 261
9 Laiklikte Çatlak Sesler: Yeni "Başörtüsü Olayı" 273
10 Laiklik ve Evrensellik: Liberal Paradoks 295
11 Banliyölerde *Uprisings* 305
12 Eş-Yurttaşlığa Doğru 344

KAPANIŞ

Direniş, Başkaldırı, İtaatsizlik 367

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

ELİNİZDEKİ derleme yirmi yıllık bir döneme yayılan ve büyük bir bölümü yakın zamanda siyaset felsefesi üzerine yaptığım çalışmalarla eş kapsamlı olan üç dizi metni bir araya getiriyor: Bu metinlerden bazıları daha önce başka yerlerde yayımlandı, bazıları ise ilk yazıldıkları haliyle, bugüne kadar yayımlanmadan kaldı. Elimdeki metinleri rasyonel biçimde düzenlemekle, elbette bir sistemin parçalarını değil, ilk makalede *yurttaşlığın çatışkıları* adını verdiğim şeye odaklanan bir sorunsalın bazı bağlaşık boyutlarını göstermek istedim.[1] İlk diziyi oluşturan metinler 1989'da ("Perroquet Konferansları"nda) *Eşitliközgürlük Önermesi* içerisinde başkaldırı ve kuruluş (*constitution*) diyalektiği üzerine sunmuş olduğum genel fikri ortaya koyuyor. Burada makalenin tamamını sunuyorum, zira daha sonra (2002-03 İngiltere ve Meksika konferanslarında) "eşitliközgürlük hakkında yeni düşünceler" adıyla yaptığım eklerde demokrasinin gücünü özellikle hakların icadından aldığı fikri ile bugün kriz içinde olduğunu deneyimlediğimiz *ulusal sosyal devlet* çerçevesinde "sosyal haklar"ın tesis edilme sürecini karşılaştırdım; *ulusal sosyal devlet*'in antropolojik farkları sosyolojik kategorilere indirgeme eğilimini tartıştım. Bu tartışmada Robert Castel'in "sosyal

1. Birbirini tamamlayan iki cilt aynı anda ya da kısa aralıklarla yayımlandı: *Violence et Civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2009; Türkçesi: *Şiddet ve Medenilik: Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul, İletişim, 2014; *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, "Pratiques Théoriques", 2010.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mülkiyet" tezlerini incelemek hatırı sayılır bir yer tuttuğundan ve genel anlamıyla *mülkiyet* kategorisinin eşitliközgürlüğün kurucu "dolayımı", *ortaklık/cemaat*'in (*communauté*) rakibi olarak çözümlenmesine verdiğim önemden dolayı, bu iki uğrak arasına sahiplenmeci bireyciliğin tersine çevrilmesi hakkında –1999 yılında *Mülkiyet* üzerine yapılan Cerisy kolokyumunun sonunda sunulan– soykütüksel araştırmayı ekledim.[2]

İkinci kısım, çalışmalarından bilhassa faydalandığım çağdaş kuramcıların eserlerine doğrudan ya da dolaylı olarak hasredilen bazı eleştirel çözümlemeleri bir araya getiriyor: Hannah Arendt, Nicos Poulantzas, Ernesto Laclau, Roberto Esposito, Jacques Rancière. Liste böyle uzayıp gidiyor, şüphesiz burada saydıklarımdan çok daha fazlasının adını yeri geldikçe alıntılarda ve dipnotlarda anacağım. Çeşitli biçimlerde karşılaştırmalar veya yeniden okumalar yaparak her şeyden önce faydalandığım bazı siyaset felsefesi kavramlarının (egemenlik, özgürleşme, cemaat *ve diğerleri*) esas itibariyle (Gallie'nin söylemiş olduğu gibi) "tartışmalı" niteliğini vurgulamak ve koşullar elverdiğince onları anarak veya irdeleyerek bazı açıklamaları diyalojik biçimde uzatmak istedim.[3]

Üçüncü kısım çağdaş dönemlerde yurttaşlığın biçimi hakkında cumhuriyet kurumunun tam kalbinde ve "sınır boylarında" süregiden ve zaman zaman şiddetlenen çatışmaya dair müdahale ve çözümlemeleri bir araya getiriyor: Özellikle Fransa'da geçtiğimiz yıllarda siyasetin *sömürge-sonrası* boyutunun yoğunluğunu (laiklik, milliyetçilik, güvenlik etrafında) aydınlatanları.[4] Bu çözümleme ve

2. Robert Castel, Catherine Colliot-Thélène ve Bertrand Ogilvie'nin düzenlediği bu kolokyumda sunulan diğer çalışmalar maalesef henüz yayımlanmadı.

3. W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, c. 56, 1955-1956 (Anglosakson dünyasındaki bu klasik referansı keşfetmemi sağladığı için Nestor Capdevila'ya teşekkür borçluyum).

4. Yer darlığından ve metinlerle yeterli zamansal yakınlığı koruyabilmek için burada yeniden yer vermeyeceğim "*Sujets ou Citoyens (pour l'égalité)*/(Eşitlik için) Özneler ya da Yurttaşlar" yazısı önce *Les Temps modernes* dergisinin Mart-Nisan-Mayıs 1984 sayısında yayımlandı (*Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992 kitabımda yeniden yayımlandı). Bahsi geçen yazı temelde ve bir dizi nokta özelinde bu konudaki düşünme çabalarımın kökenini oluşturuyordu. Sonuç kısmında yerlilerle yabancıların "eş-yurttaşlığından" söz ediyordum.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

müdahaleleri "Dışlamayan Bir Demokrasi İçin" başlığı altında topluyorum. Genel hatlarıyla söyleyecek olursak, çağdaş toplumların "demokrasizleştirilmesi" (Wendy Brown) sürecine karşı benim gözümde düşünülebilir yegâne alternatif –başkalarının (Boaventura de Souza Santos) izinden giderek– *demokrasinin demokratikleştirilmesi* adını verdiğim şeydir. Bu üçüncü kısmı "eş-yurttaşlık" önerisiyle bitiriyorum. İçinde yaşadığımız dünya bundan böyle göç ve diasporaların dünyasıdır ve "eş-yurttaşlık" eşitliközgürlüğün "başkaldırı" önerisinin kurumsal yüzüdür; eşitliközgürlüğün kendine mahsus ama stratejik bir alanda nasıl fiiliyata geçirileceğini belirlemeye çalışır.

2007 Avignon Festivali vesilesiyle paylaştığım "Direniş, Başkaldırı, İtaatsizlik" üzerine düşüncelerimi kapanış niyetine yeniden yayımlıyorum. Umarım abartılı biçimde duygusal veya öznel bulmazsınız. Son olarak bu festival bana siyasetin yalnızca kuramda değil pratikte de olması gerektiğini savunduğum eleştirel boyutunda ısrar etme ve dolayısıyla bahşedilmiş bir statü olarak tasarlanan yurttaşlığı kurucu iktidarın icra edilmesi olan yurttaşlıktan ayırt eden şeyin ne olduğu üzerine bir kez daha düşünme olanağı vermişti.

Yazıların ilk basımlarının referansları ve yapılan değişiklikler hakkındaki açıklamalar her bölümün başında belirtilmiştir.

Öncelikle beni yönettikleri diziye kabul eden, Marx'ın mirası ve Marksizmle yapılan "güncel bir yüzleşme"den anladığım şeye tam olarak denk düşen bu çalışmaya yer veren Jacques Bidet, Gérard Duménil, Emmanuel Renault ve Jacques Texier'ye teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca meslektaşlarıma, dostlarıma, bu kitaptaki yazıları daha önce yayımlayan veya yayımlamak isteyen dergilere, kurumlara, ayrıca yardımlarına sempatikliğini de ekleyen değerli asistanım Mehdi Dadsetan'a aynı şekilde candan teşekkürlerimi sunarım. Bu sentezi yapmam için beni yüreklendiren, tekrarları ve gereksiz kısımları ayıklamama yardım eden, öğrencilik yıllarımızdan beri olduğu üzere fikir ve yorumlarını her daim benzersiz bir cömertlikle sunan Yves Duroux'ya da özel olarak teşekkür etmek isterim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

AÇILIŞ | YURTTAŞLIĞIN ÇATIŞKISI

SİZLERE İLETİLEN özette tuhaf bir "sürçülisan" etmişim.[1] "Yurttaşlığın çatışkıları"nın nasıl ele alınabileceği üzerine kalem oynatırken *demokrasi* sözcüğünü ihmal etmişim. Okur benim gözümde "yurttaşlık" kavramının daha önemli olduğunu düşünebilir, "demokrasi"nin yurttaşlığın bir *niteleme*'den ibaret olduğu, sonradan tanımı içinde ona ama az ama çok bir önem atfedeceğim sonucunu çıkarabilir. Bu hiyerarşik ya da –Rawls'un tabiriyle– "sözlükyazımsal" değerlendirmeler kesinlikle tali tartışmalar değildir. Siyaseten "cumhuriyetçi" ya da "yeni-cumhuriyetçi" görüşün karşısına (liberal ya da sosyal) "demokratik" görüşü koyan tartışmalarla iç içedir. Bir anlamda *siyaset felsefesi*'nin anlaşılması ve dolayısıyla eleştirisi de, Jacques Rancière ve Miguel Abensour'un kendi tarzlarınca vurguladıkları gibi, buna bağlıdır.[2] Ben demokrasinin değerlendirilmesini yurttaşlığa tabi kılmak falan istemediğim gibi, bilakis demokrasinin

1. Bu yazı 12 Mayıs 2009'da Londra Üniversitesi'nde "Yurttaşlığın Çatışkıları" başlığıyla sunulan *Cassal Lecture in French Culture* konuşmasının geliştirilmiş halidir. Cermen ve Roman Dilleri Çalışmaları Enstitüsü ve yöneticisi Naomi Segal'e, Royal Holloway College Humanities and Arts Research Center'a ve Profesör Mandy Merck'e katılımlarından dolayı bir kez daha teşekkür ederim. Gabriella Basterra, Ghislaine Glasson Deschaumes, Rada Ivekovic ve Boyan Manchev'in düzenlediği Collège International de Philosophie Kolokyumu'nda (Paris, 20 Haziran 2009) "Siyasetin Hangi Öznesi?" başlığıyla sunulan son bölüm elden geçirilip geliştirildi.

2. Jacques Rancière, *La Mésentente: Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995; Türkçesi: *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Aralık, 2006. Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris, Sens & Tonka, 2006.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

–hatta Chantal Mouffe'un[3] o yerinde tabiriyle "demokratik paradoks"un– tam da yurttaşlık kurumunu *sorunlu* haline getirdiği için siyaset felsefesinin eksenini oluşturan sorunun belirleyici yönünü temsil ettiğini savunuyorum. Yurttaşlık birbirine indirgenmesi mümkün olmayan farklı tarihsel biçimlere bürünmüşse, bu *ad* altında ve onun çeşitli "tercümeleri" vasıtasıyla aktarılagelenin ne olduğunu da sormak gerekir.[4] Bu biçimler arasında her daim bir *analoji* vardır, bu analoji de yurttaşlık ile *siyasalın dönüşümü*'nün dinamiği olan demokrasi arasındaki çatışkılı ilişkide kaimdir. Yurttaşlığı aynı zamanda krize sürükleyen bu kurucu ilişkiyi "çatışkılı" diye nitelerken özellikle şu iki fikir üzerinde duran bir felsefi geleneğe atıfta bulunuyorum: Pozitif ile negatif, inşa etme ile yıkma süreçleri arasında sürekli gerilim olduğu fikri ile bir sorunu çözmenin ("kesin anlamda" çözmenin) ve onu ortadan kaldırmanın imkânsızlığının eşvaroluşlu olduğu fikri. Çalışma hipotezimse şu: Bu çelişki tam da yurttaşlık kurumunun kalbinde yurttaşlığın demokrasiyle ilişkisinden durmaksızın yeniden doğar. Bir başka deyişle, hem –ne kadar karmaşık olursa olsun– belirli bir tarihteki hareketlerin ve güç ilişkilerinin hem de kuram ile pratiğin eklemlenme koşullarının belirdiği *diyalektik* uğrakları tanımlamaya çalışacağım.

Yurttaşlık ile demokrasinin ilişkilendirilmesinde "doğal" bir yan görmediğimi de eklemeliyim. Bununla birlikte yer yer değişikliğe uğrasa da Aristoteles'ten Marx'a uzanan ve arada Spinoza'dan geçen o muazzam gelenek boyunca süregelen ve demokrasiyi yurttaşlığın "doğal rejimi" ya da "en doğal biçimi" olarak düşünen izleği

3. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londra, Verso, 2000; Türkçesi: *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara, Epos, 2002.

4. Yurttaşlık fikrinin başvurmuş olduğum –tam veya kısmi– tarihçelerinden dikkat çekmek istediklerim şunlar: Jacqueline Bordes, *POLITEIA dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982; *La nozione di "Romano" tra cittidinanza e universalità*, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi, Edizioni Scientifiche Italiane,1982; Rogers M. Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in US History*, New Haven, Yale University Press, 1999; Pietro Costa, *Civitas: Storia della Cittadinanza in Europa*, 4 cilt, Bari, Editori Laterza, 1999-2001; Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, Paris, Gallimard, "Folio", 2000; Paul Magnette, *La Citoyenneté: Une histoire de l'idée de participation civique*, Brüksel, Bruylant, 2001; Linda Bosniak, *The Citizen and the Alien*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

devam ettirmek arzusundayım.[5] Ancak bunu, lafzının aksi yönde, diyalektik çelişkinin bakış açısını benimseyerek *yorumlamak* gerektiği kanısındayım: Yurttaşlık ile demokrasi arasındaki ilişkinin tam ortasında yer alan çatışkı, birbiri peşi sıra farklı kılıklar alarak, siyaset kurumundaki dönüşümün itici gücünü oluşturur. İşte bu nedenle "demokratik yurttaşlık" ifadesi, ancak ısrarcı bir sorunu, çatışmaya ve birbirine karşıt tanımlara konu olan bir meseleyi, kesin çözümü olmayan bir muammayı (belirleyici bir *icat/buluş* vesilesiyle bu çözümün "nihayet bulunduğu"nu"[6] ilan edenlere dönem dönem rastlansa da), yeniden kavuşulacak veya ele geçirilecek "kayıp bir hazineyi"[7] kapsayabiliyor. Bu tür formülasyonların belli bir siyaset felsefesi görüşü içerdiğini, dolayısıyla çeşitli varsayımlarını ve yol aç-

5. Aristoteles *Politika* kitabının III. cildinde "belirsiz yönetim" ya da "genel anlamıyla yönetim" icra eden (yani, halk meclisi ve mahkemelere katılan) yurttaşların olduğu her siyasal rejimin demokratik bir öğe barındırdığını ve bu öğenin başka hükümet biçimleri lehine saf dışı bırakılamayacağını ifade eder. Aristoteles'in amacı demokrasiyi "timokrasi"ye (*Nikomakhos'a Etik*'te aynen bu adı verir) çevirerek diğer tehlikelerini bertaraf etmektir. Modern çağda Spinoza ve ardından genç Marx bu akıl yürütmenin doğrultusunu değiştirecektir (Spinoza için demokrasi özel bir rejimden ziyade iktidarı monarşik ya da aristokratik rejimleri kemiren çokluğa verme eğilimidir: Bkz. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985; Marx ise 1848 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde demokrasinin –ya da "yasama gücü"nün– "tüm anayasaların hakikati olduğunu" açıkça ifade eder). Rancière bugün bu sava dönmüştür; hiçbir rejimin, iktidarın tekelleşmesi için, itaat etmeye karar verebileceği gibi tersine de karar verebilecek halka kendini kabul ettirme –son çözümlemede– zorunluluğunun temsil ettiği riski savuşturamayacağını gösterir. (Bkz. *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul, İletişim, 2014.)

6. Marx, *Fransa'da İç Savaş* (1871): Komün'ün "hakiki sırrı şudur: Esasen işçi sınıfının hükümetiydi bu, üreticilerin temellük edenlere karşı verdiği sınıf savaşının sonucuydu. Emeğin ekonomik özgürleşmesini gerçekleştirmeyi sağlayan siyasal biçim nihayet bulunmuştu" (Paris, Editions Sociales, 1968, s. 45; Türkçesi: *Fransa'da İç Savaş*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol, 2012).

7. Hannah Arendt bu ifadeyi ("devrimlerin kayıp hazinesi") en az iki kere kullanır: *Devrim Üzerine* kitabının VI. Bölümünün başlığı budur (*Essai sur la révolution*, çev. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, "Tel", 1985; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim, 2012) ve *Geçmişle Gelecek Arasında*'nın önsözünde (*La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, 1989: *Between Past and Future: Six Exercices in Political Thought*, New York, 1961, genişletilmiş basım 1968; Türkçesi: *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim, 2014).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tığı itirazları uzun uzadıya incelemek gerektiğini inkâr etmiyorum.[8] Fakat doğrudan doğruya böyle bir tartışmaya girmemeyi tercih ederim. Ama bu tartışmanın spekülatif olduğunu düşündüğüm için de değil... Çünkü aksine, pratik içerimleri olduğuna ikna olmuş bulunuyorum. Ancak sözünü ettiğim varsayım ve itirazları başka bir varsayımdan hareketle ortaya koymak istiyorum: Çatışkının gayet *görünür* olduğu durumlar ve uğraklar vardır, çünkü hem yurttaşlığın tüm biçimlerini reddetmenin hem de kökleri "reel" demokrasinin krizine uzanan muayyen bir oluşumda onu devam ettirmenin imkânsızlığı, *demokrasi* sözcüğünün anlamının aşınmasına da yol açar. O zaman da demokrasi, hâkim kullanımı içerisinde kâh vadesi dolmuş kâh sapkın bir sözcük olarak karşımıza çıkar.

Bana öyle geliyor ki şu anda bu tür bir durumla karşı karşıyayız. Bu da, az evvel bahsettiğim karşılıklı bağımlılık nedeniyle uzun zaman tartışılamamış ("ulusal yurttaşlık" ya da "sosyal yurttaşlık" gibi) tanım ve nitelemeleri, hatta tarihsel olarak dönüştürme gücü ve yeniden yaratma kapasitesi birden kaybolmuş görünen *yurttaşlık* kategorisini derinden etkiler. İşte bu meselenin belirsizliklerle dolu zemininde birazdan Wendy Brown'ın "neoliberal" yönetişim paradigması yorumunu ele alacağım ki kendisi bu paradigmada bir "demokrasinin demokrasisizleştirilmesi" sürecinin işlediği saptamasını yapıyor. Burada önemli olan, sürecin geri çevrilemez olup olmadığıdır. Kendi payıma süreci yurttaşlığın çatışkılarından ayrılamaz olan *yıkıcı* yönün dışavurumu ve dolayısıyla kolektif siyasal kapasiteyi çağdaş dönemde yeniden düşünmeye dönük her nevi girişimin karşısına çıkan bir sorunun alameti olarak görüyorum.

Bu diyalektiğin üç veçhesini ele alarak başlamak istiyorum. Birincisi modern yurttaşlık tarihi içerisinde *eşitliközgürlüğün izi* adını verdiğim ve ulusal yurttaşlık (ya da *ulus-devlet* yurttaşlığı) olarak tanımlanan şey. Bu izi başkaldırı ve kuruluşun bir türevi olarak saptıyorum. İkincisi benim gözümde, özellikle Avrupa'da olduğu gibi *ulusal sosyal devlet* (materyalizm ilkesi dolayısıyla "kerim devlet", *Welfare State* –refah devleti– ya da diğer Avrupa ülkelerinde kulla-

8. Şimdilik bkz. "Siyaset Felsefesi Nedir? Bir Yapısal Model İçin Notlar" (1998) [ileride, 4. Bölüm].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nılan *Sozialstaat* tabirine tercih ettiğim bir ifade bu) bünyesinde oluşan "sosyal yurttaşlığın" iç çelişkisinden kaynaklanıyor. Bunun anlamı şudur: Söz konusu yurttaşlık biçimi bazı *sınırlarına* rağmen tarihsel olarak demokratik bir ilerlemeyi temsil eder, ancak bu sınırlar sırası geldiğinde paradoksal biçimde onu *–ilerleme* fikrinden ayrılmaz olmasına karşın– daha öteye ilerlemekten meneder. Üçüncü veçhe ise, dolaylı olarak, ulusal sosyal devletin krizine "neoliberal" yaklaşımın cevabı (isterseniz şöyle söyleyelim: neoliberalizmin bu krizin tetiklenmesindeki payı) sayageldiğimiz şeyle ilgilidir, yani bireyciliğin ve faydacılığın sınırsız teşvikiyle. Bunun demokrasi için ölümcül bir tehlike teşkil ettiğini söyleyebilir miyiz, ne kadar söyleyebiliriz? Geleneksel kurumlarının (özellikle neoliberalizmin çeşitli "yönetişim" biçimleri ve "kitle iletişimi"ni yerine geçirmek istediği *temsili demokrasi*'nin) ötesinde yurttaşlığın *yeni bir biçimlenimi*'nin öncüllerini, negatif biçimde de olsa, ne ölçüde içerdiğini düşünebiliriz? Bu temel üzerinde potansiyel olarak *demokrasinin demokratikleştirilmesi* fikriyle bağdaştırabileceğimiz siyasetin "taşıyıcıları" ya da "aktörleri" sorunsalının ana hatlarını çizmeye çalışacağım. Bu da, neden ilkece *siyasetin öznesi* (bundan "özneleşme süreçlerine" dair soruları ve çağdaş öznelliğin tarihinden yola çıkılarak bugün memnuniyetle "siyasal" ve "siyaset-sonrası" terimleriyle tartışılmakta olan alternatifleri reddettiğim anlaşılmasın) yerine –melez, kolektif, geçici– siyasal aktör demeyi tercih ettiğimi açıklarken oldukça işime yarayacak.

O halde *eşitliközgürlüğün izi*'nden başlayalım. Çok önemsediğim bu bohça-sözcüğü devreye sokmak için vaktiyle bu ifadenin ta Roma'daki *aequa libertas* ve (bilhassa Cicero'nun *res publica*[9] adını

9. Ciceron, *République*, 1, XXXI: "*...et talis est quaeque respublica, qualis ejus aut natura, aut voluntas, qui illam regit. Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas suma est, ullum domicilium libertas habet: Qua quidem certe nihil potest esse dulcius; et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est. Qui autem aequa potest esse?* ... yöneticisinin karakteri ve niyeti nasılsa, devlet de öyledir. Özgürlük halk yetkisinin en üst düzeyde olmadığı hiçbir sitede kendisine yer bulamaz; kuşkusuz özgürlükten daha tatlı bir şey olamaz, ancak adil olmayan özgürlük de olmaz. ... herkesin sadece sözde özgür olduğu sitelerde özgürlük nasıl adil olabilir?" (Türkçesi: Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul, İthaki, 2014, s. 140-41.)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

verdiği rejimin özüne işaret etmek için kullandığı) *aequum ius* ifadelerine kadar uzanan soykütüğünü genel hatlarıyla ortaya çıkarmaya çalışmıştım. "Eşit hakkın" yeni tip *bir evrensellik* kavramı haline geldiği siyasal modernliği başlatan "devrim" uğrağına hayati önem atfetmeyi önermiştim. Bu evrensellik esas itibariyle iki çift karşıt kavramın birliği olarak inşa ediliyor: *İnsan-yurttaş* birliği (hatta *hedef kimliği*) ile *özgürlük-eşitlik* birliği (hatta *referans kimliği*). Hakların ve güçlerin dağılımını etkileyen tüm kısıtlayıcı pratiklere rağmen bundan böyle *insan* ile *yurttaş* bağlantılı kavramlar olarak görülecektir. Özgürlüğe epistemolojik, hatta ontolojik üstünlük atfederek onu dört başı mamur bir "doğal hak" haline getiren burjuva siyasal ideolojilerinin (ki bu türe "liberalizm" adı verilebilir)[10] değişmez eğilimine (ve sosyalist eğilimin ise eşitliğe ayrıcalık tanıyarak buna karşılık vermesine)[11] rağmen, özgürlük ile eşitlik kavramları da aynı "kurucu iktidar"ın iki farklı yüzü olarak algılanacaktır. Burada benim özellikle ilgimi çekense kaynağını az önce bahsettiğim karşıtların birliğinden alan çatışma unsurudur; zira tahakkümden azade olmak için veya halk adına artırılan ve yeni haklar olarak kendini gösteren iktidar taleplerinin neden kaçınılmaz biçimde hep devrimci niteliğe büründüğünü anlamaya yardımcı oluyor. Özgürlük ve eşitliğin aynı anda talep edilmesiyle modern evrensel yurttaşlığın kökeninde yatan sözceleme edimi tekrarlanmış oluyor. İşte çatışma ile kurumlaşmanın bu şekilde bir araya gelişine "eşitliközgürlüğün izi" diyorum.

Bu tekrarlama edimi ayrıcalıklı ve simgesel ifadesini siyasal iktidarın devrimci bir biçimde ele geçirilmesinde, yani rejim değişikliğinde (örneğin monarşiden cumhuriyete geçiş) ya da ayrıcalıklarından vazgeçmeye zorlanan hâkim sınıfın devrilmesinde bulur. Ancak *petitio juris,* yani hak talepleriyle ilintili özgürlük hareketinde

10. Immanuel Wallerstein, "Trois idéologies ou une seule? La problématique de la modernité", *Genèses*, no. 9, Paris, Belin, Ekim 1992, s. 7-24. Ayrıca bkz. *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, İstanbul, BGST, 2013.

11. Rancière'in "herhangi birinin iktidarı" diye olumladığı demokrasi ile demokrasi ilkesini sınırlama girişimleri olan liberal (temsili) demokrasi tanımları arasındaki kökten karşıtlığı ortaya koyarken düştüğü durum da budur (bkz. E. Balibar: "Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship", *Rethinking Marxism* içinde, c. 20, no. 4, Ekim 2008).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

daima "ayaklanmacı" bir yön vardır. Bu yön kendini halk hareketlerinden, demokratik kampanyalara, kalıcı ya da geçici parti oluşumlarına varıncaya dek sonsuz biçimde gösterebilir. *Petitio juris*, koşulları, hukuk sistemi içindeki biçimleri ve mevcut siyasal kurumları kullanmasına ya da reddetmesine bağlı olarak şiddet içeren veya içermeyen bir güç ilişkisi barındırır. Sivil, siyasal ve sosyal hakların nasıl elde edildiğini –ki bunların tarihi aslında birbirinden bağımsız değildir– anlamak için, Avrupa'daki ulusal tarihlerin çeşitliliğini veya dekolonizasyonun aldığı çeşitli biçimleri ya da iç savaş epizotları ile yurttaş hakları mücadelelerinin Amerikalı siyahların özgürleşmesine kadar bir yüzyılı aşkın biçimde nasıl iç içe geçtiğini, vb. düşünmemiz yeter. Bu fenomenolojik çeşitliliğe rağmen, son kertede belirleyici olanın daima çatışma olduğu görülür, çünkü eşitliközgürlük ilksel bir düzenleme değildir ve tahakkümde bulunanlar kendi ayrıcalık ve iktidarlarından asla gönüllü biçimde vazgeçmezler.[12] Dolayısıyla mücadele her zaman şarttır, dahası *mücadelenin meşruiyeti* kendini belli etmelidir. Söz ettiğimiz meşruiyete Jacques Rancière *paysızların payı* adını verir ki bu niteleme de o âna dek "ortak mülk"ten, "genel irade"den dışlananların "sayılmayan/kesinti" ile ilgili talebine evrensel bir anlam kazandırır.[13] Burada çatışmadan ve aynı zamanda haysiyet, mülkiyet, güvenlik ve genel olarak "temel haklar" konusundaki dışlamanın "yadsınma"sından geçen bir evrenselleşme sürecinin siyasal bir gövde olan "halk"ın *özündeki eksikliği* su yüzüne çıkardığını görüyoruz. Bu şekilde tanımlanan başkaldırı uğrağının yüzü hem geçmişe hem de ge-

12. Kimi zaman olayların zorlamasıyla kardeşliğin sarhoşluğuna kapılsalar bile. (Kurucu Meclis'in feodal sisteme son verdiği "4 Ağustos Gecesi 1789" bunun simgesel bir örneğidir ama o gece acaba gerçekten de cumhuriyetçi imaj imalatının kahramanlaştırdığı gibi mi yaşandı?)

13. J. Rancière, *Uyuşmazlık, a.g.y.* Rancière bugün (bizzat sık sık deneyimlediğim üzere, başka dillere çevrilmesi çok zor olmasına rağmen) tüm dünyayı dolaşan bu ifadesinin herhangi bir bireyin sahip olduğu güç olarak radikal demokrasi ilkesinin sözcelenmesinden ziyade dışlamaya (dolayısıyla "içerme"ye) karşı mücadelenin sloganı olarak yorumlanmasından endişe ediyor. Bkz. *Vacarme*, Yaz 2009, no. 48'deki söyleşide ("Puissance de la démocratie", M. Abensour ve J.-L. Nancy ile birlikte) Rancière'in cevapları. Bana kalırsa *demos*'un [olumlu ve olumsuz anlamlarıyla "halk"] her iki anlamı arasındaki (kimi zaman şiddetli) gerilime içsel olan diyalektik unsuru ona hasretmek lazım.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

leceğe dönüktür. Geçmişe dönüktür, çünkü meşruiyetini –devletlerin inşasında ne kadar belirleyici olursa olsun– gelenekten, vahiyden ya da basit bürokratik verimlilikten almayan bütün kuruluş süreçlerinin temelindeki halka atıfta bulunur.[14] Geleceğe dönüktür, çünkü demokrasiyi gerçekleştiriyor gibi görünen tarihsel kuruluşların sınırlamaları ve inkârları içinde *başkaldırıya dönüş* (ve uzun zaman savuşturulan *başkaldırı*'nın geri dönüşü) kalıcı bir olasılık temsil eder. Bu olasılığın somutlaşıp somutlaşmaması ise tamamen ayrı bir meseledir ve hiçbir biçimde *a priori* bir tümdengelim konusu yapılamaz.

Burada çok genel hatlarıyla, ideal tipteki biçimini betimlediğim bu başkaldırı ve kuruluş diyalektiğinin şimdi de statü ve içerimlerini belirlemek istiyorum. Öncelikle kabul etmeliyiz ki *siyasal cemaat* yurttaşlık ile özgürleşmeye, yani hakların evrenselliğinin kazanımına dayalı farklı kiplerin eklemlenmesi üstüne kuruluysa, bu diyalektik kaçınılmaz biçimde paradoksal bir hal alır. Her nevi *mutabakat*'ı dışarıda bırakan bir siyasal cemaat ne üyelerinin homojen birliğine dönüştürülebilir ne de onların tamamlanmış bütünü olarak temsil edilebilir. Ancak bu da, siyasal cemaatin birbirlerine sadece faydanın o "görünmez eli", ihtiyaçların karşılıklı bağımlılığı ya da tersi, "herkesin herkesle savaşı" –çıkar kaynaklı düşmanlığın genele yayılması ve *tam da bu niteliğiyle*, "ortaklaşması"– ile bağlanan özneler yığını şeklindeki bireyci imgede eriyip gittiği anlamına gelmez. Dolayısıyla eşitliközgürlüğün "yurttaşlar"ı (ya da "hemşehrileri") bu anlamda birbirlerine ne dostturlar ne de düşman. Bu noktada Chantal Mouffe'un "demokratik paradoks" adını vermeyi önerdiği şeye çok yakınız, ancak –özü itibariyle çatışkıya dayalı olma özelliğini koruyan– yurttaşlığın kurumlaşması dediğimiz şeyin tarihte kendini gösterirken bürünebileceği –siyasal ufukları ve varoluş

14. Burada bile isteye Weberci üçlü tasnifi kullanıyorum zira bu tasnif bizzat Weber'de demokratik meşruiyetin "gayrimeşru" niteliğinin analizine ve benim burada yurttaşlığın "başkaldırı" uğrağı dediğim şeye fevkalade uyuyor. Bkz. Max Weber, *La Ville*, J. Freund'un *Önsöz*'ü, çev. Ph. Fritsch, Paris, Aubier-Montaigne, 1982; Türkçesi: *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*, çev. Musa Ceylan, İstanbul, Yarın, 2012 (*Ekonomi ve Toplum*'un IX. Kısmın 7. Bölümünün bağımsız çevirisi).

15. E. Balibar, "Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: qui vient après le sujet?", *Cahiers Confrontation*, no. 20, Kış, 1989.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

koşullarını yurttaşlığın kurumlaşmasında gören öznelerin bu kurumun tanımıyla bağdaştırdıkları isimler, mekânlar veya ülkeler, tarih anlatıları ve ideolojik oluşumlar değiştikçe durmaksızın yenilenen– biçimlerin de eşiğindeyiz.[15]

Peki niçin yurttaşlar cemaatinin özünde istikrarsız, sorunlu ve "zorunsuz" olan bu niteliği fazla göze çarpmaz? (Ya da kendini daha sık göstermez?) Göründüğü zaman da niçin rahatlıkla yurttaşlığın çöküşü olarak tanımlanıp geçilir? Hiç şüphesiz bu durum bilhassa modern dönemde yurttaşlık ile milliyet'in neredeyse özdeşleşmesinden ileri geliyor. Modern "cumhuriyetçi" devletin kurucu denklemi diyebileceğimiz bu durum –görünüşe göre– öylesine tartışmasız ve sarsılmaz ki devlet gücüne güç katmaya devam ediyor, mitsel, muhayyel, kültürel gerekçeleri çoğaldıkça çoğalıyor.[16] Bununla birlikte ulus-devlet egemenliği'nin tarihsel döngüsü sonuna yaklaşıyor. Bugünkü durum bunu gösteriyor. Öyle ki "yurttaşlık = milliyet" denkleminin zorunsuz niteliği de (tekrar) su yüzüne çıkıyor; başka bir deyişle onun birtakım zamansal ve yerel koşullara bağlı tarihsel olarak belirlenmiş, ayrışmaya ve değişime tabi, özü itibariyle kırılgan bir denklem olduğu gerçeği gitgide daha görünür hale geliyor.[17] Bugün ulusal çıkar ya da ulusal kimliğin her nasılsa öyle olmadığının, mutlak olmadığının, yurttaşlar cemaatinin birliğini sağlayan etkenlerden olmadığının (yeniden) gözle görülür olduğu bir uğraktayız.

Öte yandan bu konuda harcadığımız düşünsel mesai burada sona ermemeli. Zira ulus (ve ikizi ulusal kimlik), modern tarih içerisin-

16. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple,* Paris, La Découverte, 2001. Yurttaşlık = milliyet denkleminin Roma'ya uzanan kökenleri ve eski imparatorluk ile modern devlet arasındaki farklar için bkz. Claude Nicolet, "Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mise en perspective", *La nozione di "Romano" tra cittadinanza e universalità* içinde, *a.g.y.*, s.145 vd.

17. Ulus-devletin mutlak egemenliğinin, ekonomik ve askeri gücü ve kendi yurttaşlarının hareketleri ve iletişimini kontrol etme kapasitesi bakımından günümüzde sorgulandığına şüphe yok. Fakat uluslaraşırılaşma süreçlerinin her yerde aynı anlama büründüğünü ve Avrupalıların algıladığı haliyle genelleştirilebileceğini söylemek hayli zor. Bkz. Zhang Yinde, "La 'sinité': l'identité chinoise en question", *La Pensée en Chine aujourd'hui* içinde, haz. Anne Cheng, Paris, Gallimard, "Folio essais", 2007, s. 300.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

deki en etkili biçim olmuş olsa bile yurttaşlar cemaatinin mümkün olan tarihsel biçimlerinden sadece biridir; ama bütün işlevlerini kendi bünyesinde eritmeyen ve tüm çelişkileri etkisiz kılmayan bir biçimidir. Milliyet olarak yurttaşlığın gelgitlerine yaptığım göndermelerin ötesinde bir siyasal "fikir" olarak yurttaşlık genellikle bir cemaate atıfta bulunmakla beraber, mayasının üyeler arasındaki mutabakat olamayacağını anlatmak benim için her şeyden önce geliyor (zaten kurumsuz bir yurttaşlık gibi cemaatsiz bir yurttaşlık fikri de neredeyse kendi içinde bir çelişkidir).[18] *Res publica* (Romalılar bu sözcüğü Yunanca *politeia*'nın eşdeğerlisi olarak kullanıyordu)[19] gibi ifadelerin tarih içerisinde edindikleri stratejik işlev ve taşıdıkları derin çiftanlamlılık bu durumdan ileri gelir. Bu tür yurttaşlar her zaman hem-şehriler/yurt-taşlar (*con-citoyen*) gibidir (ya da yararlandıkları hakları birbirlerine tanıyan eş-yurttaşlar – *co-citoyens*): Karşılıklılık boyutu kurucudur.[20] Bundan böyle yurttaşlar bir ülke toprakları içinde olsun olmasın, doğal bir olgu veya kültürel bir miras olarak düşünülen, tarihin bir ürünü veya iradi bir inşa olarak tanımlanan herhangi bir "cemaat" haricinde nasıl var olabilirler? Aristoteles siyaset felsefesinin kurucusu olan şu temel gerekçeyi önermişti: Yurttaşları birbirine bağlayan, hakların ve ödevlerin karşılıklılığı kuralıdır. Daha iyi ifade etmek gerekirse, hak ve ödevlerin karşılık-

18. Bu meseleyi ve sunduğu ters çevirme olanaklarını vaktiyle tartışmıştım. Bkz: "Une citoyenneté sans communauté?", *Nous, citoyens d'Europe?*, s. 93.

19. Daha önce *Politeia*'nın, kullanıldığı tüm anlamları kapsayan "yurttaşlığın kurulması" tamlamasıyla çevrilmesini önermiştim. *Res publica* Fransızcaya "*république* (cumhuriyet)" yani "kamusal şey" olarak geçmiştir. Fakat bugün çoğunlukla "kamusal alan" deniyor. İngilizcedeki klasik karşılığı ise *common-wealth*/ ortak servettir (Hobbes'un eserinin başlığı da buydu).

20. Emile Benveniste ünlü bir makalesinde karşılıklılığın aidiyete bu üstünlüğünü, Latince *civis-civitas* çiftinin Yunanca *polis-polités*'ten filolojik bakımdan daha iyi ifade ettiğini göstermişti. Çünkü *civis-civitas*'ın "kökeni" bir yanıyla ilişki halindeki bireyin statüsü ("hemşehri") diğer yanıyla bütün'ün önceden varoluşudur. Bu farklılığın hatırı sayılır siyasal ve simgesel sonuçları vardır ve bunlar iki söylemin de ardıllarında okunabilir. Fakat bu farklılığı her yerde mevcut olan ve daimi bir bocalamaya yer veren içsel bir gerilim olarak yorumlamak gerekir (Bkz. E. Benveniste, "Deux modèles linguistiques de la cité", *Problèmes de linguistique générale*, c. II, Paris, Gallimard, 1974, s. 272-80; Türkçesi: *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul, YKY, 1995 – Makale Türkçe seçkide yer almıyor).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lılığı hem yöneticilerin iktidarının *sınırlanmasını* hem de yönetilenlerin yasayı kabul *etmelerini* kapsar.[21] O halde yönetimdekiler kendilerini vekil tayin edenlere karşı sorumludur ve sade yurttaşlar doğrudan veya vekiller aracılığıyla hazırlanmasına katkıda bulundukları yasaya itaat ederler. Bununla birlikte yurttaşlığın topluluğun ufkuna bu şekilde işlenmesi asla ve asla mutabakat veyahut türdeşlik anlamına gelmez. Tam tersi anlama gelir, çünkü yurttaşlığın güvence altına aldığı haklar muhaliflerin –yani, toplumdaki ayrıcalıkların, "özel çıkarlar"ın ve "tahakküm"ün ifadesi olan güçleri elinde tutanların– sergilediği direnişe rağmen ele geçirilir. Zira haklar (Lefort'un dediği gibi)[22] icat edilmiştir (ve tekrar tekrar icat edilmek zorundadır); içeriklerinin yanı sıra onlara karşılık gelen "ödevler" veya "sorumluluklar" da bu çatışmalı ilişkiden hareketle tanımlanırlar.

Buradan yurttaşlığın temel bir niteliğine geliyoruz. Bu nitelik aynı zamanda yurttaşlığın tarihini diyalektik bir hareket olarak sunmamızın en önemli sebeplerinden biri. Ne dağılmış ne de tekrar birleşmiş bir cemaat fikrini salt hukuki ya da kuruluşsal/anayasal bir tanımla bağdaştırmak elbette ki son derece zor. Ancak yurttaşlığı daima belli bir yeniden üretim, sekteye uğratma ve sürekli dönüşüm ilkesince yönetilen tarihsel bir süreç olarak tasarlamak imkânsız değil. Aslında siyasal bir kurum olarak yurttaşlığın tarihselliğini ve zamandaki süreksizliğini anlamanın yegâne yolu budur. Yalnızca krizlerden ve gerilimli dönemlerden geçmek zorunda kaldığı için değil, bünyesi itibariyle de "kırılgan" ve "hassas"tır yurttaşlık: Batı'daki iki bin yıllık tarihi boyunca defalarca yıkılmış ve kent devletinden ulus-devlete zaman zaman yeni bir kurumsal çerçevede yeniden inşa edilmiş olmasının ve ulus-devletin ötesinde bazı federasyonlar ya da ulus-sonrası yarı-federasyonlar kurulunca belki bir gün yeniden inşa edilecek olmasının nedeni budur. Ancak yurttaşlığın kurucu ik-

21. Aristoteles için söz konusu karşılıklılığın güvencesi "yöneten" (*arkhôn*) ve "yönetilen" (*arkhomenos*) *konumlarının dönem dönem değişmesinde* bulunur: Bu ilke Aristoteles'in gözünde zaten "ultra-demokrasi"nin tehlikelerine gebeydi. Bkz. Peter Riesenberg, *Citizenship in The Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1992, s. 42. Bugün söz konusu ilke düpedüz yıkma (ya da ütopik sapma) figürü oldu.

22. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981. (Lefort bu noktada M. Gauchet'ye kökten biçimde karşı çıkar.)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tidarını oluşturan (veya onun "kurulan" yüzünü meydana getiren) güç aynı zamanda yurttaşlığın kuruluşunu tehdit etmekte, istikrarsızlaştırmakta, hatta (Max Weber'in gayet yerinde teşhisiyle) meşruiyetini aşındırmaktadır: Henüz var olmayan hakları elde etmeyi veya mevcut hakları eşitliközgürlüğü gerçekleştirecek kadar genişletmeyi hedefleyen evrenselci siyasal hareketlerin başkaldırma gücüdür bu. İşte en başta, siyasetin hiçbir biçimsel veya hukuki temsilinde özetlenemeyecek başkaldırı-kuruluş diferansiyel'inden söz etmemin nedeni budur: Bu durum, tarihin ve pratiğin alanına nakledildiği andan itibaren onu tamı tamına siyaset kavramının özsel niteliği haline getirir. Böyle olmasaydı, demokratik icatlar, hakların kazanılması, hak-ödev karşılıklılığının daha geniş ve somut tasavvurlara göre yeniden tanımlanması gibi olguların kaynağını ezeli ve zaten hep verili bir yurttaşlık "fikri" sanmaya mecbur olacaktık. Demokrasinin icat edilmesi yerine muhafaza edilmesi fikrinden bahsediyor olacaktık. Ancak belli bir yurttaşlık tanımını "muhafaza etme"ye dönük bir demokrasi, hiç şüphesiz tam da bu niteliğinden ötürü, "demokrasisizleştirilme"ye direnemez. Siyaset halihazırdaki gerçeklikleri dönüştürerek onları değişen ortamlara uyarlamakla, süregelen bu tarihsel ve sosyolojik evrimler bünyesinde alternatifler dile getirmekle iştigal ettiği ölçüde, böyle bir demokrasi siyasal değil anti-siyasal bir kavram olacaktır.

İşte bu nedenle siyasetin tüm "kural koyucu" veya "tümdengelimsel" tanımlarının tersine, yurttaşlığın kendi tarihsel kurumlarından başlayarak her zaman yıkma ve yeniden inşa etme arasında gidip geldiğini göstermeyi görev biliyoruz. Eşitliközgürlük ilkesine bağlı başkaldırı uğrağı yalnızca temel atan bir uğrak değildir, aynı zamanda kurumların yerleşikliğine ve istikrarına da düşmandır. Eğer bu uğrağın az çok eksiksiz gerçekleşmeleriyle siyasal alan bünyesindeki evrenseli temsil ettiğini kabul ediyorsak, tarihte evrenseli böylesine sahiplenme'nin, yani onun "krallığı"na böyle kalıcı biçimde yerleşmenin bir örneği daha olmadığını da kabul etmeliyiz. Tıpkı İnsan ve Yurttaş Hakları'nın tahta çıkışının dönüşü olmayan bir noktayı temsil edebileceğini, bu uğrağın –"yurttaşlık gücü" olarak– insanı fiilen evrenselin taşıyıcısı haline getirdiğini, evrenselin varacağı yerin zaten bu olduğunu düşünen klasik filozoflar

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gibi. Bir de Gilles Deleuze'ün ifadesini ödünç alarak söyleyelim: Siyasal evrenselin tarihteki varoluş kipi "eksik halk" kipidir; bu eksik halkın geçici figürleri tam da kendi yokluğundan, başka bir deyişle kendi bastırılmışlığından doğar.[23]

Düşüncem odur ki bu başkaldırı-kuruluş diferansiyelini birlikten yoksun, kendini yeniden üretmeye ve dönüştürmeye dönük bir cemaat tasavvuruyla birleştirirsek, varacağımız diyalektik salt spekülatif olmaz. Barındırdığı çatışmalar hayli şiddetli olabilir. Bu çatışmalar da her şeyden önce devleti ve onun karşısında ya da bünyesindeki *özgürleşme hareketleri*'ni bizzat etkiler. İşte bu nedenle burada şimdiye dek kullandığımız şu alabildiğine genel *kurum* kavramıyla artık yetinemeyiz. Zira *kurum* derken belki de "temel çelişki" yi atlamış oluyoruz.

*

Buraya kadar *devlet*'e atıfta bulunmayışımın sebebi, özgül *devlet* kurumlarının ele alınışını saf dışı bırakmak değil, siyasal kurumların devlet inşasıyla özdeşleştirilmesinin yurttaşlığın çatışkılarına neleri eklediğini açıkça göstermeye çalışmaktı. Siyasetin, bir devlet aygıtının varoluşuna ve devlet iktidarına tabi kılınmasının bu çatışkıları sadece pekiştirdiğini mi düşünmeliyiz? Yoksa, devletin bu çatışkıları bambaşka bir sahaya taşıdığını ve orada haklar-ödevler, emir-itaat "diyalektiği"nin artık aynı terimlerle ifade edilmediğini, antik çağlardan miras alınan siyaset felsefesi kategorilerinin bile salt estetik veya ideolojik bir maske, bir makyaj, bir "siyasal kurmaca" işlevi gördüğünü mü kabul etmeliyiz?

Hatırlayacak olursak "kuruluş" kavramı, tarihsel gelişimi içinde, doğrudan katkıda bulunduğu kapitalist üretim tarzının hâkimiyeti yaygınlaşmadan önce ve yaygınlaştıktan sonra, devletin ve toplum üzerindeki devlet nüfuzunun artan önemine bağlı olarak çok derin evrimlerden geçmiştir.[24] "Eski" anayasalar/kuruluşlar hakların sosyal kategorilere göre dağıtılmasına, toplumun farklı kesimlerini dış-

23. G. Deleuze, *Cinéma 2, L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, s. 281.

24. Bkz. E. Balibar, "Politeia", *Geste. Revue Transversale* içinde, Association Gestuelles, 2004, no. 2, 1. yarıyıl 2006.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lama veya kapsama kurallarına, yöneticilerin sorumluluk ve seçilme tarzlarına, iktidarların ve karşı-iktidarların (Machiavelli'nin iç çatışma olarak tasavvur ettiği cumhuriyetçi siyasetin imgelerinden biri olarak üzerine epey düşünmüş olduğu Roma anayasasındaki o ünlü "plebler konseyi" gibi) tanımlanmasına odaklanmıştı.[25] Dolayısıyla eski anayasalar/kuruluşlar temelde güçler arasında bir denge gözeten, hukuksal biçimin sağladığı "tarafsızlık"tan yoksun (hatta bunun anlamından bihaber) "maddi kuruluşlar"dı.[26] Modern anayasalar ise haklar diliyle yazılmış "biçimsel anayasalar"dır; bu da, pozitif hukukun gayet iyi tespit ettiği üzere, devletin özerkleşmesine ve cemaati temsil etme tekeline sahip olmasına, böylece devletin kendi içindeki tüm bölünmeler ve tamamlanmamışlıkların ötesinde, "fikren" ve "pratikte" (yasama ve zor kullanma edimlerinin rutininde) var olmasına tekabül eder.[27] O halde modern anayasacılık hakların evrenselliğine (ve ihlaline karşı verilen hukuksal güvenceye) dair *performatif açıklama* ile yöneten/yönetilen ayrımına dayalı *yeni bir ilke*'yi birleştirir. Bürokratik meşruiyetinin modern çağdaki diğer meşruiyet biçimlerine galebe çalma eğilimini açıklayan Weberci tezi yorumladığı makalesinde Catherine Colliot-Thélène, bu ilkeye – kışkırtıcı biçimde– *halkın cahilliği* ilkesi adını verir. Kurumsal cepheden buna *halkın ilkesel yetersizliği* de diyebiliriz; "halkı temsil etme kapasitesi" ise bu yetersizliğin çelişkili ürünüdür.[28]

Burada, katılım ile temsil, temsil ile tabiiyet arasındaki çelişkilerin modern yurttaşlıkta ne kadar keskin olması gerektiğini, başkal-

25. Bkz. Marie Gaille-Nikodimov: *Conflit civil et liberté: La politique machiavéllienne entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004.

26. Biçimsel kuruluş/anayasa (yasalar, yönetmelikler ve kaynaklarının hiyerarşisi üzerine temellendirilen hukuksal kuruluş) ile maddi kuruluş (güçler, sosyal ve siyasal bedenlerin dengesi, siyasal sınıflar ve aktörleri düzenleyen çatışma) arasındaki ayrımın uzun bir geçmişi vardır; "sözleşme" kuramlarının eleştirilerine (yani Hume, Montesquieu, Hegel), hatta daha da eski olan "karma kuruluş" tartışmalarına kadar götürülebilir. Bu ayrım özellikle Constantino Mortati'nin La *Costituzione in senso materiale*, 1940 (yeni basım: Milano, Giuffrè, 1998) eserinde açıkça görülür. Antonio Negri de *Le Pouvoir constituant* (Fransızca çevirisi: *Le Pouvoir constituant: Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997) eserinde ondan ilham almıştır.

27. Hans Kelsen, *La démocratie: Sa nature – sa valeur*, çev. Ch. Einsenmann, 1932; yeni basım: Dalloz, 2004 (Philippe Raynaud'nun önsözüyle).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dırı ve kuruluş diferansiyelinin neden özellikle eğitim sistemlerinin işleyişi üzerinden hareket ettiğini görüyoruz. Birçok kişi gibi ben de bariz kusurlarını göz ardı etmeksizin, halka açık eğitim sisteminin yaygınlaşmış olmasını temel bir demokratik kazanım ve yurttaşlığın demokratikleştirilmesinin önkoşullarından biri olarak görüyorum. Öte yandan biliyoruz ki *demokrasi* ile *meritokrasi* (Aristoteles'in deyişiyle *timokrasi*) arasında olağanüstü gerilimli bir ilişki vardır. Siyasal temsili kitle eğitimiyle (yani hukuksal kipleri ne olursa olsun "milli" eğitimle) bir araya getiren "burjuva" devleti siyasal tartışmayı potansiyel olarak "harcıâlem insan"ın ya da "sıradan yurttaş"ın katılımına açar. Bu aynı zamanda burjuva devletinin kendisini güç tekeline karşı yapılacak itirazlara açması anlamına gelir. Eşitsizlikleri azaltmadaki başarısı oranında (bildiğimiz gibi, çok değişkendir), "burjuva" devleti kamusal alana erişimi olmayan sosyal kategorileri bünyesine dahil etmeye, "hakkı olma hakkı"nı (Arendt'in bu ünlü ifadesi benim yurttaşlığın başkaldırı uğrağı dediğim şey için hiç fena bir isim değil)[29] yerleştirmeye katkıda bulunur. Ancak eğitim sistemlerine hükmeden liyakat ilkesi de seçkinlerin seçilmesine yönelik bir ilkedir. (Liyakat ilkesi "okul biçimi" ile bütünleşir: *Liyakate dayanmayan* bir yaygın eğitim sistemi nasıl olabilir? Eği-

28. C. Colliot- Thélène, "L'ignorance du peuple", Gérard Duprat vd. (haz.), *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie* içinde, Paris, PUF, 1998. "Yetersizlik" ilkesi "seçkinci demokrasi" kuramcıları (özellikle Schumpeter) tarafından sistematikleştirilmiştir. Siyaset bilimine 20. yüzyılın başından itibaren (sosyalizm ve komünizmin uyandırdığı o büyük "kitle korkusu"na cevaben) hâkim olan bu kuramcılar "demokratik rejim"i iktidarın devri ve profesyonel siyasetçilerin temsil "piyasası" üzerindeki rekabeti ile özdeşleştirmiştir (bkz. Boaventura de Sousa Santos, *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Londra, Verso 2005/2007, s. xxxvii vd.). Bu bakış açısına hâlâ Pierre Rosanvallon'da da rastlanıyor, özellikle de demokrasinin kurumlaşmasında "kapasite" mefhumunun belirleyici rolünü incelerken (*Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000). Rancière ile karşılaştırırsak, onun için en âlâ demokratik jest seçkinlerin iktidara el koymasına izin veren kapasitelere karşı "cahilliğe" sahip çıkmaktır (bkz. *Cahil Hoca*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul, Metis, 2014).

29. Marie-Claire Caloz-Tschopp (*Les Sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt*, Payot-Lausanne, Lozan, 1998) ve Margaret Somers'in (*Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tim ütopyası hep bu esrarengiz hedefin peşinden koşmuştur.) Söz konusu ilke aynı zamanda kitleleri idari işleyişi hakikaten denetleme ve kamu işlerine katılma olanağından uzak tutar, katılsalar bile bilgi ve becerileri sayesinde devşirilen (ve "yeniden üretilen", tıpatıp çoğaltılan) yöneticilerle eşitlik *temelinde* bir katılım söz konusu değildir. Bilgi hiyerarşisi yaratarak –ki bu aynı zamanda iktidar hiyerarşisi demektir– topluluğun kendi kendini yönetmesini *meşru yoldan engeller.* Söz konusu bilgi ve iktidar hiyerarşisi ise eğitim sistemlerimizi hiç olmadığı kadar belirleyen başka oligarşik mekanizmalarla ikiye katlanır. Temsil, liyakat ilkesinin "seçkincilik" ve "demagoji" ile olan çifte düğününü ne zaman tebrik etse, bu ilkemiz sorunlarla yüzleşmek yerine arkasına bakmadan kaçar.[30]

Çağdaş dünyada yurttaşlığın kuruluşlarına sınıfsal bir nitelik kazandıran bazı mekanizmaları bu vesileyle hatırlatarak demokrasinin ilkeleri ile oligarşik gerçeklikler arasındaki uçurumu belirtmekle kalmayıp "başkaldırı" hareketlerinin bundan nasıl etkilendiği meselesini (birçok özgürleşme militanı için daha can sıkıcı bir mesele) de sorunsallaştırmak istedim. Sınıf mücadelelerinin modern yurttaşlığın tarihinde önemli bir demokratik rol oynadığı (ve oynayacağı) fikrini burada uzun uzadıya gerekçelendirmeye pek gerek yok belki. İşçi sınıfının (tarihindeki "reformist" ve "devrimci" eğilimlerin bütün renkleriyle) örgütlü mücadelesinin, burjuva toplumunu bazı temel *sosyal hakları* tanımaya ve tanımlamaya zorlamış olma-

---

(UK), New York, Cambridge University Press, 2008) konuyla ilgili yorumlarına bakılabilir. Arendt'i yorumlarken karşılaşılan temel güçlük (esas itibariyle *Totalitarizmin Kaynakları* ve "yurttaş itaatsizliği" konulu metinlerde görülen) "temelsiz bir siyaset" kavramının "kamusal" alan–"özel" alan ya da kendisinin Locke'tan Marx'a yapmış olduğu emeğin antropoloji eleştirisinde (*İnsanlık Durumu*) savunduğu "siyasal olan"–"sosyal olan" ayrımını kapsayıp kapsamadığını veya bu ayrımdan koparılıp koparılamayacağını, hatta bu ayrıma (hele ki savaş sonrası siyaset biliminin kullanma biçimine) karşı kullanılabilip kullanılamayacağını bilmektir. (Bkz. ileride "Arendt, Hakkı Olma Hakkı ve Yurttaş İtaatsizliği" başlıklı 6. Bölüm.)

30. Bilindiği gibi, bu durum (sosyalist) kitle partilerinin şeflerin diktatörlüğü ile kadroların tekeli (Roberto Michels) arasında bocalayışına dair kuramlaştırmaların güçlü noktası haline gelivermişti. Gramsci bunlara "organik aydınlar" kuramıyla cevap vermeye çalışmıştı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sına bağlıdır bu elbette. Sanayi kapitalizminin gelişimi bu hakların benimsetilmesini hem daha acil hem de daha zor hale getirmiş, birazdan döneceğim "sosyal yurttaşlığın" doğmasına yardımcı olmuştur. Ancak sınıf mücadelelerinin demokratik rolü, burada "eşitliközgürlüğün izi" adını verdiğim şeyle doğrudan ilişkili olarak, bu mücadelelerin başkaldırı fikrinin canevinde yer alan *bireysel angajman ile kolektif hareket*'in kendi tarzlarınca *bir bileşimi*'ni meydana getirmiş olmalarına da bağlıdır. Modern yurttaşlığın, evrenselliğe yaptığı atıftan ayrılamaz, tipik bir veçhesi şudur: *Yurttaş hakları*'nın taşıyıcısı bireysel öznedir, fakat bu haklar her koşulda dayanışmaya uygun dil ve biçimleri bulabilen sosyal hareketler ya da kolektif kampanyalar aracılığıyla elde edilir. Buna karşılık, bireyi özerkleştiren (ona özellikle "eyleme geçme gücü" kazandıran) "özneleşme" de esasen hakları elde etmek ya da genişletmek için yapılan kolektif eylemde, dayanışma kurum ve biçimleri içinde gerçekleşir. Egemen ideoloji bunu ya bilmezden gelir ya da durumu bizlere tam ters biçimde takdim eder: Kolektif siyasal eylemliliğin, köleleştirici ve totaliter değilse bile, doğası gereği yabancılaştırıcı olduğunu telkin eder. Bu önyargıya direnmek dahi *örgütlü* sınıf mücadelelerinin kendilerini "karşı-devlet"e, dolayısıyla da karşı-iktidar ve karşı-şiddete dönüştüren otoriterliğe doğaları gereği bağışık oldukları yanılsamasına kapılamayız. Aynı şekilde sınırsız ve koşulsuz bir evrensellik ilkesini temsil ettikleri yanılsamasına da.[31] Avrupa işçi hareketi ve sınıf örgütlenmelerinin sömürgeci ezme/zulüm, ülke içi zulüm ve kültürel azınlıklar üzerinde uygulanan tahakküm karşısında (doğrudan ırkçı, milliyetçi, cinsiyetçi olmadığı sürece), bu konuda harcanan onca çabaya ve gitgide "başkaldırıya başkaldırma"ya dönüşen keskin iç çatışmalara rağmen, çoğunlukla kayıtsız kalmış olmaları

31. İtalyan gazetesi *Il Manifesto*'nun başlattığı tartışma vesilesiyle 1978-79 yıllarında tam da bu noktada kendimi Althusser'den ayırmam gerektiğine inandım: Althusser'in "devletin dışında kalan" (ideal) komünist parti iddiası ile "Devletin İdeolojik Aygıtları" ile çerçevelenmiş siyasal pratik kuramının içerimleri arasında bir çelişki görüyordum (E. Balibar: "Stato, Partito, Transizione", A. A. W., *Discutere lo Stato* içinde, Bari, De Donato, 1978). Son yayımlanan metinlerinde Althusser, başkalarının ondan önce ele aldığı "sonlu bir kuram" olarak Marksizm ile genel anlamda "parti biçimi"nin çelişkilerine dair birleşik bir düşünsel mesaiye girişecekti.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şüphesiz tesadüf değil. Bu durum sadece maddi koşulların şu veya bu biçimde zorlamasıyla, yozlaşma veya bozulmayla açıklanamaz; tespit edilen baskı veya tahakküm biçimlerine direniş ve itirazın daima kendi içinde bir dışlama mekanizması ve hiyerarşik ilkeler barındıran *karşı-cemaatler*'in belirmesi ve inşasına dayanmasıyla açıklanmalı.[32] Sık sık dramatikleşen bu hikâye dikkatimizi *"başkaldırı uğrakları"nın sonluluğuna* çeker. Diğer bir deyişle, nesnelerinin sınırlamalarını aşan "mutlak evrensel" özgürleştirici evrensellikler gibi bir şeyin olmadığına. Dolayısıyla özgürleşme siyasetindeki çelişkiler tam da en demokratik yurttaşlık kuruluşlarına nakledilip yansır ve, göreceğimiz üzere, pasif biçimde de olsa yurttaşlığın "demokrasisizleşmesi" olasılığına katkıda bulunur.

*

Şimdi, "yadsımanın yadsınması"na benzediğini söylediğim bir gelişmeyi şekillendiren iki noktayı birbirine bağlamaya, güncel konjonktürün (en azından belirli bir *yer*'de algılayabildiğimiz haliyle)[33] sorunlarından yola çıkarak irdelemeye çalışacağım. "Sosyal yurttaşlık" ile devletin temsil işlevindeki dönüşümler arasındaki ilişkiden, yani bizzat siyasetin örgütlenme kiplerinden başlayalım. Bu mesele olağanüstü karmaşık, bu nedenle de henüz ucunu bucağını

32. "Ezme ve tahakkümün birçok yüzü olduğunu ve bunların hepsinin küresel kapitalizme mahsus ya da onun doğrudan sonuçları olmadığını biliyoruz (...). Kendilerini küresel kapitalizme karşı alternatif olarak sunan bazı inisiyatiflerin de bir ezme biçimi olması mümkündür aslında..." (Boaventura de Sousa Santos, *a.g.y.*, s. xxvi).

33. Şurası açık ki sosyal yurttaşlık meselesinin önemi, tarihsel olarak gerçekleşmesi ve ulusal sosyal-devlet biçiminin krizi, siyasete "Kuzey"de mi yoksa "Güney"de mi kafa yorulduğuna göre değişir ve bunlar aynı terimlerle algılanmaz. Bir yandan, ulusal sosyal-devlet 20. yüzyılın ikinci yarısında Güney'de "kalkınma" sorunsalı (bu da neoliberal bağlamda krizle karşı karşıya) biçiminde karşılık bulmuştur. Öte yandan sosyal haklar meselesi dünyanın herhangi bir yeriyle sınırlandırılamaz. Biçimsel anayasacılığın eleştirisi her durumda evrensel, yani karşılaştırmalı, biçimde tartışılması gereken bir *çatışmalı demokrasi* meselesini ortaya koyar: Bkz. Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed*, New York, Columbia University Press, 2004; Ranabir Samaddar, *The Materiality of Politics*, c. 1: *The Technologies of Rule* ve c. 2: *Subject Positions in Politics*, Londra, Anthem Press, 2007.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

göremediğimiz bir tartışmanın kökeninde yer alıyor:[34] sosyal hakların 20. yüzyıl boyunca genişlemiş ve yasalaşmış olduğu gelişmiş kapitalist toplumlarda "sınıf bileşimindeki" dönüşümlerin ve bunların az çok geriye çevrilebilir sonuçlarının yorumlanması. "Sosyal yurttaşlığın" artık geçmişe ait bir kavram olup olmadığı sorusunu yanıtlamak pek kolay değildir. Liberal "küreselleşme"nin gelişmesiyle sosyal yurttaşlığın içine girdiği krizin, sosyal sistemlerin Robert Castel'in *negatif bireylik biçimleri* ya da *negatif bireycilik* dediği şeyin gelişimine direnme kapasitelerini şimdiden ne ölçüde yok ettiğini yanıtlamak da öyle.[35] Burada yaptığımız betimlemelerin ve onlardan çıkan değerlendirmelerin, telaffuz edildikleri "kozmopolitik" yere ne kadar bağlı olduğunu tekrar belirtmek gerek. 20. yüzyılda önce Batı Avrupa'da (ve daha az da olsa dönemin hâkim kapitalist ülkesi ABD'de) gelişen sosyal yurttaşlık acaba *genel anlamıyla* yurttaşlık tarihi içerisinde evrenselleştirici potansiyele sahip bir yenilik ya da buluş olarak değerlendirilebilir mi?[36] Bu soru tartışmaya

34. Ekonomik-finansal krizin yakın tarihli gelişmeleri ile sosyal bileşim ve küresel kapitalizmin farklı bölgelerindeki siyasal ilişkiler üzerindeki mümkün ya da olası yankıları, aceleci veya salt spekülatif sonuçlara karşı bizi tam zamanında uyarıyor.

35. Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995; *L'insecurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris, Seuil, 2003; Türkçesi: *Sosyal Güvensizlik*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim, 2004. Son kitabı olan *La Montée des incertitudes: Travail, protections, statut de l'individu*'de Castel şöyle yazıyor: "*Métamorphoses de la question sociale*'in sonuç bölümünde, süregelen 'büyük dönüşüm'den en fazla etkilenen kişilerin durumunu nitelemek için 'negatif bireyler' tabirini öne sürmüştüm. Bu ifademi geri alıyorum çünkü bana tam da fazla negatif geliyor. Söz konusu bireyler hakkında kötüleyici bir çağrışımda bulunma riski var ki niyetim elbette bu değildi. Ama asıl önemlisi, bu tabir yanlış bir anlama mahal verebilir: Eğer negatif bireylerden, hiçbir şekilde birey olmayan ya da yalnızca negatif biçimde birey olanlar anlaşılıyorsa, kastettiğim bu değildi. Negatif bireyler de bireydir, fakat arzu ettikleri birey olamamalarının yarattığı çelişkiye saplanmışlardır" (s. 434). Castel'in bu kararına tüm kalbimle üzüldüm: Bana öyle geliyor ki çözümlemelerinin dikkat çektiği yapısal çelişkiyi bir örtmeceyle ifade edip öznelleştiriyor.

36. Özellikle Sandro Mezzadra, T. H. Marshall'ın kitabının İtalyanca yeni basımını yorumlarken bu soruyu sormuştur: *Cittadinanza e classe sociale*, haz Sandro Mezzadra, Roma-Bari Laterza, 2002; Türkçesi: *Yurttaşlık ve Sosyal Sınıflar*, çev. Ayhan Kaya, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 2006. "Sosyal yurttaşlık" kavramı ilk olarak Thomas Humphrey Marshall tarafından "proleterlik durumu"nun (ve

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

açık kalacak, zira cevabı emperyalizme bağımlılık yapılarının çözümlenmesine bağlı ki o da haddizatında bu yazının sınırlarını ve yazarının yetkinliğini aşıyor. Yine de, sermaye ile emek arasındaki sınıf mücadelesi biçimine kayıtlı ve sınıf mücadelesini yurttaşlığın "başlangıçları"na bağlayan bir siyasal eğilimi billurlaştırdığından, sosyal yurttaşlığın yörüngesinde genel kapsamlı ve indirgenemez bir mesele barındırdığını *varsayacağım*. Mevcut kriz bu *mesele*'yi derinleştiriyor ve olası evrimlerini tasavvur etmemiz için bizi köklerini araştırmaya sevk ediyor.

Bana kalırsa bu konuda şu üç noktanın tartışılması gerekiyor: İlki, *sosyal hakların* basitçe *tanınması*'ndan farklılaştıkça veya ona eşitliközgürlüğün izini taşıyan evrenselci bir boyut kazandırdıkça sosyal bir yurttaşlığın ortaya çıkması. İkincisi, bu hak taleplerine eşlik eden mücadeleler bir devlet biçimiyle (sosyal ulus-devlet) bütünleşirken hangi kiplerde siyasallaşıp yerinden edilirler? Ya da sınıfsal antagonizmanın "yerinden edilmesi"ne dair bir yapısal modele ve (zamanla bir siyaset kriziyle sonuçlanacak olan) regülasyona izin veren bir ekonomiye nasıl kaydedilirler? Üçüncü nokta ise *sosyalizm* ile *demokrasi* fikirleri arasında şekillenmiş tarihsel ilişkilerin karmaşıklığı. Bu fikirlerin ikisinin de amacı her şeyden önce "ilerleme"yi bir siyasal proje, "kamusal" eylemin değerini ise kolektifin kurumlaşma kipi olarak tasavvur etmektir. Bu üç noktayı kısaca inceleyelim.

---

yavaş yavaş, gelirini ücretli emekten elde eden herkesi, mülkiyet gelirleriyle hayatı sosyal olarak güvenceye alınmamış bütün nüfusu etki altına almasının) taşıdığı belli başlı risklere karşı bireyleri koruyan örgütlü emek hukukunda ve sosyal güvence sistemlerinde meydana gelen muazzam dönüşüm bağlamında tanımlanmıştır. Birkaç yıldan beri yeniden dikkat çekilen ve özellikle Sandro Mezzadra, Robert Castel, Margaret Somers gibi isimlerce siyasal ve antropolojik boyutları vurgulanarak yeniden tanımlanan bir kavram haline geldi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sosyal Yurttaşlık

Benim gözümde sosyal yurttaşlığın kuruluşundaki en önemli şey şudur: Terimleri Sanayi Devrimi sırasında emekgücünü *disipline etmeye yarayan* burjuva stratejilerini insanseverlikle mi hayırseverlikle mi birleştirmek gerektiği konusundaki ihtilaflara kadar geri götürülebilecek hararetli tartışmalardan sonra, en dramatik yoksulluk biçimleri (ya da yoksulların burjuva normlarına göre "düzgün" bir aile hayatına erişme olanaklarından *dışlanması*'nın sonuçları) karşısında salt bir korunma ve güvence mekanizması olarak değil, *evrensel* bir *dayanışma* mekanizması olarak tasarlanmıştı.[37] Bu mekanizma potansiyel olarak bütün yurttaşları ilgilendiriyor ve toplumun tamamını kapsıyordu, yani zenginler ile yoksulların sosyal yurttaşlık hakları *eşit*'ti: Yoksulların artık zenginler gibi değil zenginlerin simgesel olarak *yoksullar gibi muamele gördüğünü* söylemek ve bunun insanın özgül niteliği olan antropolojik "emek" kategorisini evrenselleştirme temeline dayandığını söylemek daha yerinde olacaktır. Artık devlet tarafından tanınan ve güvence altına alınan "sosyal haklar" az çok istikrarlı durumda olan "aktif" bireylerin (yani, "aile reisleri"nin) toplum genelinin tanıdığı bir *statü*'ye (Hegel'in deyimiyle, *Stand*) kavuşmalarını sağlayacak bir meslek sahibi olmaları

37. Donald Sasson, "tikelci" ve paternalist bir anlayış ile eşitlikçi ve evrenselci bir anlayış arasındaki tartışmayı gayet güzel özetliyor: *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*, New York, The New Press, 1996. Ama sosyal yurttaşlığın temelindeki "evrensel sosyal haklar" dediğimiz bakış açısı, "sosyolojik" bir bakış açısı ile "siyasal" (sosyalist) bir bakış açısı arasında ikinci bir alternatife yer açar: Bkz. İşçi Partisi'nin "revizyonist" kuramcısı Anthony Crosland'ın *The Future of Socialism* (1956, yeni basım: New York, Shocken Paperback, 1963) kitabı. Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu (Collège de France Dersleri 1978-1979)* (çev. Alican Tayla, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 2015) kitabında dönemin polemiklerinde "Beveridge Planı"nın neoliberalizmin öncüleri (örneğin Hayek) tarafından Nazizm ile karşılaştırıldığını hatırlatır (Paris, Seuil-Gallimard, 2004). Böyle şiddetli alternatiflerin "yurttaşlık geliri" hakkında da ortaya çıkıp çıkmayacağını göreceğiz. Bazı çağdaş kuramcılar genelleşen "prekarite"ye cevaben yurttaşlık gelirini kurumsallaştırmayı öneriyor ve sosyal haklar ile bireylerin biricik bir mesleki kimliğe tayin edilmesi arasındaki bağın koparıldığını not ediyorlar (Bkz. Antonio Negri, *Good Bye, Mister Socialism, Entretiens avec Raf Valvola Scelsi*, Paris, Seuil, 2006, s. 267 vd.).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şartına bağlanmıştı. Bu nokta, benim neden salt "sosyal demokrasi" yerine demokratik bir bileşeni de kapsayan sosyal yurttaşlıktan söz ettiğimi açıklaması açısından çok önemlidir.[38] Yeri gelmişken söyleyeyim: Yurttaşlığın bu genişlemesi ve cinsiyet eşitliğiyle ilgili antropolojik bir devrimle ilişkilendirilmesinin doğurduğu en keskin sorunlardan biri kadınların büyük çoğunluğunun hâlâ *aktif "çalışanlar"ın eşleri* olarak "sosyalleşmeleri", yani kocalarına tabi olmalarıydı. Meslek etkinliğine katılmak bir anda kadın özgürleşmesinin ana yollarından biri haline geldi.[39] Bu arada sosyal koruma ve hayat güvencesizliğini (Marx bunu "proleterlik durumu"nun temel niteliği olarak görüyordu) önlemeyi *eşitsizliği tedricen azaltma* programıyla dolaylı yoldan da olsa birleştiren, ekonomik ve siyasal bağ da gözden kaçırılmamalı.[40] Bu öylesine kuvvetli bir bağdı ki "neoliberalizm"in ortaya çıkışına kadar hiçbir "parti", kendisini – en azından sözel olarak– onun dışında tutamıyordu. Sözü geçen program "fırsat eşitliği"nin geliştirilmesini veya *müstakbel* yurttaşların eğitim sistemine erişimini yaygınlaştırarak bireylerin sosyal hareketliliğini artırmayı (yani, burjuvazinin *mülkiyetler*'in yanı sıra *kapasiteler*'e tek başına erişmesini garantiye alan kültürel tekelini kuramsal olarak dağıtmayı ya da gayrimeşrulaştırmayı) kapsıyordu. Hem emek hem de sermaye gelirinden alınan ve klasik kapitalizme bütünüyle yabancı olan *artan oranlı vergi*'nin *kurumlaşması*'nı da kapsıyordu; ama, malum, bu vergi günümüzde pratikte fazlasıyla törpülenmiştir.[41] İşte bu bağıntılar yavaş yavaş uygulamaya konan (ve "sağ" yöneticiler olsa bile "sosyal demokrat" programlarla sıkı

38. Pierre Rosanvallon, neokorporatist denebilecek bir yönelimle bunun tam tersini tercih ediyor: *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

39. Aynı zamanda evde ve işteki "çifte mesai" ile aşırı sömürülmelerine (bkz. Christine Delphy, *Baş Düşman: Patriyarkanın Ekonomi Politiği*, çev. Handan Öz, İstanbul, Saf, 1999) ve kurumlaşan "kadın meslekleri"nin küçümsenmesine, kadın-erkek ayrımının kamusal alanda yeniden üretilmesine yol açtı (bkz. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements: La famille et la cité*, Paris, Gallimard, "Folio", 2001).

40. Suzanne de Brunoff tam da bu noktaya parmak basmıştı: *L'Heure du marché. Critique du liberalisme*, Paris, PUF, "Pratiques théoriques", 1986.

41. Bkz. Thomas Piketty, *Les hauts Revenues en France au XX^e siècle: Inégalités et redistribution*, Paris, Grasset, 2001.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ilişki içerisinde karar alan) yeni siyasal sistemin *sosyal haklar* sıralamasına ve *sosyal yardımdan pasif biçimde yararlanan* "korunmaya muhtaç" bireylere tepeden bahşedilen paternalist bir "sosyal koruma" sistemine indirgenmesini engelliyordu (her ne kadar liberal ideologlar bunları bu şekilde sunmaktan vazgeçmeyip, sosyal güvenlik "suistimallerini" sürekli gözetlemek ve "ekonomi"ye mal ederek yönetmek gerektiğini söyleseler de). Bugün bütün mesele bu evrenselcilikten geriye ne kaldığıdır. Liberal kuramcılar temel ilkesini feshetmekle kalmıyor, şu iki bağlaşık fenomen de evrenselciliği aşındırıyor: Siyasal sınırların görelileşmesi –ki evrenselcilik (bazı "Kuzey" ülkelerinde) bu sınırlar içinde kurumlaşma eğilimindeydi– ve emek ile bireysellik arasındaki mesleki ilişkinin (ya da insani "etkinlik" kategorisinin) istikrarsızlaşması.

Maddi Anayasa/Kuruluş

Sosyal yurttaşlık kurumları bu yurttaşlık sayesinde "temel haklar" olarak meşrulaştırılan bütün sosyal hakları diğer demokratik kazanımlardan daha kırılgan, tarihsel güç ilişkilerine bağımlı ve sermaye ile emeğin iktidarı arasındaki *yapısal asimetri* temelinde ilerleme ya da geri çekilmeye tabi çalkantılı bir gerçeklik haline getirmiştir. Bu asimetriye son verme düşüncesiyse asla gerçekten gündeme gelmemiştir. Belli bir zaman diliminde sosyal demokrat partiler tarafından yönetilmiş olan hiçbir Batı Avrupa devletinin resmi anayasasında, Kelsen ve öğrencilerine göre hukuk sisteminin "temel normunda", sosyal haklar sistemi tamamıyla kayıt altına alınmamıştır.[42] İşte bu nedenle "maddi anayasa" kavramının yurttaşlığa uygulanmasına tekrar başvurmak yerinde olur. Zira maddi anayasanın sosyal sınıflar arasında kurduğu güçler dengesi yasa (ya da daha genel olarak *norm*) tarafından dolaylı biçimde farklı düzeylerde uygulanır. Güçler dengesi esas itibariyle haklar ve mücadeleler, yani az çok kurumlaşmış sosyal hareketler arasındaki zorunsuz bağlaşımı temsil

42. Bu değerlendirme ulusların özel tarihlerine göre ayrıntılandırılabilir: Savaş sonrası Fransız ve İtalyan anayasaları emek haklarına ve genişletilmiş bir "kamu gücü" anlayışı çerçevesinde sosyal koruma sistemlerine atıfta bulunuyordu. İngiltere örneği biraz ayrıksıdır zira ortada yazılı bir anayasa yoktur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

eder. "Keynesci ortayol"un (ya da farklı "Fordist" değişkenlerinin),[43] ücretli emekçilerin taleplerinin ılımlılaştırılması ve işçi sınıfının kapitalizmi yıkma hedefinden vazgeçmesi (yani, bir bakıma Marx'ta devrim fikrini ve projesini taşıyan "özne" anlamıyla *proletaryanın sonu*) karşılığında sosyal hakların tanınmasından ve işçi hareketinin regülasyon mercileri bünyesinde kurumsal olarak temsil edilmesinden ibaret olduğuna dair Marksistler arasında büyük ölçüde paylaşılan fikrin hatırı sayılır bir hakikat payı olduğuna bence şüphe yok. Bu tarihsel pazarlık sonucunda sosyal çatışmanın şiddeti nispeten azalmıştır. Fakat kalıcı olması arzulansa da bu azalma madalyonun sadece bir yüzüdür. Bugün belli bir mesafeden ve sosyal güçlerin dengesizliği ile sosyal yurttaşlığın kemikleşmesinin bir arada bulunduğu yeni proleterleşme döngüsünün (ki Castel, Negri ve başkaları *prekarya*'nın doğuşu adını veriyor buna) sunduğu kontrastın ışığında bakıldığında, mücadelelerin kayıtsız şartsız ortadan kalkmadığı görülür.[44] Ancak şüphesiz sınıflar arası doğrudan çatışmalardan uzaklaşan mücadelelerin şiddeti ve yönelimi başka alanlara kaydı: Sömürgeleştirme ve sömürge-sonrası çatışmaların (ya da sadece uluslar arasındaki savaşların), Durkheim'cı anlamda sosyal "anomi"nin, yani ahlak ve davranışsal rasyonellik normlarından oluşan koca bir "mikropolitik" sisteminin dayatılmasının bağlaşığı olan bireysel ya da kolektif "akıldışı" şiddetin alanına. Bireylerin hakları, artık salt medeni haklar ve yurttaşlık hakları değil, hepsi bireye daha doğrusu *bireyleşme*'ye iliştirilen sosyal haklar da olduğunda, "ödev" kategorisinin o mikropolitik sistemde büründüğü özsel biçim görülebilir.[45] Ancak sosyal yurttaşlığın işleyişi çok daha

43. Keynes referansı gayet siyasaldır: Negri yakın tarihli bir makalesinde bu konu üzerinde durur, aynı zamanda kapitalizmin uluslararasılaşmasından geriye dönüşün mümkün olmadığını iddia eder: "No New Deal is Possible", *Radical Philosophy*, no. 155, Canterbury, Kent, Radical Philosophy Group, Mayıs-Haziran 2009 ("Return to Keynes?").

44. Bu bakış açısından "68 uğrağı"nın *heterojen* karakterini, sınıf boyutunu ve "anti-otoriter" yataylığını vurgulamak gerekiyor (bkz. Kristin Ross, *Mai 1968 et ses vies ultérieures*, Paris, Complexe, 2005).

45. Foucault'nun normalleşme ile bireyleşme arasındaki ilişki hakkında kafa yorma ve bu ilişkinin soykütüğünü kurma girişimi için bkz. Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, "Pratiques théoriques", 2007.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

genel biçimde *antagonizmadaki bir kayma*'nın sancağı altına kaydedilmeli ki bunun işlemcisi (ve bir süreliğine kazançlısı) ulusal sosyal devlettir. Mücadelelerdeki şiddeti kendiliğinden sınırlama şeklindeki temel fenomen (ve burada *medenilik ilkesi* görülebilir)[46] "parlamenter" ve "parlamento-dışı" eylemin bir arada bulunduğu siyasal örgütlenme modelinin göreli başarısıyla açıklanır. Ancak bu örgütlenme biçimi de yalnızca siyasal sistemin olanaklılık koşullarında kayıtlı olan ikili bir kayma eğilimi çerçevesinde anlaşılabilir:

– "Temel haklar" tanımlarının düpedüz emek ya da –Marksist terimlerle– *üretim* alanından *emekgücünün yeniden üretimi* (yani, bireysel ya da ailevi varoluş koşulları ya da biçimleri) alanına kayması. Yeniden üretim normalleşmeye konu olabilse de üretimi normalleştirmek hayli zordur, ya da üretimin normalleşmesi her zaman eğreti güç ilişkileri içinde olur.[47]

– Sosyal antagonizmanın devlet sistemleri arasındaki *uluslararası* ilişkiler düzlemine kayması. "Soğuk Savaş" sırasında dünyanın iki kampa bölünmesi çiftdeğerli biçimde iş görür: Bir yandan işçilerin (kısmen de köylülerin, ücretli çalışanların ve ideolojik olarak komünizme kazandırılmış entelektüellerin) aktör olduğu Sovyet tipi –gerçek ya da hayali– bir devrim "tehlike"si karşısında Batı'daki sosyal haklar mücadelesine arka çıkar, ulusal kapitalizmlerin siyasal temsilcilerini örgütlü işçi sınıfıyla bir orta yol bulmaya, daha genel bir ifadeyle kendi "sosyal ilerleme" modelini bulmaya teşvik eder;[48] diğer yandan işçi hareketinin tam ortasında başka çatlakları (laik

46. Etienne Balibar, *Şiddet ve Medenilik*, *a.g.y.*

47. İşte bu nedenle, "Taylor'cı" otorite biçimleri ve emekgücünün kapitalizmle atomikleşmesi karşısında işçi kolektiflerinin direnişini gündeme getiren emeği örgütlemeye dönük mücadelelerin 68'den *önce ve sonra* nasıl geliştiği üzerinde düşünmek son derece önemlidir (bkz. Fransa'da Robert Linhart ve Benjamin Coriat'ın kısmen Althusser'den ilham alan çalışmaları, İtalya'da "siyasal özerklik" / "işçi özerkliği" arasında bölünmeden önceki "işçici" ekolün çalışmaları, sırasıyla Tronti ve Negri). Sermaye "aşağıdan küreselleşme"yi başlatarak güç ilişkilerini nihai olarak kendi lehine istikrarsızlaştırmıştır. Yani, klasik işçi örgütlerince "sömürge-sonrası" bir ilişki çerçevesinde marjinalleştirilen ya da dışlanan göçmen emeğine kitlesel ölçekte başvurmuştur.

48. Bu konunun öncüsü bizzat Keynes'dir: Bkz. Antonio Negri: "John M. Keynes et la théorie capitaliste de l'Etat en 1929", *La Classe ouvrière contre l'Etat* içinde, Paris, Galilée, 1978.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sendikacılık-Hıristiyan sendikacılık, vb.) tekrarlayan ve kapsayan bir ideolojik bölünme yaratır. Soğuk savaşın sona ermesi ve küreselleşme ile birlikte *korku yeniden yer değiştirir*, bir bakıma "taraf değiştirir": Artık kapitalistlerin devrim korkusu yoktur, işçiler göçmen rekabetinden korkmaktadır. Böylece ulusal sosyal devletin kuruluşuna "dışarıdan" temel oluşturan güç ilişkileri, "evrenselliği" nin sınırlarının görüldüğü uğrakta içeriden de istikrarsızlaşır.

Sosyalizm ve Demokrasi

"Sosyal Yurttaşlık" kategorisi altında inceleyebileceğimiz bazı sorunlara değinen bu genel özet bizleri tekrar çatışma ile kurumlaşma arasındaki temel gerilime götürüyor: İşte bu gerilim sosyal yurttaşlığın siyasal bir boyutu olduğunu vurguluyor, başkaldırı ve kuruluş diyalektiğinin *başka araçlarla devam ettiğini* ifade ediyor. Sosyal yurttaşlığın ortaya çıkışını, sanayi devriminin veya sınırsız kapitalist sömürünün patolojik sonuçlarını "onarma" zorunluluğu adına burjuva devletince tek taraflı verilen bir taviz ya da artıdeğer üretiminin dayandığı emekgücünün bütünlüğünü yıkacak gibi duran serbest piyasa işleyişini bizzat düzenleme gereği duyan kapitalizmin mantıksal bir sonucu olarak tasavvur etmek (burjuvazinin bu yöndeki sosyal ve ahlaki kaygılarının inkâr edilemez gerçekliği ne olursa olsun) bana kalırsa oldukça yetersizdir.[49] Hiç şüphesiz sosyal yurttaşlığın ortaya çıkışında bu iki faktör de etkili olmuştur, fakat ikisinin birleşmesini cesaretlendirmek için onlarla çatışacak bir üçüncü unsur gerekmiştir. *Bu unsurun "sosyalizm"* ve çeşitli sosyalist akımlar, formülasyonlar ve örgütlenmeler *olduğunu* düşünüyorum.[50] Sosyal yurttaşlığı az çok kurumlaştırmış olan bir devletin *"ulusal" ve "sos-*

49. Bana kalırsa Robert Castel'in yeri doldurulamaz çözümlemelerinin sınırı da bu noktadır: Son tahlilde (Durkheim'cı) bir sosyolojik anlayıştan esinlenir ve toplumu vahşi kapitalizmin doğurduğu parçalanma ve anomi süreçlerine maruz kalan bir organizma olarak görür. Kamusal gücün "regülasyon tepkisi"ni olabildiğince abartarak sınıf çatışmasının dinamizmini, dolayısıyla da (kendiliğinden ya örgütlü biçimde gelişen) işçi hareketinin sosyal yurttaşlığın kurumlaşmasına katkısını küçültür. Öte yandan ortodoks Marksizmin, kendi durduğu yerden, sınıf mücadelelerinin "anayasal" denge figürleri olabileceğini bile yadsıdığı doğrudur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yal" bir devlet olarak tanımlanması gerektiğini başka vesilelerle savunmuştum. Buradan o devletin sosyal reform programının ulusal egemenlik örtüsü altında, tanım itibariyle ulusal sınırlar içinde tasarlandığı ve uygulamaya geçirildiği anlaşılmalı (bu da söz konusu programın yeterli bir özerklik ve siyasal bağımsızlık olmadan var olamaması demektir). Buna karşılık ulus-devlet *ancak sosyal hakları evrenselleştirdiği takdirde ayakta kalabilir* (kendi iç ve dış çelişkilerini aşabilir). Sosyal haklar özellikle siyasalın sallantıda olduğu 20. yüzyılın "topyekûn savaş" koşullarındaki keskin kriz anlarında evrenselleşmiştir.[51] İşçi hareketinin uzun süredir talep ettiği sosyal hakların "temel haklar" olarak ilan edilmesi ancak milyonlarca işçinin birbirlerine karşı savaşırken öldüğü iki dünya savaşının ertesinde mümkün olmuştur...

Devletin iki niteliği ("ulusal" ile "sosyal") arasında oluşan ve bunları birbirlerinin varsayımı haline getiren *düğüm*'ü ben böyle açıklıyorum. Ancak bir adım daha atmak gerekir. Modern siyasetteki "sosyalist" unsur, kısmen ve bir süreliğine, yurttaşlığın başkaldıran yönünü temsil eder, dolayısıyla radikal demokrasi eğiliminin de taşıyıcısı olur. Kendini milliyetçiliğin ufkuna yerleşmiş bulsa da – keskin sosyal ve ahlaki kriz konjonktürlerinin ortaya çıkardığı "totaliter" söylem ve siyaset hariç– hiçbir şekilde milliyetçilikle karış-

50. Sosyalizm ilkece bir ideoloji, hele doktrin hiç değildir. Sosyalizm tarihsel bir bileşimdir, 19 ve 20. yüzyılların muhtelif eğilimlerinden bir yelpaze sunar: *Muhafazakâr* sosyalizm (ki en yetkin figürü komünist blok ülkelerindeki parti-devletle çakışır), *reformcu* (ya da sosyal demokrat) sosyalizm ve (esas itibariyle ilk ikisinin "soldan" eleştirisi biçimindeki) *Mesihçi* sosyalizm. Bu üç eğilim tamamlanmamış bir sistem olan ve birçok "strateji" (ya da Stanley Moore'un tercihiyle "taktik", bkz. *Three Tactics. The Background in Marx*, New York, Monthly Review Press, 1963) arasında gidip gelen Marksizmin paydaşıdır. Bugün geride kalmış bir fenomen olan "Marksizm"i daima geleceğin bir dizi meselesine açılan Marx'ın kuramından ayırıyorum (E. Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Öner Laçiner, İstanbul, Birikim, 2003).

51. Bkz. Sandra Halperin: "Power to the People: Nationally Embedded Development and Mass Armies in the Making of Democracy", *Millennium, Journal of International Studies*, c. 37, no. 3, Londra, Sage, 2009). Halperin yakın tarihli bu makalesinde Avrupa'da (sendikal) işçi hareketinin temsil edebilirlik ve pazarlıkta eşiği aşmasını savaş deneyiminin sağladığını savunuyor. Bu referansı Catherine Colliot-Thélène'e borçluyum.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

maz. Ulusal sosyal devlet bünyesinde milliyetçilik karşısında korunan bu *mesafe* ya da *fark*, bana kalırsa, 19. yüzyılda doğan sosyalizme –bir süre için–, *devlet* ve parlamenter kurumlar kadar "sivil toplum"dan ve onun ticari ya da sözleşmeci işlemlerinden de nispeten özerk bir *kamusal ve siyasal alan*'ın şekillenmesine katkıda bulunma imkânı vermiştir. Bu anlamıyla "sosyalizm" gelişmekte olan koca bir dizi çelişkinin ortak kılıfıdır: "Nihai" amacına asla ulaşamamış, hem içeriden hem de dışarıdan gelen itirazlara uğrayan bir reform programı ya da projesi olarak kalmıştır. Ancak "beklenti ufku" olarak kitlelerce içselleştirilmiş; sermaye ile emeği, özel mülkiyet ile dayanışmayı, piyasa rasyonalitesi ile devlet rasyonalitesini eklemleyen kurumlaşmanın göbeğinde süregiden çatışmayı sürekli alevlendirmiştir. Böylece "kamusal" alanın aynı zamanda "siyasal" bir alan olmasına katkıda bulunmuştur. Tabii belli sınırlar içinde, çünkü, söylemiş olduğumuz gibi, sosyal yurttaşlığın kapitalist ilişkilerin yeniden üretimine bir ölçüde eklemlenmesi, siyasal mücadelelerin de antagonizmanın nispeten azalmasına yönelik olması gerekiyordu – yani, devlet siyasal *mutabakat*'ın yeniden üretim aygıtlarıyla donanacak ve böylece rakiplerin düşmana dönüşmesi önlenecekti. Bu aynı zamanda davranışların yaygın olarak normalleşmesi anlamında bütün "toplum"un baştan sona yeniden biçimlendirilmesi demekti. Bu arada sistem toplumdaki güç ilişkilerini dondurmaya ve bir uzlaşı içine yerleştirmeye çalışıyordu. Bu uzlaşı ise sonunda "hükmedenler" kadar "hükmedilenler" için de katlanılmaz hale gelecekti.

İlerlemenin çatışkısı dediğim şeyi anlamak için bu noktadan hareket etmek gerektiğini düşünüyorum ve sosyal yurttaşlığın tarihi bu çatışkının neredeyse mükemmel bir açıklamasını sunar. Nitekim, kitleler için özgürlük alanını genişleterek, toplumdaki ayrıcalıkları budamaya ve kökleşmiş tahakküm biçimlerini başarısızlığa uğratmaya dönük basıncı ancak sınırsız bir ilerleme perspektifi, yani toplumdaki herkesin *fırsat eşitliği*'ne bilfiil erişmesine duyulan idealleştirilmiş kolektif arzu sürdürebilirdi. İlerlemenin sınırları ulusal ile sosyali, sermaye birikim kapasitelerinin yeniden üretimi ile sosyal hakların genele yayılmasını, kolektif eylem ile "çoğunluğun" konformist etiğini birleştiren maddi kuruluşa da kayıtlıdır. Demok-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ratik kazanımlar ulusal sosyal devlet çerçevesinde gayet gerçekti ve ulusal sosyal devlet inşa edilirken birçok "ilerici" uğrak meydana getirmişlerdir (hem de, Halk Cephesi örneğinde olduğu gibi, yer yer başkaldırıya yakın biçimlerde). Fakat bu ilerici uğrakların ardından her defasında hantal karşı-reformlar veya çok daha şiddetli tepkiler gelmiş, ulusal sosyal devletin yapısal sınırları yeniden teyit edilmiştir. "Sosyal yurttaşlık" kavramının günümüzde yaşadığı kriz ve sosyal devletin çözülürken büründüğü biçimler çözümlememiz açısından oldukça belirleyici: İş güvenliği, herkesi kapsayan sağlık sistemi, yükseköğretime erişimin demokratikleştirilmesi, kadınların ev içinde ya da mesleki yaşamda boyunduruktan kurtulması ve en nihayetinde temsil ilkesini etkileyen kriz temelde nereden kaynaklanıyor? Acaba sadece kapitalizmin gitgide daha uluslaraşırı hale gelen bir ekonominin gereklerine dayanarak "dışarıdan" başlattığı bir saldırının ve finans mantığının sanayi mantığına ağır basmasının mı sonucu bu kriz? Yoksa sosyal yurttaşlığın barındırdığı "iç" çelişkilerin şiddetlenmesinden, sosyal yurttaşlığın tarihsel sınırlarına ulaşmış olmasından mı kaynaklanıyor? Temel haklar yolunda *sürekli ilerleme* perspektifi, özellikle bireyin özerkliği ile dayanışmanın eklemlenmesi,[52] özetle (*Sosyalizmin Varsayımları*'nın "nihai hedef hiçbir şey, hareket her şeydir" diyen 1899 tarihli o ünlü sözünü hatırlayarak)[53] Bernstein teoremi adı altında toplayabileceğimiz her şey, böylece sadece hâkim sosyal grupların çıkarlarına ve karşı koyduğu sömürü "düzeni"ne değil kendi içkin çelişkisine de çarpacaktır. 19 ve 20. yüzyılların sosyalizmi *ilericilik* ile *devletçilik*'in kaynaşmasının tutsağıdır. "Çatışmalı demokrasi"nin çıkmazına saplanmıştır: Kalıcı çatışmadan ayrılamaz. Aynı şekilde güçlerinin, örgüt ve söylemlerinin, ulusal cemaatle özdeşleştirilen "kamusal" bir ala-

52. Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Viyana, Boehlau Verlag, 1989.

53. Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899; Fransızcası: *Les Présupposées du socialisme*, Paris, Seuil, 1974; Türkçesi: "Sosyalizmin Varsayımları ve Sosyal Demokratların Ödevlerinden Seçme Parçalar", çev. Osman Hızır, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazıları - III - Yakın Çağ* içinde, haz. Mete Tunçay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 3. basım, 2011, s. 241-60.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nın bileşenleri olarak kurumlaşmasından da ayrılamaz. Marksçı siyaset topoğrafyası (ve doğal olarak ona saldıran "liberal" eleştirileri) açısından bunun sonucu baştan sona paradoksaldır: Sosyal meselelerin *siyasallaşması* "politika"-"polis" ikiciliğini ortadan kaldırmaz, tersine güçlendirir (Rancière). Bunun sonucunda, özellikle demokrasinin demokratikleştirilmesi olasılığını haber veren siyasal buluş ve müdahale alanlarının genişlemesi, hakların hâlâ simgesel olarak bağlı olduğu emek cephesinden çok aile, kültür, kamu hizmetleri gibi "yeniden üretim" alanlarında gerçekleşir. Yeni teknolojiler, mesleki düzenin yeniden örgütlenişi ve kol emeğinin sınırları aşan dolaşımı sayesinde üretim yerlerindeki işçi direnişlerini kırmış olan neoliberalizmin yeni saldırısı işte bu cepheye yönelir.

Gördüğümüz gibi daha diyalektik görünen bu varsayım sosyal antagonizmaların hesaba katılmasına hiçbir şekilde engel değil. Kötü kalpli kapitalistlerin entrikası diye sunulan temsilden (ya da onun Fransa'daki bir çeşidi olan "Anglosakson" şirket kapitalizmi modelinden) bizi uzaklaştırıyor. Salt yapıların değil (ister Weberci ister Foucaultcu anlamıyla) eylemlerin de müdahil olduğu anlaşılırlık şemaları önermesiyle de daha *siyasal* bir varsayım: (*Ücretli* sınıflar olarak) önemli sosyal kazanımlardan faydalanmış fakat bugün sigortadan ve kendilerini geliştirecek koşullardan fena halde mahrum bulunan "Kuzey"deki halk sınıfları bu süreçte sadece *kurbanlar* olarak yer almazlar. Her zaman bir ölçüde sürecin *aktör*'ü olmuş ve olacaklardır. Kendi tarihlerini etkileme kapasiteleri her an değişebilecek iç ve dış koşullara özellikle de içinde hareket ettikleri sistemi ve pratikte onlara eylemde bulunma gücü veren kolektifleri *nasıl tasavvur ettiklerine* bağlıdır. İşte bu varsayım bana kalırsa gayet sağlam ve bugün "neoliberalizm" denen şeyin bazı veçhelerini anımsatmak için ondan faydalanmak istiyorum. Bunun için Wendy Brown'ın 2003 yılında yazdığı ve "eleştirel" etki alanında devam eden güncel tartışmalarda çabucak kendisini hissettiren "Neoliberalizm ve Demokrasinin Sonu" makalesinde önerdiği yorumu temel alacağım.[54]

*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Brown'ın tezini biliyoruz: Klasik liberalizm ile neoliberalizm arasında temel bir fark vardır: Klasik liberalizm için, devletin ekonominin nispeten dışında kaldığı tezini de temellendirdiğinden, "ekonomik ve siyasal alanların birbirinden özerk" olduğunu söyleyen aşılmaz tez artık açıkça köhnemiştir. Sonuç itibariyle, devletin ya da başka iktidar "failleri"nin salt ekonomik hesap mantığının egemen olduğu tepeden tırnağa yeni bir yurttaş "yaratma" hedefiyle sivil toplum alanına, hatta öznelerin mahremiyetine yönelik daimi müdahaleleri ile piyasanın deregülasyonunu birleştirmek mümkün olur. Brown bize özgürlükçü söylemler ile ahlakileştirme projeleri ve özel hayatın dinin nüfuzuna boyun eğişini birleştiren programların bir çizelgesini öneriyor ki bu programlar, 80'li yıllarda "Thatcher'cı" ve "Reagan'cı devrim"den beri Batı'da az çok şiddetle uygulanmaktadır. Brown'ın çözümlemesinin bu kısmı bana kesinlikle ikna edici geliyor. Elbette neoliberal paradigmanın eleştirisine yönelik başka katkılarla tamamlanabilir.[55] Bu çözümlemelerin hepsi bireysel ya da kolektif "kârlılığı" ve maliyet-kâr ilişkisini maksimize etmeye dönük kriterlerin özel ve kamusal etkinliklere ne şekilde yayıldığını incelemeye dayanıyor. Klasik kapitalist modelde, hele ki *ulusal sosyal devlet* adını verdiğim şeyde, bunların, ekonomik hesaplamaların (Marksist terimle söyleyecek olursak "değer yasası"nın geçerlilik alanı) dışında olduğu varsayılır. Örneğin eğitim, bilimsel araştırma, kamu hizmetlerinin niteliği veya kamu yönetimi performansları, halk sağlığı ve kamu güvenliğinin genel düzeyi ve adli işleyiş bunlardan bazılarıdır (listeyi uzatmak mümkün).[56] Bu betimlemeye baş-

54. "Neo-liberalism and the End of Democracy" (2003), W. Brown, *Edgework, Critical Essays on Knowledge and Politics* içinde, Princeton, Princeton University Press, 2005; Fransızcası: *Les Habits neufs de la politique mondiale* içinde, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

55. David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Sel, 2015; Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007; Emmanuel Renault, *Souffrances sociales*, Paris, La Découverte, 2008.

56. Bölünmenin kriteri "maddi olan/olmayan"dan ziyade "verimli/verimsiz"dir. Ancak bu bir döngüdür, çünkü tam anlamıyla neoliberal olan politikalardan biri de eğitim ya da hapishaneler gibi "verimsiz" addedilen etkinlikleri özel

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tan sona katılıyor, ona eşlik eden felsefi tezi tartışmak istiyorum: Neoliberalizm sadece bir ideoloji değil, toplumun bütün bölge ve alanlarında konumlanan aktörlerin taşıdığı *siyasal etkinliğin* bizatihi doğasının mutasyona uğramasıdır. Ama siyasal etkinliğin ileri derecede paradoksal bir biçimidir bu, çünkü klasik liberalizmin (örneğin Machiavelli'ci) temelindeki *çatışmalılık* öğesini mümkün mertebe etkisiz kılmaya çalışmakla kalmaz, *peşinen* her tür anlamdan yoksun bırakır, birey ve grupların bütün eylemlerini (*şiddet* içerenler de dahil) tek bir kritere, ekonomik yararlılığa bağlayan bir toplumun koşullarını yaratmaya çalışır. Kolektif hak talepleri için "olmazsa olmaz" dediğim kurucu bir "başkaldırı" fikrini sıfırlamaya çalışması da cabası... Dolayısıyla aslında siyasetten çok *anti-siyaset*, sosyopolitik antagonizmanın etkisizleşmesi ya da önleyici biçimde lağvedilmesi söz konusudur. Bunu açıklamak için Brown, Foucault'nun modern çağdaki "iktidarın soykütüğü" açısından irdelemiş olduğu *yönetimsellik* kategorisini genelleştirmeyi ve en uç sonuçlarına vardırmayı öneriyor.[57]

çıkarlar doğrultusunda dönüştürmeye çalışmaktır (Bkz. Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, Paris, Raisons d'Agir, 1999; *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham, Duke University Press, 2009).

57. "Bu yönetimsellik modeli (...) alternatif eylem planları konusunda rasyonel karar verebilen, seçimler yapabilen ve bu seçimlerin sonuçlarının sorumluluğunu alan 'özgür' bir özne kurgular. Lemke böylece 'devletin özneleri yönettiği ve kontrol ettiğini fakat onlardan sorumlu olmadığını' savunur. Hayatın her veçhesinde tıpkı bireysel 'girişimci' gibi davranan özneler mutluluklarından, sıhhat ve afiyetlerinden tamamıyla sorumlu hale gelirler, yurttaşlık da bu girişimcilikte başarılı olmaya indirgenir. Neoliberal özne özgürlüğü *aracılığıyla* kontrol edilir – sadece ... tahakküm düzeni içindeki özgürlük o tahakkümün aracı olabileceği için değil, neoliberalizm bu özgürlüğün sonuçlarını *ahlakileştirdiği* için de. Bu, aynı zamanda devletin bazı alanlardan çekilmesi demektir, ama devletin bazı işlevlerini özelleştirmesi devletin parçalandığı anlamına gelmez, daha ziyade bir yönetme tekniğidir ve aslına bakarsanız neoliberal yönetişim tekniğinin imzasıdır. Buna göre rasyonel ekonomik eylemin baştan sona kapladığı toplum, devletin açık yönetim ya da hükmünün yerine geçer. Neoliberalizm; devletin 'regülasyon yetkisi'ni 'sorumluluk sahibi', 'rasyonel' bireylere kaydırır, [amacı] onların yaşamlarına özgül bir girişimcilik biçimi kazandırmak[tır]." (Thomas Lemke, "The Birth of Bio-politics: Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Govemmentality", *Economy and Society*, c. 30, no. 2, Mayıs 2001, s. 202, akt. Wendy Brown, *a.g.y.*, §17).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Foucaultcu anlamıyla "yönetimsellik"ten ne anlaşılması gerektiğini hatırlayalım: bireylerin "kendiliğinden" bir davranışını değişikliğe uğratabilecek pratikler bütünü. Bu da ister "disiplinci" (dolayısıyla, üretken olduğu kadar da kaçınılmaz olarak zorlayıcı) yöntemlerle ister etik ve kültürel davranış modellerinin yayılmasıyla bireylerin kendi direniş ve eylem güçleri üzerinde iktidar uygulaması demektir. Peki, neoliberalizmin bu bakımdan "sınıf siyaseti"ni ya da –demokrasi geleneğinde tahakküm veya keyfi iktidar eleştirilerinin konusu olan– "liberalizm"in biçimlerini açıklayan "geleneksel" siyaset tanımlarına meydan okuyuş olduğu fikri nereden çıkar? Brown'ın *demokrasisizleşme* dediği bu süreç klasik cumhuriyetçi "aktif yurttaşlık" fikri için neden ölümcül bir tehdittir? Görünen o ki neoliberalizm *siyasalın geri çekilişi*'nin bayraktarlığını yapmakla yetinmedi, siyasalın "öznel" (bağlanım motivasyonu) ve "nesnel" (kurumsal araçlar) yüzlerini *yeniden tanımlama*'ya girişti. Kolektif *siyasal deneyim*'in olanaklılık koşulları –yani, giderek her sosyal sınıftan daha çok insanın hissettiği ekonomik zorluklar– ve bütün bir değerler sistemi –yani, insanların kendi eylemlerini yargılamak için başvurdukları "iyilik" ve "kötülük" tasavvurları (ki son tahlilde hayatlarının "değerli" ve "yaşanmaya değer" olup olmadığına karar vermelerini sağlayan modellerdir) bundan aynı anda etkilendiği içindir ki Brown, kelimenin felsefi anlamıyla, *yeni bir rasyonalite*'den söz edebiliyor. Böyle bir genellemenin doğuracağı sorunları burada hızlıca göstermek isterim.

İlk olarak liberal veya otoriter geleneksel siyasal sistemler hakkındaki *kriz teşhisi* üzerinde durmakta fayda var. Az önce bahsettiğim tanımlama bu krizi salt bir huzursuzluk dönemi veya, daha önce defalarca olduğu gibi, döngüsel bir sürecin gerilimi olarak değil, derinlemesine bir mutasyon, sonrasında eski eylem biçimlerine dönmenin mümkün olmadığı geri çevrilemez bir olgu olarak ele alıyor. Bu noktada anlaşsak bile buradan doğan öznellik figürleri en az iki biçimde yorumlanabilir. İlk varsayımda (bana kalırsa bu varsayım, Immanuel Wallerstein ve Robert Castel'in, birinin "global" sistem perspektifinden diğerinin ise fazlasıyla "yerelleşmiş" tarihsel bir sosyolojiden yola çıkarak yaptığı, yakın tarihli çözümlemelerde ağır basar)[58] esas itibariyle geleneksel (her ne kadar buradaki söz konusu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"gelenek" neticede yakın zamanda oluşmuş, yani sanayi toplumlarının "modernleşmesinin" bir ürünü olsa da) tahakküm ve tahakküme direniş yapılarının ayrışmasına karşılık gelen *negatif semptom* söz konusudur. Bu ayrışma toplumdaki hiçbir yaşam biçimini kendi başına daha katlanılır hale getirmez ve büyük ölçüde istikrarsız bir duruma ("anomi" durumu ya da "olağanüstü hal" denebilir) yol açar. Bu durumda en çelişkili gelişmeler mümkün hale gelir. Hem de öngörülemez biçimde. Brown iktidarın "üretkenliği" ya da "pozitifliği" konusunda Foucault ile hemfikir olsa da onu başka türlü yorumlar: Bir ***çözülme***'den ziyade *icat*'tır söz konusu olan; bireyin kapitalizme uyum sağlaması, diğer bir deyişle bireysel davranışın "sermaye siyaseti"ne göre ayarlanması sorunlarına karşı üretilmiş *başka bir tarihsel çözüm*'dür. Demin şekillendirdiğim varsayım şuydu: (Eşitsiz gelişmiş) bir siyasal biçimlenim modeli olan "sosyal yurttaşlığın" krizi, sadece "kapitalistlerin rövanşı"ndan ya da sosyalizm ile rakipleri arasındaki güç ilişkilerinin yıpranmasından değil, kendi içindeki çelişkilerin büyümesinden kaynaklanır. Varsayım işte bu noktada anlam kazanır. Ancak sonuçta böyle bir varsayımın nereye varacağı konusunda bilinçli olmalıyız: Böyle bir varsayım yalnızca *orta karar demokratik* (yahut eşitsizlik yapılarının yeniden üretildiği sınırlar dahilinde demokratik)[59] ya da *anti-demokratik* (diktatörler, otoriter rejimler, ya da tarihsel faşizm modeli) değil, ziyadesiyle *a-demokratik* rejimler tasarlamanın da mümkün olduğunu gösterir. Hak taleplerinden ayrılmaz değerlerin (ki ben bunları eşitliközgürlük başlığı altında topluyorum) rejimin işleyiş ve gelişiminde (direnen ya da itiraz eden güçler olarak bile) hiçbir rol oynamaması demektir bu. Acaba "demokratik değerler" ve "demokrasinin yayılması" (hatta "ihracı") söylemi bu nedenle mi böylesine istilacı bir söylem haline geldi? Resmileştirilip bayağılaştırılan bu söylemin çağdaş dönemde iktidar dilinde hiçbir ayırt edici işlevi yoktur, yurttaşlığın ayrıştırılmasının bir parçasıdır. Böyle bir değişim (*de-*

58. Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New York, New Press, 1995; Türkçesi: *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, İstanbul, Metis, 1998; Robert Castel, *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'Individu*, *a.g.y.*

59. Bkz. Boaventura de Sousa Santos'un "düşük yoğunluklu demokrasi" ifadesi, *Democratizing Democracy*, *a.g.y.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ğişim biçiminin kendisini de etkileyerek) fiilen gerçekleşmekte ise "siyaset-sonrası" olduğu kadar "tarih-sonrası" (*post-histoire*) da olan bir döneme girildiğini söylemek yerinde olur. Bu da Avrupa'da Sovyet sistemi çökerken klasik biçimiyle liberalizmin zaferine yaslanan Fukuyama gibi ideologların popülerleştirdiği "tarihin sonu" vizyonlarından çok daha fazla ciddiye alınacak bir görüştür.[60]

Ancak ben işin bu teşhisle sınırlı kalabileceğine ikna olmuş değilim. Bir yandan kendime Brown'ın önerdiği *demokrasisizleşme* fenomeninin yorumlanışının *Amerikan toplum ve tarihinin kendine mahsus* genellenemez *bir özelliğini* yansıtıp yansıtmadığını soruyorum:[61] Söz konusu fenomeni ABD'nin –jeopolitik (20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca kapitalist dünyada kurduğu hegemonya) olduğu kadar kültürel ("sınır" ideolojisinin kökenlerine, dolayısıyla da "bireyci" sömürge toplumu karakterine dayandırılabilecek) gerekçelerle aslında –Tocqueville'in belirttiği eşitlikçi eğilimlerin derinliğine rağmen– sosyal yurttaşlığın şekillendiği tipik yer *olmaması*'na bağlama eğilimindeyim. *Sosyal hakların evrenselliği* ilkesi Amerika'da hiçbir zaman tamamen kabul görmedi. Buna karşılık devletçi "regülasyon" ile "deregülasyon" evresi arasındaki bocalama orada istisnai biçimde kıran kırana geçti.[62] "Küresel" denen finans krizinin açığa çıkardığı şeyleri peşinen hesaba katmadığı için Brown'ı eleştirmek küstahlık olur: Reagan-Thatcher'cı "neoliberal" modelin (peşi sıra gelen "üçüncü yol" politikalarıyla az çok eksiksiz biçimde benimsenmiştir) merkezindeki radikal çelişki ve istikrarsızlık faktörlerini ve aslında çağdaş kapitalizmin belki de *istikrar* modelinden ziyade bir *daimi kriz* (ya da "normal rejim olarak kriz") modeli ol-

60. "Tarih-sonrası" fikri 60'ların başında Arnold Gehlen tarafından popülerleştirilmiştir (uzaktan uzağa Marx'ın 1844 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş* kitabındaki formülasyonlarından türetilmiştir); "siyaset-sonrası" (*post-politique*) ise çok daha yakın zamanda popüler olmuştur (bkz. Christopher Hanlon, "Psychoanalysis and the Post-Political: An Interview with Slavoj Žižek", *New Literary History*, 2001, no. 32, s. 1-21), "siyasalm *post*'unu çıkarmak" gibi bir kelime oyununa da imkân verir.

61. Brown'm kendisi de çözümlemesinin Amerika örneğinin paradigma olarak değeri üzerine temellendiğini belirtiyor.

62. Margaret Somers, *Geneologies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, *a.g.y.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

duğunu hesaba katmadığı için eleştirilemez. Bunlar da bizi adım adım *diğer yorum varsayımına* (çözülme semptomu) götürür. Hatırlayacak olursak Brown'ın çalışması 2003 tarihliydi. Brown'ın, krizin ön plana çıkardığı kapitalizmin Kuzey Amerika'ya özgü veçheleri (örneğin, baştan sona *borçlanma* üzerine kurulu bir toplumun inşası[63]) ile ilk gelişmelerin yol açtığı siyasal *tepkileri* hesaba katabilmiş olduğunu gözlemlemek çok yararlı olacaktır. Elbette hiçbir şey tek yönlü olarak bu bakış açısından belirlenmez. Fakat buradan, neoliberal yenilenmenin *anti-siyaset*'in ortaya çıkışı olarak eleştirilmesinde başka bir güçlüğü incelemeye yönelebiliriz, çünkü bu eleştiriler "demokrasisizleşme" fikrine tam anlamıyla kıyametvari bir boyut kazandırır.

Bana burada çarpıcı gelen şey neredeyse yüzyıl arayla Wendy Brown tezleri ile *Marx'ın kâbusu* diyebileceğimiz şey arasındaki gözle görülür benzerlik ve farklılıklardır. Hatırlanacağı gibi Marx *Kapital*'in ilk kitabında (1867)[64] yer alması gereken "yayımlanmamış bir bölümde" emekgücünün kapitalist ilişkide "gerçek içerilmesi" (ya da "gerçek boyunduruk": *reale Subsumtion*) diye bir mefhumun taslağını çıkarmıştı. Gerçek içerilme, "sosyal bir ilişki" olarak sermaye çözümlemesinde merkezi rol oynayan bir diyalektiği nihai sonuçlarına götürdüğü halde Marx niçin bu çözümlemeyi dışarıda bırakmaya karar vermişti? Hiç şüphesiz ki bilimsel olduğu kadar siyasal nedenlerle. Zira *proletarya siyaseti* fikri açısından içerimleri tam bir felaketti: Siyasetin sönümlenmesi veya –siyasetin koşullarının ortadan kalkmasından doğan– Mesihçi bir çözüm alternatifine

63. ABD örneğinden yola çıkan Frédéric Lordon, şüpheli alacakları "menkul kıymetleştirmek" suretiyle finansal yatırımların süper-kârlılığını sağlama politikası ile sabit geliri olmayan aileleri ömür boyu borçlu hale getiren tüketim kredisini tümden serbestleştirmenin nasıl bir araya getirildiğini dikkat çekici biçimde gösterir (*Jusqu'à quand? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Raison D'Agir, 2008).

64. Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt am Main; Verlag Neue Kritik, 1969; Fransızcası: *Un chapitre inédit du Capital*, çev. R. Dangeville, Paris, UGE, "10/18", 1971; Türkçesi: *Kapital*, c. 1: *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, çev. Nail Satılgan - Mehmet Selik, İstanbul, Yordam Kitap, 6. basım, 2014, "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" Ek Bölümü içinde, s. 854-60.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yüzünü dönmesi gerekirdi. Oysa Marx gençliğinde dile getirdiği "burjuva sivil toplumunun ayrışması" hakkındaki önermelerinden itibaren bu çözümden sürekli uzaklaşmıştı.[65] *Yayımlanmamış Bölüm*'de ele aldığı "gerçek boyunduruk" kavramı, kapitalizmin artık "emekgücünün tüketildiği", üretkenliği en üst noktaya taşımak için işçileri sömürmek veya artı-emeği zorla ele geçirmek için çeşitli "yöntemler" geliştirmeyi amaçlayan bir sistem olmakla kalmadığını, *bizzat emekgücünü meta olarak (yeniden) üreten* bir sisteme dönüştüğünü ifade eder. Bu sistem emekgücünün "nitelikleri"ni belirli bir üretim sisteminde "kullanılabilir" ve "yönetilebilir" hale getirir. Bir başka deyişle, bireylerin "kapasiteleri", "ihtiyaçları" ve "arzularını" koşullandırarak yeniden üretimin gereklerini emekgücüne *a priori* olarak dayatır.[66] Marx'ın vizyonu bu noktada kıyameti andırır: Geçip giden tarihin kurucu boyutu olan siyasetin sönümlenmesi, en uç noktasına itilmiş saf ekonomik bir mantığın sonucu olarak kendisini gösterir. Foucault'dan esinlenen demokrasisizleşme söylemi de aynı şekilde belli bir iktidar mantığının sonucunu, yeni bir kültürel "rasyonalite" bulunuşunu görür burada. Elbette bu iki tasavvura musallat olan (olmaması ne mümkün!) bir soru vardır: Modern toplumlar *gönüllü köleliği* kendi usullerince nasıl üretiyorlar? La Boétie'nin klasik açıklamasında olduğu gibi, "egemen" bir otorite figüründen (Bir ya da Monark) büyülenmekten doğan muhayyel bir etkiden ziyade, anonim teknolojilerin, birçok kitle pratiğinin, birçok mikroiktidarın ve "hükmedilenler" kadar "hükmedenleri" de belli bir normallik içerisine yerleştiren günlük davranışların bir etkisi olarak üretilir gönüllü kölelik. Gündelik olanın çözümlenmesi ile istisnai olanın (ya da olağanüstü halin) çözümlenmesi arasına bundan böyle yerleşen kısa devre buradan kaynaklanır. Brown'ın bu

65. E. Balibar, "Le moment messianique de Marx", "Théologies politiques du *Vormärz*. De la doctrine à l'action (1817-1850)", *Revue Germanique Internationale* içinde, no. 8, 2008.

66. Çözümlemeleri Brown'ın kuramlaştırmasını (her ne kadar Marksist Freudcu terminolojiyi Foucault'nun iktidarla ilişki olarak kavranan "özneleşme" diline çevirmişse de) belli ki çok etkilemiş olan Marcuse, bilindiği gibi, *Tek Boyutlu İnsan*'da (çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 2008) Marx'ın koyduğu bu çok genel teşhisin artık gündelik gerçekliğe, özellikle de Amerikan "tüketim uygarlığı"na girmiş olduğunu göstermeye çalışmıştı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tür öngörülere son derece ihtiyatla yaklaştığını gayet iyi biliyorum. Başkaları onun kadar ihtiyatlı değil ve çağdaş eleştirel kuramda kıyametvari temalara genel bir dönüş olduğu gözlemleniyor. Belli bir Marksist gelenekten ya da bambaşka kaynaklardan ilham alıyor bu eğilim: Tarihin bundan böyle ontolojik ya da "sanal" olanın "simulakrum"unun hâkimiyetine girmiş olması fikrinden tutun artık "biyopolitika"ya dönüşmüş siyasetin "çıplak hayatı" iktidara tabi oluş ufkuna yerleştirip kendi kendisini yok eden bir boyut kazandığı fikrine varıncaya kadar.[67]

Ancak çağdaş "demokrasisizleşme" süreçleri meselesi bana kalırsa, burada benimsemiş olduğum ulusal sosyal devletin çözülmesi perspektifinden bakıldığında son derece önemli tartışmalara kapı aralıyor. Bu çözülme ister demokrasisizleşmenin nedeni olarak düşünülsün ister başka güçlerin işine yarayan hantal bir kriz durumu olarak. Demokrasi talebinin seyrinin böyle tersine dönmesi ile *varoluş*'u, coğrafi hareketliliği, fikirleri ve sosyal davranışları denetleyen prosedürlerin yoğunlaşması ve giderek daha sofistike, toprak ya da iletişim temelli ulusal ve uluslaraşırı teknolojilere başvurması arasında içsel bir bağ olduğuna, bana öyle geliyor ki, itiraz eden olmaz. Deleuze bu konuda "denetim toplumu"nun ortaya çıkışından söz etmişti.[68] Özellikle Agamben'in eleştirdiği "işaretleme" ve "fişleme" tekniklerini aklımıza getirelim.[69] Tüm bu teknikler, internet kullanıcılarının bir tür "gerçek zamanlı" nüfus sayımına doğru genişleme yolunda. Fakat her şeyden önce çocukları ileride arz edecekleri "tehlike" bakımından gözlemlemeye yönelik psikolojik ve

67. Bunlar sırasıyla Baudrillard ve Agamben'in konu başlıkları. Negri ve Hardt (*İmparatorluk*, ardından da *Çokluk*) ise bir bakıma bu kıyametvari temaları *pozitife çevirmek için* en ilginç girişimi temsil ediyor: "Biyopolitika" kategorisini sınırsızca genişletmek pahasına, "sanal"ı *emeğin gayrimaddiliği* olarak yorumluyorlar. Bu noktaya daha özenli biçimde dönmem gerekecek.

68. Gilles Deleuze, "La société de contrôle", *Pourparlers* içinde, Paris, Minuit, 1990; Türkçesi: *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk, 2006.

69. Giorgio Agamben, "Non au tatouage biopolitique", *Le Monde*, 11 Ocak 2004. Ayrıca bkz. Didier Bigo, "Gérer les transhumances: La surveillance à distance dans le champ transnational de la sécurité", *Penser avec Michel Foucault* içinde, Paris, Karthala/CERI, 2005; Michaël Foessel ve Antoine Garapon, "Biométrie: les nouvelles formes de l'identité", *Esprit*, Temmuz-Ağustos 2006.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

davranışsal sınıflandırma yöntemlerini düşünelim ki Fransa'da eğitim kurumlarında yaygınlaştırılması önerilmişti (elbette polemiğe neden oldu). Ya da kliniğin bırakılıp yeni psikiyatrik teşhis biçimlerinin uygulamaya konmasını.[70] Zira bu teşhis biçimleri klasik "yurttaş" öznelliğinin (ideal biçimde de olsa) temelini oluşturan "benlik mülkiyeti"ne halel getirmesi bakımından ziyadesiyle yıkıcı. Söz konusu denetim yöntemlerinin gelişiminde –bir bakıma yurttaşlığın *siyasal* biçimiyle bir o kadar bağdaşmayan– *pozitif* bir öteki yüz olduğunu da unutmamalıyız: yeni bir benlik kaygısı (*self-care*) etiğinin gelişimi. Buna göre bireyler kendi davranışlarını azami yararlılık ya da bireyselliklerinin üretken-oluşu kriterine uyarak ahlakileştirirler.[71] Bu etiğin karanlık yüzünü tanımak ile Robert Castel'in *negatif bireycilik* olarak tarif ettiği olgu birleşir. Castel bu olguyu "sosyal güvenlik" kurumları ve bireylerin, nesilden nesile bir "yurttaşlar cemaati"ne *mensubiyetini* mümkün kılan dayanışma ya da sosyalleşme biçimlerinin parçalanması ve çöküşüyle bağdaştırır. (Daha önce gördüğümüz üzere, hem çıkar çatışmalarının, özellikle de kurumsallaşmış sınıf çatışmalarının, hem de biçimsel/resmi açıdan eşitlikçi olan kamu hizmetlerinin sağladığı sosyalleşme, eğitim ve tıbbi gözetim süreçlerinin bünyesinde gerçekleştiği bu "yurttaşlar cemaati" fiilen ulusal cemaatle çakışır.) "İlişiği kesilmiş" (*désaffilié*) ya da *bağları kopmuş* birey sürekli çelişkili buyrukların yöneltildiği bir öznedir – örneğin, göçmen kökenli olsun *olmasın*, işsiz ve kalıcı bir iş bulma umudu olmayan genç bir proleter: Yeni neoliberal değerler yasasına uyarak "kendi kendisinin girişimcisi" gibi davranması, bir özerklik sergilemesi beklenmektedir, oysa söz konusu özerkliğin (ister istemez kolektif ve *sosyal* olan) tüm olanaklılık koşulları elinden alınmış ya da erişilemez kılınmıştır.[72] Umut-

70. Arşivin tamamı için bkz. http://sauvons-la-clinique.org/.

71. Bana öyle geliyor ki Foucault'nun son yıllarında "benlik kaygısı" temasını *ironik biçimde* geliştirdiği ve bunun hem Heideggerci formasyonundan son bir kopuş jesti hem de çoğalan çağdaş "benlik teknolojileri" karşısında geliştirdiği eleştirel bir perspektif olduğu yeterince fark edilmedi. Bu nokta eksik kaldığında Foucault'nun eserleri siyaset-sonrası neoliberal etik hanesine yazılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. En azından kendilerini onun devamı olarak gören çeşitli miraslar arasındaki kavganın konusu budur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

suzluk ve zaman zaman başkalarına olduğu kadar kendine de yönelen aşırı şiddet bu durumdan kaynaklanır: *Değersizleşme*'nin şiddetidir bu.[73] Çoğunlukla kolektif mutlak kudrete (ya da Derrida ile Roberto Esposito'nun dediği gibi "kendine bağışıklığa") dayanan telafi edici cemaatler arayışı da buradan doğar. Bu tür topluluklar da sosyal yurttaşlığın parçalanmasıyla ortaya çıkan "negatif" veya "imkânsız bireysellikler" gibi *negatif* ve *imkânsız* topluluklardır. Ya da zamanla devlete bağlı cemaatlere dönüşürler.[74] İdeal olarak yerel bir zeminde, etno-kültürel ya da mikro-bölgesel "çeteler" biçiminde oluşabilirler.[75] Yahut kullandıkları ve aynı zamanda kendilerini de denetleyen iletişim ağları vasıtasıyla dinsel ya da ırksal (sömürgesonrası) imgeleri "genelleştirip" küresel bir mekâna çıkabilirler.

Böylece çağdaş siyasal mekânda "popülizm"in biçimleri ve yerine getirdiği işlevlerin ne olduğu sorusu kaçınılmaz biçimde karşımıza çıkar. Bana kalırsa Ernesto Laclau genel olarak "popülizm"in faşizmle damgalanmaması ya da karıştırılmaması gerektiği konusunda haklı: Yalnızca tipik biçimde "yansıtıcı" olan bu ad altında, genellikle *kitlelerin siyasete katılımı* esaslı bir yasağa konu olduğu için değil (ki bu tamamen anti-demokratik bir "kitlelerden korkma" durumudur), kabul etmeliyiz ki siyasette popülizm olmadan "halk", "milliyetçilik" olmadan "millet" ya da "komünizm" olmadan "komün/ortak olan" olamayacağı için. Kolektif eylemin adlarının –ve-

72. Suzanne de Brunhof (*L'Heure du marché, a.g.y.*) *homo oeconomicus* ilkesinin yeni formülünü Hayek'e borçlu olduğumuzu hatırlatıyor: Her birey küçük bir banka gibi davranmalıdır. Wendy Brown ise bireyleri "hayatlarını ticari girişim haline getirme"ye cesaretlendiren neoliberal rasyonalite fikrini Lemke'den almış (*a.g.y.*).

73. Bkz. ileride 11. Bölüm: "Banliyölerde *Uprisings*".

74. Dolayısıyla devlet ve devletle ilişki bakımından yabancı düşmanı şiddete dair arz-talep mekanizması dahilinde okunabileceğini düşündüğüm "mutlak kudret sahibinin güçsüzlüğü" kompleksini "cemaatçilik" gösterilerinin bütününe genellemeyi denedim (bkz. "De la préférence nationale à l'invention de la politique", *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* içinde, 2. Baskı, Paris, PUF, "Quadrige", 2002).

75. Konuyla ilgili kısmen çelişkili (aynı zamanda Fransa-Amerika karşılaştırması üzerine kurulu) şu çözümlemelere bakılabilir: Sophie Body Gendrot, *Les Villes. La fin de la violence?* Paris, Presses de Science Po, 2001 ve Loïc Wacquant, *Parias urbains: Ghetto, Banliuses, Etat*, Paris, La Découverte, 2006.

ya ideolojik "biz" metonimilerinin– içerdiği çiftdeğerlilik her seferinde sorun yaratır.[76] Bazı popülizm biçimleri çiftdeğerliliklerine rağmen ya da tam da o çiftdeğerlilik yüzünden çeşitli heterojen tahakküm biçimlerini sorgulayan farklı sosyal gruplara, farklı özgürleşme hareketlerine özgü taleplerin tikelliğini aşan (ya da bünyesine katan) bir siyasal söylemin genelleşmesinin koşulu olarak belirir. Laclau'nun tezi budur ve Gramsci'nin "hegemonya" dediği şeyi yeniden ifadelendirip popülizmi bizzat demokratik siyasetin kavramı haline getirmiştir. Bu konuda haklıysa popülizm hayaletinin söz ettiğim başkaldırı ve kuruluş diyalektiğine de –en iyi ve en beter haliyle– zaten hep musallat olduğunu kabul etmemiz gerekecek. Bu da çok muhtemel.[77] Ancak soruyu kendi kendime bir de tersten soruyorum, ama, konjonktürel değerlendirmelerin dışında, önceden hazırlanmış ve *evrensel olarak geçerli* bir cevabım yok: Eksik cemaatle ya da hayali cemaatle "popülist" bir özdeşleşme kipi hangi koşullarda *demokratik* hedefler lehine harekete geçmenin çerçevesi haline gelebilir (ve öyle kalabilir)? Ütopik de olsa eşitliği (ya da eşitliközgürlüğü), farklı grupların aynı *"iktidar bloğu"* ile özdeşleşmek için kullandığı söylemler ile imgeler arasındaki *eşdeğerlilik* mantığından ayıran nedir? Peki bir "cemaat kurgusu" olarak popülizm, ne zaman yoksullaşma, sosyalleşememe ve "negatif bireyler" üretmenin, "başkalık" ya da "yabancılığın" taşıyıcılarını damgalama ve dışlamanın kapı araladığı hayali öç ya da telafilerin yansıdığı bir perde olur? İki seçenek birbirinden gerçek anlamda *ayrı* değildir,

76. Laclau'nun *La Raison populiste* kitabındaki girişimi için bkz. ileride 7. Bölüm: "Popülizm ve Siyaset: Sözleşmenin Geri Dönüşü". Siyasal "biz" sözceleminin (modeli *"We, the People...."* sözüdür) içerdiği ölümcül aşırılıklar hakkında bkz. J. F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1984 ve Michael Mann'ın tarih boyunca etnik temizlik hakkındaki kitabı, *Demokrasinin Karanlık Yüzü: Etnik Temizliği Açıklamak*, çev. Bülent Doğan, İstanbul, İthaki, 2012 (II. Bölüm *"We, the People"*in iki versiyonu" hakkındadır).

77. Belki de, iyice düşündüğümüzde, demokrasiyi "paysızların payına sahip çıkılması" olarak tanımlayan Rancière'i ifadenin bazı sonuç ya da kullanımlarından uzak durmaya iten nedenlerden biri budur. Paine'i "popülist" olarak yorumlayan bir metin için bkz. Christopher Lasch, *Le Seul et vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Flammarion, "Champs", 2006, s. 210 vd.

öyle ki belirli bir imgelem aracılığıyla hem seferber etme hem de uygarlaştırma kapasitesine sahip olan kolektif siyasal kapasite artık onları *pratikte ayıramaz*.[78]

Bana kalırsa mensubiyet/ilişiği kesilme, cemaatle (özellikle *ulusal* olanla) bütünleşme/içsel dışlanma, negatif bireycilik/pozitif bireycilik kavşağındaki şiddetli gerilimler ve çiftdeğerli sonuçlara dair olan bu tartışmayı çağdaş siyasal sistemlerdeki *temsil krizi*'ne dair tartışmadan ayırmak söz konusu olamaz. Bu noktada, besbelli ki, siyasalın dönüşümünün "neoliberalizm"e atfedilebilecek bir diğer veçhesini görürüz. Çağdaş siyaset biliminin belki de ayrıcalıklı klişesi haline gelen bu konu hakkında milyonlarca sayfa yayımlandı.[79] Bütün bunlar "*siyasetin sonu*"*nun geldiği bir çağda siyaset eleştirisi*'nin bakış açısından yabana atılır gibi değil. Zira, bazı ortodoks Marksistlerin (ya da Rousseau'cuların) yaptığı gibi, genel itibariyle temsil konusunu, temsilin olası tarihsel veçhe ve biçimlerinden sadece birini temsil eden *parlamentarizm* ile karıştırmak son derece aceleci ve indirgemeci olur. Sol ve sağ "totalitarizmler"in kendi "halkları"nın organik birliği (ya da ırk, sınıf gibi "halk içindeki halk") adına ortadan kaldırdığı çoğulcu siyasal sistemlerin teminatı olarak kavranan parlamenter temsil, liberal siyaset bilimi tarafından, demokrasinin mihenk taşı olarak sunuldu.[80] Komünizm ve

78. Siyasetin bu kurucu diferansiyeline (Régis Debray'nin başka bir bağlamda söylemiş olduğu) devrim içinde devrim olarak daha sarih biçimde kafa yormaya çalıştım: Bkz. E. Balibar, *Şiddet ve Medenilik, a.g.y.*

79. İtalya'da Guisseppe Duso etrafında yapılan tarihsel ve felsefi çalışmalara olan ilgiyi hatırlayalım: *La rappresentanza politica. Genesi e crisi Del concetto*, haz. Franco Angeli, Roma, 2. basım, Aggiornata e Amplita, 2003.

80. Pierre Rosanvallon'un çalışmasının amacı, bu postülayı sorgulamadan, varsayımları ve uygulamadaki sınırlarını özellikle Fransa örneği üzerinden sistemli olarak incelemektir. Sonunda, Rosanvallon'u yurttaşların yönetime ya da karar almaya doğrudan katılımına dayanan tüm "karşı-demokrasi" biçimlerini, "güvensizliği" (ya da meşruiyet kaybını) gidermeye dönük düzeltme mekanizmalarını, esasen "tamamlanmamış" parlamenter demokrasiye katmaya iter bu (*La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006). Yves Sintomer'in tuttuğu yol ise bunun tersidir (*Le Pouvoir au peuple*, Paris, La Découverte, 2007). Sintomer "Güney"den ve "Kuzey"den alınan örneklerle (Berlin' deki "yurttaşlar heyeti", Porto-Alegre'deki "katılımcı bütçeler") temsil kurumunun –vazgeçilmez de olsa– demokrasinin yalnızca bir kutbu olduğu *çatışmalı demokrasi*'nin yeniden doğabileceği somut yolları keşfe çıkıyor.

anarşizm tarafından da yurttaşların doğrudan siyasal kapasitelerini (genel yeterlilikleri, söz hakları ve karar verme kapasiteleri) kamulaştıran bir mekanizma olmakla eleştirildi. Ancak parlamentarizmin krizi hiçbir şekilde yeni değil ve krizin semptomlarından bazıları neredeyse parlamentarizmin kuruluşu kadar eski: Özellikle de kendilerini vekilleri oldukları kişiler, ekonomik çıkar grupları, yöneticiler ile devlet iktidarını ellerinde bulunduranlar arasında stratejik arabulucu konumunda bulan "halkın temsilcileri"nin yolsuzluğu ve bunun tam olarak "popülist" denen anti-parlamenter tepkiler doğurması.[81] Kurumun her düzeyinde temsilcilere *iktidarı devretme* kapasitesi demek olan parlamenter mekanizmanın ötesine geçen *genel anlamda temsilin krizi* üstüne bir tartışma yurttaşlığın çatışkıları üzerine düşünen bir bakış açısı için çok daha ilginç olur. Bu çerçevede *kamu görevi* (eskiler "memuriyet (*magistrature*)" ya da "hizmet (*office*)" derdi) zorunluluğu ve söz konusu iktidar devrinin sonuçlarını denetleme şartı dile getirilir. Zira kamu görevi "eşit ve özgür" yurttaşların temel haklarından biridir. Bir başka deyişle, modern siyaset felsefesinin şafağında Hobbes'un "kamusal alan" (*common wealth*) ile "egemen güç" arasında kurulan tam özdeşlik bakış açısıyla *yukarıdan* ortaya koyduğu temel meseleye demokratik perspektif içinde *aşağıdan* dönmek gerekiyor: iktidarı *aktarma veya iletme* biçimiyle kolektif olarak güç elde etme prosedürü.[82] Bu da "kurucu iktidar" - "kurulmuş iktidar", başkaldırı - kuruluş diyalektiğini bu defa devletin ötesinde bulmaya veya devletin siyasal tekelini "temel" almaktansa ondan *eksilme*'ye karşılık gelir. Bu diyalektiğe hiçbir *a priori* limit ya da iç sınır getiremeyiz. Unutmayalım ki (Fransızlara has olmayan) cumhuriyetçi gelenekte bir öğretmen de

81. Britanyalı parlamenterlerin devlet yardımlarını zimmetlerine geçirmeleri hakkındaki polemiklere dair yakın tarihli gelişmeleri okuyunca insanın aklına İngiliz parlamenter sistemi tarihindeki "kokuşmuş kentliler" geliyor... Ya da Fransız siyasal partilerinin silah ticareti ve Afrika ya da Güneydoğu Asya'daki petrol işletmelerinin "rüşvet komisyonları" ile finanse edildiği Panama davası...

82. Hobbes'un mirası ile Spinoza'nınkini birbirine yaklaştıran ya da karşı karşıya getiren ayrıntılı inceleme, bu kritik meselede, çokluğun gücünü aktarma ve artırmada düğümlenir. Bu konuya ileride dönmeye çalışacağım. Salt spekülatif olarak değil, tarihsel devrimci hareketler uğrağı, özellikle de *Levellers* bağlamında, tartışmak bize çok şey kazandıracaktır.

yargıç da devlet memuru olsun olmasın –tıpkı milletvekili gibi– "halkın temsilcisi"dir, yeter ki seçilme tarzı ve eylemlerinin sonuçları demokratik kontrole konu olabilsin (bildiğiniz gibi bu durum son derece eşitsiz biçimde gerçekleşir). Genel bir ifadeyle "demokrasisizleşme" olarak tanımlanan siyaset kurumunun krizi yalnızca *şu veya bu* temsil *biçiminin* değersizleşmesinde değil, *bizzat temsil ilkesinin* itibarsızlaşmasında yatar. Çünkü bir taraftan sosyal yardım programlarını ve sosyal çatışmaları azaltma yöntemlerini, faydalı olup olmadıklarına göre, hesaplamayı ve en iyi şekilde kullanmayı sağlayan "yönetişim" biçimlerinin ortaya çıkışıyla temsilin gereksiz ve "akıldışı" hale geldiği öne sürülürken, diğer taraftan temsilin pratiğe geçirilemez, tehlikeli bir siyasal biçim olduğu her zamankinden daha çok ilan ediliyor. "Yurttaş-özne"nin sorumluluğu her şeyden önce normallik ve sosyal normdan sapma terimleriyle tanımlandığında söz konusu olan yurttaşı kontrol etmektir, onun sesi olmak ya da kendisini ifade edebilmesi için yurttaş-özneye kendi "sesiyle" konuşma imkânı vermek değil. (Bu da "temsil nefreti"nin aynı zamanda "demokrasi nefreti"nin bir biçimi olduğu anlamına gelir.)[83]

Alternatifler meselesi, tabii, bu noktada ele alınmalı. Dolayısıyla "umutlar" meselesi de. Umutlar hiç şüphesiz, tamamen, çoğalan neoliberal yönetişim yöntemlerinin yaratmakta olduğu direniş, dayanışma, kolektif buluş veya bireysel isyan biçimlerinin varlığına dayanır. Heterojenlikleri içerisinde hep birlikte ele alındıklarında yeni bir başkaldırı siyasetinin ana hatlarını ortaya çıkarıyorlar, çıkaracaklar; dolayısıyla yurttaşlığın kuruluşu için kendiliğindenlik ile kurumlaşma, katılım ile temsili yepyeni biçimde yan yana getirecek yeni kipler düşünmeyi sağlayacaklar.[84] Bu umutları taşıyanlar, sos-

83. Neoliberal yönetişimin derdi *genel anlamıyla* "çatışmanın azaltılması" değildir. Aksine çatışmayı "atılabilir insanlar"ın bulunduğu, (o an için) "kullanılmaz" olan "feda edilmiş" bölgelere sürmeye çalışır. (B. Ogilvie: "Violence et représentation. La production de l'homme jetable", *Lignes* içinde, no. 26, Ekim 1995).

84. James Holston'un Brezilya *favela*'larında, yasadışı öz-örgütlenme yapılarının gelişimi ve tedricen kurumlaşması hakkındaki çalışmalarında rastladığımız bu formülleri özellikle kullanıyorum: *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

yal yurttaşlığın krizi ve peşi sıra neoliberal rasyonalite veya yönetimsellik biçimleri çerçevesinde "denetim toplumu"nun, daha genel olarak da demokrasisizleşme fenomenlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, yurttaşlıktaki "ilerlemeler"in (ya da demokratikleşmesinin) *hayali çizgiselliğinin paramparça* olduğunu bir kenara yazmalıdır: Salt var olan sosyal hakların sorgulanması modernlik boyunca kazanılmış "siyasal haklar"ın içerik ve değerini *de facto* kısıtladığı için değil, geri çevrilemez görünen "sosyal haklar" ya da "kişi hakları" kazanımını kökten biçimde sorguladığı için de. Yurttaşlığın çatışkıları –hiyerarşik düzen ya da stratejik üstünlük gözetmeksizin– tüm boyutlarıyla birden vurgulanır, dolayısıyla demokratik alternatifin gerekliliği de.

Fakat "başkaldıran" ya da "isyan eden" bir yurttaşlık fikrine denk düşebilecek en az iki figür ya da, isterseniz, iki simgesel öznele şme kipi vardır. Bunların heterojen olduklarını kabul etmek zorundayız. Biri "hâkim norm"un bakış açısına göre *sapkın özne* olarak değerlendirilen figürdür: Neoliberal düzenin "rasyonalite"sinin dayattığı ve, görmüş olduğumuz gibi, en az ulusal sosyal devletin prosedürleri kadar zorlayıcı olan ahlakileştirme ve normalleştirme prosedürlerine direnen öznellik figürü. Her ne kadar söz konusu prosedürler ulusal devletin uygulamaya çalışmış olduğu denetim ve disiplin yöntemlerinden uzaklaşıyorsa da. Peki sapkın ve isyankâr bir "yurttaş-özne" nedir (ya da Deleuze'ün terminolojisiyle söyleyecek olursak, "azınlık/reşit olmayan" özne)?[85] Başkalarıyla birlikte *ütopyalar* değil, Foucault'nun *heterotopyalar* dediği şeyi yaratıp biçimlendiren bir öznedir bu: Aynı zamanda negatif bireyselliğin

---

Fakat "başkaldıran demokrasi" tabiri bundan bağımsız (ama bu demek değil ki gelişigüzel) biçimde Miguel Abensour tarafından da kullanılmıştı. Abensour bu tabiri "devlet biçimi"ne alternatif olarak, Marx'ın "hakiki demokrasi" tezleri okumasına getirdiği açılımların merkezine yerleştirecekti. Bkz. *La Démocratie contre l'Etat*, Paris, Editions du Félin, 2004. Abensour'dan şu noktada ayrılıyorum: Kurumlaşmanın (çatışmanın gerçekleştiği yer) ne *an-arşi*'ye ne de devletçiliğe indirgenebileceğini düşünüyorum.

85. Esas itibariyle Deleuze'ün (Guattari ile) *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla, Kapma Aygıtı*'nda (çev. Ali Akay, İstanbul, Bağlam, 1993) geliştirdiği bir kavramdır (*Şiddet ve Medenilik* kitabımda bu kavram için bir yorum öneriyorum, *a.g.y.*).

nihilist biçimlerinden ve kendini yok eden şiddetten etkin biçimde korunma yolu olan özerklik alanları. Bu özneleşme figürü –hem nesnel ve sosyal koşulları hem de öznel amaçlarıyla– kolektif eylemin "çoğunluk/reşit" öznesinden, yani demokratik bir dava uğruna "harekete" geçen ya da bir "kampanyaya" katılan siyasal geleneğimizdeki *militan* özneden farklıdır. Çoğu zaman böyle davalar ahlaki bir boyut taşısa dahi: Tıpkı güvenlikçi kapitalist ve militaristleşmiş toplumun yurtlarını terk etmeye zorladıktan ve "illegalite"ye ittikten sonra uzaklara sürmeye, insanlıktan çıkarıp avlanacak bir hayvan gibi izlerini sürmeye giriştiği "kaçak" göçmenlerle dayanışmak ve çevreyi savunmak gibi.[86] Elbette görünüşte çok daha geleneksel olan çalışma hakkı ve kültür hakkı savunulması ya da kadın-erkek eşitliğine yönelik "medeni" haklar ve "yurttaş" hareketleri gibi davalar farklı "nesil" hakların nasıl yoğunlaşıp bir araya geldiğini gösterir.

Ben (reşit olan ve olmayan olarak adlandırılabilecek) bu iki figürün fiiliyatta birbirinden kökten biçimde ayrı olduğunu, birbirlerinden bağımsız şekilde somutlaştırılabileceklerini kesinlikle savunmuyorum. Devrimci *praksis*'in klasik temsili "isyan" ile "dönüşüm"ü birleştirip bu figürleri tek bir ideal tipte kaynaştırmıştı. Fakat şurası kesin ki, simgesel konuşacak olursak, farklı eylem biçimlerine karşılık gelirler. Aynı zamanda, toplumun farklı katmanlarına ait olan veya dünyanın farklı bölgelerinden gelmiş, aynı siyasal dil şöyle dursun aynı dili bile konuşmayan farklı "gruplar"ın deneyim ve koşullarına kök salmış farklı sosyal pratikler tarafından zaman zaman *taşınırlar*. İşte bu nedenle tek başına "özne" kategorisi (dinamik biçimde, önceden belirlenmemiş bir "özneleşme" süreci olarak tasarlansa dahi) siyasetin kuruluşunu düşünmede yetersiz kalır ve çok sayıda işlemsel mefhuma ihtiyaç duyarız (bana kalırsa en azından şu üçüne: *taşıyıcılar*, *özneler*, *aktörler*). İşte bu nedenle, *geçiş* birlikleri üzerinde düşünerek demokrasiyi icat etmek için çalışma-

86. Alessandro Dal Logo ve Sandro Mezzadra, *I Confini impensati dell'Europa* (*Europa Politica. Ragioni di una necessita* içinde, Roma, Manifestolibri, 2002, hazırlayan: H. Friese, A. Negri ve P. Wagner, s. 143-57). Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004.

lıyız. Bazı öznellik biçimleri aracılığıyla aktör haline gelen taşıyıcılar bu birlikleri oluşturabilir. Bu arada "kendinde" var olan sosyal koşullar ile söz konusu koşulların tarihsel ilerleme bakış açısıyla "kendisi için" var olmasını sağlayacak siyasal bilinç ya da örgütlenme biçimleri arasında önceden kurulmuş olan bir uyumdan söz etmiyorum. Eylem birlikleri ya da ittifaklar kendilerini her zaman birçok eşitsizlik ve dışlama biçiminin aynı "sistem"e ait olduğunu keşfederek meşrulaştırır ve bu şekilde yurttaşlığı demokratikleştirme (ya da bugünlerde bazılarının dediği gibi, "demokrasiyi demokratikleştirme")[87] sürecine katkı sağlayabilirler. Ancak ontolojik bakımdan ya da ahlaki hedefler bakımından düşünüldüğünde bu birliklerin hiçbir doğal temeli yoktur. Siyasal eylem alanı verili değildir, önceden belirlenmemiştir, Deleuze'ün anmış olduğum ifadesiyle –halkın kendisi gibi– "eksiktir". Siyasal eylem alanı, dünyadaki çatışmaların olağanüstü biçimde birleştiği ama uluslaraşırı ölçekte potansiyel olarak etkili olan belirli bir *yere* konumlandırılmış (bu anlamda zaten hep "kozmopolitik" bir *yer*'dir) *melez siyasal aktör*'ü yaratmak için tarihsel olarak üretilmiş iletişim yapılarından ve dayatılmasına katkıda bulunduğu ifade haklarından bizzat yararlanır. Hiçbir ampirik-aşkınsı tipe (İşçi, Proleter, Sömürgeleştirilen, Sömürge-sonrası, Kadın, Göçebe...) vücut vermez, *farklılıkları birleş-*

87. "Demokrasinin demokratikleştirilmesi" tabiri son derece esnek bir ifade, farkındayım. Bugün en yaygın kullanımlarından birinin kaynağı da 90'ların sonunda Tony Blair ile Bill Clinton'ın klasik sosyalizme karşı sahip çıktığı "üçüncü yol manifestoları"dır: Bkz. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994; *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998. Daha yeni bir anlam yükleme çabası için bkz. Ulrich Beck, "Democratization of Democracy – Third Way Policy Needs to Redefine Work", *The European Legacy*, 2000, International Society for the Study of European Ideas, c. V, no. 2. Daha az tanınmış başka yazarlar ise daha önce bu tabiri kökten farklı biçimde kullanmıştı (Renée Balibar, *L'Institution du Français*, Paris, PUF, 1985, s. 421). Kendi payıma Boaventura de Sousa Santos'un (*a.g.y.*, s. xxxv-lxxiv) önerilerini geliştirmeye çalışıyorum. Santos, iktidarın tekelleşme mantığına uyum sağlayan ve zamanla demokasinin içini boşaltan "düşük yoğunluklu bir demokrasi"nin karşısına "yüksek yoğunlu bir demokrasi" koyar ve bunu genel hatlarıyla "eşitsiz güç ilişkilerinin yerine otoriteyi paylaşan ilişkileri geçiren bütün bir süreç" olarak tanımlar, "temsil ve katılım krizi" çözümlemesinden hareketle güncel yollarına ışık tutmaya çalışır (bkz. "Pourquoi Cuba est devenu un problème difficile pour la gauche?", www.mouvements.info, 2009).

tirir; görünür ile görünmez arasındaki sınırları geçerek şekillendirir kendi kendini. Öznel misyonu ve daimi sorunu rakiplerini geriletmek kadar kendi içindeki bölünmeler ve çıkar ayrılıklarını da aşmaktır. Ancak bu iki çıkmaz gerçekten birbirinden farklı mıdır? Bence değil.

BİRİNCİ KISIM

HAKLARIN SÖZCELENMESİ VE KURUMLAŞMASI

1 | EŞİTLİKÖZGÜRLÜK ÖNERMESİ

80'LERİN karakteristik tartışmalarının temel varsayımları arasında yönümüzü bulmaya yardımcı olacak bazı formülleştirmeler sunmak istiyorum.[1] Uzmanlara malzeme ve kamuoyunda stratejilere konu olan bu tartışmaya damgasını vuran, etik olan ile siyasal olan arasındaki ilişkiler temasının yerini zamanla siyasal olan ile sosyal olan arasındaki ilişkiler temasına bırakması ve belki çok daha derinlerde ikincinin birincinin içine kaydedilmesi olmuştur. Tartışma devrim meselesinin –"sağ"da da "sol"da da– yerini yurttaşlık meselesine bıraktığını gösteriyor. Derinlerdeki amaç, devrim meselesini yurttaşlık, dolayısıyla da iyi yurttaşlık ve medenilik terimleriyle yeniden ifade etmek olmadığında, ya yurttaşlığın (salt bireysel hakları tanımanın ötesine geçerek) yenilenmesinden söz açılır, ya da "yeni bir yurttaşlık" fikri ileri sürülür.

İşte bu nedenle süregiden tartışmalardaki bir ana temanın Fransız Devrimi'nin doğası, gelişimi ve tarihsel anlamıyla ilgilenmesi, – tarih ve yıldönümlerindeki bütün çakışmalar bir yana– özellikle de "kurucu" metni olan *1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi*'nin anlamını ve ne tür bir evrenselliği olduğunu baştan sorgulaması şaşırtıcı değil. Bu metin üzerine odaklansam da, siyasal bir meseleye böyle yaklaşmanın barındırabileceği iki riskin, şimdiki tarihin

1. Okuyacağınız metin 27 Kasım 1989'da Petit Odéon'da "Perroquet Konferansları" çerçevesinde yaptığım sunumun gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur. İlk basım: *Conférence du Perroquet* serisi no. 22, Kasım 1989. Bir başka versiyonu ise "Droits de l'homme et droits du citoyen: La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté" başlığıyla *Les Frontiers de la démocratie* (Paris, La Découverte, 1992) kitabında basılmıştır.

çağrıları karşısında geçmişin hayranlığına kapılma ve Avrupa, hatta Fransa-merkezciliğe düşme risklerinin pekâlâ farkındayım. "İnsan hakları" meselesi bir maske ya da tuzaktan ibaret olsa bile –ki ben öyle olduğunu düşünmüyorum– dünün ya da önceki günün sözcesi ile güncel demokrasi sorunsalı arasındaki mesafenin nedenlerini anlamaya çalışmak gerekir. Söz konusu sözce özel bir toplum ve kültürün kurmaca olarak evrenselleştirilmesinden başka bir şeye karşılık gelmiyor olsa bile –ki bunun da öyle olduğunu düşünmüyorum– neden bu sözcenin kullanıldığını, 19 ve 20. yüzyıllarda "devrim" fikrine –bize göre– biçimlenim kazandırmış olan entelektüel akımlar ve sosyal mücadele hareketlerinin sorduğundan farklı biçimde sormamız gerekiyor.

Meselenin dört yönünü az çok geliştirip ele alacağım. *İlk olarak* söz konusu sözce ya da 1789'daki sözceler dizisinin sahip olduğu apaçıklığı bizim için uzun zamandır yitirdiği doğruysa, geçmişte çözülemeyecek denli birbirine bağlı olan özgürlüğün gerekleri ile eşitliğin gerekleri arasındaki mesafe birçok surette derinleştiyse, bunun nedenlerini nasıl yorumlamalıyız?

İkinci olarak, Beyanname'nin sözcesi ile devrim olayının özgüllüğü arasındaki ilişki nasıl yorumlanmalı? İfadesini ve silahını bu kurucu/kurumsal metinde bulan kolektif pratik, özne kategorisi (insanlık, "sivil" toplum, halk, sosyal sınıf) kapsamında mı düşünülmelidir? Yoksa, bir konjonktür, güç birleşimi kategorisi çerçevesinde mi? Burada 1789-95 Devrimi'nin niteliğine dair bir çözümleme sunmak söz konusu olamayacağından, ikinci seçeneği seçerek *Beyanname*'deki sözcelerin –genellikle ideolojik "kaynağı" olarak görülen– klasik doğal hukuk kuramları karşısındaki orijinalliğine dair bir-iki söz söyleyeceğim.

Üçüncü olarak, meselenin belki özünü oluşturan şeye gelerek bence *Beyanname*'nin kalbinde bulunan ve mantığını anlamamızı sağlayan önermenin sözce ve sözceleme statüsünü inceleyeceğim: "Özgürlük" ile "eşitliği" –kaplam ve ardından içlem bakımından– özdeşleştiren önermeyi ele alacağım. Bu noktada beni her şeyden önce, *eşitliközgürlük önermesi* adını vereceğim bu önermenin doğruluğu ve bundan ötürü de siyasal alanda yarattığı kopuş etkisi ilgilendiriyor. Ama bunlar aynı zamanda, karşıtların birliği olarak orta-

ya çıkmış olan eşitliközgürlüğün istikrarsızlığının da nedenleri, durmaksızın bölünmesini geliştiren biçimlerdir. Buradan da bir referans sistemi taslağı, –kuramsal olduğu kadar siyasal da olan ve en az iki yüzyıldır (ki aslında hâlâ o yüzyıllar içindeyiz) bu ikilemle yüz yüze gelen– farklı stratejileri sınıflandıracak ve yorumlayacak bir "yapısal model" ortaya çıkar.

Dördüncü ve son olarak da ister istemez fazlasıyla ima yoluyla şu soruyu sormak isterim: Özgürlük ile eşitliği özdeşleştiren devrimci önermenin, siyasal bir hakikatin/doğruluğun kaçınılmaz ve bir anlamda geri çevrilemez sözcesini oluşturduğu doğruysa; bu hakikatin kendisini üreten tarihe kaydedilmesinin istikrarsızlığı ve bir bakıma sönümlenmesiyle tanımlandığı doğruysa, son olarak da eşitliközgürlük önermesinin güncel siyasete dönüşünün, hiç değilse yeni bir pratik kayıt gerekliliğinin alameti olduğu doğruysa, söz konusu önerme 20. yüzyılın sonunda hangi koşullarda düşünülebilir? Böyle bir soru alabildiğine açık uçlu olmak, şüphesiz çıkmazda kalmak zorundadır: Modern siyasetin çelişkileri dolayısıyla sessiz sedasız geçilen ve, daha da önemlisi, *Beyanname* etrafında kurulmuş yapısal modelde ister istemez bastırılmış olan şeyin adını negatif biçimde koyarak, en azından bu durumun nedenlerini aydınlatmak mümkün olacaktır.

*

O halde, ilk sorumuz şu: Devrimci sözcelerin güncelliği kendisini ne şekilde gösteriyor? Biraz önce söylediğim gibi: Aynı ölçüde gerekli olduğu hissedilen kavramlar veya değerler arasındaki –görünüşe göre– yok edilemez mesafe gibi paradoksal bir biçimde. Şüphesiz eşitlik ile özgürlüğün birbirine bağımlılığını *tersinden* gösteren birtakım kanıtlar vardır: Mesela toplum hayatının ya da insan doğasının hem hiyerarşikleşmeyi hem de kişisel, hatta kolektif eşitsizliğin değer kazanmasını şart koştuğunu öne süren otorite ideolojilerinin belli aralıklarla geri dönüşü. Buna karşılık karşıdevrimci düşünce tarafından 19. yüzyıl başında başlatılan "insan hakları eleştirisi"nin sürekliliği, hiçbir şekilde söz konusu hakların tutarlılığına dair bir apaçıklığı beraberinde getirmiyor.[2] Çağdaş liberalizm "özgürlük" ile "eşitliği", (hukuki sınırlar gibi) çok dar bazı sınırlar ha-

ricinde, birbirini dışlar biçimde konumlandırmada yalnız değildir: Bu kanı, özgürlük ve eşitlik taleplerinin fiilen birbirinin koşulu olarak belirdiği uğrakta bile, sosyalizm, daha genel olarak farklı "azınlıklar/reşit olmayanlar"ın[3] sosyal ilerlemeciliği tarafından da büyük ölçüde paylaşılır – eski "sosyalist ülkeler"deki demokrasi mücadelesi veya Batı Avrupa'daki ırkçılık karşıtı hareketler ya da Güney Afrika'daki siyahların mücadelesinde bunu görürüz.

Bu çok derin çelişki hiç kuşkusuz nadiren sorgulanan apaçıklıklardan beslenir: Özellikle eşitlik (genellikle "gerçek" eşitlik diye açıklık getirilir) esas itibariyle ekonomik ve sosyal düzene bağlıyken –ki sosyal günümüzde "kültürel"i de kapsamaya başlayan, tanımı gereği elastik bir kavramdır–, özgürlük öncelikle siyasal-hukuki ve kurumsal düzene bağlıdır. Fakat liberalizm ile sosyalizm – her ne kadar ters sonuçlar çıkarsalar da– şu apaçıklık ya da sahte apaçıklıkta hemfikirdir: Eşitliğin gerçekleşmesi devlet müdahalesine bağlıdır, zira eşitlik esas itibariyle bir bölüşüm ya da yeniden bölüşüm düzeniyle ilgiliyken özgürlüğün korunması bu müdahalenin sınırlanmasına, hatta "sapkın" etkilerine karşı özgürlüğün mütemadiyen savunulmasına bağlıdır.[4] Bana öyle geliyor ki her yerde hazır ve nazır olan ama eleştirel olmayan devlete (bir blok olarak zikredilir) yapılan bu atıf, "biçimsel" haklar ile "gerçek" (tözsel) haklar arasında yapılan ayrımı ve eşitliğin sırf kolektif bir hedef, özgürlüğünse (en azından "modernlerin özgürlüğü"nün) kamusal özgürlükler düzeyinde bile esas itibariyle bireysel özgürlük gibi tasavvur edilişini durmaksızın yeniden üretiyor (o halde kamusal özgürlüğü, kişiye özel özgürlüklerin kamusal garantisi olarak düşünmek gerekir).

Buradan doğrudan "insan hakları" söylemi ile "yurttaş hakları" söylemi arasındaki mesafenin oluşturduğu temel paradoksa geçilir. Siyasal hayatı ahlakileştirme ya da etik üzerine yeniden temellendirme talebinin ortaya çıktığı uğrakta bile bu mesafe vardır. İnsan

2. Bertrand Binoche, *Critique des droits de l'homme*, Paris, PUF, "Philosophies", 1989.

3. Kant'ın kullandığı sözcüğün nitel anlamı Gramsci'nin "madun" gruplarına yakındır.

4. Geriye dönüp bakınca bu durumda Marat ve Sainte-Juste, Benjamin Constant'dan daha "liberal" görünüyor!

hakları söylemi her şeyden önce insan hakları zaferinden çok savunusu olarak ifadelendirilmiştir ve bugün vicdan özgürlüğünden bireysel güvenliğe, var olma hakkı talebinden halkların kendi kaderini tayin hakkına uzanan çok geniş bir yelpazeyi kapsar. Ama yurttaş hakları söyleminden tamamen *ayrı* durur. Yurttaş hakları söylemi, siyasal alanı yeni alanlara (örneğin, ekoloji) açma öneri-talebi ile ekonomizm ve teknokratizmin istilası karşısında klasik siyasete – yani, kolektif müzakere ve karar alma kurumuna– yeniden değer kazandırmak arasında bocalar. Bana kalırsa birazdan üzerinde duracağım 1789'un devrimci sözcelerinin *insan-yurttaş* şeklindeki tipik denklemini savunmak zor, hatta her zamankinden daha zor. Bu denklemin sonuçlarından biri de "*Ezilenlerin kurtuluşu ancak kendi eserleri olabilir*" fikri olmuştur. Sanki "insan" dediğimiz, "yurttaş"ı soyutlayınca geriye kalandan başka hiçbir şey değilmiş gibi. İnsanı yurttaşa eşitlemenin ister istemez totaliterliğe, sıklıkla "siyasal bütün"ün emperyalizmi olarak tarif edilen duruma götürdüğü kanısı çok yaygın. Şüphesiz bu yaygın kanının karşısında da –böylesine doğal ve evrensel bir lüzumdan doğmuş olan– İnsan Hakları'nın esas itibariyle bir ideali temsil ettiği iddiası duruyor. İyi düşünecek olursak bu, 1789'daki "performatif" sözceyi tam tersine çevirmek; insan haklarının dolaysız sosyal güncelliğini ilan etmek ve bir "anayasada/kuruluşta" somutlaşıp yürürlüğe girme gereği ve ihtimalini ortaya koymak demektir.[5]

Hukuki evrenselciliğe yapılan atfın güncellendiği uğrakta gün gibi ortada olan şu mesafenin nedenleri üzerine düşünebiliriz, düşünmeliyiz. Çok iyi bildiğimiz çeşitli açıklamalara başvurulabilir. Bunlardan biri insan doğasından dem vurur: "İnsan Hakları" ile "Yurttaş Hakları" arasındaki mesafe; insan doğasının özsel, kuramsal iyiliği (ki hakiki bir cemaat o olmadan düşünülemez) ile tutkularının, çıkarlarının ve varoluş koşullarının zorlamasına boyun eğen ampirik bireylerin fiiliyattaki kötülüğü arasındaki mesafenin aynısıdır. *Homo homini deus, homo homini lupus* (İnsan insanın tanrısı,

5. İnsan Hakları'nın (yalnızca) bir "ideal" gibi temsil edilmesi ile esas itibariyle siyasal bir güç tarafından tanınması veya –mümkün mertebe– güvence altına alınması gerektiği fikri arasındaki sıkı dayanışmaya ileride döneceğim.

insan insanın kurdudur). Bu çelişkinin pek olası olmayan denge noktasında ise tam da *hukuk* yer alır. J. D. Bredin hukukun temelinde Kant'ın "asosyal sosyalliğini"ni yeniden keşfederek kısa bir süre önce onu "çözümsüz sorunları çözme sanatı" olarak tanımlamayı önermişti.[6] Bol bol kullanılmış olan bir diğer beylik açıklama da tarihselci açıklamadır: Köprünün altından çok sular aktı ve dolayısıyla 1789'a ait sözcelerin kurucu apaçıklığının kendini kabul ettirebildiği maddi ve kültürel koşullar artık yok. Hiç şüphesiz ki 18. yüzyıl "insanları" değiliz; hâlâ 19. yüzyıl "yurttaşları" olduğumuz da şüpheli. Bir anlamda bunlardan daha fazlasıyız (örneğin, devrimci dönemdeki kurucuların aşılmaz ufku olan ulusal yurttaşlığı görelileştiren küresel bir iletişim ve kültür dünyasında yaşıyoruz); bir başka anlamda ise çok daha azıyız, çünkü bizim "ayrışmış" toplumumuz salt sınıflar değil statülere göre de örgütlenmiştir. Bu iki tür açıklamayı bir araya getimek imkânsız değil: Örneğin, İnsan Hakları'nın kökenindeki *ütopyacılık* öne çıkarıldığında, hakların bir çırpıda ilan edilmeleri bir ideali sözceleme işlevi görecek, geçmişteki hiyerarşik sosyal düzenlere ve onların her şeyden önce teolojik olan imgeseline karşı siyasal ve sosyal modernliğin doğrulanmasını sağlayacak, yani yeni bir imgeseli billurlaştırmış olacaktır.

Burada daha diyalektik, hatta –isterseniz şöyle söyleyelim– daha içeriden bir başka açıklama tarzına ayrıcalık tanıyacağım: "Temel atan" sözcelerin basitlikleri ve devrimci radikallikleri nedeniyle daha baştan bir çelişki barındırdığını ve bunun da onların istikrarlı bir düzende yeşermesini engellediğini öne süren açıklamaya. Ya da daha iyi bir anlatımla: Sözcelerin çıkmaz içermesi[7] ile göndermede bulundukları ve boy attıkları koşulların çatışmalı niteliği arasındaki ilişkinin istikrarsızlığında ikinci dereceden bir çelişki yatar. İnsan ve Yurttaş Hakları'nın sözcesini yeniden aktif hale getirecek, bizzat kendi hakikatine dayanan her türlü girişim kendi iç gerilimlerinin büyümesinin sonuçlarından başka bir şeye takılmaz. Bu yol bana en verimlisi gibi görünüyor ama çok farklı şekillerde tecrübe edilebilir,

6. "Enfants de la science, question de conscience" (François Terré'nin *L'Enfant de l'esclave* kitabı hakkında, *Le Monde* içinde, 27 Şubat 1988).

7. Bkz. Etienne Balibar, "Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet?", *Cahiers Confrontation*, no. 20, 1989 Kış.

ne var ki onları burada ayrıntısıyla tartışmayacağım. *Beyanname*'nin 1789-95 devrimci süreci içinde *oluş*'unun yorumlanması, özellikle de orijinal metin ile sonradan kimi bitmiş kimi yarım kalmış (ama geleceğe dönük etkileri olmuş) 1793'teki ("Montagnard" *Beyannamesi*) ve 1795'teki ("Thermidor" *Beyannamesi*) yeniden yazma girişimlerinin karşılaştırılması işte bu noktada belirgin bir önem kazanır. Zira, İnsan/Yurttaş ilişkisine dair –biri halk tabakasına öbürü burjuvaziye ait, yani devrime içsel antagonist güçlerin taşıdığı– iki "okuma" arasındaki karakteristik yalpalamayla bu *oluş*, en başından beri iş başında olan çelişkileri açığa vurur.

La Révolution des droits de l'homme[8] (İnsan Hakları Devrimi) başlıklı dikkate değer kitabında Marcel Gauchet neoliberal, hatta muhafazakâr bir bakış açısıyla, devrimin bizim için "bitmiş" olmasının nedenlerini (aynı zamanda da bu sonucu geciktiren nedenleri) araştırırken temel çıkmazın geliştiğini düşündüğü metinleri bir bir takip eder: 1789 *Beyannamesi*'nin çekirdeğinde, karşı çıktığı monarşik egemenliği öykünmeci biçimde tersine çeviren ve halkın temsilini meşrulaştıran ***mutlak*** bir ulusal egemenlik kavramı vardır. Mutlak monarkın (en azından kuramsal olarak) "tek ve bölünmez" iradesi karşısına; Kurucular da aynı şekilde bir ve bölünmez olan her türlü yetkinin taşıyıcısı ama son kertede ulusu oluşturan tek tek bireylere dayalı bir "genel irade" çıkarmak zorundaydı. Böyle bir anlayış doğrudan demokrasinin "ya hep ya hiç"i ile devrimci diktatörlük arasında yalpalamaya mahkûmdu: Söz konusu anlayış, kısmi ve belirli özgürlüklerin yazıldığı Amerikan "modeli" *Bill of Rights*'tan farklı olarak yasama ve yürütme güçlerini ya da devletin imtiyazlarıyla bireylerin bağımsızlıklarını dengelemeye dayalı modern siyasete yönelik pragmatik bir hukuki çerçevenin kurulmasıyla uyuşmuyordu. Üzerinde az çok uzlaşılmış simgesel sözcelerinin bambaşka bir bağlamda (siyasal çalkantılar ve rejim krizleriyle geçen bir yüzyılın sonunda) düzenleyici bir ideal işlevi kazanması beklenirken devrim işte bu nedenle bir anda başarısızlığa uğradı.

Yakın tarihte yazdığı ve tam karşıdan bakan bir dizi makalede[9] devrimci idealizm geleneğini (Robespierre ve Fichte'den, genç

8. Paris, Gallimard, 1989.

Marx'a ve günümüzde Ernst Bloch'a) yenileyen Florence Gauthier de devrimin Montagnard-Jakoben evresi ile Konvansiyon'un ılımlı Thermidor evresi arasında bir kopuş meydana geldiğini göstermeye çalışır. *Özgürlüğe* öncelik tanınmasına ve özgürlüğün evrenselliğini araştırmaya odaklanan 1789'un sözceleri ile 1793'ün bu anlayış içindeki gizli *eşitlikçiliği*, özgürlüklerin evrensel karşılılıklığını – yani, temel özgürlük olan var olma özgürlüğü (ekonomik sonuçlarıyla birlikte varoluş özgürlüğü) dahil tüm özgürlükleri evrensel olarak karşılıklı tanımayı– geliştiren sözceleri süreklilik içindedir. Söz konusu sözceler esas itibariyle Locke'çu bir klasik fikirden kaynaklanır: İnsan doğasından hareket edip siyasal alanın ve devletin rolünün sınırlarını çizen, birliktelik yani yurttaşlık üzerine temellenen bir *doğal hukuk beyannamesi*. *Mülkiyet* dokunulmazlığını ve karşılıklı haklarla ödevleri merkeze alan 1795 Thermidor *Beyannamesi*'nde ise, tam aksine, yurttaşlığın evrensel doğasının yerine belirli bir "sosyal" temel geçer: Burada bir kopuş, hatta tersine çevirme vardır. Elbette bu, sosyal çatışmaların gelişiminden duyulan karşı-devrimci tepkiyi ifade eder – özellikle de Devrim'in "burjuva" olmayan halk bileşenlerinin bizzat *Beyanname*'yi kaleme alanlar tarafından maruz bırakıldıkları pratik kısıtlamalara (örneğin vergi esas alınarak yapılan "aktif" yurttaş/"pasif" yurttaş ayrımı ve "olgusal eşitliğin" doğal haklar alanı dışında bırakılması) karşı İnsan Hakları'nın evrenselciliğini *siyasal olarak* sürekli kullanmalarına duyulan tepkiyi.

Kendi payıma devrimci uğrağa içsel çelişkiler konusundaki bu farklı yorumların ikisini de tam olarak benimseyemeyeceğim. Bana kalırsa ikisi de –tamamen farklı nedenlerle– özgüllüğe ihtiyaç duyuyor: *İnsan Hakları Beyannamesi metni*'nin özgüllüğüne ve devrimci *konjonktür*'ün özgüllüğüne. Bunlar olmaksızın ne bu sözce-

9. "Les Déclarations du droit naturel 1789-1793" *L'Etat de la France pendant la Révolution* içinde, M. Vovelle (haz.), Paris, La Découverte, 1988; "Le Droit naturel en révolution", *Permanences de la révolution* içinde, Paris, La Brèche, 1989; "De Mably à Robespierre. De la critique de l'économique à la critique du politique", E. P. Thompson ve diğ., *La Guerre du blé au XVIII^e siècle* içinde, Paris, Editions de la Passion, 1988; Florence Gauthier, *Triomphe et mort du Droit naturel en Révolution*, Paris, PUF, "Pratiques théoriques", 1992.

lerin oluşları ne de bugüne değin devam eden etkileri anlaşılabilir. Maalesef arzu ettiğim tüm ayrıntılara burada yer vermem imkânsız, ancak şematik olarak söyleyecek olursam, ne 1789'da koşulların etkisiyle şekillenen "ulusal egemenlik" kavramının monarşik egemenlik kavramının, temel bir süreklilik dahilinde, yalnızca ters çevrilmesi, bir aşkınlık yerine bir başkasının geçmesi olduğunu düşünüyorum, *ne de* yurttaş haklarını "temellendiren" insanın ve insan doğasının evrenselliğine yapılan atfın klasik "doğal hukuk" başlığı altında tanımlanabilecek ideolojik kaynakların ortalama içeriğine indirgenebileceğini.

Devrimin egemenlik konusundaki yeniliği –başka bir yerde göstermiş olduğum gibi[10]– *eşitlikçi egemenlik* gibi son derece paradoksal bir tezi ortaya atarak geleneksel egemenlik kavramını alaşağı etmesine dayanıyor. Neredeyse kendi içinde çelişkili olan bu tez, gelgelelim, bütün aşkınlığı kökünden söküp atarak siyasal ve sosyal düzeni şu içkinlik unsuruna, halkın kendi kendini kurmasına kaydetmenin tek yoludur aynı zamanda. Böyle olmakla birlikte "sivil" denen toplumun ve özellikle de devletin siyasal egemenliğe aldırış etmeyen ama onun kurulması için zorunlu olan hiyerarşiler ve bağımlılıklar tarafından baştan sona yapılandırılmasından doğan bir dizi çelişki de buradan kaynaklanır. Buna karşılık modern toplum ya da kent-devlet, bu çelişkileri ortadan kaldırmak ve siyasal alanın dışına sürmek, bastırmak için Antik Kent-devletin elindeki araçtan artık yoksundur: *Oikos* ile *polis*'in kesin olarak bölünmesi.

Beyan edilen doğal hukuk konusunda devrimci "*Beyanname*" uğrağının ve sosyo-politik mücadeleler boyunca kesintiye uğramış sonuçlarının onun en önemli yönü olduğuna ben gerçekten inanıyorum. Diğer bir deyişle bu *sözceleme edimi*'nin maddi yönünün, daha *Beyanname*'nin ertesi gününden itibaren, kadın haklarının, emekçilerin haklarının, sömürgeleştirilmiş "ırk"ların haklarının yurttaşlığa dahil edilmesi gerektiğini dillendirmeye başlayan bir dizi talep için somut dayanak noktası olduğuna şüphem yok. Fakat söz konusu edimin hiçbir şekilde Locke'çu ya da Rousseau'cu klasik Doğal Hukuk'un devamı olduğuna, onun sonucu, tamamlanması ya da yal-

10. "Citoyen sujet", *a.g.y.*

nızca radikalleştirilmesi olduğuna inanmıyorum.[11] Yazarlarının "benlik bilinçleri" Eski Rejim'de almış oldukları formasyonun ne kadar kıskacında olursa olsun, *İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi*'nin çekirdeği –tarihsel ve epistemolojik olarak– daha önce var olan ideolojilerden meydana gelmez, insan doğasını hukuk düzeninin dayanağı ya da güvencesi olarak gören kuramların çerçevesine kesinlikle yerleştirilemez. Bu kuramlar 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar ilahi hukuk kuramlarına açıkça bir alternatif oluşturuyor ve mutlak monarşiye muhalif olanların argümanlarını besliyorlardı. *Beyanname* ise ilahi hukuk terminolojisini kısmen alıp o mantığı devre dışı bırakmak için kullanır. *Beyanname*'nin kesin olarak meydana koyduğu, klasik doğal hukukun zaferi değil, olsa olsa dönüşü olmayan *kriz*'inin başlangıcı, *yeni* ideolojik alanın açılmasıdır: 19. yüzyılın liberalizm, sosyalizm ve muhafazakârlık gibi konumları ifade eden ve epistemolojik kaynağını pozitivizmden, tarihselcilikten, idealizmden ya da siyasal pragmatizmden alan siyasal-felsefi ideolojileri bu alana yerleşecektir.

Klasik doğal hukuku tanımlayan şeylerden biri, insan doğasıyla ilgili anlayışlarının ve sivil toplumun ilk temellenişiyle ilgili şemalarının çok çeşitliliğidir. Bunlar aynı zamanda siyasal kuruma yönelik reform stratejilerine karşılık gelir. "Ulusal temsil" tartışmalarının ani şiddetinden doğan ve üç kısıtlamanın (kendi çıkarları, monarşiye karşı başlatılan ve henüz çözüme ulaşmamış çatışma, halk

11. Fl. Gauthier'nin gücünü kabul etmekle birlikte itiraz ettiğim fikrine şu *biçimi* vermek ona başvurmak sayılmaz: 1789'dan 1793'e kadar devrimin sözcüleri sürekli olarak doğal hukukun "*Beyanname*" biçimini korudular, bu, iktidarın geleneksel meşrulaştırmasından kopuştu; fakat Beyanname biçimiyle uyumlu olması için doğal hukukun *içeriğini* de derinleştirdiler, başlangıçtaki uzlaşma formüllerini (özellikle de mülkiyetin "dokunulmaz ve kutsal" niteliği) aştılar: Böyle yaparak, örneğini Locke'ta gördüğümüz, Bireylerin Doğal Hukuku kavrayışından ve kökenindeki çekirdekten uzaklaşmayıp bilakis ona yaklaştılar. Kökensel kavrayışta yegâne evrensel mülkiyet "benliğin mülkiyeti"dir, diğer mülkiyetler hep ondan türemiştir. "Var olma hakkı" böylece hem Jakoben eşitlikçiliğin hakikati hem de İnsan Hakları'nın biçim ve içeriğinin birbirine uygun olmasının kriteridir. Bu okumanın Fichte'nin *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* ("Kamuoyunun Fransız Devrimi Hakkındaki Yargılarını Düzeltmeye Yönelik Mülazahalar", Paris, Payot, 1974, 1989) okumasına pek yakın olmadığını kaydedelim.

ayaklanmalarından duyulan büyük korku) etkisi altında şekillenmiş 1789 sözceleriyse, aksine, kayda değer bir yalınlık taşır (ki daha önce buna *hukuk olgusu* adını vermiştim[12]). Bu yalınlığın temeli ileride de göreceğimiz gibi tamamiyle *negatif*'tir, insanların bir araya gelişinin kökenleri ve kipleri meselesine kısa devre yaptıran da işte bu *negatif*'tir.[13] "Sözleşme" mefhumunun olmayışı özellikle dikkate değerdir.[14] Elbette sözleşmeci, devletçi veya ekonomist olsun olmasın, klasik doğal hukuk kuramlarının karmaşıklık ve heterojenlikleri burjuvazi diyebileceğimiz yükselen bir sosyal sınıfın göreli heterojenliğine "karşılık geliyordu". *Haklar Beyannamesi*'nin fikirler, daha doğrusu sözcükler –yazanların kontrolünden apansız kurtuluveren sözcükler– alanındaki birleştirici yalınlığı ise Fransız Devrimi'ndeki gerçek sosyal karmaşıklığı temsil ediyordu: Devrim en başta "burjuva devrimi" değildi, hâlâ da değil; burjuvalarla, halkla, burjuva olmayan ve dahası kapitalist olmayan kitlelerle birlikte sürekli bir ittifak ve çarpışma halinde yapılan bir devrimdi. Derhal kendi içindeki anlaşmazlığın esiri olan, ama o olmasaydı var da olamayacak olan ve sürekli karşıtlıklarını birleştirme peşinde koşan bir devrimdi.

*

Şimdi devrimci sözcelerin çekirdeğine gelelim. Bana kalırsa söz konusu çekirdek ikiz özdeşleştirmelerde yatıyor: Bunların biri diğerini açığa çıkarıyor ve ona içeriğini kazandırıyor (ancak, göreceğimiz üzere, bu içerik tuhaf şekilde belirlenmemiş halde durmaya devam ediyor).

12. Bkz. E. Balibar, "Citoyen sujet", *a.g.y.*

13. *Beyanname*'nin "maddeleri"nin yazımı ancak 4 Ağustos Gecesi ertesinde çözüme kavuşuyor. M. Gauchet bu koşullarda ideolojik ikilemlerin "dengelendiği"ni ve farklı devrimci ideologların kişiselleşmiş yazımlarına nazaran "anonimlik" etkisi yarattığını vurgulamakta haklı.

14. *Beyanname* nihai olarak yazılırken sözleşme mefhumuna yer verilmeyişi, beyannamenin doğal hukukun öngördüğü kökenlerden kopuşunun en temel göstergesidir ve bir *Haklar* ve *Görevler Beyannamesi* fikrini (bir süreliğine) bırakmasıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Aslında paydaşlar arasında, yani bireyler ile "kendileri" veya bireyler ile "cemaat", "toplum" ya da "devlet" arasında "karşılıklı angajman" olduğu düşünüldüğünde "görevler" "hakların" arkayüzüdür.

Birinci özdeşleştirme: *İnsan* ile *yurttaş*. Burada belli bir okuma biçimi ağırlığını hissettiriyor, zira neredeyse resmileşmiş uzunca bir ulusal ve uluslararası gelenek on yedi orijinal maddenin içeriğini (evrensel, devredilemez, her sosyal kurumdan bağımsız biçimde var olmakta olan potansiyel) "İnsan Hakları" ile (pozitif, kurumlaşmış, kısıtlayıcı ama etkili) "Yurttaş Hakları"nı ayırt etmenin ifadesi olarak yorumluyor, yerine göre ikincilerin birinciler üzerine *temellendirildiği* sonucuna ulaşıyor.[15] Elbette "temellendirmek" için, hiç şüphesiz, temellendiren ile temellendirileni ayırt etmek gerekir. Zaten bütün mesele de burada, metnin kendisinde bir "temellendirme" sözcesinin karşımıza çıkıp çıkmadığını belirlemede.[16] Şüphesiz "in-

15. Bu geleneğin temelsiz olduğunu söylemiyorum: *Beyanname*'nin açıklanması gereken siyasal-hukuksal bir *kullanım*'ını yansıtmakla kalmıyor, onu kaleme alanların büyük kısmının açıkladığı *niyetler*'in de kökeninde bulunuyor (Bkz. M. Gauchet'in zikredilen kitabı ve A. de Baecque, W. Schmale, M. Vovelle, *L'An I des Droits de l'Homme*, Paris, Presses du CNRS, 1988). Bu niyetlerin ifadesi onu kaleme alanların Hakları ifade ederken bir kuruluş ve "temellendirme" ile sonuçlanıp sonuçlanmaması *için* tartıştıkları ve çekiştikleri gerçeğine sıkı sıkıya bağlıdır. Kuramsal nedenler kadar siyasal fırsatçılık nedeniyle de "hakların *Beyan*'ına" (dolayısıyla temellendirilmesine) dair olanlar ile Kuruluşa (dolayısıyla "temellendirilen"e) dair olanlar arasındaki ayrımın sınır çizgisinin nereden geçtiği, diğer bir deyişle (evrensel) *insan hakları olmayan yurttaş haklarının nerede başladığı* noktasında tereddüdde kalmaları manidardır. Dolayısıyla niyetler ile sözcenin kullanımı ve bizzat kendisi arasındaki mesafeyi, niyetlerden bağımsız potansiyel sonuçlarını da dahil ederek ölçmeye buradan başlanmalıdır."İnsan Hakları"-"Yurttaş Hakları" ayrımının aralarında adeta doğal bir fark ya da düzey farkı olduğu algısını pekiştirecek şekilde çağdaş uluslararası hukuk ve uluslararası siyaset alanında kullanıldığını da ekleyelim, hem de başlangıçtaki "temellendirme" düşüncesini neredeyse tersine çevirmeye varan bir çarpıtma pahasına: Esas itibariyle "İnsan Hakları" bugün *bireylere şu veya bu (ulusal) devletin yurttaşı olup olmamalarından bağımsız biçimde* ulus-devlet kapsamı *dışında* tanınan haklardır. Ama aynı zamanda uygulamada bireylere demokratik (ulusal) *devletler tarafından* da tanınan haklardır (bu anlamıyla haklar tarihsel bir yurttaşlığın varoluşu üzerine temellenir). Burada yeri gelmişken hatırlatalım: *Beyanname*'deki sözceler –ileride döneceğim "ulus" referansına rağmen ("Her egemenlik ilkesi esas itibariyle ulus içinde bulunur")– lafzen ne ulusçu ne kozmopolittir ve vücuda getirdikleri "yurttaş" daha derininde bir *aidiyet* mefhumu değildir: Falanca devletin, falanca şehrin, falanca cemaatin "yurttaşı" olma değil bir tür "mutlak biçimde yurttaş olma" kavramıdır.

16. 26 Ağustos 1789'da kesin olarak kabul edilen (ve "5 Ekim 1789'da kral tarafından onaylanan") metinde, *girizgâh*'ta, belirgin bir temellendirme düşüncesi olduğu not düşülmeli. Üç temellendirici referans barındırır: Devrimci siyasal olay, doğa ve Yüce Varlık.

san" ile "yurttaş" sözcükleri arasındaki ikilik gözle görülür sonuçları olan bir ayrışma imkânı barındırır.[17] Ancak söz konusu ikilik başka türlü, yani bağlamı içinde yorumlanabilir ve yorumlanmalıdır. *Beyanname*'yi bir daha okuyun, "insan hakları" ile "yurttaş hakları" arasında gerçekte hiçbir mesafenin, *hiçbir içerik farkı*'nın bulunmadığını, ikisinin de *tam tamına aynı* olduğunu göreceksiniz. Bundan ötürü *insan* ile *yurttaş* arasında hiçbir fark gözetilmemiştir, en azından *pratikte haklarıyla "tanımlanmaları"*, yani sahip oldukları hakların doğası *bakımından*: Zaten *Beyanname*'nin konusu tam da budur. "İnsanın doğal ve değişmez hakları"nın *özgürlük, mülkiyet, güvenlik* ve *baskıya direnme* (2. madde) olarak sıralandığını hatırlatayım, yani tam da *Beyanname*'nin devamının göstereceği gibi sosyal Kuruluş/Anayasa bu hakların hukuk sistemi içinde düzenlenişidir.

Peki bu düzeyde sorun yaratan nedir? Öncelikle ezilmeye, baskıya direnmenin mevcudiyeti – söz konusu mevcudiyetin sonradan açık biçimde tesis edilmediği söylenebilir en azından. Ama bu mevcudiyetin özgürlüğün bağlaşığı ve etkili olmasının güvencesi olduğu da söylenebilir: Özgür olmak özgürlüğü yok eden tüm zorlamalara, baskılara direnebilmektir ve direnmenin mevcudiyeti, bu özgürlüğü bir zafer olarak sunan devrimci mücadelenin sözel kalıntısını temsil eder.[18] Diğer yönden özgürlük eşitliğin yokluğudur. Fakat –ileride

17. Aynı şey evrensel kavramlar olan "insan" ile "yurttaş","Tanrı" ile "Doğa" özdeşleştirilmesi için de geçerlidir. Spinoza bu son işlemi gerçekleştirdiğinde metafiziği geri dönülmez biçimde altüst etti, bitmek bilmez bir tartışma başlattı. Fransız devrimcileri de İnsanı Yurttaşa eşitlediklerinde (Homo sive Civis) aynı şekilde etik ve siyaset için geri dönüşü olmayan bir noktayı maddi olarak kaydetmiş oldular. Modern "siyaset"in diyalektiği sadece orada bu kopuşun doğrudan ya da uzun vadeli, belirtik ya da gizil (hatta bastırılmış) sonuçlar dizisi okunduğunda akılla kavranabilir. Dolayısıyla modern siyasetin diyalektiğinin neyi açtığı ve neyi kapadığı sorusunu sormamız gerekecek.

18. Malum, bu hakkın kayıt altına alınması (1795'te doğrudan iptalini sağlayacak olan) "düzen" taraftarları ile (1793'te bu hakkın kesin sonuç alıcı işlevini vurgulayacak olan) "kesintisiz devrim" taraftarları; hukukun mantığını savunanlar (bir devletin bizzat kendi yadsınmasını yasa kapsamına alması çelişkilidir diyenler) ile toplumun mantığını savunanlar (kolektif egemen olan bireylerin her hükümetin, her kurumun birey özgürlükleriyle ilintili olduğunu söylememesi "çelişkilidir" diyenler) arasında çok hararetli tartışmalara konu olmuş, daha da olacaktır. "Baskıya direnme" hakkının temel haklar arasına kaydedilmesi burada karşımızdakinin zıtları birleştirme kipi olduğunu tamamen doğrular.

sözünü edeceğimiz bir iç bocalamanın izi olan– bu görüntüyü 1. madde ("İnsanlar özgür ve haklar bakımından eşit doğar ve yaşarlar") ve 6. maddeyi ("Yasa genel iradenin ifadesidir. Bütün yurttaşlar yasanın yapılmasına katılma hakkına sahiptir... Yasa herkes için aynı olmalıdır... Bütün yurttaşlar yasalar önünde eşit olduğu için... aynı şekilde makbuldür") yeniden okuyarak derhal düzeltmek gerekir. Bu ifadeler 2. maddede sayılanlar arasında "eşitliğin" olmayışını telafi etmekten çok daha fazlasını yapar: Eşitliği bütün diğer hakların bir araya gelişini bilfiil birbirine *bağlayan* ilke ya da hak haline getirerek maddenin anlamını tersine çevirir.

İnsan-yurttaş özdeşleştirmesinin en açık ve en güçlü olduğu yer hiç şüphesiz *Beyanname*'de eşitliğin ele alındığı noktadır. Bu noktanın eleştirisinde gecikilmeyecektir ve bu da insan ile yurttaşın, "insan" hakları ile "yurttaş" haklarının tez elden birbirinden ayrılmasına varacaktır. Oysa bunların devrimci uğrakta çakıştıklarının teyit edildiğini, sözceleme ediminin (*Beyanname*) de bu uğraktan ayrılmaz olduğunu görüyoruz. *Beyanname*; *toplumun*, siyasal düzenin *tepesine*, gizli bir temel ya da dışsal güvence olarak bir "insan doğası"nı kesinlikle yerleştirmediği gibi, insan haklarını da bir bütün olarak siyasal haklarla özdeşleştiriyor ve bu yolla insan doğası kuramlarının yanı sıra teolojik doğaüstü kuramlarına da kısa devre yaptırıyor. Bireysel de olsa kolektif de olsa insanı siyasal toplum üyesi olmakla özdeşleştiriyor. Birazdan insan haklarının siyasal haklar olmasına (ya da tersi) açıklık getirecek; bu anlayışın, *insanın siyaset hakları* fikrine, her tür insan etkinliğini siyasal olarak özgürleşme ve eşit olma perspektifinden kurmaya vardığını göstereceğim.

Ancak önce bu anlayışı, antik geleneğin –açıkça "doğalcı"– sözcelerinden radikal biçimde ayırt edenin ne olduğu üzerine düşünmek faydalı olacaktır. 1789'daki "İnsan" ve "Yurttaş" denklemi *zôon politikon* kavramının yeniden benimsendiği anlamına gelmez. Bu olsa olsa –olanaklılık koşulu kesinti olan– bir yeniden yapmadır. Nitekim eşitlik-özgürlük özdeşleştirmesinin altında antik Yunan ya da Roma "kent-devlet"inin kurumlarına gerçekten uygun düşen *zôon politikon* fikri yatmaz; bambaşka bir tez, duruma göre bir gelenek, bir anayasa veya bireylerin (kendileri ya da başkaları için, "efendiler" yaratan) doğal bir niteliği üzerine kurulu bir *sosyal statü*

olarak değerlendirilebilecek olan *özgürlüğün sınırları içinde eşitlik* fikri yatar. Eşitlik burada özgürlüğün sonucundan, yükleminden başka bir şey değildir. Bu iki öğe arasında tersinirlik olması mümkün değildir. Yurttaşlık kavramının demokrasi potansiyelini enine boyuna sorgulayan metinlere, örneğin Aristoteles'in *Politika*'sının da bazı pasajlarına varıncaya kadar, bu kavramın tuhaf biçimde sınırlandırılmasının, en azından bugünden geriye doğru bakan modern okura öyle görünmesinin nedeni budur. Aristoteles yurttaşlığı emir ve itaat işlevlerinin (*arkhein/arkhestai*) sırayla yerine getirilmesiyle, yani yetişkin, erkek, özgür bireylerin *karşılıklılığının* genelleştiği baskın bir biçimle "tanımlıyordu" ("sosyal bağ"la ilgili türeyimsel bir kavram olan *philia*'nın [erkek dostluğu] da temelinde de bu karşılıklılık vardı). Bu karşılıklılıktan yurttaşın antropolojik ve kozmolojik konumu, alt ve üst sınırları doğar ki bunlar aynı zamanda *siyasal*'ın da *sınırları*'dır: Farklı suretleriyle alt-insan (kadın, köle, çocuk) ile bilge, tanrı ya da kahraman suretindeki üst-insan. Ancak, geriye dönüp baktığımızda evrensellik taslağı ile keyfi bir sınırlamanın çelişkili birleşimini gördüğümüz bu noktada, aslında sadece farklı bir mantığın uygulanması söz konusudur. Bu mantık içerisinde "özgürlük" bir statüyü, kişiselliği temsil eder, "eşitlik" ise bu statüden doğan bir hak ve işlevi.[19]

Buna karşılık, liberalizmden çıkan şu klasik karşıtlığı tarih bilinci bahanesiyle benimsemek de yanlış olur: Antik Yunan'da (ve tabii Roma'da) sosyal ile siyasalın birliğine karşılık, kamusal alan-özel alan ayrımı üzerine temellendirilmiş olan *1789 Beyannamesi* onların ayrılmasını –ya da "burjuva" usulünce ayrılmasını– sağlamıştır. Marx'ın gençliğinde yazdığı, iyi bilinen bir metninde bu çağdaş okumayı kendi namına benimsemiş olması, söz konusu okumanın *Beyanname*'deki sözcelerin maddiliği açısından tam bir yanlış anlama olmasına engel değildir. *Beyanname*'deki insan, bir devletin üyesi olan yurttaşla karşıtlık içindeki "özel birey" değildir. Tamı tamına yurttaştır. Bu saptama da bizi, amacı –en azından yazarlarının

19. Örneğin denkleri tarafından yargılanma hakkı Romalı yurttaşların ünlü *provocatio*'suna konu olmuştur, Aziz Pavlus'un anlatısı bu hatırayı bütün kültürümüze nakletmiştir: *Civis Romanus sum!* (Ben Roma yurttaşıyım!)

gözünde– yepyeni bir devlet kurmak için bir kuruluşu temellendirmesi beklenen devrimci bir metinde devlet kavramının nasıl bu denli sorunlu olabildiğini sormaya yöneltmelidir. Bu sorunun cevabı, eşitlik-özgürlük ilişkisine dair evrensel olarak sözcelenmiş yepyeni bir fikrin yıkıcı sonuçları incelenerek bulunur.

Peki nedir bu fikir? Tam da *iki kavramın özdeşleştirilmesi*. Olağanüstü yeniliği ve aynı zamanda tüm güçlüklerin kökeni, çelişkinin çekirdeği işte budur. Satır satır okuyacak olursak *Beyanname* nihayetinde eşitliğin özgürlükle özdeş ve *özgürlüğe eşit* olduğunu (ya da tam tersini) söylüyor. Bunların ikisi de birbirinin tam "ölçü"südür. *Eşitliközgürlük önermesi* demeyi teklif ettiğim, bile isteye kullandığım barok sözcüğün anlamı budur. Temel önermemi Fransızcada "imkânsız", bununla birlikte sadece Fransızca bir söz oyunuyla[20] "mümkün" olan bohça-sözcük ifade edecektir. Zira hem insanın hangi koşullarda yurttaş (ve baştan sona yurttaş) olduğunu hem de bu özümlemenin ***neden***'ini gösterir. İnsan ve yurttaş denkleminin altında, daha doğrusu bu denklemin *içinde*, evrenselliğinin nedeni olan eşitliközgürlük önermesi bulunur.

Bu önerme bir apaçıklık (Amerikalılar "*self-evident truth*" demişlerdi) statüsündedir. Hatta tam tamına bir kesinlik statüsündedir, yani doğruluğu şüphe götürmez. Öyleyse ondan şüphe duyulması, hem de –yadsınma biçimleri bile ondaki istikrarı itiraf eder ve geri çevrilemezliğini gösterirken bile– sürekli şüphe duyulması nereden kaynaklanıyor?

İki sözcük bulunmasından olamaz. Biçimce ayrı olmaları bir anlam özdeşliğinin koyutlanması için şüphesiz gerekli. Daha iyi ifade etmeye çalışalım: *Özgürlük* ile *eşitlik*'in özdeş düşünülebilmesi için, "özgürlük" ile "eşitlik" kelimelerinin 1789 tarihli sözceden *önceki* nispeten ayrı tarihçelerine kayıtlı olan başlangıçtaki bir anlam far-

20. Daha doğrusu, Fransızca-Latince bir "ortak dil oluşturma çabası": *Aequa-libertas* tüm Avrupa dillerinde, dolayısıyla bugün tüm dünyada anlaşılır. İfadenin Romalı kökenlerine ilişkin bkz. Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, "Tel", 1976, s. 527-28: "Diğer kolektif hedef özgürlüktü. Bu sözcüğün nadiren tek başına kullanıldığını, büyük çoğunlukla *aequa libertas et aequum ius*, yasada eşitlik, yasa önünde eşitlik ifadeleriyle tamamlandığını hatırlatalım..."

kını, bütün tabloyu bir çırpıda değiştiren bu buluşma noktasına kadar azaltmak gerekir.[21] Bir başka açıdan da bu, 1789 devrimcilerinin *aynı anda iki düşmana* ve iki "ilke"ye *karşı savaşmış* olmalarının izidir: Özgürlüğün yadsınması olarak görülen *mutlakiyetçiliğe* ("hükümdarlık olgusu"nun, yani "hikmeti hükümet" adı verilen şeyin bir devamı) ve eşitliğin yadsınması olarak görülen *ayrıcalıklara* ("güçlünün", yani *kaliteli*, aristokrat insanın "hukuku"na) karşı. Monarşi ve aristokrasinin sosyo-politik birliği doğrudan doğruya "Eski Rejim" kavramı içerisinde düşünülmüştü, karşıdevrimci düşünce ise bugüne dek devrimi özellikle "özgürlük devrimi" ile "eşitlik devrimi" diye ayrıştırarak özgürlük ile eşitliği birleştiren bu harca habire çatıp duracaktı. Fakat 1789 Devrimi *aynı anda hem biri hem de öbürüdür*: İşte tam bu nedenle hem "zorbalığa" hem de "adaletsizliğe" (yani, hem boyun eğme eşitliğine hem de ayrıcalıkla özdeşleştirilen bir özgürlüğe) karşı koyuştur. Adil bir tiranlığın (aydınlanmış despotizm...) da demokratik bir adaletsizliğin de imkânsız olduğunu gösterir.

Fakat daha derine inilecek olursa, bu radikal tezin kabul edilmesine engel teşkil eden şeyin metinlerin Platoncu okuması olduğunu teslim etmeliyiz: Bu okumada Eşitlik ve Özgürlük Aynı ile Başka'nın yasasına tabi Türler veya İdealar olarak görülür. Eşitlik ile Özgürlük idealarının *ortak doğası* aranır. Ortak "özleri"nin nihayet nerede açığa çıkacağı araştırılır (İnsanın içinden buna totolojik bir cevap vermek geçer: Bu öz, bu "doğa", tek kelimeyle bu temel, *insan* veya *özne*'dir). Bir neden daha var: Bu özdeşliğe "ampirik bir içerik", pozitif bir "referans" kazandırmak için, *hangi özgürlüğün hangi eşitlikle* özdeş olduğunu, daha doğrusu bu özdeşliğin *hangi sınırlar içerisinde veya hangi koşullarda* var olduğunu –zira *Beyanname*'deki sözcenin özü onların *bütün* biçimlerini evrensel olarak öz-

21. Pierre Bouretz'in ilgi çekici makalesindeki ifadelendirişleriyle karşılaştırın: "Egalité et liberté: A la recherce des fondements du lien social", *Droits* içinde, no. 8, 1988 (*1789 Beyannamesi* Özel Sayısı). Makalede Tocqueville (devrimciler aristokratik özgürlüğe karşı demokratik özgürlüğü herkes için eşit olacak biçimde tanımladı) ve ("sosyal bağ"ın dışında bir dış "doğa" fikri karşısında) Claude Lefort'a atıfta bulunularak eşitlik ile özgürlüğün "kaynaşması" ve "gerilimi"nden söz ediliyor.

deşleştirmekti– göstermek gerektiği sezilir. Kısacası, bu noktada şaşırtıcı bir belirlenimsizlikle karşılaşıyoruz.

Aslında birbirine bağlı ama ayrı ayrı iki soru söz konusu. İlki için yanıt basit ancak olağanüstü önemlidir çünkü tamamen eşitliközgürlük önermesinin *doğruluk statüsü* ile ilgilidir. İkincisinin yanıtı ise neredeyse imkânsızdır, daha doğrusu belirsiz bir süre için açık uçlu kalmaya, her zaman kendi çelişkisi tarafından ertelenmeye mahkûmdur. Şüphesiz bu çelişki de daha az önemli değildir zira söz konusu olan düpedüz *uygulama*, yani bizzat (devrimci) pratikten çıkan bir önermeyi "kuramdan" "pratiğe" geçirmektir.

Öncelikle önermenin doğası meselesini ele alalım. Bu konudaki tutumum gayet katı: Eşitliközgürlük önermesinin altındaki akıl yürütme (E=Ö) *özcü değildir*. Eşitliközgürlüğün altında sezgisel bir keşif ya da *Eşitlik* ile *Özgürlük* fikirlerinin özdeşliğinin açığa çıkması yatmaz. Zira söz konusu fikirler bu devrimci denklemden büsbütün dönüşmüş olarak çıkarlar. Eşitliközgürlük önermesinin altında yatan; *kaplamlarının* ister istemez özdeş olduğunun –bütünüyle deneysel diyebileceğimiz– tarihsel keşfidir. Açıkçası, ikisinden birinin mevcut olduğu ya da olmadığı koşullar ister istemez aynıdır. Dahası özgürlüğün (olgusal) tarihsel koşulları ile eşitliğin (olgusal) tarihsel koşulları birebir aynıdır.

Bu şekilde anlaşılan eşitliközgürlük önermesinin kesinlikle geri çevrilemez bir doğruluk olduğunu, devrimci mücadele tarafından ve o mücadele içinde keşfedildiğini söylüyorum. Özellikle de karar ânında farklı devrimci safları oluşturan "güçler"in *uzlaşmasını* evrensel anlamda doğru olan bu önermeye borçlu olmalıyız. Kendi payına tarihsel sonuçları ne kadar çelişkili olursa olsun önerme ancak böyle anlaşılabilir – bir hakikatin sonuçları ya da hakikat etkileri olarak. Bu elbette onun hiçbir zaman unutulmadığı, yalanlanmadığı anlamına gelmez.

Şimdi bana "Peki kanıtı nerede?" diyeceksiniz. Bu manada evrensel bir hakikat (*a posteriori* evrensel, daha doğrusu tarihsel evrensel) söz konusuysa bu olsa olsa *negatif* bir hakikat olabilir (yalnızca "çürütme" statüsünde olabilir, Aristoteles olsa *elenkhos* derdi). Ama bu hakikat herhangi bir anda, alabildiğine çeşitli durumlar içinde üretilmiş olabilir. Netice itibariyle negatif kanıtı şudur: Eşit-

liğin pratikte özgürlükle özdeş olduğu mutlak surette doğruysa başka türlü olması maddi olarak mümkün değildir – yani, ister istemez *her zaman birlikte yalanlanırlar*. Bizzat bu tezin uzun uzadıya yorumlanması gerekiyor: Eşitlik ve özgürlük tamamen aynı koşullarda, aynı "durumlarda" yalanlanır, çünkü özgürlük ortadan kalkınca ya da bastırılınca eşitliğin de ortadan kalkmadığı ya da sınırlandırılmadığı koşulların, veya tersinin, bir örneği yoktur. Bu noktada ne iş sözleşmesinde ilan edilen eşitliği uygulamada yadsıyan, hak arama ve ifade etme özgürlüğünün fiilen *yadsınmasıyla* sonuçlanan kapitalist sömürü tarihinin ne de kamusal özgürlükleri yok ederek daha da güçlenmiş bir ayrıcalık ve eşitsizlikler toplumunun kuruluşuyla sonuçlanan sosyalist rejimlerin tarihinin beni yalanlamasından korkuyorum.[22] Açıkçası "bireysel" özgürlükler / "kolektif" özgürlükler ayrımı "biçimsel" eşitlik / "gerçek" eşitlik ayrımı gibi anlamsızdır: Mesele daha ziyade bireysel özgürlüklerin kolektif hale gelmesi için ne kadar eşitlik gerektiğidir, bunun da cevabı daima aynıdır: Verili koşullarda olabildiğince çok eşitlik. İşte, eşitliközgürlük önermesinin kanıtı –gayet yeterli yegâne kanıtı– olan *negatif* deneyimin bir başka ifadesi buradan doğar: Çeşitli sosyal "güç" ya da "iktidar" ilişkileri ister eşitsizliklere ister yurttaş-insanın özgürlüğü üzerinde zor kullanmaya tekabül etsin, bir noktada ister istemez birleşirler. Özgürlüklerin sosyal eşitsizlikler olmadan kısıtlandığı ya da ortadan kaldırıldığı örnekler olmadığı gibi, özgürlükleri kısıtlamayan ya da ortadan kaldırılmayan eşitsizlikler de yoktur. Her ne kadar sömürü ve tahakkümün bütün bireyler üzerine homojen dağılmayan çeşitli dereceleri, tali gerilimleri, istikrarsız denge evreleri, uzlaşma durumları olsa da direnişi alt etmek için böyle olmak zorundadır. Kaçınılmaz biçimde güçlerini üstün güce, hatta hegemonyaya çeviren hâkim sınıflar ve seçkinleri oluşturan mekanizma aynen budur.

Sonuç itibariyle *eğer özgürlük eşitlik değilse* o halde ya üstünlüktür, "hâkimiyet/efendilik"tir ya da bazı güçlere tabi olma, bağımlı olma demektir, ama bu da saçma olur. Öyleyse eşitlik bununla

22. Şu sıralar Doğu'da olup bitenler en azından hem "sağda" hem de "solda" savunulan bir efsaneye nokta koydu: *Özgürlüğün olmadığı eşitlik toplumları* efsanesi (ki bu da eşitliğin fazla olmadığı özgürlük toplumları fikrini el altından dolaşıma sokmaya yarar).

bağlantı içinde her türlü tabiiyeti, efendiliği radikal biçimde reddeden genel biçim olarak düşünülmelidir. Diğer bir deyişle, onu ele geçiren ve zıddına dönüştüren bir iç ya da dış güç karşısında *bizzat özgürlüğün özgürleşmesi olarak* düşünülmelidir.[23]

O zaman devrimin burjuva sözcülerinin içinde bulunduğu "koşulların eseri" olan *Beyanname* sözcesinin esas içeriğini neden burjuvaların katıldıkları süreç üzerindeki tahakküm ve denetimlerinin *oluşturmadığı* anlaşılır. *"1789'un ilkeleri"nin uygulanmasını*, yani pratikte evrensel olarak genişletilmesi ya da sınırlanmasını hedefleyen bir mücadelenin neden derhal başladığı da.

Aynı şekilde az önce ileri sürmüş olduğum şey de anlaşılır: *İnsan = Yurttaş* denkleminin anlamı bir siyasal hakkı tanımlamaktan çok *evrensel siyaset hakkını* olumlamaktır. *Beyanname* en azından biçimsel/resmi olarak (maddi bir silah kılığına bürünebilen bir biçimdir bu) belirsiz bir alan açar ve yurttaşlığın veya özgürlük ile eşitliğin kamusal, kurumsal bir kaydının gerekliliğini her biri kendi tarzınca yineleyen hak talepleri bu alanda siyasallaşır: Ücretlilerin ya da kadınlar, köleler ve sonrasında sömürgeleştirilenler gibi bağımlıların hak talepleri de bu belirsiz açıklığa kaydedilir – daha devrim döneminden itibaren görülür bu girişim.

İkinci veçhe ise sözcemizin doğruluğunun negatif evrenselliğine içsel bir parça, yani *mutlak belirlenimsizliğidir*. Zira burada tarih içindeki bir hakikat ve hakikat etkisinden söz edilmektedir. Sözce düzlemi ile sözceleme düzlemi kesinlikle birbirine eklemlenmelidir, isterseniz şöyle söyleyelim: Anlamlama ile gönderim arasındaki "pragmatik" ilişki dile getirilmemelidir. Sözceye tüm gücünü katan da sözcelemenin uygulamada güçsüzlüğüne neden olan da bu belirlenimsizliktir. Daha doğrusu, söz konusu belirlenimsizlik *sözcenin sonuçlarını* belirsiz hale getirir: Bu sonuçlar tamamıyla güç ilişkilerine ve söz konusu ilişkilerin konjonktür içinde nasıl evrileceğine

23. Peki bu *her türlü yasadan* kurtuluş mu demektir? Diğer bir deyişle, eşitliközgürlük *yasasız*, "kuralsız", "engelsiz", "sınırsız" *özgürlük* mü demektir? *Eşitlik-karşıtı* her türlü argümanın temeli şüphesiz budur. Sorun yaratan kısmı "yasa"dan ne anlamak gerektiğidir: *Üstün bir otoritenin, "egemenliğin" olmadığı bir yasa* nasıl olabilir? Bir kez daha kendi içinde çelişkili bir düşünce mi söz konusu? Bu soru en başından beri devrimci deneyimin yakasını bırakmamıştır.

bağlıdır: Eşitliközgürlüğün kişisel ve kolektif *göndergelerini* yerleşik iktidarlara karşı ihtiyat ve doğrulukla, aynı zamanda cesaret ve küstahlıkla *bilfiil inşa etmek* gerekecektir. Eşitliközgürlük önermesine uygun kurumların inşasını tarihsel olarak belirleyen koşullar ile sözcedeki aşırı, abartılı evrensellik arasında *daimi bir gerilim olacaktır*. Böyle olmakla birlikte, hakikat etkisi yaratmak için eşitliközgürlük önerisinin sürekli tekrarlanması, hiçbir değişiklik yapılmadan *aynen tekrar edilmesi* gerekecektir. Söz konusu hakikat etkisi olmadan devrimci siyaset de olmaz. O halde insan hakları sözcesinin bir "insan hakları politikası" kurma sorumluluğunu bütünüyle "pratiğe", "mücadeleye", "sosyal çatışmaya" –özellikle de dile getirilişinin kökeninde *zaten* var olan çatışmanın seyrine– bırakan ifadeleri ile insan haklarının evrensel siyasal anlamı arasında sürekli bir gerilim olacaktır. Yalnız şunu unutmayalım: Bu öyle bir gerilimdir ki genellikle uzlaşı söylemleri olan, İnsan-Yurttaş fiili denkleminin sınırlarını çizen veya gerileten insan hakları söylemlerinde en çok eksik olan şey İnsan ve Yurttaş Hakları *politikasıdır*.

*

O halde sunumumda sonuncu noktaya geliyorum. Şu varsayımı öne süreceğim: Eşitliközgürlüğü belirlemek ya da –somut bir biçimde *tarihsel yadsımalara* yönelik mücadeleler pahasına– onu uygulamaya kaydetmek, hakikatini gerçekleştirir, zira önermenin kendisi o tarihsel yadsınaların kuramsal yadsımasıdır. Böyle bir gerçekleştirme iki etmene bağlıdır: Devrim-sonrası siyasetin *gerçek çelişkileri*'nin –yani, devrim-sonrası siyasetin devam ettiği hatta yeniden inşa ettiği ardışık konjonktürlerdeki verili güç ve çıkar ilişkilerinin– belirlenmesine ve o gerçek çelişkilerin devrimci önermenin açtığı ideolojik alanda *hangi biçimlerle* düşünebileceğinin *belirlenmesine*. Hatta düpedüz ve çok temel olarak, böyle çelişkileri bu ideolojik alanda "uygun şekilde" düşünme *olasılığına*, yani çözümlerini eşitliközgürlüğün gerçekleşmesi olarak adlandırmaya ve ifadelendirmeye bağlıdır. Eşitliközgürlük önermesinin evrensel olarak doğru olmasından, "bütün/tek doğru" (aslında bu da kendi içinde çelişkili

bir mefhum) olduğu sonucu çıkmaz. Eşitliközgürlüğün bir düşünce *alanının açılışını* dolaysız biçimde belirlerken onun *kapanışını* da belirlemesi, yani o alanı dolaysız biçimde ideolojik bir alan olarak belirlemesi buradan kaynaklanır.

Bugün sözlerimi bağlamak için özellikle bu ikinci veçheyle ilgileneceğim, bunun da nedeni şudur: Tarihsel deneyim bizi sadece farklı çelişkilerin, eşitlik ve özgürlük için farklı mücadelelerin devrimci politika alanında *kendiliğinden birbirleriyle uyumlu olmadığını* değil, keza bunların aynı dil içinde ve aynı söylemin sözcükleriyle sözcelenemeyeceğini, ama bunun aynı demokratik ya da devrimci harekette "kaynaşmalarının" değilse bile karşılaşmalarının asgari koşulu olduğunu kavramaya zorladı. Bu durumun nedenlerinden bir kısmı devrim fikrinin bugünkü nispeten uyumsuzluğunu açıklamaya yeter ve karşımızda duran *çelişkilerin heterojenliği*'nde, hatta –daha radikal biçimde– *kelimenin aynı anlamıyla "çelişkilerin"* olmamasında bulunur. Fikirleri yerli yerine oturtmak için, geleneksel olarak sınıf çelişkileri ve cinsiyet ilişkilerindeki (erkek/kadın ilişkileri) çelişki denen şeyden söz etmek yeterli olacaktır. Görünür kıldığımı umduğum bazı nedenlerden ötürü, buna diğerleri kadar temel ama onlardan ayrı bir türde olduğunu düşündüğüm bir "çelişkiyi" de kendi payıma ekleyeceğim. Söz konusu çelişki aynı zamanda "kol emeği-zihin emeği bölünmesi" veya bedensel etkinliğin zihinsel ya da düşünsel etkinlikten ayrılması gibi ifadeleri ideolojik olarak tanımaya hizmet eder.

Dolayısıyla tartışmamızın bu noktada bir biçimlenim ya da yapısal model inşası kılığına bürünmesi gerekecek: Bu model aynı zamanda –nasıl yeniden yapılandırılacağı devrimci önerme tarafından belirlenmiş– modern siyasetin ideolojik gerilimlerine ilişkin en genel modeldir. İşte çelişkilerin heterojenliği ve aralarındaki mesafeyi ölçmek için çelişkilerin sözcesini böyle bir yapısal modele yerleştirmeye çalışacağız.

İşte inşa varsayımının kabaca sunumu:

1. Özgürlük-eşitlik denklemi, hukukun modern, "öznel" yeniden yapımı için elzem fakat onun kurumsal istikrarını güvence altına almaktan âcizdir. *Bir dolayım gerektirir* ve bu dolayım "kardeşlik" (ya

da cemaat/ortaklık) veya "mülkiyet" (veya ticaret) gibi antitez niteliğindeki biçimlere bürünür.

2. Bu dolayımların her biri bir çatışmaya konu olur ve fiilen bölünmüş haldedir; ulusal cemaat ve halk cemaati bir yanda, mülkiyet-emek ve mülkiyet-sermaye diğer yandadır: Bu iki karşıtlığın bir araya gelişi, "sınıf mücadelesi"nin en genel ideolojik biçimidir.

3. Bu dolayımların her biri ve çatışmacı ifadeleri *başka tür bir "çelişkiyi" bastırır*: Kardeşlik-cemaat tarafından cinsiyet farkını; mülkiyet (emek ve/veya sermaye) tarafından ise "zihinsel" bilgi ile "bedensel" faaliyet bölünmesini.

Bu ifadenin sonucu tamamen heterojen iki tür "çelişki"nin bulunmasıdır. Bu çelişkiler birliğe indirgenemedikleri gibi, bir şekilde uyumsuz ama yine de birbirinden katiyen ayrılamayan söylemlere de yer vermek zorunda kalırlar – en azından siyasal eylemin söylem matrisi çıkış noktamız olan yurttaş insan kavramı üzerine temellendiğinden beri.

Şimdi *dolayımlar* meselesinden başlayalım.

Bir kez daha *İnsan = Yurttaş* denkleminden ve altında yatan eşitlik-özgürlük özdeşleştirmesindeki kurucu istikrarsızlıktan, yani potansiyel olarak evrensel olan bir siyaset hakkını doğrulamasından yola çıkmalıyız. Başka bir yerde başkalarının (metinleri iyi okunursa devrimcilerin) izinden giderek, bu doğrulamanın belirsiz bir yalpalamayı da beraberinde getirdiğini, apaçık çatışkılı iki "siyaset" arasına yapısal bir çiftanlamlılık yerleştirdiğini göstermeye çalışmıştım: *başkaldırı siyaseti* ile *kuruluş siyaseti*.[24] Kesintisiz, sürekli devrim politikası ile kurumsal bir düzen olan devlet politikası da denebilir.[25] Çok açık ki *böyle bir çatışkı siyaset kavramının kendisini*

24. Bkz. Balibar, "Citoyen Sujet", *a.g.y.*

25. Bu aynı zamanda az önce yukarıda söylenenlere (ve başkaldırı düşüncesinin en güçlü yönlerinden birinin başkaldırma hakkı ile genelleştirilmiş "yurttaşlık" arasındaki kökensel bağ olmasına) bağlıdır: E = Ö insanların kendi kendilerini özgürleştirmesi, hiç kimsenin *bir başkası tarafından özgürleştirilemeyeceği*, siyaset hakkının sınırsız olduğu ve bireyler ya da kolektiflere *reşit olmamış birey* muamelesi yapan bir otoriteye boyun eğilen her yerde geçerli olduğu anlamına gelir.

ikiye böler. Hem de hiçbir sentez bulunamayacak kadar (belki de modernliğin ayırt edici niteliği budur). Bu çatışkı, eşitlik-özgürlük özdeşliği –bilhassa hukuki özdeşlik– güvenceye alınmadığında, üçüncü bir öğenin giriş ve önceliği üzerine temellendirilmediğinde, "özgürlük" ile "eşitliğin", daima ayrışmaya, karşıt saflar ve güçler tarafından sahiplenebilen birbirine uzak ilke ya da değerler gibi belirmeye başlaması anlamına da gelir. O halde E=Ö doğrudan değil *dolayımlı* bir özdeşlik olacaktır: Bu arada *bir başka ilkenin ifadesi ya da özgülleştirilmesi olan* E=Ö, bir anda eşitlik ile özgürlüğün ortak önkabulü ya da özü gibi belirecektir. Bu sırada negatif, belirsiz bir kanıttan pozitif ve belirli bir kanıta geçebilecek ideolojik imkâna sahip olacağız (ancak bu dolayımlı bir kanıttır ve bu nedenle de düpedüz göreli bir hakikat üretir).

Bununla birlikte bireyaşırı sosyal ilişkilerin her kurumsal dolayımına içkin muğlaklık ve devrimci bir kesintinin her kurumsallaştırılışının devrim öncesi "bastırılanın geri dönüşü" yasasına tabi olmasından ötürü, böyle bir dolayım tek bir biçimde gerçekleşemez. Tarihsel olarak antitez niteliğinde iki biçime bürünür: *Mülkiyet* (ve benlik mülkiyeti) *aracılığıyla* dolayımı ve *cemaat aracılığıyla* dolayımı (tipik olarak Fransız Devrimi'nde simgesel bir üçgenin üç kutbuna yerleştirilen "Özgürlük-Eşitlik-Kardeşlik" üçlemesinin sözcükleriyle ifade edilir: Ancak Özgürlük-Eşitlik-Mülkiyet üçgeni de bir o kadar belirleyicidir).

Bu biçimlenimi şöyle ifade edebiliriz:

$$\frac{\text{K (C)}}{\text{E = Ö}}$$

$$\frac{\text{E = Ö}}{\text{M}}$$

Biraz bu nokta üzerinde duralım. Özgürlük, eşitlik, mülkiyet veya ticaret, cemaat, kardeşlik – bu kavramların hiçbirinin mevcudiyeti kökten biçimde yeni değil. Yeni olan, bunların gruplandırılma biçimi, birinin diğeriyle ilişki içinde tanımlanmasıdır; *yurttaşı sosyalleştirmenin* iki alternatifine karşılık gelen olası iki özgürlük ve eşitlik "temellendirmesi" arasına yerleşen gerilimdir: Yani, kişisel

veya kolektif mülkiyet ile doğal, tarihsel (hatta manevi) olduğu düşünülen cemaat arasındaki gerilim. (Mülkiyeti meşreplerince vurgulayan) sosyalizm ile liberalizmden tutun (cemaati, Fransa'da özellikle kardeşliği, meşreplerince vurgulayan) milliyetçilik ve komünizme kadar modernliğin karakteristik siyasal ideolojilerinin matrisi budur. Bu yapının zihni baskılayan niteliğini saptamak aynı zamanda günümüzde siyaset karşısında duyulan rahatsızlığın nedenlerini aydınlatmanın bir yoludur. Bu rahatsızlığın özgürlük ve eşitlik öğeleriyle ilgili olduğuna inanılsa da bundan emin olamayız; aslında daha ziyade onların "tamamlayıcısı" olan bazı kavramlara dayanır. Zira *bireyselliğin*, dolayısıyla insan/şey ya da insan/doğa ilişkisinin bağlantı noktası olarak "mülkiyet" bugün bütün biçimleriyle apaçıklığını, basitliğini yitirdi; karmaşık ve opak bir kavram haline geldi (örneğin bir kapasitenin, itibarın yahut hakkın sahibi olmak nedir?). Öte yandan kardeşlik/cemaat de tekanlamlılık ve tutarlılığını yitirdi, çünkü artık tek *bir* kolektifleştirici sosyal ilişki yok, bireyleri özdeşleşmeye çağıran birbirine rakip kolektifleştirici sosyal *ilişkiler*, aidiyet *grupları* ya da *bağlar* var. Bireyleri bir zamanlar birbirlerine *sımsıkı bağlamış* bağların artık onları *hiç bağlamadığı* görülüyor: Örneğin meslek, aile ve elbette ziyadesiyle sınıf, hatta bizzat ülke kavramı için söz konusu olan budur. Fakat birazdan göreceğimiz gibi, modern politikanın "temellerinin" bu şekilde sarsılmasının en derininde yatan sebep hiç şüphesiz siyasetin gün yüzüne çıkmasında, özgürlük ve eşitliğin temel bahis konusu olan "farkların" ortaya çıkışında aranmalıdır. Bu farklar tıpkı mülk sahibi özne kimliği gibi cemaatin özne kimliğini de çözündürür.

Burada çarpıcı olan sadece biçimsel bir simetri değil, antiteze dayalı bir akıl yürütmeye başvurmadan ne *mülkiyetin* ne de cemaatin özgürlük ile eşitliği (dolayısıyla da yurttaş insanın "hakları" etrafında dönen politikaları) "temellendirebiliyor" olmasıdır. Ben bu argümana *ters yönde aşırılık tehlikesi* adını vereceğim. Bana şöyle denecektir: Cemaatin aşırılığı, yani bütünün ya da grubun kişiler üzerindeki mutlak üstünlüğü, bireyselliğin ortadan kalkması olacaktır: İşte bu yüzden özgürlük ile eşitliğin ilişkisi *mülkiyet güvencesi* ilkesine göre, özellikle de benlik mülkiyeti, varoluş koşullarının mülkiyeti ilkesine göre yönetilmeli, "ölçülmelidir". Simetrik olarak da

şöyle denecektir: Mülkiyetin aşırılığı, "egoist" bireyselliğin mutlak üstünlüğü, yani cemaatin ortadan kalkması olacaktır: İşte bu nedenle özgürlük ve eşitlik esas itibariyle, *insanların cemaat halinde varlığının* ve cemaatin kendini gerçekleştirdiği kurumların ifadeleri olarak tanımlanmalıdır. Sonrasında işler karmaşıklaşır ve *olmak* ile *sahip olmak* arasındaki o eski diyalektik tekrar karşımıza çıkar: Cemaat belli bir mülkiyet düzenlemesiyle kendisini gerçekleştirmeye koyulur ve mülkiyet de etkililik, adalet ya da genel çıkar, vb. tarafından düzenlenen belli bir cemaat biçimiyle kendisini gerçekleştirmeye çalışır.

Fakat bu iki büyük "dolayım"ın her biri zamanla parçalanma, ikiye bölünme eğilimine girmeden söz konusu diyalektik gelişmez. Bu durumun nedeni şüphesiz şudur: Başlangıçta tamamen farklı sosyal grup ve pratiklerin yakınlaşmasını kapsayan evrensel yurttaşlık mefhumu, zamanla hükmedenler ile hükmedilenler arasındaki ve aynı zamanda siyasetin *şiddet barındıran biçimleri* ile *hukuki ya da yasal biçimleri* arasındaki çarpışmanın konusu haline gelir. İster hükmeden ister hükmedilenler tarafında olsun yasaya –yani, hukuki biçime– karşı şiddete sarılanlar, keza şiddete karşı yasallığı savunanlar her zaman olacaktır. Burada genelgeçer bir kural, ilk ve son kez kurulmuş bir güçler ve fikirler düzenlemesi gözlemlemek mümkün değildir.

O halde üçgenin "üst" kısmında (Özgürlük-Eşitlik-Kardeşlik) tarihsel olarak, neler oluyor? Dış ülkeyle savaş ve kamu selameti meseleleri kadar devrimci yurtseverlik tapınmasının ve "yeni aristokrasiden", "yeni ayrıcalıklardan" söz ettirecek sınıf farklarının aynı anda "işlediği" Konvansiyon'daki o *erken* iç çatışma evresinden beri neler olup bitiyor? Kardeşlik Sistemi çok geçmeden devletçi de olacak *ulusal bir kardeşlik* ile aşırı eşitlikçiliğinin ifadesi komünizmde bulunacak devrimci *bir toplumsal kardeşlik* arasında ikiye bölünme eğilimindedir. *Ulus* sözcüğünün anlamı değişir: Bundan böyle monarkla ve ayrıcalıklılarla karşıtlık içinde kavranan *yurttaşlar kümesi* değil, devlet merkezli bir *tarihsel aidiyet* fikri söz konusudur. Uç noktada da dilin, kültürün, ulusal geleneklerin mitleştirilmesiyle, kurumsal gelenekler üzerine temellendirilen ahlaki ve kültürel bir cemaat fikri bulunur: Milliyetçiliğin Fransız çeşitlemesi bu-

dur. Karşısında ise *halk mefhumunun, halk*'taki *halk* olarak sahici ve cemaatçi bir halk özlemini temsil eden genel bir "proletarya" fikrine kaydırma eğilimi yer alır. Bu çiftdeğerlilik Michelet'de, özellikle de Hugo'da (*Sefiller*) görülür.

Peki bu esnada üçgenin (Özgürlük-Eşitlik-Mülkiyet) "alt" kısmında neler olur? Burada da var olma hakkı, çalışma hakkı gibi konular etrafında dönen bir parçalanma, bir bölünme iş başındadır. Eğilim olarak *yurttaş haklarını mülkiyete atıfta bulunarak gerekçelendirmenin iki biçiminin* olduğu, dolayısıyla özgürlük-eşitlik değerlerinin taşıyıcısı olan bireyi düşünmenin de iki biçiminin olduğu söylenebilir: *Emek mülkiyeti* (ve özellikle emek aracılığıyla "kendini", varoluş koşullarını mülkleştirme) ve *sermaye olarak mülkiyet* (para sermayesi veya simgesel sermaye, örneğin girişimcilik kapasitesi, maharet, vb). İdeolojik düzlemde bu kavramlar şaşırtıcı biçimde çiftdeğerlidir (tıpkı "halk" kavramı gibi). Kapitalist emekçi olarak, "girişimci" olarak tanımlanır, emekçi ise bir kapasitenin, bir "insan sermayesinin" taşıyıcısı olarak. Mülkiyet mefhumu iki durumda da biçimsel olarak muhafaza edilebilir, hatta bireyci liberalizm ve kolektivist sosyalizm ideolojilerindeki ortak nokta olarak belirir; zira bu ideolojiler sosyal olarak belirleyici olanın *mülkiyet*, yani mülk sahiplerinin "ticareti" *olduğu* konusunda biçimsel olarak hemfikirdir.

Bu iki belirgin çelişkinin kısa süre sonra siyasal olarak neredeyse kaynaştığı görülür. 1789'dan 1793'e dek hâkim olan yurttaşlar cemaati meselesiydi, Montagnard versiyonundaki sözcenin tamamında değinilen konu kardeşlikti. Nitekim kabul edilebilir oranlara çekildiğinde de "Cumhuriyetin sloganı" haline gelecekti: "Ya Cumhuriyetin Bölünmez Bütünlüğü Özgürlük Eşitlik Kardeşlik ya Ölüm." 1789'dan 1795'e ve Medeni Kanun'a kadar geçen sürede ise bir başka çelişki gelişti ve mülk sahibi burjuvalarla eşitlikçi komünistler simgesel olarak birbirinden ayrıldı. Genel ideolojik biçim adını verdiğim sınıf mücadelesi 19. yüzyıl boyunca gelişecekti: Bu da sadece bireysel mülkiyet-kolektif mülkiyet, sermaye-emek karşıtlığı değil, aynı zamanda o iki çelişkinin toplamıdır. "Burjuva cephesi", maddi çıkarlar bir yana, ideolojik bakış açısına göre, hem *bir mülkiyet biçimine karşı bir başka mülkiyet biçimi* hem de *bir cemaat biçimine*

karşı bir başka cemaat biçimidir:[26] liberalizm artı milliyetçilik. Aynı şekilde "proletarya cephesi" de bir mülkiyet ya da mülkleştirme biçimidir: Kolektif, sosyal ya da planlı bir mülkleştirme biçimi artı bir cemaat biçimidir. Bu da devrimci kalabalıkların kardeşlik idealini ve sadece halktan insanların, emekçilerin kelimenin tam anlamıyla yurttaş olduğu fikrini miras alan komünizmdir.[27]

*

Acaba burada durabilir miyiz? Hiç sanmıyorum. Bana kalırsa devrim fikrinin 20. yüzyıl sonu için görece uyumsuzluğunun ve kökenlerine böyle geri gönderilmesinin nedenlerinden biri budur. Söz ettiğimiz çelişkiler *belirgin* olan, devrim sonrası modern siyaseti oluşturan söylemlerde iki yüzyıldan beri açığa vurulmuş çelişkilerdir. Diğer bir deyişle, özgürlük ve eşitlik dilinde ya da ezilme ve adaletsizliğe karşı mücadele dilinde mükemmelen ifade edilebiliyorlar. Ancak bugün özellikle başka tür "çelişkiler", özgürlük ve eşitlik dilinde ifade edilmesi çok zor olan (ezilme ve adaletsizlik sözcükleriyle yapılan her ifadede *indirgenemez bir bakiye* bırakan) "bölünmeler" saptıyoruz. En azından onların varlığının daha çok bilincindeyiz. Zamanın göstergesi mi? Belki de.

Öyle zannediyorum ki esas itibariyle *iki* gösterge var – evvelce "devrimci parti" denen yerde siyaset yapmış aramızdan bazıları her ikisiyle *sosyal eşitsizliklere karşı* hep birlikte mücadele eden *özgür bireyler cemaati*'nin oluşmasının önündeki neredeyse aşılmaz engeller olarak karşılaştı. Zira genellikle siyasal bilinç ve söylemin dışına atılan ya da utanç içinde söz edilen bu bambaşka türden çeliş-

26. *Cemaati* tümüyle devrimci cephede gördüğü için Marx'ın tam olarak anlamadığı şey budur: Bu da onun sosyalistten önce komünist olmasına bağlıdır.

27. Devrimci komünizm ile liberalizm arasındaki karşıtlığı temellendirecek olan "kelime oyununu" vurgulamak bu bakımdan çok önemlidir: "Aktif yurttaş" vasfını mülk sahiplerine, girişimcilere, "kapasitelere" saklamak yerine yurttaşlığı *aktivite* ile tanımlamaktır. Söz konusu *aktivite* emek, kolektif özgürleşme inisiyatifi veya "bir araya gelme" olabilir. Öte yandan bu ideolojik biçimlenimlerin "patolojik" çeşitlemeleri olduğu da unutulmamalı. Bu biçimleri anlamak hem liberallere hem de sosyalist ve komünistlere çok güç görünür: örneğin, kolektivizm ile milliyetçiliğin ya da devrimci Mesihçilikle sosyal muhafazakârlığın birleştirilmesi.

kiler bizzat birey mefhumunu, bireysellik modelini, hatta "insan doğasını" sorgular – yani genel olarak bireyi insan türünün örneği gibi tasavvur etmenin mümkün olup olmadığını.[28] Sözünü ettiğim çelişkiler *cinsiyet bölünmesi* (salt sosyal rollerin bölünmesi değil çok daha derinlerdeki mutlak fark, insan türünü –ardından da bütün cemaati– dolayımsız iki bakışımsız parçaya ayıran kesinti, kadın-erkek ikiliği) ile *beden-zihin bölünmesidir* (bireyselliğin iki tarafı arasındaki bu "Platoncu" karşıtlık, "kol emeği" - "zihin emeği", teknik-düşünme, uygulama - bilme, spor - sanat yahut spor - kültür bölünmesi vb. olarak sosyal alanı baştan başa kaplar. Spinoza ise bunları "özdeş" olarak düşünmeye çalışmıştı).

Hiç şüphesiz bu noktada eşitsizlikler vardır. Daha doğrusu eşitsizliğin kurulması, insanların, bir "sınıfının" tümünün özgürlüğünü kısıtlamak ya da yok etmek için sürekli dillendirilen temellendirmeler vardır. Bu eşitsizliklerin arkasında *eşitliğin kurulmasıyla* ortadan kalkması mümkün olmayan bir fark yatar: Eşitliğin burada özgürlüğün biçimsel koşulu olmadığını değil, tamamen özgürlüğün dışında kaldığını söylemek istiyorum. Bu farkın kendisi her iki durumda da fevkalade kaçamaklıdır; biyolojik bir veçhe ile tarihsel bir veçheyi, bireyselliğin hem bedene hem dile eklemlenmesini, gerçek bir veçhe ile imgesel bir veçheyi bir araya getirir: Bunlar insan deneyimindeki imgeselin gerçekliğini ifade eden farklardır tam anlamıyla ve siyasetin iç sınırlarının ne olduğunu, siyasetin sırf yurttaş-insanı değil fantazmaların ve arzunun öznesi insanı da kapsayacak şekilde dönüşüp dönüşemeyeceğini sorarlar.

Bana kalırsa bu noktada, hakları tanımanın gerekli bir koşulu olmasına rağmen, salt eşitliközgürlük terimleriyle siyasal bir çözüm yoktur. Ne grupları "ayırma" ne de "kaynaştırma" siyasal çözüm olabilir (koluyla ve kafasıyla bütünlüklü insan miti erdişilik mitiyle eşdeğerlidir, zaten ikisi birbirine bağlıdır da). Bunlar modern siyaseti içten içe şekillendiren bastırılmış çelişkilerdir. Bu anlamda sürekli olarak dışındaymış gibi sunulmalarına rağmen, modern siyasetin

28. Bu çelişkiler hem muhafazakâr "burjuva" ideolojilerinin doğalcılığının (ve bilhassa sosyal Darvinizmin biyolojist doğalcılık ve ırkçılığının) hem de az çok Mesihçi olan (Hıristiyanlığın "yeni insan" temasını başka bir bağlama oturtan) doğalcılık karşıtı ve burjuva olmayan devrimci ideolojilerin altında yatar.

söylemsel, yasal, örgütsel ve baskıcı pratikleri içindedirler her zaman. Belki de aile, eğitim ve mesleki formasyona yönelik uzmanlaşmış söylemlerin yetersizliği belirginleştiği için söz konusu çelişkilerin sözcelenmesinin başlangıç tarihini ancak bugün belirleyebiliyoruz.

Belki de siyasetin mutasyonunu ancak bugün sorgulayabiliyoruz. Bu mutasyon cinsiyet farkı ve kültürel, entelektüel farkı –farklılıkları içinde– tanımanın *kendisinin siyasal* olmasını gerektiriyor. Bir başka deyişle, siyaset hakkının fiilen kadınlara, "kol işçilerine" ve diğer "kültürsüzlere" ya da "cahillere" uzanmasını, onların siyasal alanda *başkaları tarafından* temsil edilme ya da yönetilme zorunluluğunun ortadan kalkmasını. Bununla birlikte söz konusu farklar başlangıçtan beri "hükümet" olarak, "*politeia*" olarak siyaset kurumu için kurucu niteliktedir ve *Fransız Devrimi*'nden itibaren açıkça sorgulanmışlardır: Kadınların yurttaşlık talebi biçiminde ya da görünüşte çelişen eğitim hakkı talebi ve aydın, "sözcü" ve teknisyenlerin iktidarına itiraz biçimlerinde. Böylece 1789'dan sonra geçen iki yüzyıl bize hem farklılığın bastırıldığı ("evde" ve "okulda") hem de kendisini karşı konulmaz biçimde gösterdiği dönem gibi görünür.

Bu farkların, negatif olarak, ortak noktaları hâlâ bir iktidar ilişkisi içine kayıtlı olmalarına rağmen *eşitsizlikten başka bir şey olmaları*'dır. Daha açık söyleyecek olursak, bu farklar kolektif bir eşitsizlik ilişkisi (erkekler-kadınlar, seçkinler-kitleler) içine kaydedilir. Modern toplum insanın insana her türlü bağımlılığını resmen ortadan kaldırmış olsa da söz konusu eşitsizlik ilişkisi kişisel, tekil ve bireyler arası bir ilişki gibi yeniden üretilir, uygulanıp doğrulanır. Bu yüzden farklar, hak ve statülerle ilgili eşitsizlik kavrayışına göre her zaman başka bir yerde görünebilir: "Sosyalin" ötesinde berisinde, bireyselliklerin zorunsuzluğunda ya da bireyleri aşan yazgıların zorunluluğunda bulunurlar. *Pozitif olarak* ortak noktaları ise kurtuluşu daima "eşitlik içinde farklılık hakkında" aramak zorunda kalmaları, yani kökensel bir kimliğin restorasyonunda ya da farkların hakların eşitliğiyle dengelenmesinde değil, eşi benzeri olmayan ve bizzat farkın tekilliklerdeki tamamlayıcılık ve karşılıklılık olduğu bir eşitliğin üretilmesinde aramalarıdır. Eşitliközgürlük önermesi

böyle bir karşılıklılığı kapsama potansiyeline hâlâ sahip ama bu karşılıklılık –paradoksal olarak– ancak "insan" - "yurttaş" özdeşliği bahsini yeniden açmak şartıyla ileri sürülebilir: Elbette (antik yurttaşlık fikrinde olduğu gibi) *antropolojik farklara tabi* bir yurttaşlığa doğru geriletmek için değil, *antropolojik farkın üstbelirlediği* bir yurttaşlığa doğru ilerletmek ve onu açıkça dönüştürmek için – bu da yurttaşlığı kurumsal olarak doğallaştırmaktan da, biçimsel/resmi olarak yadsımaktan ya da etkisizleştirmekten de farklıdır (aslında yurttaşlığı daimi olarak doğallaştıran bir araç gibi işler).

Buna rağmen bu iki "fark" birbirine benzemez. Kurdukları iktidar aynı bireylere, daha doğrusu aynı "sınıflardan bireylere" boyun eğdirmez (ve bireyleri aşan bir "gücün", "kudretin" tek yanlı ifadesi gibi görünür), üstelik –katlanarak artmasına rağmen– aynı araçlarla da boyun eğdirmez.[29]

Böylece şunu gösterebiliriz: Cinsiyet eşitsizliğinde bir bilgiyi tekelleştirme (ya da bilginin erilleşmesi, özgül olarak "eril" bilgilerin kurulması) biçimi daima mevcuttur, çünkü bu eşitsizlik yalnız "özel", "ev içi" davranışı değil "kamusal" davranışı da ilgilendirir (ya da özele geri dönen siyasal bir zorlamaya dayanır) ve çok daha derinlerde bedenleri tahakküm altına alan bir sözün gündelik şiddetine kayıtlıdır. Aynı şekilde –kaynağı çok daha derinlere bastırıldığı ve çağdaş teknolojik toplumumuzda cahillerin sözü kadınlarınkinden çok daha az duyulduğu için– biraz daha zorlansak bile şunu da gösterebiliriz: Öğrenim, uzmanlık, meritokrasinin oluşturduğu siyasal tekel daima örtük bir erkek tahakkümü modeli varsayar, ama son derece muğlak biçimlerde: "Kadın meseleleri" makbul entelektüel disiplinlerin dışına atılır veya özellikle de bazı erkeklerin diğerlerine uyguladığı "manevi" iktidar entelektüel tahakküme uğramış

29. "Sınıf" sözcüğünü tırnak içine alıyorum çünkü burada söz konusu olan tipik *ilişiği kesilmiş kolektifler*'dir. Jean-Claude Milner *Les Noms indistincts* (Paris, Seuil, 1983) kitabında bunlara "paradoksal sınıflar" diyor. Kaldı ki kadınlar erkekler karşısında "cahiller"in "bilginler" karşısında oluşturduğundan daha birleşik bir grup oluşturmaz (böyle bir eğilim dahi yok). Öte yandan sömürülenler arasında bir sınıf ve örgütlenme bilinci yaratanların da modern toplumun "cahilleri", eğitim sistemi artıkları ve burjuva kültüründen dışlananlar olması son derece dikkate değer bir olgudur. Bunlar, kendi içlerinden ya da dışarıdan "organik aydınlar" bulma koşuluyla, bilim adına gruplaşır.

bu erkeklerin "kadınları" üzerinde uyguladıkları pekiştirilmiş "bedensel" iktidarla telafi edilir. Ancak bütün bunlara rağmen söz konusu iktidarların kaynağını oluşturan fark son çözümlemede tek bir modele indirgenemez.

Cinsiyet farkında karşımıza çıkan şey, erkeklerle kadınların özgürlüğüne aynı içeriği yüklemekten ve bunun sonucunda ikisini ortak bir öznelliğe indirgemekten bizi meneden bir *tekillik zeyli*'dir bir bakıma. Kadınların eylem özgürlüklerinin koşulu olarak "eşit haklara" sahip olmaları, bilgilere, mesleklere, kamusal sorumluluklara eşit biçimde erişmeleri arzulanabilir (bu da onların icraat koşullarında az çok köklü bir dönüşüm gerektirir); ancak o andan itibaren türeyimsel bireyler olarak davrandıkları düşünülemez. Eşitlik bu noktada farkları ortadan kaldırmanın (eşitlemenin) değil, özgürlükleri çeşitlendirmenin koşulu ve gereğidir.

Buna karşılık bilgilerdeki eşitsizlikte karşımıza çıkan şey bir *tekillik eksiltmesi*'dir: "Kitle" ile "seçkin"in farklı olarak yeniden üretilmesi, eğitim kurumlarının sosyal etkinlikleri hiyerarşikleştirmek ve bölmelere ayırmak için kullanılması, "el ve kola dayalı" yaşam tarzı hilafına otoriteye yöneliklik ve eğilim olarak (her tür gerçek bilgi edinmenin dışında kalan tamamen biçimsel bir şekilde de olsa) "zihinsel" yaşam tarzının meşrulaştırılması. Bireyselliğin iletişimin işlevlerinden biri olduğunu ve en çok iletişimin –önbelirlenmiş sosyal tipler ya da roller arasında değil– herkesin birbirinden ve başkalarından bir şeyler öğrenebileceği tekillikler, "pratik" deneyimler arasında geliştiğini (Spinoza gibi) kabul edersek, iktidarın mecrası olarak bilginin yayılmasının paradoksal biçimde *bireysellikten çıkardığını* da kabul etmemiz gerekir. Modern toplumlarda bilginin işlevinin evrenselliğinin, ki ortak siyaset dilinin kurulmasının (ve onun "laikleştirilmesinin") pozitif koşuludur, bedeli gerçek iletişim imkânlarının kısıtlanmasıdır. "İletişim işlerinde" uzmanlaşma tekeli işte bu kısıtlamanın kurumsal biçimidir. Bu bakış açısına göre farkı yaratan şey neredeyse yok edilemez olan eşitsizliktir, ama eşitsizliğe karşı mücadele ne farkları ortadan kaldırabilir ne de bireylerin genel olarak seçilmesi suretiyle farkların "demokratik" olarak yeniden üretilmesi sonucunu doğurabilir. Hem bireyler hem de iletişim açısından daha büyük bir özgürlük olabilmesi için, bilginin tarafsız-

laşması *ve* yeniden dağıtımı, kamusal alanda kendini ifade etme hakkı bakımından bilgili bireyler ile cahiller arasında bir "eşdeğerlilik" tesis edilmesi *ve* kurulan "zekâ" - "bilgi" denkliğinin simgesel olarak ayrışması gerekir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu eşitlik şartı zihinsel özgürleşmeyi konu edinen siyasal ütopyaların çıkmazı olmaya devam ediyor.[30]

Cinsiyet farkının ve zihinsel farkın bu bakışımsızlığı modern siyasetin hayati kurumlarından okul ve ailenin sürdürdüğü ilişkiye "somut politika" olarak kayıtlıdır. Söz konusu bakışımsızlık şunu anlamamızı sağlar: (Kuruluşu itibariyle eşitsiz bir kurum olan) ailenin –"ebeveynler" arasındaki iktidarın da kaynaklarından olan– zihinsel/entelektüel farkları ortadan kaldırmadaki "özel" rolü zayıfken, (biçimsel olarak eşitlikçi bir kurum olan) okul –cinsiyetlendirilmiş öznelliği etkisizleştirmeye dönük daimi bir eğilim oluşturmak pahasına– kadınların kurtuluşunda neden çok daha büyük bir kamusal rol oynar? Bu rolün karşılığında, belli ki eril iktidarın nüfuzunu gevşetmek "cahil kadınlar" için –kimi zaman çalışma hayatının, sendikacılığın, hatta örgütlü siyasetin sunduğu imkânlara rağmen– "bilgili" kadınlarla kıyas kabul etmeyecek kadar zordur.[31]

Antropolojik farkları eşitliközgürlüğün yapısal modeline kaydetme konusuna gelirsek, bu değerlendirmelerden şu varsayımı çıkarıyorum: Şüphesiz cinsiyet farkının –tıpkı entelektüel fark gibi– cemaatin işlevlerinden biri olduğu, çatışmalı karakterinin cemaatin birliğini bozma ve en nihayetinde "imkânsızlığını" gösterme potansiyeli olan bir ilke içerdiği savunulabilir. Bu çelişki de kendini döngüsel olarak yeniden üretir: Erkekler-kadınlar, entelektüeller-kol emekçileri arasındaki iletişim bir anlamda imkânsız olduğu için mi, cemaatin organikliğinde artışla, sosyal rol, görev ve onurlarda ister istemez bir eşitsizlik veya iktidar biçimi alan bir bölünmeyle dayatılmaktadır? Yoksa organik, kimliksel cemaat ("toplum", "devlet", "millet", "sınıf") eşitliği çok dar sınırlara hapsedip cinsiyet eşitsizliğinin ve entelektüel iktidarın dizginlerini serbest bıraktığı için mi

30. Bkz. Jacques Rancière'in çalışmaları: özellikle *Cahil Hoca*, *a.g.y.*

31. Bkz. Olivier Schwartz, *Le Monde privé des ouvriers: Hommes et femmes du nord*, Paris, PUF, 1990.

farklı insan tekillikleri arasındaki iletişim, imkânsızlığın sınırında kalmaktadır? Buradaki benzerlik de yine bir bakışımsızlık içeriyor. Bana öyle geliyor ki cinsiyet farkının cemaatin kurulmasıyla ayrıcalıklı bir ilişkisi olduğu, entelektüel farkın ise siyaset için kritik olan tüm anlamını mülkiyetin kurulmasıyla olan ilişkisinden aldığı savunulabilir.

Yurttaş denen tüm insanlar özgür ve haklar bakımından eşit sayıldığında ve bu hakların fiiliyata geçirilmesini talep etme potansiyeline sahip olduğunda, cinsiyet rollerinin bölünmesi toplumun kendisini ("ilişiği kesilmiş" bireylerin uç uca eklenmesi olarak değil) bir "cemaat" olarak tasavvur etmesi için doğrudan bir zorunluluk haline gelir.[32] Kuşkusuz her tarihsel cemaatin, her gerçek ve imgesel kurulmanın cinsiyet ilişkilerine (yani akrabalığa, eril ve dişil rol ve görev dağılımına, her birinin biseksüelliği bastıran simgesel "karakterini" belirlemeye) dayandığı öne sürülebilir. Ancak modern siyasal cemaat yalnızca bir devlet olduğu için değil hukuki yapısı eşitliközgürlük önermesi üzerine temellenen bir devlet olduğu için *asla, mutlak anlamda, cinsiyetlendirilmiş bir cemaat değildir:* O halde ulusal cemaat[33] olarak bu devletin altında yatan, salt cinsiyet ilişkileri değil (devlet geniş bir aile değildir, ya da ancak metaforik anlamda öyledir), kadınlara dönük içsel dışlama yapısı olarak toplum geneline yayılmış pratik ve ideolojik *cinsiyetçiliktir.* Dolayısıyla cinsiyet farkını yadsımak ile evrenselleştirmek arasındaki kararsız dengedir. Bunun siyasal bir güç olduğunu öne sürmek ise cemaatin krizinin (ya da cemaat kimliği krizinin) en hassas noktasıdır.

Entelektüel farkın ise bir sosyal dolayım olan mülkiyet ile ayrıcalıklı bir ilişkisi vardır. *Entelektüel kapasite* kavramı (geniş anlamıyla bilme ve isteme uğraklarını içerir) daima insanların şeyleri mülkleştirmesinin bir temsilini içerir, çünkü bir insan kişiliği ile ken-

32. Sosyal bir bölünme olan cinsiyet farkı, önce siyasetin aşkın olduğu bir toplumda iktidarın metaforlarından biri olduktan sonra, artık siyasetin içkin olduğu (devrim sonrası) bir toplumda aşkınlığın ikamesidir.

33. Deneyimle sabittir ki ulusal cemaatin bu itici gücünün sınıf cemaati tarafında da birebir karşılığı vardır. Bkz. Françoise Duroux'nun tezi (Université de Paris-VII): *La Famille des ouvriers – mythe ou réalité?* (İşçi Aileleri – Mit mi Gerçeklik mi?)

disi de bir "şey" olan bir "beden" arasında (ontolojik olarak) fark vardır. Zihinsel bakımdan reşit olmamayı ya da yabancılaşmayı sahip olma kapasitesizliğiyle özdeşleştiren yasal mevzuatta bunu tersten gösteren izlere rastlanır. Şeylere sahip olmak için sonuçta öncelikle "kendine/benliğine sahip olmak" gerekir ve bu sahiplik türeyimsel zekâ kavramından başka bir şey değildir. Yine de mülkiyet – ister kişisel ister kolektif olsun– cemaat karşısında eşitlik ve özgürlüğün dolayımı, bireylerin insan olduğunun güvencesi ve yurttaşlığın koşulu haline geldiğinde, bu kapasite/kapasitesizlik anlam değiştirir: Bu nokta da yine "kamusal" bir değer edinmek için sırf "özel" olan alandan çıkar. Her mülkiyet siyasal ekonomi bilgisinin şekillendirdiği kodlar ve eşdeğerlilikler içinde yer alır. Her birey "mülk sahibidir" (ve mülküyle ölçülür), değer mübadelesi bilimini kuramsal ve pratik olarak bilir ya da onun tarafından bilinip tanınır (yani, onun hesap defterlerine kaydedilir). Bir birey veya sınıf kendi varlığı ya da sahip olduklarıyla yalnız bu soyut bilgi dolayımıyla ilişkilenebilir, söz konusu soyut bilgi ise gitgide özerkleşip zihinselleşir ve gitgide maddileşir. "Bilginin" bu özerkleşme-zihinselleşme-maddileşme süreci "mülkiyet hakkı" kullanımını ve bireyselliği giderek çok daha doğrudan biçimde belirler. Fakat *mülk sahiplerinin kimliğini*, mülkiyet "öznesinin" kimliğini de gitgide müphem kılar.

Bu süreç sınıf mücadelesiyle kesişir. Malum, sermaye ne kadar yoğunlaşırsa (gerçek ya da farazi) teknik "yeterlilik" de o kadar onu mülkleştirmenin koşulu haline gelir, mülkiyet "kişisel" miras ya da etkinlik olma vasıflarını kaybeder. Bu evrimin insanların şeyleri mülkleştirmesini bütünüyle tersine çevirip çevirmediği, hareket halindeki değer göstergesinin (yani, para ve birikim) insanları (ve yurttaşları) mülkleştirmesine karşılık gelip gelmediği sorulabilir: Bu betimleme "ücretli emekçi"den ziyade "kapitalist" için çok daha önemlidir. Buna bağlı olarak, biliyoruz ki ücretli emeğin sömürülmesi emekçinin giderek gayrişahsileşmesiyle, zihinsellikten arındırılmış[34] kitle olmasıyla sonuçlanır. Bunun koşulu ise üretim ve mü-

34. Bu hiçbir şekilde mesleki formasyonun genelleşmesiyle çelişmez, mesleki formasyon esas itibariyle zihinsellikten arındırma içinde bir farklılaşma gibi işler (entelektüellerin, "beyaz yakalıların"... zihinsellikten arındırılması da buna dahildir).

badeledeki "entelektüel güçlerin" bireylerin icra etkinliğinin dışında (bugün için bilişimde, kendi kendini yeniden üreten *donanım* ve *yazılım* toplamında) birikmesidir. Marx mülkiyet ilişkisini sömürü ilişkisi olarak adlandırdığı çözümlemesinin en derin katmanında, bu zihin emeği-kol emeği bölünmesini açıkça sömürü ile tahakkümün (ya da "yabancılaşmanın") kaynaştığı nokta olarak tanımlamıştı. Bütünüyle zihinsellikten arındırılmış bir misyonu (bunun neticesinde de formasyonu) olan işçi için "benlik mülkiyeti" ya da "emekgücünün" mülkiyeti tam bir kurmacaya dönüşür. Fakat şüphesiz bir adım daha atmalı ve bilginin *bireysel zekânın* (yani "entelektüel" figürünün) *ötesinde* özerkleşmesini; birey ya da kolektifin, kendini herhangi bir şeyin ya da kendisinin "mülk sahibi" gibi tahayyül edebileceği bütün olasılıkların potansiyel krizinin başlangıcı olarak tanımlamalıyız. Öyleyse artık karşımızda salt özgürlük ve eşitliğin gereğini bilfiil yalanlayarak insan doğasını bölen (ve *siyasetin berisine*, ekonomik, sosyal ve kültürel olan içine rahatlıkla kapatmaya çalışılabilecek, siyasal temsil tekellerini devam ettirmek için kullanılan) bir mekanizma değil, *siyasal bireyselliğin çözünmesi* de duruyor: Mülk sahipleri tarafından kullanılmak zorunda olması "yurttaş hakkı"nı tözünden mahrum bırakır, bununla birlikte eşitlik ve özgürlük meselesi de hazır cevabı olmayan başlangıcındaki soruya geri götürülmüş olur: Peki hangi "insanlar" yurttaştır?

Böylelikle başlangıçtaki yapısal modelden çıkarsanan başka bir yapısal modelin yavaş yavaş gündeme geldiğini, bunun da ilk yapısal modelin diğer yüzü ve bastırdığı şeyin geri dönüşü olduğunu ileri sürebiliriz.

Erkekler // Kadınlar
(eril // dişil)
* *
*

E = Ö

*
* *
(zihin // kol)
Bilgililer // Cahiller

Bu yapısal model eşitliközgürlüğün kurulması ve ideolojik olarak temellendirilmesi için "dolayımlara" sahip olmak yerine, önceki dolayımlar ve temellendirmelerdeki *belirsizlik noktalarını* barındırır ki bunlar aynı zamanda antropolojik farkın modern bireysel kimlik ve cemaat kimliğini sarstığı noktalardır. Özellikle bu noktalarda eşitlik ile özgürlük (ya da eşit özgürlük) *gerekliliği* had safhadadır. Gelgelelim eşitliközgürlüğü sağlayacak somut (hukuki ya da pratik) biçimler bugün en fazla çıkmazda olan biçimlerdir. Bunlar siyaseti baştan yaratma girişiminin fevkalade hassas noktalarıdır.

Sözünü ettiğimiz noktaları *1789 Beyannamesi*'nin sözcesinin içerdiği evrensel hakikate göre yerleştirerek eşitliközgürlüğün tarihsel ve ideolojik "diyalektiğini" açımlamayı tamamladık. Bu diyalektik tarihin sonuna değil devam etmesi amacıyla tarih içinde ve tarih tarafında sorulmuş bir soruya açılıyor. Bu diyalektik sırasıyla şunları düzene koymamızı sağladı:

– Devrimci siyasetin ayrılmaz alternatifi (ki şiddet-hukuk alternatifinden ziyade *başkaldırı-kuruluş* ya da, Lenin gibi konuşacak olursak, devlet-devlet-olmayan alternatifidir bu);

– Eşitlik ile özgürlüğün "biçimsel" kuruluşu ile mülkiyet ve cemaat biçimlerinde "gerçekleşmesi" arasındaki devrim sonrası çelişki: sınıf mücadelesi bunun en genel biçimidir (liberalizme karşı sosyalizm, milliyetçiliğe karşı komünizm);

– Son olarak da siyasal alana geri dönen ve böylece siyasal alanda belirsizlik "üreten" antropolojik farklar; siyaset dilinin, öznelerinin ve hedeflerinin belirsizliği.

Aynı zamanda bu diyalektiğin, siyasetin birbirini izleyen üç "çağını" birbiri ardına yerleştirmeyi de sağladığını söyleyebiliriz: Yurttaş kavramının *antropolojik farklara*, özgür insan - köle, hükümran - tebaa, "büyük" insan - "küçük" insan gibi eşitsiz statülere *tabi olduğu eski çağ*; insan ile yurttaş kavramlarının özdeşleşme potansiyeli taşıdığı, siyaset hakkını tüm insanlara açan *modern çağ* ve "Hangi insanlar yurttaştır?" sorusunun genelleşmiş yurttaşlık temeline dayalı soyut ya da türeyimsel insan kavramını aşarak sorulduğu *postmodern çağ*. Bu çağların birbirini izlediği veya birbirine yol açtığını

not düşmekle beraber bir tiyatro eserindeki sahneler gibi birbirinin yerini almadığı her zaman akılda tutulmalı. Bizim için ve dolayısıyla siyasal soruyla ilişkilenmemiz için bu çağlar bozulmuş bir bütün, güncel uğrağın yapısı olan bir "çağdaş-olmayış" içinde hâlâ mevcuttur. Bu da devlet, sınıf mücadelesi ve antropolojik farkla eşzamanlı olarak karşılaştığımız anlamına gelir. Sentezini yapamamakla birlikte, bütün bu düzlemlerde tek seferde pratik bir davranış inşa etme sorumluluğu bize düşer. Elbette bu her türlü yol gösterici noktadan yoksun kalacağımız anlamına gelmez. Eski siyaset ile modern siyasetin kavşağında devrimci kesintinin içerdiği *hukuk olgusu* vardır: eşitliközgürlük önermesi ve ondaki evrensel hakikat etkisi. Modern siyaset ile onun içinde, ona karşı doğmakta olan siyasetin kavşağında ise bir yeniden yaratma sorunumuz var: Evrensel/Tümel hakikatten tekil hakikate nasıl geçmeli? Diğer bir deyişle, eşitliközgürlük adı ve programını tekilliklere nasıl kaydetmeli? Bundan dolayı bu meselede süreklilik, salt ilerleme, hele ki tümdengelim yoktur, ama ister istemez bağlantı vardır çünkü olgu olmasaydı mesele ortaya bile atılmayacaktı.

2 | SAHİPLENİCİ BİREYCİLİĞİN TERSİNE ÇEVRİLMESİ

BU SUNUMUN KÖKENİNDE birbiriyle kesişen iki niyet bulunuyor. Biri *sahiplenici bireycilik* mefhumunu ilk bağlamına yerleştirip yeniden incelerken ayrıcalıklı figürü "tersine çevirme" olan eidetik bir çeşitlemenin sınavından geçirmektir. Diğeri ise Robert Castel'in ücretli emek toplumunun kriziyle beraber gelen "ilişiği kesilme" sürecinin sonuçlarını çözümlediği *Métamorphoses de la question sociale* (Sosyal Meselenin Başkalaşımları) kitabında ileri sürmüş ve yakın tarihte yaptığı müdahalelerle geliştirmiş olduğu negatif bireycilik ya da bireysellik tabirini tartışmaya açmaktır.[1]

1. Macpherson ve "Sahiplenici Bireycilik"

"Sahiplenici bireycilik" tabirini Macpherson'un bulup bulmadığını söyleyebilecek durumda değilim. Şurası kesin ki bu tabir 1962'de *The Political Theory of Possessive Individualism* (Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı) kitabının temel mefhumu haline geldiğinden beri olağanüstü bir talihe sahip oldu.[2] Sahiplenici bireycilikte

1. Bu tebliğin ilk versiyonu 9-19 Temmuz 1999'da Etienne Balibar, Robert Castel, Catherine Colliot-Thélène ve Bertrand Ogilvie yönetiminde Cerisy-la-Salle Uluslararası Kültür Merkezi'nde "mülkiyet üzerine" düzenlenen on günlük kolokyumda sunuldu. Daha sonra sonra iki versiyonu yayımlandı: "'Possessive Individualism' Reversed: From Locke to Derrida", *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, c. 9, no. 3, New York, New School for Social Research, Blackwell Publishers, 2002; "Le Renversement de l'individualisme possessif", *La Propriété: le propre, l'appropriation* içinde, Hervé Guineret ve Arnaud Milanese (haz.), Paris, Ellipses, 2004. Burada onları sentezliyorum ve bu yayınların sorumlularına bir kez daha teşekkürlerimi sunuyorum.

şimdiki zamanın eleştirilmesi gereken *negatif çizgilerinin* özetini (faydacı değerlerin mutlak egemenliği, kâr mantığı ve metalaştırma, vb.) gören yazarlar ile sosyal ve siyasal kuramı temellendirmek için gerekli saydıkları antropolojik varsayımların *pozitif* tanımını keşfeden başka yazarların (Robert Nozick) kavrama aynı anda sahip çıkması bu anlamda dikkate değer.

"Bireycilik" sözcüğünün 19. yüzyıl başlarında yaratıldığını ve egoizm, *self-love* (öz sevgi), *selfishness* (bencillik), Almancada *Eigenliebe*, *Selbstsucht* gibi ahlaki düzlemdeki kavramlardan analitik düzleme geçmeye yaradığını hatırlatayım.[3] Her "bireyciliğin" mülkleştirme mantığının mı sonucu olduğu, yoksa özel mülkiyetin mi bireyselliğin yalıtılması ve üstünlüğünü belirleyen unsur olduğu sorusu farklı alanlara taşınabilir. Soracağımız soru şu: Sosyoloji geleneğinin o büyük ikili karşıtlıklar üretme ihtiyacını; *Gemeinschaft-Gesellschaft*, *statü-sözleşme*, *benzerlik dayanışması-farklılık dayanışması*, *hiyerarşi ilkesi-eşitlik ilkesi* gibi karşıtlıklarla yeniden canlandıran sahiplenici bireycilik belli tarihsel ve kültürel koşullarda toplumu baştanbaşa örgütleyen bir ilkeyi mi temsil ediyor? Yoksa genelleşmiş pazar kavramları ve *homo oeconomicus ratiocinator*'un (akıl yürüten ekonomik insan) özerkleşmesi etrafındaki ekonomik alanda, ya da yine "öznel hukuk" merkezi kategorisi etrafındaki hukuk alanında insan davranışının bütününe asla dahil edilemeyen az çok hegemonik veya özerkleşmiş *belirli bir bölgesini* mi tanımlıyor?

2. Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (Fransızcası: *La Théorie politique de l'individualisme possesif*, Paris, Gallimard 1971).

3. Tocqueville bu evrimin esaslı bir tanığıdır. Bkz. *De la Démocratie en Amérique* (Türkçesi: *Amerika'da Demokrasi*, çev: İlhan Sezar-Fatoş Dilber, Ankara, Yetkin, 1994), c. II, 2. Kısım, II. Bölüm: "Demokratik Ülkelerde Bireycilik" (Bireycilik yeni bir fikirden doğan yakın tarihli bir tabirdir. Babalarımız bencillikten başkasını bilmezlerdi..."); *L'Ancien régime et la révolution* (*Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara, İmge, 2. basım, 2004) s. 158: "Babalarımız bizim yarattığımız *bireycilik* sözcüğünü bilmezdi, çünkü onların zamanında bir gruba ait olmayan ve mutlak biçimde yalnız görülen birey yoktu, Fransız toplumunu oluşturan binlerce grubun her biri yalnız kendisini düşünürdü. Tabiri caizse bir tür kolektif bireycilik vardı ve bu kolektif bireycilik ruhları bildiğimiz hakiki bireyciliğe hazırlıyordu..." (zikredip yorumlayan Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, *a.g.y.*, s. 463).

Macpherson'un kuramsal malzemesi, bilindiği gibi, İngiliz Devrimleri dönemine ait bütünceden oluşuyor: Hobbes, risaleleri dolayısıyla bir kolektif gibi değerlendirilen *Levellers,* Harrington ve Locke. Macpherson'un amacı bunların ortak aksiyomatiklerini açığa çıkarmak ve böylece modernliğin başlangıç krizinde *siyasal yükümlülüğü* yeniden temellendirmeye dönük, birbirine en karşıt girişimlerin bile altında mülk sahibi bir özne *epistemesinin* yattığını göstermektir. *Levellers*'ın demokratikliğinin ispatının cumhuriyetçi ve meşrutiyetçi rakiplerinin konumuyla aynı temele dayanması bu bakımdan özellikle önemlidir: Siyasal kolektifliğe katılımın temeli olan bireyin kapasitelerine özgürce sahip olması ve Locke'un kapitalist birikimi haklı göstermek için mülkiyet hakkını kişisel çalışma üzerine kuran doktrininin iç tutarlılığının kanıtlanması.

Macpherson eserinin sonunda sahiplenici bireyciliğin aksiyomatiğini 6 önerme halinde sunuyor, biz buna –bambaşka bir dille– klasik liberal siyasetin *metafiziği* adını verebiliriz (*a.g.y.*, s. 263-64):

– İnsanı insan yapan başkalarının iradesi karşısında özgür olmasıdır;

– Özgürleşme, bireyin kendi çıkarını gerçekleştirmek amacıyla gönüllü olarak kurduğu ilişkiler haricinde başkasıyla olan her tür ilişkiden azade olması demektir;

– Birey esas itibariyle kendi şahsının ve melekelerinin sahibidir, bunlar için topluma hiçbir şey borçlu değildir;

– Birey kendisine ait kişilik mülkiyetini bütünüyle devredemezse de emekgücünü devredebilir;

– İnsan toplumu ticari ilişkiler toplamıdır;

– İnsanı insan yapan başkasının iradesi karşısındaki özgürleşmesi olduğu için, her bireyin özgürlüğü sadece başkalarının aynı özgürlüğünü güvence altına almak için yükümlülükler ve kurallarla meşru biçimde sınırlanabilir;

– Siyasal toplum bireyin, şahsı ve mülkleri dahilinde korunması, dolayısıyla mülk sahibi sayılan bireyler arasında düzenlenen mübadele ilişkilerinin muhafazası için oluşturulmuş bir sınırlamadır.

Bu aksiyomlar Hobbes'da özellikle açık biçimde sözcelenmiştir. Fakat sonuçlarının tamı tamına nasıl geliştiğini Locke'ta buluruz –

özellikle de yaygınlaşmış bir piyasa ile özgürlük ve benlik mülkiyeti denklemi üzerine kurulu bir toplumda farklı sınıfların belirmesiyle oluşan açık çelişkinin nasıl hafifletileceğini. Macpherson'un anlayışının ne kadar orijinal ve sağlam olduğunu sınamak için onun anlayışı içinde ve dışında farklı yollar izlenebilir.

1960'larda Marksist doktrini kısmen temsil eden bir ürün olarak değerlendirilen Macpherson'un kuramı, Marksist doktrinin etki alanının çok ötesinde dillendirildikten sonra öncelikle tarihsel doğruluğu açısından alabildiğine sorgulandı. Anglo-Amerikan yeni cumhuriyetçi kuramdan gelen bu eleştirilerin en ilgi çekici ve ünlüsü J. G. A. Pocock'ın getirdiği eleştiridir.[4] Pocock klasik yazarların kişisel özgürlüğün dayanağı, hatta tözü haline getirdiği "*polity*'ye –yönetime– katılma hakkı olan mülkiyetin" piyasada dolaşan menkul malların değil, site içerisinde "sahibinin" kişisel bağımsızlık ve "siyasal" statüsünü güvence altına alan geleneksel toprak mülkiyeti olduğunu açıklar. Bu mülk, sahibinin şahsından bir şekilde ayrılamaz olduğu gibi, ona *mülkiyet* (*property*) ile *haslık* (*propriety*) arasında yapılan kelime oyununun ifade ettiği özgül bir otorite ya da nitelik de kazandırır. Pocock'ın engin bilgisine ve olağanüstü ince metin okumalarına dayanarak getirdiği eleştirilere farklı şekillerde yanıt verilebilir. Örneğin Negri'nin vurguladığı gibi, Pocock'ın kapitalizmin gelişiminin neredeyse hiç değiştirmediği cumhuriyetçi bir geleneğin varlığını kanıtlamak için Macpherson'dan daha katı biçimde bağlamcı göründüğünü, klasik yazarların düşünce ve dilindeki *arkaik* unsurları paradoksal biçimde çoğalttığı vurgulanabilir. Aynı şekilde, yeterli kesinliğe zorlanan aksiyomatik bir yöntemin, "benlik mülkiyeti" gibi tam bir muamma olan kavramların tarihsel eğilimler ve karşı-eğilimler diferansiyelinde nasıl eklemleneceğini kavramanın yegâne yolu olduğu da ileri sürülebilir. Macpherson'un kendisi olsa şüphesiz bunu yapardı. O halde buradan hareketle ikinci tip bir karşılaştırmaya kısaca değinebiliriz.

4. J.-G.-A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1985 (Fransızcası: *Vertu, commerce et histoire*, Paris, PUF, "Léviathan", 1998). Pocock'un Yeni Zelandalı olduğunu ve Princeton'da profesör olduğunu belirtelim.

Eski insanın temel niteliği olan "bağımlılığın", yani kabile, kent devleti ya da feodal bölgeden *ayrılmazlığın* zıddı olarak bireyciliği seve seve modern dönemin ayırt edici özelliği haline getiren stilize etmeye yönelik başka girişimler ile Macpherson'un kavramlaştırması arasında bir bağ var. Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda[5] sunduğu teze başvurarak burada sadece başka bir alternatife değineceğim. Bildiğim kadarıyla Macpherson, sadece bir defa; kapitalizmin "kökenleri" üzerine tartışmayı reddedip Weber'in sosyal ilişkiler modeliyle kendisininki arasındaki yakınlığı kabul etmek için laf arasında bu kitaptan söz eder (*The Theory...*, s. 48). Enine boyuna düşünülürse, Weber ile Macpherson arasındaki ayrılık son derece derin ve sahiplenici bireyciliği hakiki bir yol ayrımına yerleştiriyor gibi. Gördüğümüz üzere Macpherson, şeylerin devredilebilirliğine dayalı piyasa ilkesinin kişinin kendisine dönen etkilerini, öznenin mülkleştirme hareketi içinde kurulmasını merkeze koyar. Birikim açıkça mülkleştirmenin hizmetindedir, o da yeni tip bir devlet iktidarını ya da "sözleşmeci" siyasal yükümlülüğü temellendirir. Fakat Weber'in (biçimsel de olsa nihayetinde şirket mülkiyeti-kişisel mülkiyet ayrımı ve karşılıklı ilkeleri arasında çok güçlü bir gerilim gerektiren) *öngörülebilir ekonomik rasyonalite* ile (benlik denetimi etiğini baştan sona yenileyen) *dünyada çilecilik* çifti taban tabana zıt sonuçlar çıkarır. İşte bu noktada Weber *Kapital*'de sermayenin ağzından "Biriktirin biriktirin! Yasa ve peygamberler bunu emrediyor"[6] diyen Marx'a daha yakın durur.

Birikim için birikim, mülkiyetin sürekli *masaya sürülmesiyle* alınan *risk*... – kapitalizmin *ethos*'u ve çilekeşliğinin canevi işte budur. Böyle bir ilkenin mülkiyetin öznesini ya da mülk sahibi özneyi *ortaya koyduğu* kesin değildir, tersine onu *yerinden ediyor* hatta *sa-*

5. Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Fr. çev., Paris, Plon, 1964; Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Gülistan Solmaz, Ankara, Alter, 2009.

6. Marx'ın "Perhiz Kuramı"nın tüm gelişimini için bkz. *Le Capital, Livre premier*, s. 662-66, uzun Luther alıntısı da burada geçiyor (Weber'in bu pasajı bilmiyor olması imkânsız, hele ki *Protestan Ahlakı*'nda hiç zikretmemiş olması son derece şaşırtıcıdır). Bkz. *Karl Marx: Le Capital. Livre premier*, J. P. Lefebre (haz.), yeni basım, Paris, PUF, 1993.

hipsizleştiriyor olabilir ve böylece yadsımaların mantık alanına girmiş olabiliriz. Dahası kapitalizme özgü özneleşme, insanın kendisini değil *dünyayı* mülkleştirmesini hedefleyen özneleşmedir – tabii böyle bir hedefin barındırdığı ölçüsüzlük ve muhtemel çatışkıyla birlikte. O halde hiç kimse Weber'in bireyinden daha az "kendinin mülk sahibi" değildir. Fakat bu tartışmayı şimdilik askıda bırakıp Macpherson'a dönelim.

Amacımız açısından en önemli karşılaştırma aslında yazarın diğer çalışmaları ile yapacağımız karşılaştırmadır: Macpherson bu çalışmalarında sahiplenici bireyciliğin çağdaş "krizlerinin" genel özelliklerini belirlemeye soyunmuş ve krizin onu en uç sonuçlarına varıncaya kadar uygulamaktan kaynaklandığını açıkça ifade etmiş ve böylelikle kavramın anlam kazandığı kuramsal çerçeveyi belirlemiştir. Bu noktada 1973 tarihli *Democratic Theory* kitabına başvuracağım. Hâlâ Fransızcaya çevrilmemiş bu eser kısmen Rawls, Nozick, Isaiah Berlin ve Milton Friedman'la tartışmalardan oluşuyor. Bu tartışmalarda *siyasal* bir *mülkiyet kuramı* projesi tanımlanıyor, sahiplenici bireycilik nitelemesi ise bunun başlangıç noktasıdır.[7] Burada Pocock'ın itirazının tersine çevrildiği görülüyor, aynı siyaset kavramından söz edilmemesi bir yana, artık *polity*'ye aidiyet veya *politeia* değil toplumda "haklar" ve "güçlerin" ifade edilmesi söz konusudur. Macpherson (kavram ve kurum olarak) mülkiyeti genellikle "*a man-made device which establishes certain relations between people*" (insanlar arasında belli ilişkiler kuran insan yapımı aygıt) şeklinde tanımlar. Yani (üretim araçlarından ziyade) *emek araçlarına erişim* alanında uygulanan bir iktidar ilişkisi olarak. Macpherson *mülkiyet tarihinin,* başkalarını bazı şeylerin kullanım ve getirisinden (*benefit*) dışlama hakkı olarak tanımlanan klasik hukuku çağdaş toplumun hukuk sistemi içinde yavaş yavaş ortaya çıkmış bir ilkeye doğru götürdüğünü gözlemler: "*Property is increasingly being seen again as a right to a revenue ... and for most people this must now be a right to earn an income, which is a right of access to the means of labour*" (Mülkiyet giderek gelir hakkı olarak

7. Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

görülüyor yeniden ... ve günümüzde bu birçok insan için gelir elde etme hakkı olmalı, o da emek araçlarına erişimdir).Yani sağladığı gelir nedeniyle mülkiyet giderek emek araçlarına erişim hakkı olarak görülüyor. "Demokratik" denen bu ilke ve mantık bizi şunu kabul etmeye götürür: "*Individual property must increasingly consist in the individual right not to be excluded from access to the means of labour, now mainly corporately or socially owned: So that a democratic society must broaden the concept again from property as an individual right to exclude others, by adding property as an individual right not to be excluded by others*" (Bireysel mülkiyet zamanla şu anda esasen şirketlerin veya toplumun elinde olan emek araçlarına erişimden dışlanmamaya yönelik bireysel hakka dönüşmelidir: Böylece demokratik bir toplumun, başkalarını dışlamaya yönelik bireysel hak olarak mülkiyete başkaları tarafından dışlanmamaya yönelik bireysel hak olarak mülkiyeti ekleyerek, kavramı yine genişletmesi gerekiyor. DT, s. 122.)

Başkalarını dışlamaya yönelik bireysel bir haktan *başkaları tarafından dışlanmamaya* yönelik bireysel bir hakka geçiliyor. Bunların ikisi de sosyal olarak kurulmuş, tarihsel olarak koşullandırılmıştır. İkisi de devlet tarafından güvence altına alınır, bundan ötürü de bireyler için bir yükümlülükler sistemiyle ve iktidarların devlet biçiminde örgütlenişiyle bağlaşım içindedir ("*The state* creates *the rights, the individuals have the rights*": Devlet hakları *yaratır*, bireylerse haklara sahip olurlar, *a.g.y.*, s. 124). Dolayısıyla bir devlet tipiyle belirli bir ilişki içerisinde olan bütün mülkiyet biçimleri bireyleştiricidir, fakat bazıları dışlama kipindeyken bazıları içerme kipindedir. İlki çalışmaya teşvik etme, *insanları çalıştırma* işlevi taşır.[8] İkincisi ise biriktirilen sermayelerin nasıl kullanılacağını denetlemeye katılma fikrine ve Macpherson'un "*a kind of society*" (bir tür toplum) dediği gayrimaddi şeyler toplamını mülkleştirme hakkına, "hayat kalitesinin tadına varılması"na (*enjoyment of the quality of life*, s.139) çıkar.

8. Bu fikir aynı dönemdeki bir başka "Marksçı" yazarı anımsatır: Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*, New York, 1944, Londra, 1945; Türkçesi: *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim, 2003.

Burada "siyasal" olan, genel mülkiyet tanımı içsel kapsamından ziyade eğilim olarak saptanmış –ikincisi önce ilkine yapılan bir "ekleme" ya da onun "artışı" gibi sunulsa bile– bu iki mülkiyet biçimi arasında *antagonizma* olduğu fikridir. Zira ikisi de "toplum" ve "iktidarın" örgütlenişine kökten bir alternatif getirir. "Toplumsal mülkiyet" bir şekilde totolojidir çünkü her mülkiyet *toplumsal* bir *bireyleştirme ilişkisidir*. Fakat farklılaşmaları siyasal bir ilişkidir. Ya da siyasal olan, onların farklılaşmasıdır. Buna rağmen, hakkında neler söylenmiş ve nelere inanılmış olursa olsun, Macpherson'un Marksist olmadığı görülüyor.[9] İktidar yapılarını mülkiyet örgütlenmesinden yahut maddi sahiplenme ve değişime dayalı toplumsal ilişkilerden türetmeyi düşünmüyor Macpherson. Onun için önemli olan, siyasal yükümlülüğün piyasa zorlamalarının hizmetine koşulduğunu göstermekten ziyade, söz konusu yükümlülüğün *bir piyasa yapısında olduğunu*, özellikle de benlik mülkiyetleriyle tanımlanan ve öznel bir hakkı az çok nesnel bir güvenliğe "değişen" özgür bireyler gerektirdiğini göstermektir. Ancak sahiplenici bireycilik meselesi netice itibariyle bu perspektiften bakıldığında belki de basitleşmek yerine karmaşıklaşır. Neden böyle? Macpherson sadece "*property can and should become again a right to life and liberty*" (Mülkiyet yeniden bir yaşam ve özgürlük hakkı haline gelebilir ve gelmelidir, DT, 140) diye yazdığı ve liberalizmin özgürleştirici "kaynaklarına dönen" siyasal bir proje önerdiği için değil, bu ifade halen mülkiyetin geniş anlamı ile dar anlamı arasında gidip geldiği için böyledir. Geniş anlamı mülkiyetin bütün tarihsel biçimlerini, en azından modern olanları, kapsayan biçimsel tanımdır. Bu açıdan "dışlanmama hakkı" ile birlikte, hiç olmadığı kadar mülkiyet üzerine temellendirilmiş bir bireysellik içindeyiz. Dar anlamı ise öznenin aksiyomlarını sıraladığımız piyasa mantığı koşullarına münhasıran uyum sağlamasıdır. Zorluğun merkezinde "benlik mülkiyeti" kategorisinin işleyişinin tekanlamlı mı kaçamaklı mı, değişken mi sabit mi olduğu sorusu yatıyor. Ancak Macpherson'un önermiş olduğu

9. Negri hariç, bunu not düşelim: Bkz. *L'Anomalia Selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981, Ek Bölümü: "Considerazioni su Macpherson" (Fransızca yayına konmamış: *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982).

klasik çağ kuramcıları okumasıyla ilgili çok temel bir güçlüğün kaynağında bizzat bu kategori bulunur.

2. Locke'a Dönüş: Birey, Cemaat, "Benlik Mülkiyeti"

Sahiplenici bireyciliği ortak bir *model* etrafında sistematikleştirirken bir dizi zorluk ve "zorlama"nın ortaya çıkması pek zor değil. Kaynağı bazı yazarlara ait önermeleri türeyimsel önermeler olarak okumaktır. Bunların en vahimi de Hobbes-Locke ilişkisiyle ilgilidir. Sahiplenici bireycilik postülalarının Hobbes'da bir çırpıda olanca açıklık ve kesinlikleriyle sözcelendiğini; bu postülaların, her biri salt kendi çıkarı peşinden koşan ve ahlaki yükümlülüklerini tamamen bireysel güçler arasındaki rekabet ilişkilerine indirgeyen bireylerin biraradalığını "siyasal beden" olarak tasavvur etmeyi sağlayan bir sistem oluşturduğunu düşünen Macpherson, devretme kapasitesini de kapsayan "benliğin bireysel mülkiyeti" postüla ya da tezini *de* Hobbes'a atfeder. Görüyoruz ki modelin içkin bir düzleme kapatılması için bu tez zorunludur, öte yandan bunun ifadesini Hobbes'da bulmak bir hayli güçtür. Aslında Hobbes'un "benlik mülkiyetine" *mutlak biçimde karşı olması* için çok temel gerekçeler vardır: Zira "benlik mülkiyeti" bireyi, onun mensubiyetini *(membership)* kazanmaya çalışan dünyevi ve ruhani iki "Tanrı" arasındaki çatışmanın berisine *çekme* olasılığını doğrudan içerir. Aidiyet ve otoritelerin bu çoğulluğu üzerinde her birey gönlünce "oynayabilir" ki bu tam da Hobbes'un önlemek istediği şeydir. Hobbes'un bireyi *bir araya gelmekte* ya da *gelmemekte*, yani güvenlik ya da güvensizlik içinde yaşamakta "serbest"tir, ancak bu biraradalığın biricik olması gerekir... Leviathan'ın bariz doktrini budur.

Mefhumun, temel karakteristiği olan evrensellik eksiğine takılıp kaldığı sonucuna mı varmalıyız hemen? Gayet gerçek olan sahiplenici bireyciliğin yine de ancak bir çatışma, başlangıçtaki bölünme etrafında bütünlüğe sahip olduğunu kabul etmeyi tercih ederim. *Bir sahiplenici bireycilik* yoktur, eğilim olarak iki *sahiplenici bireycilik* vardır, fakat ikisi başından itibaren simetriktir, geri kalan her şeyin kaynağı olan temel bir farklılık etrafında birebir karşıttırlar. Diyelim ki ölüm ile hayat ya da hayatta eşitlik ile ölümde eşitlik söz konusu,

bu bizi *rekabet* kavramını ikiye bölmeye götürür: Savaş biçimlerine mi gönderme yapıyor, yoksa mübadele veya hukuki ihtilaf biçimlerine mi? Şüphesiz negatif bir biçimde sunulunca her şey çok daha açık olacaktır: Kimse "benliğinin mülkiyetini kaybedemez", o halde siyasalın sınırı benliğin, mülklerinin ve o mülklerden gelir elde ettiği toplumsal dünyanın dışına atılmaya –doğal bir *conatus* ile– gösterdiği *direnç*'tir. Ancak Locke için bu sınır bir "doluluk" iken Hobbes için potansiyel bir "boşluktur". (Locke'taki doluluk, sonrasında "insanın doğal hakları"nın açığa vuracağı bir doluluktur, bu haklar ise cumhuriyetçi anayasanın karşılıklı güvence altına alınmış yurttaş hakları haline getirdiği yaşam haklarına tekabül eder ve iktidarı içeriden sınırlama işlevi görür. Gelgelim Hobbes'daki boşluk her bireyin *ölmekte direnme* ya da keyfi bulduğu iktidara canı pahasına direnme imkânı olduğu tezinin kazdığı bir boşluktur; söz konusu ise bireyler arasında yalnızca bir başkasının hayatını tehdit edebilmeleri bakımından eşitlik olduğu ve sonuç itibariyle devletin kuruluşuyla bastırılmış da olsa devlet otoritesinin derinlerinde daima şiddetli bir "doğa durumu" yattığı fikrine korkutucu biçimde yakındır.)

Bu karşıtlığın bir anlamı varsa o da sahiplenici bireycilik mefhumunun kurucu bir diyalektiğe girebilmesidir. İlk uğrak hiç şüphesiz *iktidar, mülkiyet ve mülk sahibi* ilişkilerini düzenlemekten geçer. Klasik sahiplenici bireycilik kuramlarının hep bir *iktidar*, bir *mülkiyet* ya da *mülkleştirme* kavramını dile getirdiğine şüphe yok. Aynı şeyi birbirlerinin tam tersi yönde yaptıkları, birinin *mülkiyeti iktidar olarak* kabul ederken öbürünün *mülkiyetin iktidarı* dediği de bir o kadar açık. Hobbes'un sivil toplumu en azından analojik olarak rekabetçi bir piyasa biçimlenişindeyse, demek ki *iktidarın piyasası* anlamındadır, ekonomik zenginliğe sahip olmak şeklinde kavranan "mülkiyet" iktidar elde etmenin sadece bir biçimidir. İşte bu nedenle de Hobbes bireylerin doğal eşit özgürlüklerinden hukuksal bir zorlamanın ve kadiri mutlak bir devlet düzenlemesinin zorunlu olduğu sonucunu çıkarmak için uzun uzadıya dolayımlara ihtiyaç duymaz. Çünkü iktidar tanımı itibariyle *iktidar fazlası* ve başka bireyleri sahip olduğum "şeyler" (zenginlik, görevler, bilgiler) aracılığıyla kendi irademe tabi kılabilmem demektir. Locke'un anlayışına göre sivil toplumun biçimlenişi ise zannederim tam tersidir ve bu

nedenle esasen bir o kadar siyasal olmasına rağmen *homo oeconomicus* kuramcıları tarafından yeğlenir: Mülkiyet iktidarın bir bileşeni değildir, iktidar mülkiyetten türer ve "liberal" demeyi âdet edindiğimiz karakteristikleri, yani erkler dengesini, temsil ve çoğunluk kuralını –bir başka deyişle, mülkiyeti serbest bırakma ya da "muhafaza etme" (*preserve*) zorunluluğunu ifade eden siyasalın kendi kendisini sınırlamasını– mülkiyetin sosyalleşme gücünden üretir.

O zaman Locke'ta "özgür" olan veya güçleri pay edenin aslında kim ya da ne olduğu meselesi ortaya çıkar: *Mülkiyet* mi *mülk sahibi* mi? Bana kalırsa esas itibariyle *mülkiyet*'tir, çünkü *mülkiyet* mülk sahibinin türeyimsel özünü, içsel harekete geçme gücünü, Locke'un deyimiyle *hayat*'ını oluşturur, biz de birazdan *emeği*'ne değineceğiz.[10] Daha doğrusu, Locke'un kendisinin de bu noktada, öğeleri hayli köklü bir siyasal geleneğe ait kurucu "denklemi" anlamanın iki yolu arasında bocaladığını söylemeliyiz. *Liberty and Property* (*özgürlük ve mülkiyet*), ikisi de hayatın adıdır, *Life*.[11] Buradan özgürlüğün koşulunun mülkiyet olduğu ve bu anlamda ancak "mülk sahibi"nin bağımsız, yani potansiyel yurttaş olduğu anlaşılabilir – bu da siyasal hakları, –kurumlarda ya da tasavvurlarda verili *kurulmuş mülkiyet* olan– mülkiyet hakkının peş peşe genişlemeleriyle (tabii eninde sonunda kısıtlamak için) ölçmeye varır. Öte yandan mülkiyetin özgürlüğün uygulanması olduğu, özgür insanın (kentteki özgür insan, yurttaş dahil) ister istemez *bir biçimde mülk sahibi* olduğu da anlaşılabilir. Bu durumda önceden var olan kurumlara göre "ayarlanmış" bir mülkiyet değil *kurucu bir mülkiyet* düşünül-

10. Marx'ın "yabancılaşmış emek" hakkında yazdığı ünlü bölüm (*1844 El yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*'de) baştan sona Locke'un bu konudaki tümdengelim "uğraklarından" oluşuyor (belki de Hegel'in *Bildung* kuramı dolayımını kullanıyordu).

11. John Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (haz.), Gözden Geçirilmiş Baskı, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1963; Türkçesi: *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Kırlangıç, t.y.; *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Ebabil, 2004; *İkinci Söylev* § 123: "The mutual *Preservation* of their Lives, Liberties, and Estates which I call by the general Name: *Property*" (Hayatlarının, özgürlük ve mülklerinin müşterek *muhafazasına* genel bir ad veriyorum: Mülkiyet).

melidir ve bu mülkiyet bireyselliğin ta kendisi olmalıdır. İşte bu bakış açısından mülk sahibinin değil mülkiyetin özgür olduğu söylenebilir, ama bu durumda (artık özne olarak adlandırılacak) bireyin, *olduğu* bu mülkiyetle *özdeşleşme* ya da kimliğini bu sahiplenme ve edinme hareketi içinde bulmaya ne kadar uygun olduğunu göstermek gerekir.[12]

Bu kurucu mülkiyet figüründen Locke'un bireyciliğinin iki temel niteliğini türetmeye çalışabiliriz: Birine Robert Castel'in sorunsalı ile yapacağım karşılaştırmanın öğelerini düşünerek mülkiyet ile *mensubiyet* arasındaki radikal karşıtlık adını vereceğim; diğeri ise "kendinin mülk sahibi benlik"in spekülatif paradokslarına dair olacak.

Mensubiyet hakkında, *Birinci İnceleme*'nin (Robert Filmer'in *Patriarcha* kitabına karşı yazılmıştır) ve şu üç mefhumun, "siyasal iktidar" (*political power*), "mülkiyet" (*property*) ve vesayet otoritesi (*paternal power* ya da *authority, fatherhood*) karıştırılmasını sistemli bir yapıbozumuna uğrattığını, bu karışıklığın mutlakiyetçiliğin gerekçelendirilmesini beslediğini hatırlatalım. En temel ikilem siyasal iktidar-mülkiyet eklemlenmesinin karşısına siyasal iktidar-vesayet-soybağı eklemlemesini çıkarır. Locke, sonuçta, kurucu mülkiyet aracılığıyla aslında *iktidarın* hakikaten *kuramsal olarak* ilişiğini kesmiştir. Elbette bunun bazı pratik sonuçları olmuştur. Aile tipi (ya da soykütüksel) kurumlarla "sivil toplum" işleyişinin herhan-

12. John Locke, "De la propriété" (*Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'nin yeni Fransızca çevirisi, V. Bölüm, Paulette Taieb, www.taieb.net üzerinden ulaşılabilir). Bana öyle geliyor ki sadece "kurucu" ya da aşkınsı mülkiyet kavrayışı köle emeğinin efendisine ait olduğu (ya da, daha genel olarak, "bağımlı" bir kişinin emeği bağımlı olduğu kişinin emeğiyle birleştiğinde tamamen efendiye ait –çünkü asıl "kişi" odur– bir ürün ya da değer ortaya çıktığı) teziyle tutarlıdır. Bu tezleri *Essai sur l'entendement humaine*'in II. Bölümünde (s. xxvii; Türkçesi: *İnsanın Anlama Yetisi üzerine bir Deneme* I/II, çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Öteki, 2000) sunulan Locke'çu "kişisel kimlik" anlayışına eklemlemek için Bkz. Etienne Balibar, *Le Glossaire: Identité et différence. Le Chapitre II, xxvii* de *l'*Essay Concerning Human Understanding *de Locke. L'Invention de la Conscience*, Paris, Seuil, 1998. Locke'un argümanıyla bir paralelliğe dikkatimi çektiği için Jeremy Waldron'a teşekkür ederim: Sokrates ve Platon "aynı düşünceleri paylaşsaydı" onları "tek bir kişi" saymak gerekirdi. Bilinç alanında abes görülen bu durum emek alanında hiç öyle değil.

gi bir şekilde iç içe geçmesi meşrulaştırılamaz, o zaman da yürütme erkinin aktarılmasını güvenceye almak için sadece teknik uzlaşımlar söz konusudur. Esas itibariyle emek biçiminde *benliğe dönüş yapacak olan* bu "mülkiyeti", patriarkaya bağlı bir yanı "miras" (*patrimoine*) fikrinden ayırt etmek bu noktada özellikle önemlidir. Mülk sahibi birey ve yurttaş mirasçı değildir ve ille de örnek alacağı ilahi bir emekçi modeli olacaksa (Tully'nin tezi)[13] bu kesinlikle baba Tanrı ("*God the father*") değil yaratıcı veya imal eden Tanrı'dır ("*God the maker*"). Locke sürekli olarak belli bir *Mülkiyet-Aidiyet* ilişkisi anlayışını *bozmaya*, onun yerine aidiyet modelini soykütüksel düzlemden tamamen koparan başka bir ilişki tanımlamaya çalışıyordu. Dolayısıyla burada karşılaştığımız bireyciliğin, cemaat fikrinin yadsınması olduğu söylenemez. Fakat *iki cemaat biçimi* arasına temel bir nifak tohumu ekildiği vurgulanabilir; öyle ki bundan böyle ikisinin birbirine bağımlılığını ya da bileşimini düşünmek hayli zor olacaktır. Sözleşme, temsil, mülkiyet ve özgürlük bir yanda; soy, miras, hatta gelenek diğer yandadır. İkisi bundan böyle heterojen düzenlerdir. Kaldı ki "ütopyacı" adlandırmasını özellikle hak eden belki de bu ayırmadır.

Locke'un bireyi sadece kendisine dayanır, yani emeğine, işine, taşıdığı mülkleştirme gücüne dayanır. Şimdi de bu durumdan doğan ama "benlik mülkiyeti" kavramının dinamiğini oluşturan paradoksları açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Kavramın zorluğu (Kant ve daha sonra da Marx'ın söyleyeceği gibi) yalnızca kişiler düzeyi ile şeyler düzeyini birbirine karıştırmasından ileri gelmiyor; kullanılan ile kullanılamayanı, devredilebilen ile devredilemeyeni zar zor bir araya getirmesinden ve böylece bizzat özgürlüğün anlamını etkilemesinden kaynaklanıyor. Bu anlamda söz konusu zorluk modern "özne"yi temellendiren karşıtların birliğinden başka bir şey değildir, bunu kuramsallaştıracak filozoflar da olacaktır. Ancak Locke'un bundan siyasal sonuçlar çıkarma iddiası, eylem ve sorumlulukların saf biçimsel olanaklılık koşulu gibi aşkın bir mekâna (örneğin Fichte'nin *Ben* ve *Ben olmayan* ayrımı) "geri çekilmesini" en-

13. James Tully, *A Discourse Concerning Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge (UK), New York, Cambridge University Press, 1980.

gellemiştir. Bireyin fiilen eylemlerine angaje olması ve bu anlamda bütün eylemlerine yabancılaşırken hiç değişmemesi gerekir. Öznenin sorumluluğu hakkındaki normatif önermelerin içeriğini biçimlendirmiyorsa böyle bir düzenlenimi anlamak çok zordur. Nitekim merkezinde öznenin bu sorumluluğu bulunan Locke'un emek anlayışının nihai hedefi makul bireylerin etkinliğinden tutun aralarındaki mübadele ilişkisi ya da devlette temsil edilişlerine varıncaya kadar özgürlük alanının nasıl kurulduğunu göstermektir.

Dolayısıyla her insanı (*every Man*) "*Lives, Liberties, and Estates*" (hayatlar, özgürlükler, mülkler) ile niteleyen o klasik "*property in one's person*" (birinin şahsında mülkiyet) tanımlamasını yalnızca nesnelerin sıralaması olarak değil meşru mülkleştirmenin ilerleyiş sırasını gösteren, şeylerin arasına inen ya da karışan hayatın devinimi olarak okumakta bir mahzur yoktur. Bu anlamıyla "benlik mülkiyeti" kişileri şeyler düzenine indirgeyen çelişkili bir tez değil, daha ziyade *propriety* (haslık) ile *property* (mülkiyet) arasındaki temas noktasıdır, kişiler ve şeyler *bu noktadan itibaren* birbirinden ayrılıp karşı karşıya gelirler. Locke "kişiler kendilerine sahiptir" demez "*insan, her insan* kendi *şahsına* sahiptir" der – yani, onun biricik kullanım hakkına sahiptir, aynı şekilde hayatının, özgürlüğünün ve mülkünün de biricik kullanım hakkına sahiptir. Bu iki mülkleştirme esasında aynı kapıya çıkar. Özne nedenin içinde olduğu gibi sonuçların da içindedir; içsellikte olduğu gibi dışsallıktadır da. Locke'un formülünün sırrı şudur: *Bireyin* her tür "kölelikten" *kurtarılması*'na dair bir söylem (*İkinci İnceleme*'de kölelik ile ilgili bölümün ardından onun tam aksi biçimi olan mülkiyet ile ilgili bölüm gelir) ile aynı bireyin *kişisel emeğini mülkleştirme* (dolayısıyla dönüştürme, edinme) *gücü*'ne dair bir söylemi mutlak bir tersinirlik içinde tutmuş, böylece bireyin varlık nedeni ya da olanaklılık koşulunu oluşturan mülkiyetle bilinçli olarak özdeşleşmesini sağlamıştır.

Bununla birlikte bu noktadan itibaren devredilen/yabancılaşan ile devredilemez/yabancılaşamaz olanı bir araya getirmenin zorluğu başlar. Macpherson gibi burada karşımızdakinin genel *ücretli emek* figürü, emekgücü alım ve satımı olduğunu söylemek aynı şeyi ya da kişiyi aynı anda hem kullanılabilir hem kullanılamaz, hem ayrılabilir hem ayrılamaz, hem ampirik hem aşkın olarak değerlendir-

meye karşılık gelen zorluğun adını koymaktır. Bilindiği gibi, periyodik olarak harcanan ve yeniden yaratılan enerji kaynağı modelini belli bir süre boyunca kullanılan emekgücüne uygulamadan önce Marx'ın kendisi de bu konuda ciddi tereddütler geçirmişti. Ancak Locke'un kafasında farklı bir şema var gibi: O, emekgücünü *eylemlerde baştan sona bulunan* ve eylemleri üretici bir hedefe hasredilmiş /mal olmuş (*approprié*) bir güç ya da kapasite gibi düşünüyor. Emek süreci öznenin konumlarının –*self* (benlik) ile *own* (kendi/kendine ait olan)– sürekli yer değiştirdiği bir süreçtir. Benlik her zaman "benlik" kalırsa kendi/kendine ait olan (*le propre*) yabancılaşabilir. Kendi/kendine ait olan, yabancılaşmasından her zaman benliğe dönerse benlik aynı kalabilir. Bu, bir yandan bilincin emek esnasında bedenin tüm hareketlerinin temsilde ikilenmesini ve onları kendi hareketleri gibi algılayana "hasretmesini / mal etmesini" diğer yandan ise bedenin kendi hayatını "ellerinin" hareketlerinin çeşitlilik ve sürekliliğinde ifade ederken bölünemez, parçalanmamış bir bütün oluşturmasını gerektirir. Marx işte tam da bu noktada *Kapital*'de ücretli sanayi emeğinin basbayağı yeni tipte bir kölelik olduğunu ispata soyunur. Zira bedenin dönüşsüz biçimde giderek parçalanmasını beraberinde getirir. Aynı zamanda düşüncenin, en azından mesleki etkinlik boyunca ve bazen sonrasında da, üreten bedenin eylemlerine hasredilmesini bir sorun haline getirir.

O zaman Locke'taki kendi "şahsının mülkiyeti" (günümüzün analitik felsefecileri buna "*self-ownership*" diyor)[14] kavramının taşıdığı mimari işlev daha iyi anlaşılır. Nihayetinde bu "doğal sosyallik" - siyasal cemaatin aşkınlığı ikileminden çıkmayı sağlar. Birey kendisini emeğin etkinliği (ve güncelliği) içinde inşa eder; emek sarf ederken aynı zamanda "piyasa" koşullarını, yani karşılıklılığı kalıcı ve bizzat bireysel varoluş koşulu haline getiren temel bir ce-

14. Bkz. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974; Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 2006. Ayrıca bkz. Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ve Carole Patemen'ın eleştirel tartışması, "Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts", *Journal of Political Philosophy*, 2002, 10 (1), s. 20-53.

maat biçimini de inşa etmiş olur. Hobbes'da, devletin varoluşu, barışın şiddete yani iç savaşa dönüşmesinin daima mümkün olduğu bir arka planda, teolojik-siyasal bir sınır-deneyim olarak tasavvur edilir. Locke'ta ise, bireyin "mülkiyetinin" esas olduğu cemaatin potansiyel bir yapıbozum ve yeniden yapımı söz konusudur. Koruması gereken mülklerini birey emek aracılığıyla *ortak/herkesin olmaktan çıkarır* (*ortak/herkesin olan*, tür olarak insana bahşedilen Tanrı vergisi "ilk mülkiyet" efsanesiyle özdeşleştirilir), mülklerini geliştirmek için zorunlu olan mübadeleyle ise dünyevi ve tarihsel cemaati inşa ederek üretimlerini *ortak/herkesin olacak hale getirir*. Bir yandan doğayı özelleştirir, diğer yandan insanlığı toplumsallaştırır.

3. Sahiplenici Bireyciliği Tersine Çevirenler: Rousseau, Marx, Derrida

Şimdi sahiplenici bireyciliği "tersine çevirme" işlemlerini ele alarak, bunların aslında her şeyden önce Locke'un ortaya koyduğu sorunu kökünden değiştirmediğini söyleyeceğim.[15] Amaç *bireysel mülkiyetin pozitifliğinin* bir namevcudiyeti yadsıma ya da şiddetle ortadan kaldırmaya dayandığını göstermekse, bu tersine çevirmelerin kökeninde her zaman "yadsımayı yadsıma" söz konusu değil midir? *Mülkiyet eksikliği*'ni ya da mülkiyetin "evrenselleştirilemez", hatta içsel olarak ayrımcı niteliğini, mülkleştirme yasasından kaynaklanan sürekli yoksullaşmayı eleştirinin hedefine koymak ile mülkiyeti varlık eksikliği olarak, olmanın sahip olmaya çevrilmesi olarak, özgürlüğün şeyleştirilmesi olarak adlandırmak aynı şey değildir. Fakat hangi perspektiften bakılırsa bakılsın sahiplenici bireyciliğin istediği cemaatin mümkün olup olamayacağına dair tartışmanın en derinindeki bahis öznenin her koşulda bocalaması ve tabiiyet biçimine geri dönmesidir.

15. "Sahiplenmeci bireyciliğin tersine çevrilmesi" ifadesi özellikle Negri'nin Spinoza hakkındaki kitabında yer alır. Negri burada çokluğun gücü kavramını Hobbes'un egemen iktidar inşasının karşısına koyar (*L'Anomalie sauvage*..., s. 57 vd., s. 213 vd., 221, 227, vb.). Macpherson'un kitabının İtalyancasına yazdığı önsözde Negri şaşırtıcı biçimde Locke'la ilgilenmez; aslına bakarsanız bu konudaki tavrı, Locke'un kuramsallaştırmak istediği ikili karşıtlığı sorgulamak olurdu.

Sırasıyla Rousseau, Marx ve Derrida'yı inceleyerek aralarındaki karşıtlık ve yakınlıklardan oluşan bir sistem önermek istiyorum. Bu üç "vaka"ya, öznenin burada işlemekte olan tabiiyet mantığını keşfetmek için ihtiyacımız var. Tarihsel sıralama elbette önemli: Rousseau olmasaydı Marx mümkün olmazdı, Marx ve Rousseau olmasaydı Derrida mümkün olmazdı. Gelgelelim bence buradaki en önemli şey bu art arda geliş değil, hele ki bu şekilde açıklanabilecek bir tarihsel eğilim ya da zamanın ruhunda bir değişim fikri hiç değil. Önemli olan böyle bir çeşitlemenin yapısı, zamana yayılmış eserlerin birbirine "cevap vermesi" ve bizim için artık eşzamanlı olmasıdır. Bulgusal olarak Marx'ın "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi" tabirine ve Derrida'daki anlaşılmaya muhtaç tekrarına –"*ex-appropriation*" (mülkleştirme dışına çıkarma)– uzandığımda ortak muhataplarının Rousseau ve onun "mülksüzleşme" (*dépossession*) veya "mülksüzleştirme" (*dépropriation*) kavramı olduğunu gördüm.

Rousseau

Rousseau'nun siyasal antropoloji anlayışını tanımlamak oldukça zordur, en azından orada tutarlı bir bütün arayanlar için. Bu zorluğun üstesinden geldiğimi iddia etmeksizin şu yorumun anahtarı olarak bir önerme ileri süreceğim: *Toplum Sözleşmesi*'nde kurulan mülkiyetin "tikel" statüsü *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de geliştirilen hararetli eleştirinin sorgulanması değildir, aksine onun radikalleştirilmesidir.[16] Öyle ki mülkiyetin devlet tarafından yurttaşlar lehine hukuksal olarak kurulması (*a.g.y.*, I, 8) *da* aslında bir mülksüzleşmedir. Bu koşullarda Rousseau'nun genel iradeyi şekillendiren mekanizmayı adlandırmak için kullandığı –Hobbes'dan esinlenen– "bütüncül devretme/yabancılaşma" terimi harfiyen anlaşılmalıdır. Devlet ve hukuk kurumu oluşurken insan kendine sahip olmaktan, ya da mülkiyeti içinde "kendi olarak" bulunmaktan sonsuza dek mahrum kalmıştır. İnsan, Rousseau'nun "ortak ben" dediği şeyi oluşturmak için diğerleriyle kaynaşan kendisinin o evrensel parçasının vekili olarak var olur ancak.

O halde özel mülkiyet devlet olarak kurulmuş halkın "herkesi özgür olmaya zorlayabileceği" bir kipten başka bir şey değildir.

Özel mülkiyetin esas itibariyle *kamusal* bir işlevi vardır. Rousseau'cu anlayışın bireycilik-kolektivizm alternatifi bakımından sergilediği ve sonraki seyrinde açık olan çiftanlamlılık buradan doğar: Bireycilik, kurmacanın tezahüründen başka bir şey değildir ve kolektivizm de *biz* yani halkın (ulus da denebilir) kendisi olan "3. Tabakayı" simgesel varlık statüsünden gerçek varlık statüsüne geçirmek veya "gerçeğe" yansıtmak için idealliğinden düşürmektir. Hemen bir sonraki bölümde yer alan ve devlet ile birey arasındaki mübadele fikrini doğrular görünen, bireylerin gerçekte özel mülklerini asla bırakmamalarının meşru olduğu sonucuna varan şu ifadeyle itiraz edilecektir: "Cemaatin her bir üyesi kendisini cemaate adar... deyim yerindeyse, adadıkları her şeyin adeta sahibi olmuşlardır" (*Toplum Sözleşmesi*, I, 9, "Gerçek Alana Dair"). Bense Rousseau'nun sahiplik ile kullanma arasındaki ilişkiye dair sahip olduğu anlayışın bütün sonuçları buradan çıkarıldığı andan itibaren, bu ifadenin mülksüzleşmeyi mülkiyetin tam ortasına onulmaz biçimde yerleştirdiğini düşünüyorum. Başlangıçtaki "sahip olma" uğrağından itibaren insanoğlu –yalnızca sahiplikten dışlananlar değil özellikle "bu benim" deyip "onunkini"ni sahiplenenler de– bir tuzağın peşinden koşmaktadır: *Sahip olduğunu* fiilen *kullanıp kullanmama* tuzağıdır bu. Siyasalın kurumlaşması bu anlamda insana "asla kullanamayacaksın" "der". Özel kullanımdan feragat anlamına gelen meşru mülkiyeti zorunlu kılar.

Rousseau'nun ifadeleri Locke'unkilerin aynadaki yansımasıdır (özellikle Rousseau'nun kendisi hemen öncesinde *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de ve *Emile*'de Locke'taki kişisel emek yoluyla meşrulaştırma anlayışına atıfta bulunduğu için bu karşılaştırma kaçınılmazdır).[17] Locke'ta emek, bireyi şeylerin ve kendisinin mülk sahibi ola-

16. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Œvres Complètes*, La Pléiade, III; Türkçesi: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say, 2006); *Discours sur l'économie politique* (O. C., III; Türkçesi: *Ekonomi Politik*, çev. İsmet Birkan, Ankara, İmge, 2005); *Le Contrat social* (O. C., III; Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul, İş Bankası Kültür, 2015); *Emile ou de l'éducation* (O.C., IV; Türkçesi: *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul, İş Bankası Kültür, 2009); ayrıca bkz. Victor Goldschmidt, *Antrophologie et politique. Les Principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.

rak kurar, yaşam tarzı dolayısıyla iç içe geçtiği veya özümsediği doğal nesnelerden payına düşeni *ortak olandan geri alır*. Rousseau'da ise cemaat, ürettiği şeyi bir yurttaşa, yani egemenin bölünmez parçası haline gelmiş bireye simgesel olarak yüklemek için bir şekilde *emekten geri alır*. Aslında Rousseau "İkinci Söylev"de açıkladığı gibi "Toprak kimsenin değildir" ve bütün statü eşitsizliklerinin, uygarlık kafilesinin ilerleyişini biçimlendiren her türlü şiddetin kökeninde dışlama ve kapatma edimi olduğunu düşünmekten hiç vazgeçmemiştir. Ancak Rousseau mülkiyetin "tüm yurttaş haklarının en kutsalı ve bazı bakımlardan özgürlükten bile daha önemli... ve sivil toplumun gerçek dayanağı" olduğunu da söylemiştir (*Ekonomi Politik Üstüne Söylev*). Ya da "özel mülkiyet ile sivil özgürlüğün cemaatin temeli" olduğunu (*Toplum Sözleşmesi*, ilk versiyon, *a.g.y.* III, 330). Rousseau, Starobinski'nin doğru biçimde "çareyi Kötülükte bulma" dediği prosedürü uygulayarak yabancılaşmanın etkilerini simgesel olarak ortadan kaldırmak için yabancılaşmayı iki katına çıkarma yoluna gitmiştir.[18] Mülkleştirme ya da sahipliğin bireyleri alıkoyduğu şey *kullanma/doyum*'dur (*jouissance*), mülkiyetin kurulması ise bireylerin Kamusal Şey'e aidiyetlerinin *kurmaca* izi haline getirdiği *kullanma*'dan onları sonsuza dek mahrum bırakır.

Hiç şüphesiz Rousseau *Söylev*'lerinde ya da *İtiraflar*'ında (ve *Yeni Héloïse*'de) cinsiyetlerden birinin diğerini "ele geçirmesinden" söz ettiğinde sahiplik ile kullanma/doyum arasında onulmaz mesafe olduğu iddiası çok daha açıktır, çünkü bunun sonucu, imgesel tatminlerin aslında mümkün olan tek tatmin olarak göründüğü bütün koşulların romanesk ya da otobiyografik yorumudur. Ama cinsel sahip olma durumundan ekonomik sahipliğe geçişin burada "metafor" olduğunu düşünmemiz için bir neden yoktur. Tersine *Eşitsizlik Üzerine*'de cinsiyetlerin sahipliğinden doğan şiddetin toprağa sahip olmaktan doğan şiddetle aynı mahiyette ve tarihsel önemde olduğuna,

17. Victor Goldschmidt'in klasik çözümlemelerinin yanı sıra Catherine Larrère'in değerli yorumları için bkz. "Propriété et souveraineté chez Rousseau", *Droits*, no. 22, 1995.

18. Jean Starobinski, "Le remède dans le mal: La pensée de Rousseau", *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières* içinde, Paris, Gallimard, 1989.

ikincinin birinciden daha fazla gerçek tatmin sağlamadığına dair arzu ettiğimiz tüm kanıtlara sahibiz. Her iki durumda da olmak ile görünmek onulmaz biçimde ayrılmıştır. Mülkiyeti sahiplik ile kullanma/doyum arasındaki mesafeyi "zorlama" –aralarındaki karşıtlığı aşmak bir yana görmezden gelerek sürekli yineleme– olarak yorumlayan bu hukuksal, daha doğrusu hukuksal-siyasal uğrakta sivil toplumun kuruluşunun cinsiyet farkı ölçeğinde bedelinin ne olduğu da daha iyi anlaşılır: Cinsiyetlerin konumu kökten bakışımsızlaştırılır, biri (eril olan) mülkiyet ve yurttaşlık alanına diğeri (dişil olan) aşk ve insanlık alanına tayin edilir. Rousseau'nun klasik dönem filozofları arasında cinselliği bir "uyuşmazlık", yani insanın özne olarak kuruluşuna içsel bir çiftdeğerlilik olarak en katı biçimde düşünen kişi olduğunu kabul edersek, toplumsal mülkiyetin kuruluşuyla yaptırıma uğrayanın bizzat öznenin bölünmesi olduğu görülür.

Bu tür kategoriler Locke'taki anlayışa yabancı mıdır? Locke'ta daha ziyade bastırılmış olduklarını düşünme eğilimindeyiz. Bu kategoriler bizi birey-cemaat eklemlenmesi olan, "benlik mülkiyeti" nin *arka yüzüne* götürür, çünkü olanaklılık koşulunu biçimlendiren kendi ile bir olma ya da birleşmeyi *öteler*.[19] Bu noktada sahiplenici bireycilik aksiyomatiğinin potansiyel olarak içerdiği çeşitlemelerin dışında olduğumuzu düşünmektense aksiyomatiği yadsıma ya da negatiflik olanağını kapsayacak biçimde genişletmeyi tercih ederim. Bireysellik o zaman bir mülksüzleşme kılığına bürünür. Mülksüzleşmenin sonuçları ise yurttaş öznenin temel tatminsizliğinde ve bizzat "siyasal bedenin" tamamlanmamışlığında okunabilir. Belki de bu noktada buna tanıklık eden kuramsal eserlerin kendilerinin de esas itibariyle *tamamlanmamış* olmasına gereken önemi vermek: Bu da içeriden düşünmeye çalıştıkları konu tarafından içerildiklerine delalet eder.

19. Bu kategorilerin söz konusu birleşmeyi *süresiz olarak* ötelediğini mi söylemek lazım? Bu kesin değildir: Rousseau *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde kullanma/doyumu başka türlü sorunsallaştıracak, bu da "yalnızlık ve tefekkür saatleri" nden "tamamen ben olduğum, hiçbir saptırma ve engel olmadan tamamen kendime ait olduğum ve doğanın gerçekten istediği şey olduğumu söyleyebildiğim" ayrıcalıklı anlar diye söz etmesini sağlayacaktır (İkinci Gezinti, *Œuvres Complètes* içinde, Pléiade, c. I, s. 1002; Türkçesi: *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul, Pinhan, 2011).

Marx

Kapital'in ilk cildi siyasal gücünü, felsefi ve hatta teolojik yankılarını billurlaştıran ve yorumlanışındaki farklılıkları açıklayan ünlü bir ifadeyle son bulur:[20]

> Kapitalist üretim tarzı kendi ayakları üzerinde durduğu zaman emeğin daha geniş ölçüde sosyalleşmesi, toprağın ve diğer üretim araçlarının daha geniş ölçüde toplumsal, yani kolektif olarak sömürülen üretim araçlarına dönüşmesi ve dolayısıyla özel mülkiyet sahiplerinin daha geniş ölçüde mülksüzleşmesi yeni bir biçim kazanır. ... Kapitalist özel mülkiyetin saati çalmıştır. Mülksüzleştirenler mülksüzleşir. O halde kapitalist üretim tarzının ürünü olan kapitalist mülkleştirme tarzı ve kapitalist özel mülkiyet bireyin kendi emeğine dayalı özel mülkiyetin ilk yadsınışıdır. Ne var ki kapitalist üretim sırası geldiğinde doğal bir sürecin şaşmaz zorunluluğu ile kendi yadsınmasını doğurur. İşte bu yadsımayı yadsımadır. Bu özel mülkiyeti değil, her halükârda kapitalist dönemde elde edilenlere dayalı ... bireysel mülkiyeti yeniden kurar.[21]

Burada sahiplenici bireyciliğin aşılmasının en gelişkin ifadesiyle karşılaştığımızı düşünebiliriz, çünkü ortaklaştırma ya da komünizmin kaynağını özel mülkiyetin, kendine özgü mantığı gereğince, kendi kendini yıkmasından aldığını kanıtlamaya girişiyor. Genel hatlarıyla bu yorum elbette doğrudur: "Yadsımayı yadsıma" kategorisine yapılan başvurunun anlamı budur. Mülksüzleştirenlerin mülksüzleşmesi kapitalizmin "yadsıdığı" mülkleştirme biçimlerini *doğuran* süreçtir (tabii mülkleştirme ile mülksüzleşme arasındaki ilişkinin, olumlama ile olumsuzlama, konumlandırma ile silme arasındaki ilişkiyle aynı olduğu doğruysa).

Bununla birlikte Marx'ın metni durumun kuramsal açıdan o kadar basit olmadığını gösteren alametler barındırıyor. Bunların biri de türeyimsel bir süreçten söz etmeyen Marx'ın *mülksüzleştirmenin mülksüzleşmesi* yerine "kişileştirme"ye başvurması ve "*Die Exprop-*

20. Zira bu ifade İşaya'nın Mesihle ilgili ayetlerine (14,1-4;27,7-9) karşılık verir.

21. *Kapital*, c. I, Bölüm XXIV, 7, çev. Lefebvre, Paris, PUF, s. 855-57; Türkçesi: *Kapital*, c. 1, çev. Nail Satılgan-Melunet Selik, İstanbul, Yordam, 8. basım, 2014, s. 729-30. (Değişikliklerle. –*ç.n.*)

riateurs werden expropriiert"[22] (*Mülksüzleştirenler mülksüzleşir*) yazmasıdır. Bu noktada şu varsayımla yetinelim: Mülksüzleşmenin "nesneleri" nasıl ki son kertede kişiler, bireylerse bunun sonucundaki mülkleştirmenin "özneleri" de "kişiler" olarak değerlendirilmelidir. Böylece sonuna, en son cümlede ortaya konan çarpıcı fakat anlaşılması güç meseleye geliyoruz: "Bu özel mülkiyeti değil (*Privateigentum*) her halükârda kapitalist dönemde elde edilenlere dayalı bireysel mülkiyeti (*das individuelle Eigentum)* yeniden kurar." Bu ifade Marx'ın sahiplenici bireycilik geleneğiyle, özellikle de Locke'çu çeşitlemesiyle ilişkilenme biçimindeki çelişkinin alameti sayılabilir. Marx benlik ve şeylerin mülkleştirilmesinin birbirini içerimlemesi üzerine kurulu "benlik mülkiyeti" fikrini sonuçta yeniden, bu kez yeni bir özne (*toplumsal veya "türeyimsel" özne*) lehine kurmaya çalışmış gibi görünüyor. Bu öznenin tarihsel figürü ise üretim tarzının devrimci dönüşümü sürecine angaje olmuş proleterdir. Öte yandan Marx bu yeniden inşayı Locke'un temel postülasının radikal bir eleştirisi pahasına gerçekleştirir: Emek etkinliğinin hem benlik bilinci sorumluluğuna hem de onun faili olan canlı bedenin bölünmezliğine atfedilen tamamen kişisel niteliğidir (mübadele cemaatini mümkün kılmak için bu fail Locke'ta *paylaşmaz* ya da *mübadele etmez*). Arendt Marx'ı "Locke'çu" biçimde okurken (*İnsanlık Durumu*) hiç kuşku yok ki bu noktaya yeterince dikkat etmemiştir.

Bu eleştirideki negatif kısmı daha önce dile getirmiştim: Locke emeğin kapitalist örgütlenmesinin bedenin bütünlüğünü parçaladığını ve doğasını bozduğunu görmemişti. *Kapital*'de önerilen fenomenolojide *bedenlerin* salt *disiplini* değil (Foucault, daha sonra bunun üretimin dışına, tüm toplumsal pratiklere yayıldığını söyleyecektir) *parçalanması*, uç noktada ise *bilincin* bulanıklaşması söz konusudur.[23] O halde kapitalizmin mantığının, emekçilerin yeniden

22. Bu ifadenin Fransızca-Almanca jargonu yorumcuların dikkatini yeterince çekmemiştir. Bize göre bu, yalnızca Fransız Devrimi ve komünist akımların dilinin ("mülküzleştiren" "gasp eden"e yakındır) bıraktığı genel izle değil, Marx'ın sömürüye dair ifadelerinin derininde daima *Exposition de la doctrine Saint-Simonienne de 1829*'a (Saint-Simon Doktrini'nin Sunumu, 1. Yıl Bazard ve Enfantin tarafından kaleme alınmıştır) atıf olmasıyla açıklanabilir.

üretiminden meta üretimine mutlak bir bütünleşmeye yöneldiğini, işçilerin bütün özerk tüketim biçimlerini devre dışı bırakarak mesleki vasıfların tamamını Yeni Leviathan'ın ihtiyaçlarına göre koşullandırdığını, belki bir parça fantazmatik biçimde, düşündüren gelişmeler bütününe başka ne eklenebilir? Foucault'nun biyopolitika diyeceği genel kavram içinde yer aldığı tartışılamayacak bu duruma Marx *Kapital'in Yayımlanmamış Bölümü*'nde "gerçek boyunduruk" adını verir.[24] Küçük bir farkla: Foucault'ya göre bu durum devletin değil sermayenin işidir, diğer bir deyişle emek üzerindeki mülkiyetin en uç sınırına vardırılmasının sonucudur. Burada doymak bilmez bir sosyalleşmeyi bireyin özerkliğini hiçe indirgemekle örtüştüren sürecin negatif yüzüyle karşılaşıyoruz. Marx, bunu Locke ve onun ekonomik ardıllarını (Smith) yankılayacak terimlerle açıkça yorumlamaktadır:

> Meta üretimi ve dolaşımına dayanan mülkleştirme veya özel mülkiyet yasası (*Gesetz der Aneignung oder Gesetz des Privateigentums*) kendi iç diyalektiği dolayısıyla kaçınılmaz biçimde tersine, doğrudan karşıtına dönüşüyor. ... Başlangıçta mülkiyet hakkı kişisel emeğe dayalı gibi görünüyordu (*Eigentumsrecht gegründet auf eigene Arbeit*). En azından bu varsayımı kabul etmek gerekiyordu, çünkü sadece eşit hakları haiz mal sahipleriyle karşı karşıyaydık. Başkasının malını mülkleştirmenin tek yolu kendi malını devretmekten geçiyordu. Meta ancak emekle üretilebilirdi. Kapitalist açısından mülkiyet başkasının parası ödenmemiş emeğine veya bu emeğin ürününe sahip olma hakkı olarak, işçi açısından ise kendi ürününe sahip olmanın imkânsızlığı olarak görülüyordu. Mülkiyet ile emeğin ayrılması görünüşte onların özdeşliğinden doğan bir yasanın zorunlu sonucu haline geldi.[25]

Marx'ın ortaya koyduğu diyalektik aynı anda bu negatifin pozitifini gündeme getirmeye yönelir. Bu pozitif, üretim etkinliğinin ve gerçekleştirdiği mülkleştirmenin kesinlikle anti-Locke'çu olan *bi-*

23. Daha doğrusu, sürecin kaçınılmaz sonucu olacaktır bu. Elbette eğer emekçinin bedenine kazınan sömürü süreci kolektif bir *direnişe* yol açmazsa: "Sınıf bilinci" kategorisi ki Marx asla onu böyle adlandırmamıştır, böylece Marx'ın çözümlemelerinde her şeye rağmen antropolojik bir temel kazanmış olur.

24. Karl Marx, *Un Chapitre inédit du capital*, çev. R. Dangeville, Paris, U.G.E., "10/18".

25. Karl Marx, *Le Capital*, c. I, *a.g.y.*, s. 654.

rey-aşırı niteliğine dair önermede bulunur. Marx'ın bu tezden çıkardığı sonuçları anlamak için ona maksimum gücünü kazandırmalıyız: Emek tarihsel olarak belli bir anda "sosyalleşmiş" ya da bireyaşırı *hale gelmiş* değildir, emek aslında her zaman öyle *sosyal* olmuştur, çünkü en "ilkel" biçimlerinde bile işbirliği olmadan emek olmaz ve üreten emekçinin doğayla ilişkisi içinde yalıtılmışlığı olsa olsa görünüşten ibarettir. O halde bireyin (yalıtık ve *münhasır* olması anlamında) "kişisel emeği" yoluyla "ortak olandan" bazı parçaları "mülkleştirme" şansı yoktur. Mülkiyet hakkı, ideolojik bir kurmaca dışında, bu temele dayandırılamaz. Buna karşılık sosyalleşmiş modern üretim geliştikçe, –geçmişin makineleri ve bilgileriyle açığa çıkanlar dahil– bütün emek etkinliklerinin dayanışıklığı ve tamamlayıcılığı demek olan üretimin kolektif "öznesi"nin "benlik mülkiyeti"nin en etkili biçimini işte bu işbirliği içinde gerçekleştirdiği giderek netleşir: Kendi döngüsünde yalnızca dayanağı olduğu mübadelelerin tümünü ve farklı insan "ticaretleri"nin sonsuz ağını, Hegel'in dediği gibi "herkes ve her biri"nin (*Tun Aller und Jeder*) işlemini değil, doğanın dönüşüm ya da insanlaşma sürecinin kendisini de içeren biçim – ama, görünüşe bakılırsa, bu döngüye bir son tayin edilemez.

Peki gerçekten bir özne var mıdır? *Temelde bütün mesele* bu, ama cevap vermek hiç kolay değil. Yadsımayı yadsıma emeğin kökenindeki sosyalliğin fiilen tanınmasında ya da "kişisel emeği" şiddetle parçalayan kapitalist Sanayi Devrimi'nin mümkün kıldığı *emeğin organizasyonu*, yani bilinçli *planlama* gibi ayrıcalıklı bir figürde gerçekleşir (Marx başka bir yerde *bewusste planmässige Kontrolle* –bilinçli plansız kontrol– diyor: *Kapital*, I, 91). Bunu spekülatif biçimde ifade ederek "mülksüzleştirenlerin mülksüzleşmesi toplum tarafından ve toplumu oluşturan bireyler tarafından yapılan bir 'mülkleştirme', yani mülkleştirme araç ve hatta biçimlerinin mülkleştirilmesidir veya 'mülkleştirmenin mülkeştirilmesi'dir" diyebiliriz. İşte bu anlamda mülksüzleştirenlerin mülksüzleşmesi "benlik mülkiyeti" veya *öznel* mülkiyettir, daha doğrusu ona dönüşür: *Bireyleşmiş* ya da *sosyallik dışı kalmış birey* (*der vereinzelte Einzelne*, diyor 1857 tarihli *Giriş*; *das einzelne Individuum*, diyor *Kapital*, "İşbirliği" konulu XI. Bölüm) yerine *sosyalleşen birey*'i ge-

çirir (ya da "özgürce sosyalleşen" bireyi: *frei vergesellschaftete Menschen*, *Kapital*, I, 91/94). Gerçek "bireyler toplumu" sadece bireylerin efektif sosyalleşmesiyle var olabilir. Bireyler emek güçleri ve kullanımını, dolayısıyla emeğin kendisini yeniden mülk edinmedikçe "benliklerinin mülk sahibi" de değillerdir. Ama burada yegâne öznesi "sosyal ilişki"nin efektifliği olan bir süreç işler. Burada ters çevrilmiş gibi görünen sadece Locke değil aynı zamanda cemaatin paradoksal biçimde uygar bireyin benliği ile ilişkilenmesinin zorunlu koşulunu oluşturduğu Rousseau'dur. Öyle ki "yadsımayı yadsıma" yoluyla yadsıma olumlamaya, mülksüzleşme ise yeni bir mülkleştirme biçimine çevrilmiş görünür.

Bundan dolayı Marx, "toplumun şahıs gibi", yani hukuki ve manevi sakatlanmanın öznesi olarak tasavvur edilmesine yönelik katı eleştirisine asla geri dönmez.[26] Bu eleştiri *Alman İdeolojisi*'ndeki tabiriyle "üretici güçler bütününün" anonim yapısında böyle bir mefhumun kapsadığı yalınlık ve birlik içinde temsil edilemeyecek (hadi "çokluk" demeyeyim) bir çokluluk (*multiplicité*) durduğu fikriyle tamamen tutarlıdır. Yine de Marx bu çıkmazdan çıkış yolu bulabilecek kadar iyi Hegelciydi: Özneyi "benlik bilinci" yahut bireylerin bireyi olarak değil, yalnızca "şeyin kendisinde" –yani çalışmasında veya gerçekleşme sürecinde, yeter ki bu eşsiz bir teleolojiye tabi olsun– verili içkin bir düşünümsellik olarak düşünmesi yeterliydi. Marx'ın açımlamalarında böyle bir çözüme sık sık rastlanır (Althusser buna "*özneyi*" "*öznesiz süreçle*" *özdeşleştirme* der). Yine de tökezlediği bir nokta var ve semptomlara dayalı bir okumanın bu noktayı geleceğin komünizmine dair sözcelerinde fark etmemesi imkânsız: "Kol emeği-zihin emeği bölünmesinin sona ermesi" ya da "emeğin zihinselleşmesi" (Negri'nin pek sevdiği *Genel Zihin)* hakkındaki ifadelerin belirsizliğinde. Yahut yeniden üretimin üretim içindeki "kalıntısı" diyeceğim şey bakımından: Sosyal emekçinin tarihsel olarak belirlenmiş "ihtiyaçları" ile Rousseau'cu anlamda haz ya da "doyum/kullanma", yani failin kendi kolektif işlemleriyle

26. Bu eleştiriye özelikle 1847'deki *Felsefenin Sefaleti*'nde rastlarız (Ekonominin Metafiziği, Altıncı Gözlem; Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara, Sol, 2011).

özdeşleşme kapasitesi (ki Marx'ın metninde tekrar ortaya çıkar) arasındaki ilişki meselesi. Bu problem özellikle *Kapital*'in 3. cildinde ve *Gotha Programı Eleştirisi*'nin bazı pasajlarında açıkça görülür, özellikle de iş zamanı ile boş zaman arasındaki ilişkiyi tanımlarken: Bir yanda "insanın birinci ihtiyacı" haline gelen ve kapitalist azap yerine çalışmaktan duyulan bir tür Fourrier'ci hazza dönüşmüş emek fikri vardır; diğer yandaysa, özgürlük ve tatminin ancak boş zamanda bulunabileceği fikri ve emeğin adım adım "zorunluluklar diyarına" sürülmesi.[27] Marx'ın bakış açısından, seçtiği kanıtlama biçimi, öyle görünüyor ki, yalnız gelecek için değil bugün için de imkânsız bir seçeneğe götürüyor ve o seçenekte şu sorunun cevabının verilmesi gerekiyor: Bugün işçilerin sömürüye karşı mücadelesine anlam katan ve bu mücadeleyi diri tutan nedir: Acaba çalışma hakkının (hatta çalışmadan duyulan *sevincin*) savunulması mı? Yoksa kaçınılmaz köleliğinden kurtulma talebi mi? Eninde sonunda bu şunun alametidir: Kolektif mülkleştirme, bir "özneleşme" ya da öznel bireyselleşme süreci olarak –çelişkili biçimde– hem tasavvur edilebilir hem de edilemez. Tabii ifadenin tersini tercih etmiyorsak: Özneleşme mülkleştirme olarak hem *düşünülebilir* hem de *düşünülemez*. Marx'taki "Locke" uğrağının sınırı işte burasıdır.[28]

Derrida

Sahiplenici bireycilikte Rousseau "antropolojik", Marx "diyalektik" bir tersine çevirme işlemi gerçekleştirmişse, Derrida'da karşımıza

27. "Fransız emek sosyolojisi ekolü" Marx'ın nasıl okunacağı konusunda tam bu noktada ikiye bölünmüştür: Bir yanda Pierre Naville (*Le Nouveau Léviathan I: De l'aliénation à la jouissance*, 1957, yeni basım, Paris, Anthropos, 1977); diğer yanda Georges Friedmann (*Problèmes humaines du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946) vardır. Bu konunun, Jean-Marie Vincent'de, kısmen bunlarla rekabet halinde, nasıl geliştirildiği hakkında bkz. *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987; Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, G. Canguilhem'in *Önsöz*'üyle, Paris, Editions Sociales, 1988.

28. Fakat burası aynı zamanda Marx'ın komünizmi bireylik ve cemaatin/ortaklığın "birbirinden ayrılmaz biçimde" (yani *Alman İdeolojisi* ve *Komünist Manifesto*'da dile getirdiği gibi, ikisi de birbirinin gerçekleştirme *dolayımıdır*) mülkleştirilmesi olarak tasavvur etmesinin geri dönüşsüz biçimde sorunlu hale geldiği uğraktır (bu noktada eserinin tamamlanmamışlığı içsel bir anlam kazanır).

çıkanın "eskatolojik" bir tersine çevirme olduğunu mu söyleyeceğiz? Derridacı yapıbozumun klasik sahiplenici bireycilik söyleminde zaten hep iş başında olan eskatolojik unsuru belirginleştirdiğini ve eskatolojinin uzun metafizik geleneği boyunca üstlendiği işlevlere dönük genel sorgulamanın bir parçası olduğunu düşünmemizi sağlamadıkça, bu ifade bana göre anlamsızdır. Bu yeni tersine çevirme stratejisi kurucu bir mülkiyet fikriyle bağlantılandırılan "özne"nin tam ortasına bir anda egemenlik fikrinde bulunan şiddet ve çatışkı unsurlarının aynısını yerleştirmeyi sağlar. Böylelikle tahakküm edilenlerin (*dominium)* tahakkümü olan demokratik bir egemenlik ihtimaline kapı aralayan sahiplenici bireyciliğin siyasal inşası kendi üzerine kapanır. Buna göre demokratik egemenlik kendisiyle özdeş ve kendi benliğinden sorumlu (*self/own)* mülk sahibi-öznenin tahakkümüdür.

İtiraf etmeliyim ki Derrida'nın sıklıkla kullandığı (örneğin *Eperons, Marges de la philosophie, Glas, La Carte postale, Marx'ın Hayaletleri, Donner le temps* kitaplarında bu ifadeye sık sık rastlarız) "mülkleştirme dışına çıkarma" ifadesi mistik gelenekte sık rastlanan bazı ifadelere yakın olmasına rağmen –ya da belki tam da o ifadeler yüzünden– benim için uzun zaman bir muamma olarak kaldı.[29] Şüphesiz kökeninde Blanchot'da rastladığımız negatif mantığın "X'siz X" ya da "X olmayan X" gibi oksimorları bulunur:[30] O halde "mülkleştirme dışına çıkarma" (*ex-appropriation*) "mülkiyetsiz bir mülkiyet", mülkleştirmekten çıkarmadan mülkleştirilemeyen bir mülkiyet, yani nesnesi ya da sonucu bakımından sonsuza kadar hüsrana uğrayan bir mülkleştirme sürecidir. Burada, ilk başta, "has/kendine ait olan"daki tekilliği derhal *kimseye ait olmayan* –mutlak– bir *evrenselliğe* çeviren aşkıncı geleneğe yapılmış bir gönderme olduğu düşünülebilir. Fakat en ısrarlı göndermeler Derrida'da açıkça bir *dö-*

29. Derrida "negatif teoloji" geleneğiyle ilişkisini özellikle "Comment ne pas parler" (Nasıl Konuşulmaz) makalesi (*Psyché. Inventions de l'autre* içinde, Paris, Galilée, 1996) ile *Sauf le Nom, Passion* ve *Khôra* (Paris, Galiléé, 1993; Türkçesi: *İsim, Hariç, Khôra*, çev. Didem Eryar; *Çile*, çev. Melih Başaran, İstanbul, Kabalcı, 2008) üçlemesinde açıklamıştır.

30. Blanchot üzerine yazılarını derlediği kitapta Derrida bu ilişkiyi uzun uzadıya yorumlar: *Parages*, Paris, Galilée, 1985.

nüşü / karşılığı öngörü (ya da "geliri/geri geleni" öngörü: Her gelir öncelikle başlangıç noktasına, "kaynağa" dönüştür) ile özdeşleşen bir *özne ekonomisini* hedefler.[31] *Sermaye* süreci böylece genellikle tözsel bir süre, "özne" kategorisinin kullanımının da dayanağı olan her tür "özneleşmenin" modeli olur. Her özne "mülklerin" birikimini ya da sermayeleştirilmesini öngörmeyi temsil eder. İşte bu mantığın karşısına "armağan"ın karşı mantığı ve "hesaplanamaz" niteliği çıkarılabilir. Armağanın bu niteliği öznenin her tür beklentisini boşa çıkartır ve sonuçta öznel ekonomiyi içten çökertir. *Donner le temps*'dan iki karakteristik paragrafı alıntılayacağım:

Tek başına verme (*donner*) maksadı, maksatlı olarak armağan/bağış (*don*) anlamı taşıdığı sürece, dönüş/karşılık almaya yeter. Tek başına armağan bilinci hemen tatmin edici bir iyilik ya da cömertlik imgesine, kendisini böyle bildiği için döngüsel olarak, aynadaki yansımasıyla, bir tür kendi kendisini takdir, tasvip ve narsisik tatmin içinde, veren-varlık imgesine geri gönderilir. Bu da bir özne var olur olmaz, bağışçı ile bağış alan özdeş, özdeşleşebilir (birbirini öyle tutarak ve öyle adlandırarak özdeşleşebilen) özneler halinde kurulur kurulmaz gerçekleşir. Burada, bu döngüde, özneleşme hareketi, kendi kendisiyle özdeşleşen öznenin kurucu tutunumu söz konusudur. O halde özne-oluş kendisiyle hesaba katılır; özne olarak, hesaplanabilir olanın diyarına girer. İşte bu nedenle armağan –şayet varsa– artık nesneler, şeyler, simgeler değiş tokuş eden özneler arasında meydana gelmez. Armağanın olup olmadığı meselesi her türlü özne ilişkisinin, öznenin benlikle kurduğu bilinçli ya da bilinçsiz ilişkinin öncesinde aramalıdır yerini. ... Hatta böyle bir öznenin asla ne bir armağan verdiğini ne de aldığını söylemek geliyor içimizden. Tersine, özne bu gururun (*hubris*), yani armağan vaadinde kendisini duyuran imkânsızlığın üstünlüğüne, hesap ve mübadeleyle, hükmetme amacı gözetilerek kurulur. Özne ve nesnenin olduğu yerde armağan dışlanmış olur...[32]

---

31. Bu noktada Fransızca ve Almanca (*Rückkehr* vs *Einkommen*) ya da İtalyancadan (*ritorno* vs *reddito*) farklı olarak İngilizcede özneli ve nesneli tanımlamak için tek bir sözcüğün, *return*, kullanıldığını belirtelim: Geri dönme, evine gelme, hatta tanıma eylemi ile kabul etme, yeniden kurma, telafi ve ödüllendirme dolayısıyla faydalanma/kâr etme eylemlerinin hepsini karşılar. Burada felsefenin spekülatif bir kuruluş düşünebilmek için faydalanabileceği "tarihkâr bir kelime oyunu" vardır, öznenin kendisinde olduğu gibi (*subjectus* ve *subjectum*, *tebaa* ve *tabi/özne*).

32. Jacques Derrida, *Donner le temps*, I. *La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, s. 38-39.

Fakat bir iz ya da saçılım sorunsalı armağan ve bağışlama (*pardon*) meselesini ortaya koymaya yetse de bu, yazının *cömert* ve yazan öznenin ise *veren özne* olmasını gerektirmez. Özdeşleşilebilir, sınırları belli, konumlu bir özne olan yazan ve yazısı yeniden mülkleştirilmesini, mübadelesini veya döngüsel karşılığını –ve tanımı gereği, artıdeğerli yeniden mülkleştirilmesini, belli bir sermayeleştirilmesini– bilinçli ya da bilinçsiz olarak hesaplamadığı hiçbir şeyi asla bağışlamaz. *Özne olarak özne*'nin tanımının bu olduğunu söylemeye çalışıyoruz. Özne ancak bu sermaye işleminin öznesi olarak ayırt edebilir. Fakat öznenin yaptığı bu işe rağmen, söz konusu artıdeğer üretim ve dolaşımı sayesinde veya ona rağmen, nerede iz ve saçılım varsa armağan yalnız orada, –vurgulamış olduğumuz gibi, radikal biçimde içerdiği– dışarı taşan unutuş ya da unutkan bir taşkın ile birlikte meydana gelebilir. Bağış veren merciin ölümü (bir bağışı, bağış veren mercie *geri dönmeme*'ye yönelten yazgıya burada ölüm diyoruz) bağış veren merci dışında gelişen doğal bir rastlantı değildir ve ancak armağandan yola çıkılarak düşünülebilir...[33]

Yine de burada özneyi (yahut özne olmayanı, *özneleşmenin ötesindeki* özneyi) kendi "verili" ampirikliğinden, yani onu herhangi bir "ontolojiye" (sermayeye karşılık gelen töz-özne ontolojisi de dahil) götüren aşkın görüntüsünden kurtarmaya veya düğümü çözmeye çalışan harekete fazlasıyla kapılıp kapılmadığımızı sorabiliriz. O halde özne, geri çekildiği yerde, arıtılmış bir biçimde, çok daha "gayrişahsi" bir adla ve onun ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden bulunacaktır (*Dasein*, *Ereignis*, *différance*, *iz*, ya da armağan gibi). Bu adlar her öznenin olanaklılık koşullarının tam merkezinde barınan çatışkıyı aynı anda teşhis etmeyi de sağlayacaktır. Bilindiği gibi bu jest felsefede sık sık tekrarlanır: Üstelik, Kant (*Aşkınsı Diyalektik*'te) öznenin benlikle özdeşliğini tözleştiren "düşünüyorum"daki "paralojizmi" eleştirdiğinden beri değil, Locke kişisel kimlik ile tözün kimliğini katı biçimde ayırmaya çalıştığından beri de tekrarlanmaktadır.

Fakat bu noktada eserin başlığının işaret ettiği bir başka varsayımla da karşılaşıyoruz. *Donner le temps* (Zaman Bağışlamak) başlığının bu varsayımın paradoksal sonuçlarını uyandırmaması işten bile değil. Bu varsayım bir öncekini tamamlıyor. Nihayetinde her özne bir "özne olmayan" ise, yani her özne insanlar arasındaki iliş-

33. *A.g.y.*, s. 131-32.

kiler kümesince negatif olarak kuruluyorsa, öznelerin "ticareti" (*Verkehr, intercourse*) her tür *ticari* biçimin (*Handel, Trade*), hesaplamaya dayalı her öngörü ve dönüş/gelir ekonomisinin ötesine geçiyor ve fazlalık/ihlal ile şiddette, dostluk ile konukseverlikte çatışkılı olasılıklar belirmesini sağlıyorsa bu, *zaman* –şüphesiz "emek zamanı" da dahil– içsel olarak mülkleştirmeye direndiği için değil midir? Zaman olduğu gibi mülkleştirilemez mi, bir hesap ya da öznel projenin asla (veya asla *gerçekten, tamamen*) aracı haline gelemez mi? Buradan "insanların" veya "öznelerin" bu anlamda asla birbirleriyle "çağdaş" olmadığı, *aynı zaman içinde* bulunmadığı, *ortak "mevcudiyetlerinin" şimdiki zamanında* (ve en azından sonun, eskatolojinin *gelecek şimdiki zamanında*) inşa edilen bir bütünün ya da eserin yaratıcıları olmadığı fikrine ulaşırız. Fakat öznelerin belirsiz bir süre boyunca *beklemesi*, tekilliklerin birbirleri "için" ve birbirleri "aracılığıyla" var olacağı cemaatin öngörülemez geleceğini (*l'à venir*) beklemeleri gerekir. Öyleyse mülkleştirme ya da dönüş/karşılık olarak bir "benlik mülkiyeti"nin benlik kaybına veya saçılmaya son verip nihayet mümkün olabilmesi için, aşkın zamanın kendisi mülkleştirilmelidir. Ne var ki bunun imkânsızlığı açıktır. Son olarak da etik ve siyaset, bu "imkânsız"ın anlaşılmasına bağlı olduğundan, bu da (bir hakkını verme, ceza ve yeniden dağıtıma indirgenemeyen) adalet riskini ve olasılığını akla getirdiğinden, "zaman bağışlamanın" imkânsızlığı alegorik olarak radikal bir negatifliğin temsili olacak, etik ve siyaset bu negatiflikten kurtulamayacaktır. *Zaman* hakkında söylenen *dil, ölüm* (yıkım) (ve dolayısıyla *hayat*) gibi bütün "yarı aşkınlar" için de geçerli.

Acaba Derrida'nın eserindeki temel konuların bazıları böyle basit (kuşkusuz epey basit) şekilde bir araya getirilebilir mi? Emin değilim.[34] Yine de Macpherson'un sahiplenici bireyciliğe verdiği anlamı genişletip diyalektik açıdan geliştirerek "mülkleştirme", "mülksüzleştirme", "mülkiyetten çıkarma", "mülkleştirmekten çıkarma" gibi bir dizi terimin "sahiplenici bireycilik" başlığı altına yerleştiri-

34. Dürüst olmam gerekirse ve bu açımlamanın orijinal (İngilizce) versiyonunu "homurdanarak" karşılamış olmasına bakılırsa, Derrida'nın kendisi de hiç emin değildi.

lebilecek "gösterenler zinciri" ile kurduğu ilişkiye dair bir soru sormayı göze alacağım.

Derrida'da sahiplenici bireyciliği aşmaya dönük ilk harekete rastlarız; kuşkusuz, "has/kendine ait olan" (*Eigen*), "mülkiyet" (*Eigentum* ve *Eigenschaft*) ve "olay"ın (*Ereignis*) Heideggerci çağrışımları ve klasik İngiliz dil felsefesinde belirleyici rol oynayan ***mülkiyet (property) - haslık*** (*propriety*) çiftinin verdiği ilhamla olmuştur bu: Olumlama-yadsıma karşıtlığının ötesine geçmeli ve çok daha temel nitelikte –neredeyse Eski Yunancadaki stoacı *oikeiôsis* (korunma hissi) kavramına neredeyse harfiyen denk düşen–, ne mülk-leştirme ne de mülk-süz-leştirme olan bir mülkleştirme mefhumu bulunmalıdır. Öznenin kurulması ve benlikle özdeşleşmesi negatif ve pozitif yönleriyle açıkça "mülkleşme/kendine ait olma" (*propriation*) sürecinde yer alır. *Eperons* kitabında bu fikrin çok güzel sunulduğu bir metin vardır: Derrida, Heideggerci cinsiyet farkı inkârından yola çıkıp "mülkleşme" sürecinin özneleşme olarak tebaalaşmayı öngördüğünü gösterir, çünkü "mülkleşme" süreci, durduğu tepeden, ontolojiye hükmeder:

> Nietzsche'nin cinsiyet farkı, "cinsiyetler arasındaki bitmeyen savaş", "cinsiyetlere duyulan ölümcül nefret", "aşk", "erotizm" vs. hakkındaki bütün çözümlemelerinin konusunu veya hedefini oluşturduğu düşünülen anlamlandırmaların veya kavramsal değerlerin hepsi ***mülkleşme/kendine ait olma*** süreci denilebilecek bir sürecin (mülkleştirme, mülkleşmekten çıkarma, ele geçirme, sahip olma, armağan ve mübadele, efendilik, kölelik vs.) taşıyıcısıdır. Birçok çözümlemede ... görülen önceden biçimselleştirilmiş yasaya göre bazen kadın bahşederek, ***kendisini vererek*** kadın olur, erkek ise alır, sahip olur, ele geçirir. Bazen de kadın kendisini vererek ***kendisini*** .... ***için verir***, böylece sahiplenici efendiliği simüle eder, kendi kendisine temin eder. "İçin... kendini bağışlamak"; burada değeri ne olursa olsun ***için*** görünüşü bağışlayarak yanıltır ya da kendine ait olanı kaybetmeye biraz amaç, ereklilik, kurnaz bir hesap, biraz da karşılık ya da kazanç katar, dolayısıyla ***için***, armağanı bir rezerv içinde tutar ve o andan itibaren cinslerarası karşıtlığın tüm göstergelerini değiştirir. ... Verme-alma, sahip olma-sahip olunma karşıtlığı bekâret zarı denen grafik tarafından üretilen bir çeşit aşkın tuzak ise mülkleşme süreci her türlü diyalektikten ve ontolojik karar verilebilirlikten kurtulur. Öyleyse artık "Kendine ait olan ***nedir***, mülkleştirme, mülkleşmekten çıkarma, efendilik, kölelik, ...vs. ***nedir***?" diye sorulamaz. Cinsel bir işlem olarak ... mülkleşme *ti esti* (nedir) sorusundan da hakikatin örtüsü

veya varlığın anlamının ne olduğu sorusundan da güçlüdür, çünkü karar verilemez. Özellikle de ... mülkleşme süreci dil sürecinin bütününü, genel olarak da simgesel mübadeleyi düzenlediği, dolayısıyla tüm ontolojik *sözceler* bu sürece dahil olduğu için, çok daha güçlüdür. Hakikat(in) tarih(i) mülkleşme süreci(dir). Öyleyse kendine ait olan, onto-fenomenolojik ya da anlamsal-yorumbilgisel bir sorgulamaya bağlı değildir. ... Kendine ait olan nedir sorusu ekonomi (dar anlamıyla), dilbilim, retorik, psikanaliz, siyaset... vs. alanında her belirdiğinde sorunun anlamsal-yorumbilgisel biçimi kendine ait olanın sınırını gösterir. ... Metafizik sorular ve metafizik sorusu ne zaman daha güçlü olan mülkleşme meselesi içine yerleştirilse her seferinde bu koca alan yeniden düzenlenir...[35]

Kuşkusuz Derrida tüm bu metinlerde bütün *tersine çevirmelere* son derece temkinli yaklaşmış görünüyor. Yoksa sadece "basit" tersine çevirmelere mi kuşkulu yaklaştığını düşünmeliyiz?[36] Şüphesiz şunu anlayabiliriz: Mülkleşmekten çıkarma (*ex-propriation*), sürekli saklanan bu sürecin ister istemez eleştirel ve paradoksal figürüdür. Bu meselenin önemi aynı zamanda bir erekliliğin de tanımı olan Hegelci diyalektiği (ve elbette genel olarak diyalektiği) (yeniden) mülkleştirmeye varan (ya da yönelen) sonsuz bir mülkleşmekten çıkarma süreci olmakla eleştirdiği *Marges de la philosophie*'de katbekat artıyor. Böylece, bu tür özsel bir başlangıç-son eklemlenmesini hedef alan "yapıbozum" düşüncesinin zaten hep özü itibariyle –iki anlamıyla (mülkiyet ya da haslık)– "kendine ait olan"ın yapıbozuma uğratılması olduğu düşüncesine ulaşırız. Hareket noktası ya da "nesnesi" ne olursa olsun, yapıbozum zaten hep "mülkiyetleşmekten çıkarma" şeklindeki paradoksal adın tanımladığı harekettir. Çelişkili ya da diyalektik hareket, mülkiyetleştirmekten çıkarma sürecinde yeniden üretilir, aynı zamanda orada *tutulur* ve engellenir. "İnsanın Sonları" başlıklı yazı bize, bugün "sarsılmakta" ve "yalpalamakta" olanın açıkça; insan ile varlık (dolayısıyla da doğa) arasındaki bu "mülkiyet" ya da "ortak-aidiyet" olduğunu söylemektedir. Metafizik geleneğin merkezine yerleştirdiği bu "mülkiyet" ya

35. Jacques Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, s. 89-97 (farklı yerlerden).

36. "Bu basit bir tersçevirmenin meydana gelmesini ya da varlığı tikel bir durum ya da mülkleşme, hayat/ölüm verme/alma türünün bir cinsi, genellikle *Ereignis* adı verilen olayın örneği haline getirmeyi gerektirmez..." (*a.g.y.*, s. 100-1).

da "ortak-aidiyet" "mutlak" anlatımını diyalektik süreç fikrinde bulmuştur.[37]

Bununla birlikte bu noktada Derrida, yapıbozuma yöneltilen nihilizm ve kuşkuculuk töhmeti ("yapıbozumun kendisi hariç her şey yapıbozuma uğratılabilir")[38] altında kalmamak için "yapıbozuma uğratılamaz" bir öğeyi daha sonradan sürece dahil etmiş ve kopmaya çalıştığı geleneğe geri dönebileceğinin sinyalini vermiştir. Yapıbozum her zaman "kendine ait olan"ın ya da mülkiyet-haslık birliğinin yapıbozumuysa, *yapıbozuma uğratılmama olasılığı*, Locke'un son derece paradoksal olan "kendi şahsının mülkiyeti" mefhumundaki mülkiyet-kimlik özdeşleşmesine çok yaklaşmaz mı? (Derrida yapıbozuma uğratılamama olasılığını daima çatışkılı olan "adalet" veya "gelecek olan" adalet ihtimaliyle özdeşleştirmiştir). Yapıbozuma uğratılamaz olma olasılığının Locke'çu özdeşleşmeye çok yaklaştığını söylemek elbette onunla karıştırılabileceği anlamına gelmez. Belki de o özdeşleşmenin ayrılamaz ve indirgenemez *ötekisi* olduğunu ve bu *öteki*'nin de söz konusu özdeşlemenin olduğu gibi kalmasına izin vermediğini söylemektir. Karşıtlıklarında "ortak" olan şey karşıtların birliği biçimidir, *X'siz X'tir*: Locke'ta "benlik mülkiyeti" hem devretme/yabancılaşma sürecinin hem de devredilemez/yabancılaşamaz olanın tezahürü olmak zorundadır. Öznenin mülkiyetler ekonomisinde sonsuz maliyeti ve devredilemeyene geri dönüşü (kimlik) ya da geri çekilmesidir: Bu noktada devredilemeyen veya yapıbozuma uğratılamayan klasik anlamda bir "özne" yahut "fail" olarak adlandırılamaz, çünkü tam da öznenin veya failin yitirilmesinden veya terk edilmesinden başka bir şey değildir, dahası öznenin namevcudiyetiyle, öznenin "mülkiyetsiz bir mülkiyet"e ya da esas itibariyle kendisinin mülkü olmaktan çıkarılmış bir "benliğe" geri çekilişiyle görünürlük kazanır.

Fakat benlik (ya da *öznenin benliği*) sorusu cemaatin benliğinden ayrılamaz: *Donner le temps*'ın açıkça gösterdiği gibi bir anlamda aynıdır. Bir unsur "uygunsuz/kendine ait değil" (*impropre*) ise

37. Jacques Derrida, "Les fins de l'homme", *Marges de la philosophie* içinde, Paris, Minuit, 1972, s. 129 vd.

38. Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

diğeri de öyledir. Bu konu üzerine yapılması gereken daha ayrıntılı soruşturmayı şimdilik kısa kesmekle birlikte, Locke'un da –onun "bireycilik" anlayışına getirilmiş aceleci yorumların telkin ettiklerinin aksine– zamanında bunu yapmış olduğunu hatırlatmak isterim. Locke hem bir cemaat filozofu hem de eskatolojik bir cemaat filozofuydu.[39] İşte burada Derrida'daki etik anlayışın eleştirel bir kipte sözcelenen Mesihçi boyutu ("Mesihçilik yapmayan Mesihçi") mülkleştirmekten çıkarma fikrini tamamlar. Özneyi etkileyen (ya da yapıbozuma uğratan ve böylece onu adalet sorusuna ve demokrasi, misafirperverlik gibi bağlantılı sorulara "bağışlayan") negatif bir süreç olan mülkleştirmekten çıkarma süreci böylece bizzat koruyacağı, mülkleştireceği ve özdeşleşeceği "mülkiyeti", dolayısıyla da "ortak varlığı" (ya da "ortak şeyi", "ortak davası") olmayan bir cemaate açılır, en azından kuramsal ve spekülatif olarak. Bu cemaate ancak başkalığa yer veren *buyruk* ifadeleriyle yaklaşılabilir. Dolayısıyla bu cemaat *karşılıklılığı* veya *tanımayı* aşar (ve reddeder), mülkiyet-olmayan haricinde ortak noktası olmayan cemaatsiz bir cemaati ve bizzat bu cemaat üyelerinin herhangi bir "kendi"/"kendine ait olan" ile özdeşleşmeye direnmesini hedefler.

Ne var ki Derrida ile Locke'un bazı ifadeleri arasında şaşırtıcı bir homoloji hüküm sürmektedir: Derrida'da yapıbozuma uğratılamayan "adalet", yapıbozuma eklemlenir, onun hem en son sınırı (durma noktası) hem de olanaklılık koşuludur; Locke'ta (ya da genel olarak "doğal haklar" kuramlarında) ise devredilemez/yabancılaşamaz olan, bizzat devretmenin/yabancılaşmanın sınırı ve olanaklılık koşulu dolayısıyla devretmeye/yabancılaşmaya iç ilkesi olarak eklemlenir. Beni bir kez daha, geniş anlamıyla, "tersine çevirme" den söz etmeye yönelten işte bu homolojidir. Kuşkusuz kastettikleri birbirine karşıttır: Locke'ta "benlik" olarak korunan şey kimlik/özdeşlik ve özdeş olandır (ya da aynı olan: Paul Ricoeur'ün son derece

39. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (II.27)'de kişisel kimlik hakkındaki denemenin tamamen Son Yargı temasının "mitolojiden arındırılmış" bir yeniden yorumu çevresinde kurulduğunu hatırlatayım. Bkz. Etienne Balibar, *L'Invention de la conscience* (*a.g.y.*) ve daha yakın tarihli bir eser: John Yolton, *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2004.

Locke'çu bir temele dayanan şu başlığını hatırlayalım: "Başkası Olarak Kendisi"). Bu "benlik" aynı zamanda devretme/yabancılaşma sürecine içkin bir devredilemez/yabancılaşamaz gibi göründüğü için, benliğe her zaman diyalektik olarak mülkleştirme biçiminde dönebilir. Derrida'da da yapıbozuma uğratılamaz olanı kuran olduğu gibi, sonsuz bir yapıbozumdur (dolayısıyla asla son bulmaz): Yapıbozum başlangıca her türlü dönme biçimini, mülkleştirme olarak mülkiyeti ya da "mülksüzleştirmenin mülksüzleştirilmesini" dışlar. Bu yapıbozum aynı zamanda bütün özdeşleşmelerin yok olmaya yüz tuttuğu yerde kimliklerin ve mülkiyetlerin sonsuz saçılımıyla çakışır. Burada *devretme/yabancılaşma izleğinin radikalleştirilmesi*, olumsuz çağrışımlardan kurtarılması söz konusudur, buna "iç devretme/yabancılaşma" diyebiliriz (bu defa da biçim olarak Rousseau'yu anımsatıyor). Locke ile Derrida arasında tam bir karşıtlık vardır, yine de bir iz statüsünde olan ve karşıtların birliğine gönderme yapan (kayıp-kazanç, sahip olmak-yoksun olmak) belli bir "biçim"in korunduğunu ileri sürüyorum. O halde aşkın bir ereklilikten çok daha radikal bir çıkışsızlığa geçilmiş olmasına rağmen, etik olduğu kadar siyasal da olan adalet ve yargı söyleminin mülkiyeti konu ve norm edinen haklar ve mübadeleler söylemiyle zorunlu bir ilişki içinde zapt edildiğine inanmış olmamız belki de pek şaşırtıcı değildir.

4. "Sosyal mülkiyet" ve negatif bireylik

Bu son bölümde Robert Castel'in birer varsayım olarak önerdiği "sosyal mülkiyet", "ilişiği kesilme", "negatif bireysellik" gibi kuramsal ifadeleri üzerinde durarak bunların sahiplenici bireycilik sorunsalına nasıl yansıdığını inceleyeceğiz.[40] Son derece soyut biçimde söyleyecek olursam, bana göre bu tartışmanın konusu şudur: Robert Castel'in sunduğu ve çözümlediği çağdaş fenomenlerde sahiplenici bireycilik konusuna "gerçek bir" tersine çevirme figürüyle mi karşı karşıyayız? Bu figür, sahiplenici bireyciliği değinmiş olduğu-

40. Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale: Une chronique du salariat*, *a.g.y.*

ma benzer bir "diyalektik" içine ya da negatifin davetsiz misafirliğinin çok farklı bir biçimiyle mülkleştirme ve benlik mülkiyeti hareketine, en azından potansiyel olarak, yerleştirilebilir mi? Yoksa burada başka bir metafor, örneğin "geri döndürme" metaforunu mu kullanmak gerekir?

Robert Castel'in betimlediği sosyal mülkiyet Macpherson'un "dışlanmama hakkı" dediği hakkın ayırt edici niteliklerine pekâlâ sahiptir: Sosyal mülkiyet "devletin sağlamakla yükümlü olduğu haklar" (*droits créances*) ile "özgürlük hakları" arasındaki ayrımı hakikaten ortadan kaldırır (bu da şüphesiz ona niçin bunca gürültü patırtıyla karşı çıkıldığını anlamamıza yardımcı olur) ve Castel'in kitabının ikinci bölümünde vurguladığı gibi korporatif kurumların serbest emek piyasası yaratmak amacıyla parçalandığı, onun yerine siyasal merciin yaygınlaşan ücretli emeğin toplumsal sonuçlarını denetlemesi için gerekli olan yeni bir "statü" biçimi geçirmeyi hedefleyen "ütopik"[41] evrenin tamamında gözlemlenen "sözleşmeci eğilimi" tersine çevirir. Bu kurumsal dönüşümün (20. yüzyılın ilk iki çeyreğinde, "sosyal ulus-devlet" kapsamında az çok tamamlanmıştır) sonuçları öncelikle *güvenliğin* temel hak ilan edilmesi ve efektifliği açısından tartışılmıştır (bu noktada Stuart Mill'in *Faydacılık* kitabında önerdiği hak "tanımını" hatırlamak yerinde olur: "bir hakka sahip olmak, toplumun 'sahip olmamı' güvence altına alacağı bir şeye sahip olmak"tır).[42] Fakat bunun hangi tür *bireysellik* ya da *bireyciliğe* karşılık geldiğini de özellikle sormak gerekir. Bu noktada "benlik mülkiyeti" kıstasıyla yeniden karşılaşırız. Acaba *sosyal mülkiyet*'e uygulanabilir mi? Uygulanabilirse hangi anlamda?

Cevap olarak şunu önereceğim: Şüphesiz "sosyal mülkiyet" (ücretli yurttaşa kolektif ama paylaşılabilir "hizmetlere" güvenli erişim niteliği yükleyen ve "özel mülkiyeti sosyal işlev lehine görelileştiren" "aktarılmış mülkiyet"tir, Castel, *a.g.y.*, s. 304) bütünüyle özel

41. Castel'in P. Rosanvallon'dan ödünç aldığı ifadeyle (bkz. *Le Capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1981).

42. "*To have a right (...) is, I conveive, to have something which society ought to defend me in the possession of*" (*Utilitarianism*, 1863, V. Bölüm: *On the connection between Justice and Utility*, çevrimiçi yayın: www.utilitarianism.com/mill1.htm; Türkçesi: *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, Ankara, MEB, 1965).

olan mülkiyet mefhumuna indirgenemez (sadece sağladığı doyum açısından değil kişiler ve şeyler üzerinde kurduğu düzenlenim yani "iktidar" açısından da) ve böyle bir mefhumun hukuk ve ekonomi alanındaki geçerlilik sınırlarını gösterir. Bununla birlikte sosyal mülkiyet Marx'ın düşündüğü anlamda "bireyaşırı bir mülkleştirme" de değildir (siyaseten "üçüncü bir yolun" ortaya çıkışına; kapitalistlerin "tam tahakkümü" ile tahakkümü tersine çeviren "devrimci seçenek" arasındaki "karma kuruluş"a karşılık gelir). Fakat "üçüncü tarafın" kurumsal dolayımını, devleti, kamu hizmetlerini (ve belki tanımlaması güç esnek sınırlar içinde kamu ekonomisini de) hâlâ içeren yeni (yoksa yenilenmiş mi?) bir *koşullu mülkiyet* tipini ortaya çıkarır.

Bu noktada, yalnızca Fransız dayanışmacılık geleneğiyle bağlantısı aşikâr olan Durkheim'la değil, çok daha uzaklarda Hegel'le, özellikle de Hegel'in, Locke'un "benlik mülkiyeti" tasavvurunu devletin "ahlaki kuruluş"u çerçevesinde yeniden oluşturmaya çalışmasıyla arasındaki yakınlık derinlemesine incelenmeyi hak ediyor. Elbette maksat tam da başlarken anımsattığımız *Gesellschaft-Gemeinschaft* (cemiyet-cemaat), sözleşme-statü, bireycilik-"bütüncülük" (ya da cemaatçilik) gibi soyut antitezleri bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Bu noktada, işçi olma durumu etrafında şekillenen sınıf mücadelesinin kaydettiği büyük gelişmelerden *önce* değil *sonra* gelen ve salt spekülatif olmayan bir düzlemde, bireyselliğin gelişimi ile "sosyalliğin" gelişimi ya da çıkar ve davranışların "sosyalleşmesi" arasında dinamik (ya da açık uçlu) bir bağlaşım vardır. Bireyin "mülkiyetlerinin/özelliklerinin" kurumsal bir dışsallaştırma süreci o mülkiyetleri "tanıması" ve bunun sonucunda da mülkleştirmesinin koşuludur. Bu da ücretli emekçi olma (ve *ücretli statüsü*) durumunda 1970'lerden beri gözlemlenen gerilemeyi *her iki yüzüyle* açıkça sorgulamayı sağlayacaktır: Bireysellik dışına çıkma ile sosyallik dışına çıkma ("benlik" mülksüzleşmesi ve aidiyetin ayrıştırılıp parçalanması) süreçleri el ele gidecek, "benlik" kuruluşunun "sosyal beden" ile kurulan maddi ve simgesel "ilişkilerden" ayrılmaz hatta ayırt edilemez olduğunun kanıtını tersinden sunacaktır – bu ilişkiler temelde çatışmalı olsa bile, hatta belki tam da bu yüzden.

Castel'in vurguladığı gibi, sosyal güvenlik mekanizmasının *evrenselleştiği* uğrağa temel bir önem atfetmek gerekir: Evrenselleşme

sosyal güvenlik mekanizmasının her türlü yerel aidiyet veya belli bir *şirkete* kişisel bağımlılık kipini çözer, onları "ulusallaştırır" ve böylece yurttaşlık tarafına aktarmaya meyleder, hiç değilse onları yurttaş tanımının ta kendisi içine kaydetmeyi sağlayan kaçınılmaz "siyasal soruyu" yeniden sorar (özellikle *a.g.y.*, s. 317 vd).[43] Fakat ("ücretli toplumun" doğuşuna karşılık gelen) bu evrenselleşme, emek ile mülkleştirme ve işbölümü arasında bulunan ve *dolaylı* ve *tali* (yani ekonomik değil siyasal) hale gelmiş ilişkideki muğlaklığı açığa çıkarır. Zira söz konusu olan (ister Locke'taki gibi bireysel ister Marx' taki gibi kolektif olsun) *emek aracılığıyla* kendi alanı içinde mülkleştirme değil, biçimsel "emekçilik" *koşuluna bağlanmış*, "statü" haline getirilmiş ve "toplum" ile "devlet"in kesiştiği, *hem kamusal hem de özel* olan "karma" bir alanda somutlaşan bir mülkleştirmedir. Üçlü bir diyalektik ilerlemeyle karşı karşıyayız: Hakları mülkleştirmek, hizmet alma hakları yoluyla sosyal hizmetleri ve hizmetler yoluyla da "benliği" mülkleştirmek; yani kendini oluşturmak ve bizzat muhafaza etmek için gerekli olan araçları "ortaklıktan geri alan" bireysel kapasiteyi sahiplenmek. İşte bizim için önemli olan tarihsel kurumlaşma önce burada, bu tarihsel kurumlaşma biçimini genişletmeyi hedefleyen uğrakta klasik sahiplenmeci bireycilik "paradigması" ve onun tersine çevrilişlerinden kurtulmaya başlar.

Öte yandan "sosyal mülkiyet"in gerektirdiği *devredilen-devredilemez olan* (*yabancılaşan-yabancılaşamaz olan*) ilişkisini yeniden kurmak istiyorsak bu kayma hareketi bizim için çok daha açıktır. "Devredilemez/yabancılaşamaz" hale gelmiş olan, bundan böyle Marx'ın eleştirisini olanaklı kılan "kişisel" (yani bireyin beden düzenlenimine tutturulmuş sorumluluk, bilinç) zeminde değildir: Endüstriyel işbölümü biçimleri, işlem sırasında işçinin benlik hâkimiyetini ortadan kaldırır ve onun fizyolojik mecrasını fiziksel olarak

43. Beveridge Planı'nın uygulanmasının İngiltere'de ortaya çıkardığı çatışma (*Refah* muhtaçlarla sınırlandırılmalı mı yoksa *patronlar kadar işçi sendikaları* tarafından da sergilenen güçlü muhalefete rağmen sosyal güvenliğin "evrensellik ilkesi" mi) ve ikincisi yönünde çözüme kavuşturulması hakkında Donald Sassoon' un çözümlemeleri de bu gözle okunabilir: *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Tweentieth Century*, New York, The New Press, 1996, s. 137 vd. ("Building Social Capitalism 1945-50").

yıkar, emekgücünün had safhaya vardırılmış metalaşması ise benlik hâkimiyetini yeniden üreterek sermaye birikimi ve yeniden üretim sürecine "totaliter" tarzda dahil eder. "Devredilemez/yabancılaşamaz olan" bundan böyle etkinlikte bulunanın canlı ve bilinçli altkatmanı değil emekgücünün her tür "kullanımından" *artakalan*'dır (ya da başka bir açıdan, ondan *taşan*'dır). Zira sosyal haklar bireyin ekonomik işlevi kesintiye uğradığında, hatta (işsizlik, hastalık durumlarında olduğu gibi) artık var olmadığında bile bireyin varoluşunu korur. Sosyal hakların (barınma, yani ailenin var olmasının temeli, tıbbi bakım ve eğitimi kapsayan) birleşimi üretim döngüsü dışında kalmış bireysel "emekgücünün yeniden üretimi" *kapasitesini* korur, ona ulusal ekonominin hizmetinde sosyal olarak tanınan bir işlev kazandırır.

Mülkleştirme ile emek arasındaki bu mesafe (devlet dolayımıyla) bir araya gelmelerinin koşulu haline gelir ve Castel'in kafa karıştırıcı olduğu için *dışlama* yerine kullanmayı tercih ettiği *ilişiği kesilme* (*désaffiliation*) tabiriyle gayet iyi ifade edilen ve elbette "sosyal yurttaşlığı" etkileyen çelişkinin arka planında yatar: Çalışan (yeniden) "çalışmayan" haline geldiğinde ya da "potansiyel bir çalışan" olduğunda bile sosyal/kamusal hizmetler (yani, her birey ile siyasal demokratik olarak kurulmuş "beden" arasına yerleştirilen kişiye özel bağımlılık ilişkileri) tarafından inşa edilen bir ücretliler "yarı-cemaat"ine aidiyet baki kalır.[44] Castel son noktada *negatif bireylik*'ten söz eder ve onun belirtisi olarak da (paradoksal ve çoğunlukla da gerçekleşmesi mümkün olmayan) *birey ol* buyruğunun farklı sözcelenişlerini gösterir. Bireyciliğin kolektif koşulları olmadan *birey olmak*, yani "*her neysen o haline gelerek" bireyleşmek*'tir ("benliğinin" mülk sahibi olmak) bu. Böyle bir paradoks belki de, iki uç tezahürü birleştiren uzun kuramsal çizgiden yararlanabilir: Devlet *bir yandan* bireyler için bir sözde-mensubiyet meydana getirir (pratikte ulus demek olan "ikinci bir doğa") veya sürekli geniş-

44. Robert Castel, "Rencontre avec Robert Castel" (Marine Zocca ile söyleşi), *Ville-Ecole-Intégration*, no. 115, Aralık 1998, "Gérer l'exclusion: Entre droit commun et spécificité". Bkz. Robert Castel, *L'Insécurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris, Seuil, 2003; Türkçesi: *Sosyal Güvencesizlik*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim, 2004.

leyen bir ölçekte geliştirdiği denetimli bireyleşme mekanizmalarıyla onlara özerkliklerini inşa edebilecekleri araçlar sunar ve onları iyi, "verimli" ve normal kullanıp kullanmadıklarını gözetir (Rousseau gibi bireyin, türeyimsel bir yurttaşın üretilmesinin hizmetinde olduğunu düşünen klasik cumhuriyetçi kuramcıların hayal ettiklerinin bir nevi tersidir bu). *Diğer yandan* kamu hizmetleri, özellikle de sosyal hizmetler, emekgücünü tam anlamıyla kapitalist olan bir üretim için etkili biçimde seferber etme *gayesiyle* iş görür: O halde ekonomik akışın konjonktürel ya da yapısal olarak kesintiye uğraması ve emekgücünün "faydasız", "kullanılamaz" (ve nihayetinde *fuzuli*) hale gelmesi erekliliğin tersine dönmesi, en azından bu eğilime girmesi için yeterlidir. Fayda sosyal mülkiyet kurumlarından etkinlik halindeki öznelere, "sosyal yurttaşlar"a inerken; faydasızlık emekolmayandan ve bunu "katlanılabilir" kılan yoksullara yeni yardım biçimlerinden, bireysel "benlik" ve kendi kendini mülkleştirmeyi kuran devlet mekanizmalarına doğru çıkar. Faydasızlık sosyal mülkiyetin temelindeki bir kırılganlığı açığa çıkarır – salt sahip olmak ya da "miras/malvarlığı" değil, aynı zamanda özerklik ve kudret, yani "olmak/varlık" karşısındaki kırılganlığı.

3 EŞİTLİKÖZGÜRLÜK HAKKINDA YENİ DÜŞÜNCELER

İki Ders[1]

Alain Badiou, Natacha Michel ve arkadaşlarının Odéon Tiyatrosu' nda düzenledikleri "Perroquet Konferansları" dizisi kapsamında (Fransız Devrimi'nin 200. yılında) "Eşitliközgürlük Önermesi" adıyla verdiğim konferanstan bu yana 13 yıl geçti. Bu başlığı "*proposition* (önerme/öneri)" sözcüğünün Fransızcada taşıyabileceği çift anlamı düşünerek koymuştum: Anlamca ve biçim olarak diğerlerinden ayrılan bir sözce (önerme) ve başkalarına yapılan bir davet, öneri anlamında. Metnin başlığı daha sonra Fransızca ve başka dillerde çok daha klasik bir başlıkla yeniden yayımlandı: "İnsan Hakları ve Yurttaş Hakları: Modern Özgürlük ve Eşitlik Diyalektiği". Yurttaş temsilinin merkezinde yer alan klasik siyaset felsefesinin bu iki anahtar sözcüğünün son iki yüzyılda "insan" fikrini baştan aşağı değiştirdiğini ve modernlik tarafından sürekli talep edildiğini ileri sürmek için bir "bohça-sözcük" yaratmaya giriştiğimden beri eşitliközgürlük fikri doğrusu benim için gizemini hiç kaybetmedi. En azından bu fikri tanımlayan temel güçlükler üzerine düşünmeyi bir an bile bırakmadım. Aynı anda başkaları onu parlak buluyor ve farklı bağlamlara taşıyor, özellikle de siyaset felsefesine hâkim olan

1. Essex Üniversitesi, Kamu Yönetim Bölümü, Üçüncü Essex Siyaset Kuramı Konferansı, 17-18 Mayıs 2002; Sosyal Antropoloji Araştırmaları Merkezi ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, UNAM, Meksika, 25-26 Mart 2003 (yayımlanmadı). Mevcut versiyon resmi bir yayım için yapılmış düzeltmeleri de barındırıyor: Bkz. Bertrand Binoche, Jean-Pierre Cléro, *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, "Quadrige Manuels" 2007.

ve özgürlüğün eşitlik karşısındaki önceliğine dayanan görüş karşısında "eşitlikçi" bir seçeneğin mümkün olabileceğini işaret etmek için kullanıyordu. Ya da bir mutlak gibi ortaya konan özgürlük ilkesi lehine yapılan eşitlik ve eşitlikçiliğin "yanılsama" diye eleştirilmesi konusunda. "Eşitliközgürlük" kavram ya da mefhumunun faydalı bir araç olabileceğini; özgürlük ile eşitliği birleştiren "biçimsel" tarz (genellikle bunun "burjuva" devrimlerinden çıkan anayasal sistemleri nitelediği kabul edilir) ile sömürülen sınıfların, cinsel ya da kültürel olarak tahakküme uğrayan gruplar veya başka "azınlıkların" özgürleşme hareketlerinin "maddi" ya da "tözsel" taleplerini bir araya getirmenin mümkün, hatta içsel olarak zorunlu olduğunu apaçık ortaya çıkaracağını ileri sürenler oldu.[2]

Eşitliközgürlüğe dair ifadelerime kuramsal ve siyasal bağlamda bu şekilde başvurulması şüphesiz yaptığımın ince söz oyunlarından ibaret olmadığına beni ikna etti. Gelgelelim tüm bunlar sunumumda fark etmiş olduğum güçlükleri çözmedi. Dolayısıyla davetiniz konuyu yeniden ele almam için fırsat olacak. Eşitliközgürlük mefhumunun siyaset felsefesine "temel" oluşturan kısmını, en azından tarihsel *özgürleşme* figürleriyle ilgili olduğu ölçüde, aynen koruyarak bu mefhumu ve altında yatan akıl yürütmeleri inşa ederek başlamak istiyorum.

Değerlendirmelerim art arda iki "ders"e karşılık gelen iki farklı uğrağa ayrılacak ve önce bu iki uğrağı nasıl birleştirdiğimi kısaca göstermekle başlayacağım. Her halükârda eşitliközgürlük meselesinin *tarihsel* ve *mantıksal* boyutlarını bir arada tutmak gerekiyor. Fakat ilk ders esas itibariyle modern yurttaşlığın kurumlaşmasına içkin ikilemle ilgili olacak: *Evrenselci* bir yurttaş mefhumu (*Beyanname*'de "insan hakları"nın koşulsuzluğu üzerine temellenir) ile *materyalist* bir "sosyal haklar" (ya da "sosyal adalet") mefhumunun nasıl karşı karşıya konduğunu göstereceğim. "Biçimsel" ve "tözsel" özgürlük ve eşitlik kavramlarının birbirinden ayrılması (ve genellikle birbirine karşıt hale getirilmesi) buradan kaynaklanır. Bu iki-

2. Yorumlar için bkz. Alex Callinicos, *Equality*, Cambridge, Polity Press 2000, Frieder O. Wolf, "'Gleiche Freiheit' als Motiv der Philosophie", *Radikale Philosophie: Aufklärung und Befreiung in der Neuen Zeit* içinde, Münih, Westfälisches Dampfboot, 2002, s. 37 vd.

lemin muhtemelen siyaset felsefesindeki temel bir gerilim ile ilişkilendirilebileceğini göstereceğim. Özellikle Hannah Arendt bu gerilimin tipik modern bir mefhum olan "devrim"i içeriden nasıl etkilediğini göstermişti. *Özgürleşme* olarak *siyaset* kavramını *dönüşüm* olarak anlaşılan siyaset kavramının karşısına koyarak başka yerlerde de bu gerilimi belirginleştirmeye çalışmıştım.[3] İkinci derste ise modernlik dönemecinden "önce" ve "sonra" özgürlük ve eşitlik isteyen hareketlerin hedef ve konularındaki kaymaların açığa çıkardığı *öznellik-cemaat* eklemlenmesinin antropolojik belirlenimlerine, daha geniş şekilde, dönmeye gayret edeceğim. Biçimsel olarak birbirinden bağımsız bu iki ders arasında yine de bir eklemleme öğesi olacaktır: *Normalliği* sorgulamakla kurulacak olan bu öğenin her türlü "çoğunlukçu" siyaset anlayışının, özellikle de "halk tarafından halk için" yapılan demokratik bir siyasetin etik arka yüzünü oluşturduğunu göstermeye çalışacağım.

I. BİÇİMSEL HAKLAR VE MADDİ HAKLAR

"Sosyal Yurttaşlık" ve Sosyal Haklar Meselesi

Az önce ifade ettiğim üzere ilk derste özgürlük ile eşitlik arasındaki klasik karşıtlığı "biçimsel" ve "maddi" (veya tözsel) bakış açılarından ele alacağım. Zamanla anlaşılacağını umduğum nedenlerden ötürü, vurgu kimi zaman eşitlikten ziyade özgürlük üzerinde kimi zamansa tam tersi olacak. Fakat, eski sunumumda belirtmiş olduğum gibi, klasik *elenchos* (çürütme) şemasıyla düşünebileceğimiz, mantık açısından o mantıksal birbirine bağımlılık durumuna eninde sonunda dönmemiz gerekecek: Bu da bizi muhtemel iki "yadsımanın" aynı anda reddine, yani özgürlüğü yadsımanın eşitliği, eşitliği yadsımanın da özgürlüğü yok ettiği düşüncesine götürecektir. İşte bu nedenle *birine karşı diğerini* seçmek mümkün değildir.

Eşitlik ve özgürlüğün *biçimsel* kavranışı ile *maddi* kavranışının birbirinden ayrılması –ve genellikle bir karşıtlık gibi anlaşılması–

3. E. Balibar, "Trois concepts de la politique", *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* içinde, Paris, Galilée, 1997.

siyasal düşünceler tarihinde çok açık bir başlangıca sahiptir: Ayrım hem evrenselci hem de bireyci değerler adına yapılan ve "burjuva" denen devrimlerin doğrudan sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Devrimler Gerald Stourzh'un *insan haklarının anayasallaşması*[4] dediği sürece büyük ivme kazandırmış ve siyasal hayata tam katılım demek olan yurttaşlığa erişimin koşullarını –ki ben buna *kapasiteler* demeyi öneriyorum– dile getirmişlerdir (Fransızcada 19. yüzyılda Guizot ve Proudhon'un eserleriyle popüler olan *kapasite* sözcüğü 20. yüzyılda Amartya Sen tarafından İngilizce *capability* adıyla tekrar keşfedilecektir).[5]

Bu ayrımın kökeninin ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için Marx'ın gençlik metinlerinde nasıl sunulduğuna bakabiliriz. Bu metinlerde "burjuva" siyasal haklarının biçimsel niteliği sosyal çatışmanın ve doğurduğu devrimci taleplerin sahip olduğu maddi töz açısından eleştirilir. Marx'ın eleştirisinin de *tersine çevrilebileceğini* ve 19 ve 20. yüzyılların "liberal" ve "liberter" (Anglosakson dillerindeki anlamıyla: özgürlükçü) geleneğinde olduğu gibi genel sorunsalı ciddi anlamda değiştirmeksizin yalnızca hakların biçimciliğinin *savunusuna* dönüşebileceğini biliyoruz. Marx'ın metinleri (özellikle de *Yahudi Sorunu*) dikkatle okunduğunda, bu tartışmanın köklerinin burjuva devriminin (Hollanda, İngiliz, Fransız ve hatta Amerikan devrimleri) ikilem ve çatışmalarında olduğu görülecektir. Söz konusu tartışma aynı zamanda çok geçmeden "sosyal sorun"a dönüşen şeyin de habercisidir. Başka bir deyişle, o tartışma –bugün krizde olan– modern demokratik devletin yaşayacağı yeni tipte çatışmaları ve oluşacak ikilemleri öncelemiş, o çatışmaların biçim ve dilinin belirlenmesine hakiki anlamda katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte şunu da derhal hatırlatmak isterim: Marx, "sosyal sorun" un geleceğini ütopik ve Mesihçi bir biçim içinde kavradı ve bu biçim özgürleşme siyasetinin söylemini derinlemesine etkiledi, fakat tam da bu sebepten "sosyal sorun" siyasal özgürleşme figürleriyle

4. Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Viyana, Boehlau Verlag, 1989.

5. Amartya Kumar Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992 (Fransızcası: *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000).

ve gerçek siyasal gelişimiyle gitgide daha az örtüşür oldu.

Özgürlük ile eşitliğin biçimsel ve maddi yönlerinin birbirinden ayrılmasının kuramsal bir içeriği de vardır ve bu içeriği tarihsel koşullarından soyutlamak yetmez, bizzat kendisi için tartışmak gerekir. Oysa bana kalırsa bu kuramsal içerik onlarca yıldır siyaset ve ahlak felsefesini işgal eden ikilemlere çok az atıfta bulunmaktadır: Örneğin, bireycilik mi cemaatçilik mi, özgürlüğe mi üstünlük tanınmalı eşitliğe mi, "özgürlükçü" konum mu alınmalı "eşitlikçi" konum mu, vb. açıkça soyut duran ikilemlerden *bireyselliğin* kendisini ilgilendiren (yani, kendi felsefi jargonumla söyleyecek olursam, "bireyaşırı") kurucu *sosyal* ilişkilere dair "tali meselelere" varıncaya kadar. Yurttaşlığı, siyasal statüyü ve kamusal alana aktif katılımı yalnızca birtakım haklardan yararlanmaktan ve belli bir cemaate *aidiyetten* ya da bazı kapasitelerin, sorumlulukların ve ödevlerin *paylaştırılmasından* hareketle tanımlamayıp çok daha *aktif* biçimde, bireylerin cemaat inşa etmek için bu haklar ve kapasiteleri birbirlerine *vermelerinden* hareketle tanımlayan modernlik kritik bir eşiği aştı. Bu bakımdan "felsefenin" en önemli yararlarından biri, bireyin değerinin cemaatten mutlak vazgeçişi pahasına olumlandığı (Robert Nozick'te bile durum bu değildir)[6] böyle spekülatif bir düzlemin ve *tek yönlü, saf* bir kuramın olmadığını göstermektir. Bu arada tersi de hiçbir şekilde yoktur. Her büyük felsefe için sorun bu soyut alternatifi aşacak bir yol bulmaktır. Bir anlamda, bir filozof başlangıçta, uçlardan birinin temel değerinde ne kadar ısrar ederse eninde sonunda diğerini de yeniden kurmak ve fiilen belirlemek gerektiğinde o kadar ısrarcı olacaktır.

Fakat bu sadece felsefe için geçerli değildir. Kurumların işleyiş ve gelişimi için de geçerlidir – sadece bu durumda sahnede ön plana çıkacak olan, modern yurttaşın icadıyla açılan alanda gerilimler, muğlaklıklar, farklı çeşitlemeler arasındaki ısrarlı çatışmalar, farklı vektörler ve kutuplardır. Bu da esasen şu anlama geliyor: "Bireyaşırı" dediğim şey öz ya da ilke cinsinden bir şey değildir, ("cemaat", "insanlık", "toplum" gibi terimlerin veya anlamı yakın olan "sosyal/toplumsal olan" teriminin aksine) tekanlamlı biçimde tanımlanan

6. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

ereksel bir ufuk da oluşturmaz, aksine bir *sorun* yaratır. En iyisi şöyle diyelim: Burada sorun ve belki de çözümsüz bir çıkmaz niteliğinde olan, *bireyaşırı*'nın nasıl *kurulacağı*, yani bireyin, cemaatin, özgürlüğün ve eşitliğin karşıtları olmadan var olacağı siyasal kurulmanın nasıl yaratılacağı meselesidir (fakat modern siyaseti besleyen ve onu sonu gelmeyen entelektüel ve pratik buluşlara sürükleyen de yine bu çıkmazdır).[7]

Böylece modernliğin tam bu noktada çatallandığını görme imkânı doğacaktır. Modernlik zaman içinde yalnızca "sosyal sorun"un belirleyici siyasal önemini giderek onaylamaya (ve, tepkiyle, sosyal sorunun siyasal olarak tanınmasına inatla direnmeye) doğru evrilmekle kalmadı, aynı zamanda "soyut", "biçimsel", "maddi", "tözsel" sözcüklerinin kullanımını *tersine çeviren* bir yöne doğru da gitti. Bu açıdan Marx'ın ifadeleri semptomatiktir. Tersine çevirmenin vuku bulduğu o hat üzerinde yer alır. Marx (bu noktada Rousseau' nun izinden giderek) evrenselci "insan hakları" mefhumunun (ki sınırlamalarıyla birlikte yurttaş haklarının bunlardan türediği varsayılır) gerçekte tarihte karşıt roller oynayabileceğini açıklar: İnsan hakları kâh köklü bir özgürleşmeye götüren hareketin *doğru* ifadeleri kâh "mülkiyet" üzerindeki burjuva tahakkümünü gizleyen bir kılıf, bir *yanılsama* ya da *maske* olarak ifşa edilir. Dolayısıyla sivil toplumdaki çatışmaların imgesel olarak aşıldığı yabancılaşmış bir siyasal cemaat oluşturmaya hizmet etmek kadar pekâlâ insanın "türsel özünü"nün (*Gattungswesen*) sahici biçimde tanınmasına da işaret edebilir.[8] Marx biçimsel bir eşitliközgürlük talebi ile (günümüzde buna simgesel de diyebiliriz) bu ilkenin gerçekte pratiğe geçmesi (Almanca *Wirklichkeit* –hakikat– deniliyor) arasındaki "mesafeyi dolduran" bir felsefenin gerekliliğinde ısrarcıdır. İşte bu nedenle bireylerin kendilerini "bütünlük evresine kadar" geliştirme kapasiteleri ile "her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin gelişiminin koşu-

7. Bkz. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

8. İki bakış açısı arasında bulunan ve Marx'ın düşüncesini sürekli kemiren bu gerilim Hegelci devlet felsefesinin eleştirisine ayırdığı "1843 Elyazması"nın da merkezindedir. Bkz. *Marx démocrate: Le Manuscrit de 1843* (ENS Çalıştay Bildirileri, Ocak 2000) Etienne Balibar, Gérard Raulet (haz.), Paris, PUF, "Actuel Marx Confrontation", 2001.

lu haline geldiği"[9] "komünizm"le özdeşleştirdiği bir araya gelme biçimi arasında zorunlu bir ilişki kurar. Bu ifadeler tamamen "birinci modernliğin" ve Aydınlanma döneminin hâkim evrenselci geleneği ve ona karşılık gelen yurttaşlık kavramıyla aynı çizgidedir. Kökleri, "burjuva" denen devrimler hakkındaki tartışmalarda ve onların en radikal eğilimlerindedir. İlk Modernlik, tarihin anlamı ve amacını biçimsel ("simgesel") hakların gerçekleştiği veya ete kemiğe büründüğü kesintisiz bir süreç, dolayısıyla da "dünyayı değiştirmeyi" hedefleyen bir süreç olarak tasavvur etmiştir. Eşitlik ile özgürlüğün birleşmesi bu sürecin özünü oluşturur. Kuşkusuz kökeni Bacon'ın düşüncesinde aranacak bu ifadenin Kant'tan Fichte'ye, ondan da Marx'a geçmesi kesinlikle tesadüf değildir.

Fakat devrim-sonrası *ikinci modernlik* doğrultusunda ilerleyen eşitliközgürlük önermesinin siyasal anlam ve kapsamının Marx'ta farklı biçimde geliştirildiğini ve bu farkın eşitliközgürlüğün biçimsel ile maddi veya simgesel ile gerçek veçheleri arasındaki ilişkilerin eğilimsel olarak tersine dönmesini içerdiğini görürüz. Bu durumda, bana kalırsa, Marx "işçi sınıfının özgürleşmesi bizzat işçilerin eseri olacaktır" tezini *siyasal* şiar olarak öne sürdüğünde buradaki *eser* sözcüğü (Uluslararası İşçi Birliği'nin *Açılış Konuşması*'nın 1864 tarihli İngilizce orijinal versiyonunda *work*) hem "iş" hem de "etkinlik"e gönderme yapar. Bu fikri işçi sınıfının kendi pratiğini ve bunun maddiliğinin biçimsel niteliğini telafi edecek, soyutlamayı düzeltecek ve boşluğu dolduracak ilkeleri ona *dışarıdan eklemek* gerekmediğinin anlatımı olarak yorumlamak lazım. Siyaset zaten hep pratiğin alanında cereyan eder, tüm gücünü ve hareket kabiliyetini de maddi koşullardan alır. Pratiğe özgü bu maddilik bünyesinde *idealar*, *bilinç* ve *ilkeler* ile temsil edilen *biçimsel* öğe yine de belirleyici rol oynar (son kertede Marx bu maddiliği insan, toplum, emek ve üretim ilişkilerinin *üretici* özünden –Saint-Simon'un "sanayi" adını vermiş olduğu şeyden– toplumun kurulmasında belirleyici etmen olarak türetir). "Öznel" uğrağı, yani *pratiğin* kendisinin *diferansiyel unsuru* diyebileceğimiz şeyi, pratiğin "bünyesinde fark ya-

9. İlk ifade *Alman İdeolojisi*'nden (1845). İkincisi ise *Komünist Manifesto*'dan (1847). İkisinin de kökleri dönemin "ütopik sosyalizm" metinlerine uzanır.

ratan" şeyi oluşturur– dolayısıyla Hegel'in "negatiflik" dediği şeye denktir. İşçi sınıfının çağdaş "işçi hareketi" ile sıkı ilişki içinde kendisini özgürleştirdiği fikrini geliştirirken Marx'ın devrimci militanlar arasında hüküm süren eşitlik ve kardeşliği "yurttaş" ve "yurttaşlık" terimleriyle tarif etmesi kuşkusuz tesadüf değildir.[10] Aslında burada, fikirlerin aralıksız gerçekleşmesi düşüncesinden çok, çelişkilerin *bilinçli hale gelmesi* ve onlara çözüm getirecek öznel gücün bu sayede doğduğu düşüncesiyle karşı karşıyayız. O halde bu, hakların kurumlaşması ve bireyaşırı sistem olarak kurulmaları sırasında biçimsel veçhe ile maddi veçhe arasındaki ilişkinin *tersine dönmesi* dediğim şeyin basbayağı karakteristik bir ifadesidir. Gerçi Marx'ın *hukuk* unsurunu hesaba katmadaki çekincesinden ve "hukukun biçimciliği"ne ya da siyasetin hukuk biçimine dair hiç farklılaştırmadan durmaksızın yaptığı eleştiriden ötürü, görünüşe bakılırsa ne en son ne de tarihsel olarak en etkili evredir.

Marx'ın iyi bilinen bazı temalarının altında yatanları kısaca hatırlatan bu ön değerlendirmeler, *birinci ve ikinci modernlik* olarak tanımladığım iki tarihsel uğrağı, siyasal devrimler ile sanayi devrimini sistematik olarak karşılaştırmaya yardımcı olacaktır.[11] Şüphesiz burada ikisi arasında katı bir ayrım yapılamaz. "İkinci modernlik", yani hakların da tarihsel pratiği ve bunun maddi koşullarını içeriden dönüştürecek araçlar gibi yorumlanması, evrensel yurttaşlık idealinden, daha doğrusu o idealin iç gerilimlerinden çıkar. Aydınlanmanın dile getirdiği "İnsan ve Yurttaş Hakları"nı gerçekleştirme

10. Bu konuda özellikle Edward P. Thompson'ın "İngiliz Jakobenleri" hakkındaki çalışmalarına bakılabilir (*The Making of the English Working Class*, 1966; Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim, 2004). Aynı şekilde Jacques Rancière'in *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* eserinden sonraki çalışmaları (Yeni Basım, Paris, Hachette Pluriel, 2005) ve bendenizin "Marx Diye Bir Jakoben" başlıklı yazısına da bakılabilir (*La Crainte des masses*, *a.g.y.* içinde).

11. Bu iki "devrimin" birleşik etkileri ve çakışmalarından doğan modernliğe dair en güzel sunum Immanuel Wallerstein'ınkidir: *The Modern World-System, III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*, San Diego, Academic Press, 1989; Türkçesi: *Modern Dünya Sistemi* 3, çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarın, 2011. Modernliğin "evreleri" meselesi hakkında: Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, Londra, Verso, 2002; Türkçesi: *Biricik Modernlik*, çev. Sami Oğuz, Ankara, Epos, 2012.

projesi elbette "sosyal sorunun" tarihini etkilemeye devam etmiştir ve bunu sosyal hakların "ilksel" ya da "temel" niteliğini öne sürerek yapmıştır. Dolayısıyla bu iki uğrağı salt kavramsal çözümlemenin ihtiyaçları doğrultusunda burada karşı karşıya getiriyoruz: Pratikte birbirlerine nasıl karıştıklarını incelemeden önce, *her modernliğin*, eşitlik ile özgürlüğün karşılıklılığını düşünmeye yönelik her yeni biçimin kendi sonuç ve sorunlarını doğurmaya meyilli olduğunu, dolayısıyla kendi "diyalektiğini" barındırdığını göstermek istiyoruz.

"Evrensel" Yurttaşlık: Antropolojik Düalizm ve Demokratik Siyasetin İkilemleri

"Yurttaşlık" fikrinin kapalı, ayrıcalıklı bir *statüye* artık gönderme yapmayan ve tarihte ilk kez *siyasi katılımı evrensel bir hakka dönüştüren* ilkeyle ilişkilendiği uğrağa *birinci modernlik* dedim (aynı zamanda kendilerini "insan hakları başkaldırıları" olarak tanımlayan ve başkaldıranlar –Fr. *insurgés*, İng. *insurgents*, İsp. *insurgentes*– tarafından yapılan "burjuva devrimleri" öncesinde ve sırasındaki uğraktır bu). Ancak görüleceği gibi bu, evrensellik ilkesinin eski dışlamalarla ve, çok daha manidar biçimde, antropolojik "özcülüğe" öncekilerden çok daha derinlemesine saplanmış *yeni dışlama ilkeleri*'nin ortaya çıkışıyla, paradoksal biçimde, ilintili olmaya devam etmesini hiçbir şekilde engellememiştir.

Birinci modernliğin "evrensel yurttaşlığa" (ve dolayısıyla siyasal evrenselciliğe) bağlı derin çelişkisini anlayabilmek için önce iki türlü evrenselcilik anlayışını ve insanlık durumuna uygulanma biçimini birbirinden iyice ayırt etmeliyiz. Bu gerilim "evrenselci" olarak adlandırageldiğimiz dinlerde (esas itibariyle, Hıristiyan ve Müslümanlık gibi tektanrıcılıklarda ve –aynı anlamıyla bir "din" sayıldığı ölçüde– belki Budizmde) halen mevcuttur, fakat kendisini tam olarak modern etik ve siyasetin dünyevileştirilmiş biçimi içinde gösterir. Evrenselciliğin *yaygın* ve *yoğun* veçheleri vardır. İlki (bir devlet kurumundan güçlükle ayrılabilir) bütününde aynı "ilkenin" hüküm sürdüğü ya da aynı pozitif "yasanın" uygulandığı ucu bucağı ve sınırları olmayan bir alan fikrine gönderme yapar. Burası *yasanın krallığıdır*. İkincisi ise kendisini negatif olarak, farkların *çürütülme-*

si, yadsınması[12] biçiminde sunar. Bu farklar da iki çeşittir: *engeller* ve *ayrımcılıklar*. Dolayısıyla yoğun evrenselcilik, "tiranlık" ya da "despotizm" adını verdiği keyfi iktidarı tanımayan ve siyasal arenadaki statü, sınıf, kast "ayrıcalıklarını" kaldıran evrenselciliktir.[13] Engelsizlik ve ayrımcılığın olmayışı *bütün cemaat* için, özellikle de bütün "ulus" için geçerlidir ve bu özellikler, ilkece, ulusu genel anlamıyla *beşeri* cemaatin "nihai" ve "mutlak" imgesi yapar. Demin "evrensel siyaset hakkı"na benzettiğim işte bu yoğun evrenselcilik ilkesidir, buna çok daha açık bir adla *aktif siyaset* de diyebiliriz. Ya da Arendt'in sözünü ettiği "hakkı olma hakkı". Bu nedenle yoğun evrenselcilik insan ile yurttaşı özdeşleştirmeye, insanı (yeniden) yurttaşlığın ve siyasal katılımın ufkunda düşünmeye çalışır, hiç değilse potansiyel olarak. Zira siyasal katılım insanı "özerk" ve kendi kaderinin efendisi kılar. Yoğun evrenselcilik *her insandan* güçlü bir "yurttaş" yaratacak, antik kentte özellikle yurttaşlığa erişimi kısıtlayan *antropolojik farkları* baştan ıskartaya çıkaracaktır.

Fikir olarak yurttaşlıktan ayrılamayan evrenselliğe dair hızlıca yaptığımız bu betimleme çalışması, klasik dönemin büyük sistem-

12. Bu iki sözcüğü özellikle Aristoteles tarafından "çelişmezlik ilkesi" kurulurken kullanılmış Eski Yunanca *elenkhos*'un muhtemel eşdeğerlileri olarak kullanıyorum.

13. Yoğun evrenselcilik yurttaşların rızalarına, hatta açıkça yaptıkları korunma talebine dayalı "meşru" bir iktidarı kabul eder. Yeter ki söz konusu iktidar yurttaşların denetiminde uygulansın ve 1789 Fransız *Haklar Beyannamesi*'nin sözleriyle ifade edecek olursak, "ortak yarar üzerine temellenen sosyal ayrımları" kabul etsin. Yani herkese açık ya da ayrımcı olmayan kriterler doğrultusunda herkes için erişilebilir olan görevleri tanısın. Çağdaş burjuva devrimlerindeki anlamıyla ilk önce *negatif* unsurlarla (ya da keyfilik ve ayrıcalıklarındaki "olumsuzlamanın olumsuzlanması" ile) tasarlanan klasik eşitliközgürlüğün en büyük kuramcısı kuşkusuz Thomas Paine'dir: *İnsan Hakları* (1791-1792) kitabındaki ifadeler sadece Amerikan ve Fransız devrimlerinin söylemlerinden değil XVII. yüzyıl radikal İngiliz devrimcilerinin geleneğinden de beslenir (bkz. *Putney Debates*. Frieder Wolf "eşit özgürlük" tamlamasının Leveller'ların risalelerinde ısrarla kullanıldığını saptamıştır, bkz. "The International Significance of the Levellers", Tony Benn, F. O. Wolf, *The Levellers* içinde, Spokesman Pamphlet, no. 92, Nottingham, The Russell Press, Mayıs 2000). Spencer'ın *Social Statics* (1851) kitabında da aynı ifadelere rastlanır, Spencer eşit özgürlüğü modern toplumun "yasası" olarak tanımlar (bkz. Frederic W. Maitland, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, haz. ve çev. Mario Piccinini, Torino, La Rosa editrice, 1993, s. 133 vd.).

lerinde (ki biz de hâlâ o sistemlerin mirasçısıyız) yoğun evrenselciliğin felsefi ifadesine hâkim olan çatışmalar ve antitezler üzerine yeniden düşünmemizi sağlar: Düşünmemiz gereken salt "insan haklarının anayasallaşma" süreci boyunca gelişen düalist *kurumsal dolayımlar* (devlet-piyasa, "siyasal beden"- ticari sivil toplum) ve insan haklarının yurttaş hakları olarak resmileşmesi değil, aynı zamanda (içsellik anlamında) *öznellik* söylemi ile (pratikte dışsallık felsefesinin önceliğini ima eden) *bireysellik* söylemi arasındaki eğilimsel karşıtlıktan türeyen antropolojik düalizmdir.

Nitekim, farklı hukuk sistemleri ve modern demokratik "anayasalarda" büyük ölçüde aynı pratik içerimlere sahip olan yurttaşların eşitliközgürlüğü kavramının, karşılık geldiği *felsefi temeller* ile *kurumsal dolayımlar* bakımından nasıl olup da faydacı bireycilik ile cumhuriyetçi yurttaşlar cemaati gibi son derece farklı iki "paradigma" üzerine temellendiğini sorabiliriz. Bana kalırsa bunun nedenleri farklı ulusal geleneklerden (Anglosakson geleneğindeki "bireycilik", "faydacılık" ve Kıta Avrupası'ndaki "idealizm", "öznecilik" geleneği ve diğer heterojen gelenekler gibi) ve farklı sosyal ve siyasal tarihlerden ziyade hakiki *metafizik tercihlerinde* ve, Foucault' nun tabiriyle, modernlik söylem ve pratiklerinin "sapkınlık noktalarının" iki tarafında aranmalıdır. Her zamanki gibi filozoflar bu tercihleri uç noktasına taşır, içerimlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlarlar: Bir yanda Locke ve Adam Smith, diğer yanda Rousseau ve Kant. Fakat yakından bakıldığında durum hiç de o kadar basit değildir, zira birbirlerinden bağımsız gelişmemiş bu söylemler kendi karşıtlıklarını *içselleştirme* eğilimindedir, ayrıca sınıflandırılamaz figürler de vardır. Eninde sonunda toplum ile devletin bir araya gelişinin nasıl "kurulduğunu" anlamak gerekir. Ancak bunun için evrenselciliğin nasıl "temellendirildiği" üzerine kafa yormalı, "hukuk" kavramının metafizik kökeni, her insanın siyasal kapasitesi veya *yurttaş oluşu* hakkında düşünmeliyiz (Antikçağda yurttaş oluş *yurttaşın eğitimine –paideia, cultura–* bağlıydı günümüzde ise bizzat insanın insani "formasyonundan" kaynaklanır). Bu anlamda evrensel yurttaşlığın söylemsel ve kurumsal "dolayımlar"ı "başkaldırı" pratiğini, yani modern yurttaşın kendisini despotizm ve ayrıcalıklara karşı olduğu gibi ortaya koyduğu devrimci özgürleşme uğ-

rağını "önceler". Söz konusu dolayımlar aynı zamanda başkaldırı uğrağının *peşinden gelir*, "anayasal/kurucu" olarak gerçekleşip gerçekleşmediğini sürekli haber verir, dolayısıyla onun *sınırlarını çizer*. Burada anlamaya, hiç değilse tasvir etmeye çalıştığımız şey antropolojik temellendirmenin nasıl *ikiye bölündüğüdür*.

Burada izlemeyi önereceğim bağlantı noktası, klasik çağ felsefelerini eğilimsel olarak ikiye bölen ve toplum ile devlet arasındaki kurucu ilişkiyi (ve göreceğimiz üzere buna yapılan itirazları) iki farklı biçimde hiyerarşikleştiren felsefi kategorilerin, *özne* ve *birey*' in eklemlenimine dayanıyor: *cemaat* meselesini ön plana çıkaran kategori ile *mülkiyet* meselesini ön plana çıkaran kategori. 1989'da yazdığım denemede özgürlük-eşitlik denkliğini bir cemaatin (*kardeşlik* kavramından hareket eden ulus, sınıf ya da "evrensel" devrimci sınıf) "ortak varlığı" olarak düşünen söylem ile bu denkliği mülk sahipleri arasındaki mübadele pratiğini ortaklaştıran koşullar ve hakların "karşılıklılığı" olarak anlayan söylemin izdüşümlerini bir grafik ile göstermeyi önermiştim. Bu terminoloji daha açılabilir, çünkü klasik çağ bir yandan *özneyi –egemenin* geleneksel bağlaşığıdır– bir "yurttaşlar cemaatine" –bu cemaat bir devlet de olabilir (Rousseau'cu *Toplum Sözleşmesi*'nde önerilen tipik devlet şekillenişi)[14] devletin ötesinde bir şey de (komünist ya da komüniter ütopya)– yerleştirirken, diğer yandan *bireyi*, yani *faili* mübadele ilişkileri ağına yerleştirir. Hem entelektüel hem de ticari olan bu mübadele ilişkileri ağında klasik "ticaret" kavramı bütün anlam genişlemesiyle yeniden ele alınmalıdır.[15]

Rousseau'cu "özne" (özne kategorisinin felsefe dilinde uğradığı mutasyonun sorumlusu Rousseau'dur: Dikey ve sert bir indirgeme yaparak bireysel "tabiiyeti" –*sujétion*– kolektif bir "egemene" katılmakla özdeşleştirir) doğrudan *yasa koyucudur*, bu yasa koyucunun en temel antropolojik niteliği ise fevkalade bir *vicdan/ahlaki bilinç*'tir (İng. *conscience*, Alm. *Gewissen*). Söz konusu *ahlaki bilinç* her şeyden önce bireyin vicdanında özel çıkar-genel çıkar do-

14. Bkz. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie: Entre faits et normes* (*Faktizität und Geltung*), çev. Christian Buchindhomme, Rainer Rochliz, Paris, Gallimard, 1997. "Özne"- "egemen" simetrisi hakkında bkz. E. Balibar: "Citoyen sujet", *a.g.y.*

layısıyla da "kişisel irade" - "genel irade" farkını ifade eder. Özel çıkar ya da "kişisel irade"yi genel çıkara, dolayısıyla "genel irade"ye tabi kılar, bireyselliğin bünyesinde cemaat haklarının üstünlüğünü ilan eder. Buna karşılık Locke'un ve özellikle Adam Smith gibi klasik ekonomistlerin "bireyi" ise, Locke'un siyaset felsefesinin merkezine yerleştirdiği "benlik mülkiyeti" fikrine dayanarak özerk biçimde karar alabilen bir *faildir* (Macpherson'un "sahiplenici bireycilik" adını verdiği "*proprietor of one's Person*" – kendi şahsının mülk sahipliği).[16] Elbette bu öznenin de ayırt edici niteliği *benlik bilinci*'dir, fakat esas itibariyle *psikolojik* olan bu benlik bilinci eylemlerinin kendisi ve başkaları için doğurabileceği iyi ve kötü sonuçlar karşısında bireye "evrensel" bir sorumluluk verir. Söz konusu benlik bilinci bir anlamda "mal mülk" ya da bireyin "hayatını" oluşturan mülkler/özellikler elde etmeye dönük belirsiz harekete katmerli bir hukuki ve ahlaki boyut katar.

Birinci modernliğin insanı böyle kudret sahibi bir yurttaş olarak *sosyal norm* ile iki tür ilişki kurma imkânına sahiptir: Bunlar, içselliğe ve yasayı benlik bilincinde içselleştirmeye dayalı öznel bir imkân ile faydacılığa ve "kurallara", "teamüllere" riayet etmeye dayalı nesnel bir imkândır. Bunlar, klasik çağdan günümüze birbirine karşıt algılanan birey ile toplumu bir araya getirmeye dönük iki farklı tarzdır. İkisinin de birbirinden *evrenselci* olduğu ve, hepsinden ötesi, *içerme* ilkesinin tam da canevine kayıtlı olan *dışlama* olasılığını barındırdıkları akılda tutulmalıdır. Dışlama olasılığı artık genel yurttaş cemaatine "yabancı" olanları değil, insanlık normuna ve onun tam gerçekleşmesine "yabancı" algılananları ya da öyle ilan edilen grupları ve bireyleri hedef alır: kadınları, çocukları, suçlula-

15. Bkz. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1985 (Fransızcası: *Vertu, commerce et histoire*, Paris, PUF, "Léviathan", 1998).

16. Bkz. Robert Castel ve Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretien sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001; Etienne Balibar, "Le Renversement de l'individualisme possessif", Cerisy *Mülkiyet* Kolokyumu Tebliği (1999), gözden geçirilmiş hali: *La Propriété: le propre, l'appopriation* içinde, Hervé Guineret ve Arnauld Milanese (haz.), Paris, Ellipses, 2004, s. 9-30 [Bkz. geride 2. Bölüm].

rı, delileri, "aşağı ırkın" temsilcilerini... vb. Geneviève Fraisse ve diğer feminist tarihçiler bu dışlamayı dikkate değer biçimde gösterip yorumlamışlardır: Özellikle de klasik çağ anayasalarında kadınların aktif yurttaşlıktan dışlanmasının (bu dışlamanın izlerinin tüm dünyadan henüz tam olarak silinmediği açıktır) antropolojik kökenlerinin "patriyarka" veya geleneksel bir soykütüğüne değil, bir *kamusal akıl* doktrinine, *akıl yürütme kapasitesi* ve bizzat rasyonaliteye diferansiyel erişim kapasitesi hakkındaki bir doktrine gönderme yapar.[17] Bu dışlama, daha sonra döneceğim benzerleri gibi, *öznelliğin ıskatı* olarak, yani evrensel özne figüründe akıldan yoksun bir "özne olmayanın" ortaya çıkışı (veya evrensel, "aşkın" özne ile "ampirik", kısmi ve çıkarlarıyla sınırlı özne arasındaki kurucu ilişkinin tersine çevrilmesi) olarak ya da *özerk bireyselliğin* ve "eyleme geçme kapasitesinin" (*failliğin*) *ıskatı* olarak düşünülmeye pekâlâ elverişlidir. O halde şu soruyu sorabiliriz: Klasik evrenselliğin paradoksal mantığı içinde acaba *insan* ile *insandışı* (ya da insanaltı) arasına net bir sınır çekilebilir mi? Özellikle yurttaşlığın kurumlaşması bakımından çok daha can alıcı olan soru ise, bir anlamda *diyalektik* olan (yani "hak" ile "olgu" arasında *bir ilke çatışması* barındıran, farkları korumaya çalışanlar ile onları sorgulamayı hedefleyenler, efendiler- köleler, patronlar-işçiler, kadınlar-erkekler arasında bir mücadele gerektiren) karşıtlıklar ile gitgide doğaya, hatta farklı "anormallik" ve "azınlıkları" insan doğasının dışına atmaya dönük dışlama pratiklerini doğallaştırmaya başvuran, esas itibariyle *diyalektik olmayan* başka karşıtlıklar arasına sınır çekilip çekilemeyeceğidir. İşte *delilik* ve *suçluluk* meselesi, hatta "geçici" bir dışlama niteliğindeki *çocukluk* meselesi belki tam da bundan ibarettir ki geçici olması aslında onun "doğal" olduğunu vurgulamaktan başka bir şey değildir (çocukların reşit olmama durumundan çıkmak için yetişkinlerle savaştığını ya da hak eşitliği talep ettiklerini düşünemiyoruz henüz).[18]

17. G. Fraise, *Muse de la raison*, Paris, Flammarion, 1995; *Les deux gouvernements: La famille et la cité*, Paris, Gallimard, "Folio", 2001; Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes To Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996 (Fransızcası: *La Citoyenne paradoxale: Les feministes françaises et le droit de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998).

Klasik evrenselciliğin özgürleştirici ilkesi evrensel siyaset hakkına dayanır, "yoğun" evrenselcilik dediğim bu ilke bir *kapasiteler-dışlamalar* diyalektiğiyle sonuçlanır (medeni hukuk ve anayasa hukukunda dışlamalara genellikle açıkça "kapasitesizlikler/yetersizlikler" denir). Yurttaşlığın paradoksu işte bu diyalektiğe açılır; *koşulsuz* talep edilen yurttaşlık yine de *koşullara* bağlanır. Fakat bu koşullar tarihsel değildir (dolayısıyla da dönüştürülebilir oldukları söylenemez hemen: bu koşulların birçoğunun kapitalizm ve eşitsiz koşulların "gölge fenomenleri" olduğunu belirginleştirmek, sonradan, sosyalist düşünceye sımsıkı bağlı bir "sosyal eleştiri"ye düşecektir). Söz konusu koşullar insan doğasının "kendisini sınırladığı", "kendisiyle çeliştiği"; normal-anormal yani insan ile insanın ikizi, arka yüzü veya sapkınlığı ayrımına yer veren derin antropolojik düzeye geri gönderilir. Unutmayalım ki klasik yurttaşlığın –itirazlara ve rahatsızlıklara rağmen– kadınlar dahil farklı "azınlıklara" yansıtılmış olan tüm bu figürleri, zaten hep kazanılmış *birthrights* (doğuştan gelen) denen siyasal hakların "edinilmesine" dönük veya – evrensel ve "her zaman geçerli" olarak düşünüldükleri halde– özellikle bazı insanların onlardan yararlanmasını reddetmeye dönük paradoksal bir hedefin içine işlemiştir.[19]

Sosyal "Yurttaşlık" ve Sosyal Haklar Meselesi

Şimdi, varsayımsal biçimde "ikinci modernlik" dediğim uğrağa geçiyorum. Yurttaşlık meselesinin sosyal adalet talebinden, dolayısıyla da "sonsuz" bir evrensellik ve pratik ya da evrensellik ve sosyal dönüşüm diyalektiğinden ayrılmaz göründüğü o uğrağı inceleyeceğim. İkinci modernlik uğrağında eşitlik "verili" olmaktan ziyade

18. Liberal söylemler "diyalektik olmayan" karşıtlıkları "diyalektik olarak" düşünme eğilimindedir. Bkz. E. Balibar "Crime privé, folie publique", *Le Citoyen fou* içinde, N. Robatel (haz.), Paris, PUF, "Nouvelle Encyclopédie Diderot", 1991.

19. Tüm bu çelişkiler arasında en barizi *kölelik* ile ilgili olanıdır. Yine aynı nedenden ötürü –diğer tüm koşullar eşit bile olsa– en çabuk savunulamaz hale gelen de köleliktir (gerçi bu hız da aslında son derece "göreli" ve şiddetli çatışmalarla yüklüdür; kölelik hakkında devrim sırasında ve sonrasında Fransa'daki politikaların tarihinin gösterdiği gibi: Bkz. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*, yeni basım, Paris, PUF, "Quadrige", 2002).

tarihsel bir *inşa*'dır, özgürlük ise bir "ilkeden" ziyade *maddi bir kazanım.*

Sunumun ilk bölümünde özne-birey antropolojik düalizmini klasik eşitliközgürlüğün kurulmasıyla üretilen birinci modernliğin karakteristik evrensel özne figürüyle bağdaştırmıştım. Şimdi de sosyal sorunun gerilimlerini ve ikinci modernliğin (ya da geç modernliğin) çalışma, sosyal güvence, eğitim, kültürel varlıklara erişim veya dernek kurma ve bir şeyler talep etme hakkı gibi sosyal hakların bağlayıcı olup olmadığı hakkındaki tipik tartışmalarını, T. H. Marshall ve ardıllarının izinden giderek, *sosyal yurttaşlık* dediğim bir figürle bağdaştırmak istiyorum.[20] "Sosyal haklar" ile "sosyal yurttaşlık" arasında sıkı bir ilişki olduğunu, öyle ki her iki meseleyi de kuramsal ve tarihsel bakış açısından ister istemez birlikte tartışmamız gerektiğini ileri süreceğim. Böyle olmakla birlikte bu iki kavramı kayıtsız şartsız birbiriyle özdeşleştirmek niyetinde değilim, daha çok birbirlerini kâh güçlendiren kâh *sınırlayan* etkileşimin diyalektiğini anlamaya çalışacağım.

Fakat bu diyalektiği tamamen betimleyebilmek, eşitliközgürlük fikrine kattığı yeni anlamı ve bireyaşırı ilişkilerin hangi veçhelerini ortaya çıkardığını anlamak için üçüncü bir sözcüğü dile getirmeliyiz: Basit fikir tartışmalarında ya da kurucu perspektiflerde gözden kaçan fakat *tarihsel bir güç* oluşturan devletten söz ediyorum. Devlet gerçekten eylemde bulunan, bireyler ile gruplar arasındaki tüm ilişkilere, hatta göreceğimiz gibi *bireyler ile kendileri, gruplar ile kendileri arasına yerleşen* (her türlü "bireysellik" ve "kolektiflik" oluşumuna mutlaka sızan) *tarihsel bir güç*'tür. Sosyal hakların fiilen tanınması ve tanımlanması, yurttaşlığın salt "siyasal" tanımının aynı zamanda "sosyal" bir tanım haline gelmesi için devletin kendisini (az çok demokratik) *sosyal devlete* dönüştürmesi gerekir (elbette bu

20. T.H. Marshall'ın temel eseri *Citizenship and Social Class* (Cambrigde, Cambridge University Press, 1950, Pluto Press, 1992) hâlâ Fransızcaya çevrilmiş değil! İtalyancada yakınlarda kayda değer bir eleştirel basımı yapıldı: *Cittadinanza e classe sociale*, haz. Sandro Mezzadra, Roma-Bari, Laterza 2002. Bkz. Margaret Somers, "Constituting Citizens in History and in Theory: Civil Societies, Law, and the Place of the Public Sphere", 1998 (yazarın başka yazılarıyla birlikte kitaplaştırıldı: *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, New York, Cambridge University Press, 2008).

aynı zamanda yurttaşlığı tanımlamanın en *siyasal* biçimidir, *siyasalın sosyalleşmesi* kadar *sosyalin siyasallaşmasına* karşılık gelir). Bu da gayet tabii siyasal bir olgudur. Fakat kuşkusuz devlet sırf yeni bir sosyal "yönetimselliğin" faili olmak için müdahale alanlarını kendiliğinden "genişletmemiştir", buna *itilmiş*, hatta *zorlanmış*'tır. Sonuç itibariyle yeni bir diyalektik tasarlamak gerekir. Bu diyalektiğin uğrakları ise şunlar olacak:

1) Kamusal özgürlükler ve yurtaş haklarının "biçimsel" niteliğine dair eleştirinin içeriğinin sosyal sorunun, daha doğrusu *sınıf farkları ve mücadelelerinin* etkisiyle nasıl değiştiğini şematik olarak hatırlatmamız gerekecek;

2) Hukuk, yurttaşlık ve devlet arasındaki kavramsal fark üzerine eğilinemiz gerekecek; zira "sosyal" sıfatı artık bu kavramlar arasında pay edilmiş, siyasal olan da tamamen sosyal süreçler ve çatışmalarla kavramlaştırılmıştır;

3) Sosyal politikaların (ya da *refah* politikalarının), hayır kurumları ya da insani yardımın aksine *evrenselci* yurttaşlık temelinde kurulmasını sağlayan kritik dönemeci açıklığa kavuşturmamız, bu vesileyle bu yeni biçimlenimde *haklar* ile *etkinlikler* veya *eylemleri* birleştiren yeni argümanları incelememiz gerekecek. Yani, "emeğin" siyasal statüsünü, devrimci mücadelelerin bireysel ile kolektifi eklemlemesini ve nihayet (liberalizmin salt "negatif" özgürlükleri karşısında) "pozitif özgürlük" kavramının nasıl yeniden inşa edildiğini.

Biçimsel özgürlüklerin eleştirisi, bilindiği gibi, modern toplumlarda *adalet* meselesinin yeniden doğuşunun kökeninde bulunur – elbette antikçağ kuramcıları ve teologlarının ona verdiği anlamdan tamamen farklı biçimde. Aslında bu konunun yeniden canlanması evrensel olduğu "ilan edilen" hakların gerçekleşmesine engel oluşturan ve onların simgesel evrenselliklerini yalanlayan sosyal sınıfların antagonizmalarının (bölünme, eşitsizlik, çatışma) ortaya çıkmasından kaynaklanır. Özgürleşme sorunsalının içindeki bu fay hattı yine büsbütün eleştirel bir başka fikirden, (aynı zamanda kendisini eleştirinin eleştirisi olarak sunan, yani Hegelci terimlerle yadsı-

mayı yadsıma olarak ifade edilen) bir "dönüşüm" (toplumun, sosyal ilişkilerin yahut dünyanın dönüştürülmesi) siyaseti fikrinden kaynaklanır. Kökleri devletin ve "siyasal temsilin" berisinde, bizzat "toplumda" olduğu ölçüde, sınıf çelişkileri 19. yüzyıl sosyalist düşünürlerinde, hatta onların bazı liberal ve muhafazakâr rakiplerinde, *yapısal* çelişkiler olarak belirir. Fakat tam da bu nedenden ötürü devleti, sosyal ilişkilerin *dışında* bir merci değil, bizzat sosyal ilişkileri düzenleyen ve yeniden üreten fail olarak "diyalektik" ve "organik" biçimde düşünmeye imkân verirler.[21]

Sınıf çelişkileri aynı zamanda baskın biçimde *emeğin sosyal örgütlenmesinin* sonuçları olarak belirir. Söz konusu olan yalnızca sanayi emeği ya da ücretli emek değildir. Bu örgütlenme çok daha genel ve sosyal açıdan yararlı tüm etkinliklere; ev içi emeğe, işletirken ya da yönetirken (hatta sömürürken) ortaya çıkan emeğe ya da entelektüel/zihinsel ve sanatsal emeğe kadar genişletilebilir. Sınıf çelişkilerine siyasal ve etik bir anlam kazandıran şey, öncelikle insanın bütün hayatına yayılan *tahakküm ve yabancılaşma, mücadele ve tanınma*[22] fenomenlerinin o çelişkiler içinde tezahür etme biçimidir. Aynı zamanda kaynağını emekten alan ahlaki çatışma ve gerilimlerin yavaş yavaş tüm toplumu "kategorileştirmeye", "sınıflandırmaya" yol açmasıdır. Adalet meselesi o andan itibaren, bireyin tekil olarak hak ettikleri ve etmediklerinin tekilliğiyle ilişki içinde veya eskatolojik perspektifle toplumun aşkın güzergâhı doğrultusunda ortaya konmaz. Bundan böyle adalet; bireylerin, grupların ya da ait oldukları sınıfların kapasitelerini mümkün mertebe tamamen gerçekleştirmeleri için devletin doğrudan ya da dolaylı müdahalesiyle (örneğin eğitim) *siyasal olarak* üstesinden gelmesi gereken içkin *engeller* olarak karşımıza çıkar. O zaman *sosyal adalet* meselesi

21. Bu konuda Bruno Karsenti'nin Auguste Comte (ve kaynağını Durkheim' dan alan Fransız "solidarizminin" kökenleri ve Robert Castel'in eleştirel düşüncesi) hakkındaki kitabı belli bir "insan hakları eleştirisinin" mirasçısıdır ve ilgiyle okunabilir: *Politique de l'esprit*, Paris, Hermann, 2006.

22. Bkz. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik Sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1992 (Fransızcası: *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000). Honneth ile Nancy Fraser'ın çağdaş siyaset felsefesi hakkındaki temel tartışması üzerine bkz. *Redistribution of Recognition: A Political-Philosophical Exchange*, Londra, Verso, 2003.

kendisini, biricik değilse de ayrıcalıklı biçimde, eşitliközgürlüğün yeniden ifadelendirilmesi olarak gösterir. Üstelik bakış açıları arasındaki farkı belirtmek için kimi zaman başka bazı sözcükler öne çıkmış olsa bile (örneğin "hakkaniyet", "haysiyet" gibi her zaman modern yurttaşlık öncesi bir gelenekten devşirilen ve yeni bir anlama büründürülen sözcüklerin kullanılması ilginçtir).

Sosyal haklar, *sosyal yurttaşlık*, *sosyal devlet* kavramları birbirleriyle ilintili ve adalet meselesine sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte eşanlamlı değildir. Kavraması en zor olan terim şüphesiz "sosyal yurttaşlık"tır, zira yeri geldiğinde kendisini *kayıtsız şartsız* ortaya koyan "sosyal hakların" fikir, talep ve tanımı arasındaki dolayımı oluşturur. Dolayısıyla sosyal haklar, Claude Lefort'un *demokrasinin icadı* dediği –aslında evrenselin tarihinden başka bir şey olmayan– ve güç ilişkilerini kristalize ederek tarihsel bir "hegemonya"[23] ile resmileştirmeye çalışan yeni tip bir devlet oluşumu içinde kabul edilmek için baskı yaparlar. Bu bakımdan belirleyici olan, bana kalırsa, karşımızdaki devletin zaten hep *ulusal* bir *devlet* olmasıdır. Sosyal yurttaşlığın kurumlaşması mücadelelerden, hatta kimi zaman ayaklanmalardan doğar, en azından dolaylı olarak. Ama ulus-devletin sınıf farklarının ötesine geçerek fakat onları ortadan kaldırmadan (hatta bazı kritik durumlarda devrimci ifadelerini kullanarak) ortak bir ulusal "aidiyet" yaratma zorunluluğundan da "faydalanır". Ulusal devlet böylece kendisini üstün çıkarların temsilcisi genel bir merci gibi sunmak için sosyal politikadan, sosyal çatışmaların dolayımından ve yer değiştirmesinden "faydalanır". Machiavelli'nin *Söylevler: Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine* eserinin "Halk Mahkemesi"nin kurulması ve Senato'da halkın çıkarlarının temsil edilmesiyle Roma cumhuriyetinin güçlenmesinin sonuçlarını

23. Bu, Gramsci'nin ifadesidir, 70'li yıllarda Nicos Poulantzas tarafından kullanılmış ve yaygınlaştırılmıştır (özellikle bkz. *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968; Türkçesi: *Siyasal İktidar ve Sosyal Sınıflar*, çev. Şule Ünsaldı, Ankara, Epos, 2014; *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978; Türkçesi: *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, çev. Turhan Ilgaz, Epos, Ankara, 2000).

24. E. Balibar, "La Démocratie conflictuelle et le théorème de Machiavel", *L'Europe, l'Amerique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne* içinde, Paris, La Découverte, 2003.

anlatan başlangıç bölümlerine atıfla "Machiavelli Teoremi" demeyi önerdiğim şey budur.[24] Sosyal hakların (ya da çalışma hakkından eğitim sağlık ve kültür hakkına değin içlerinden bazılarının) tanınması elbette asla dönüşsüz biçimde elde edilmemiştir, mücadelelerin ve güç ilişkilerinin temel bahis konusu olmaya devam eder. Sosyal hakların tanınması devletin meşruiyetiyle bütünleşen muazzam bir sosyal yurttaşlık sistemi oluşturduğu ölçüde, devlet de *ulusal (ve) sosyal* devlet haline gelir ve modern yurttaşlık-ulusallık denklemini güçlendirir (aslında onu yeni temeller üzerinde inşa eder).[25]

Bu denklem her seferinde çift yönlü okunabilir (ve siyasal alanda iki türlü yorumlanıp öne sürülebilir) ve hepsinden öte hem *dışlayıcı* hem *kapsayıcı* bir yüze sahiptir: Hakların kurulması ve tanınmasını birey ve grupların ulusa aidiyetine, dolayısıyla *kolektif bir kimliğe* tabi kılar. Fakat aynı zamanda bu kimliği veya onun imgesel temsillerini sorgulamayı da elden bırakmaz. Zira bu denklem, yeniden bireyaşırı bir nitelik ve sınırsız bir yayılma potansiyeline sahip olan insan varoluşunun bir biçimine ve bir bireysellik ifadesine içsel bir referans içerir: bireyaşırı "işbirliğine" dayalı *emek* ya da, çok daha genel olarak, *etkinlik*. Bu da demek oluyor ki "sosyal yurttaşlık", güçlü ahlaki ve siyasi gerilimler içinde, klasik yurttaşlığa nazaran aynı anda hem *daha ulusal* (ve çalışma hakkı ve sosyal haklar konusunda "ulusal tercih" fikrine yöneldiğinde *ulusçu*;) hem de *daha az ulusal* (ve Uluslararası Çalışma Örgütü mevzuatının yürürlüğe girmesinden tutun bunları savunan işçi hareketinin enternasyonalizmine varıncaya dek daha "enternasyonalist") olabilir. Açıkçası sosyal yurttaşlık, genel anlamda yurttaşlık fikrinin çelişkili özelliklerini vurgular. Çok güçlü bir ahlaki ve siyasal gerilim barındırması da bundan dolayıdır.

II. Dünya Savaşı arifesinde ve ertesinde Avrupa'da "Refah Devleti" ortaya çıktığı sırada yapılan tartışmalar bu bakımdan tarihsel

25. Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale* kitabında sosyal devlet hakkında klasik yorumlar yaptıktan sonra *Sosyal Güvensizlik* kitabında "ulusal sosyal devlet" terminolojisini yeniden incelemiştir. Ben de çeşitli yazılarımda bu kavramı önermiştim (*Nous, citoyens d'Europe?, a.g.y.*). Başka yazarlarca da kullanılmıştır, bkz. Christophe Ramaux, *Emploi: éloge de la sécurité*, Paris, Mille et une Nuits, 2006.

olarak kritiktir. Konu, yürürlükteki sosyal mevzuatın (işsizlik sigortası, tıbbi yardım alma ve eğitim hakkı dahil) bazı sosyal grupları ayrıştırma, dışlama, damgalama ("yoksullar") temelinde mi yoksa herkesi bütünleştirecek *yurttaşlıkla ilgili* evrenselci ilkeler temelinde mi tanımlandığı meselesidir. Bilindiği gibi bu tartışma, bizzat "sosyal sorun" ile aynı kökten geliyor: Hem baskıcı hem hayırsever bir mevzuatı yürürlüğe koyan İngiliz Sanayi Devrimi ve ona eşlik eden sosyal kontrol hedeflerinden ("Speenhamland"),[26] II. Dünya Savaşı ertesinde İngiltere'de tam da Beveridge Planı ile açıklanan "reformist sosyal demokrat devrime" kadar uzanır (Marshall'ın kuramlaştırması esasen Beveridge'in biçimselleştirilmesidir).[27] "Devrimci" Marksizm-"reformcu" sosyalizm tartışmasının verileri, "kamu hizmetine" ve sosyal politikanın konusuna dair birbiriyle çelişen yeni kavramların ortaya çıkmasıyla, işte bu sırada dönüşmüştür. Sosyal ulus-devlet işte "sosyal sorun"u ele alan birbirine karşıt iki yol arasında, daha doğrusu bunların simetrisinin *ötesinde* bir yerde az çok eksiksiz ve çatışmalı biçimde kurar "sosyal yurttaşlığı": Disiplinci hatta baskıcı bir düzene benzeyen devletçi ve dindar, paternalist bir *yoksullara yardım* geleneği bir yanda, devrimci ve liberter nitelikteki (işçi sınıfının devlet ve yurttaşlık karşısındaki özerkliğine dayanan) *işçi dayanışması* diğer yandadır.

Bu tartışmanın hatırı sayılır kuramsal sonuçları olmuştur ve – Avrupa ile sosyal haklar ilkesini neredeyse aynen ithal etmiş dünyanın geri kalanındaki güncel konjonktür sosyal yurttaşlığın derin *krizi* ile tanımlansa bile– bu sonuçlar elbette hâlâ geçerlidir. Söz konusu krizi "küreselleşme" ve "deregülasyon" politikalarının sonuçlarına bağlama alışkanlığındayız. Her ne kadar küreselleşme ve deregülasyon politikalarını kolaylaştırsa da şüphesiz krizin sosyal yurttaşlığa özgü istikrarsızlıktan kaynaklanan *içsel* nedenleri de vardır. Eşitliközgürlük için, önermiş olduğum üzere, bambaşka bir *etkinlik* kavramı içeren *yeni* bir *temellendirme* gerekiyor. Birinci soru, elbette öncelikle sosyal haklar ve sosyal yurttaşlığın hangi anlamda tamı tamına tarihsel ve antropolojik "aşkınsı" olan *emeğe*

26. Bkz. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, *a.g.y.*
27. Bkz. Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism*, *a.g.y.*

bağlandığı,[28] yani sonuçta "*emeğin*" *ne olduğudur*. Şöyle de denebilir: "Emek", siyasetin kurulmasının sosyal dayanağı haline geldikçe emeğin "özünde" neye dayandığı, fenomenolojik belirtilerinin, tipik taşıyıcılarının neler olduğu, ne zaman ve nasıl "ortaya çıktığı" ve "kaybolduğunu" bilmek daha karmaşık hale gelir (*emeğin sonu* teması belki de emeğin kendisinin siyasal önemi kadar eskidir). Esas itibariyle insani ve aynı anda hakların kurucusu olan, sosyal çatışma ve siyasal hayatın (partilerin şekillenmesi) derinlerinde yatan *emekgücü* ya da *emek/çalışma kapasitesi* kavramı bir kez daha hem *kapsayıcı* hem de *dışlayıcı* olma potansiyeline sahiptir. (Emek kavramını genişletmek, ya da bütün hayatı, *kimsenin dışlanmadığı* bütün etkileşimi kapsayacak şekilde, emeği etkinlik bağlamına oturtmak, sosyalist ya da liberal bir perspektife göre konumlandırmak mümkündür. Keza işçileri faydalı-faydasız diye ayırmanın yanı sıra, aktifler-aktif olmayanlar, üreticiler-üretici olmayanlar, sosyal çatışmanın failleri-"korunan" ya da "ayrımcılığa uğrayan" bireyler ve gruplar olarak çeşitli biçimlerde ayırarak daraltmak da). Doğrudan doğruya sınıf mücadelelerinin etkililiğinden yola çıkarak emeğe yapılan atıfların merkeze alınması iyi bilinen bazı sonuçları beraberinde getirir: Örneğin "emek" modeli (ve *adı*) potansiyel olarak sınırsız bir dizi etkinlik ve davranışa doğru genişler ("mesleksiz" anormallik değilse bile istisna haline gelir). Bireyin başka sosyal "nitelikleri" emekgücünün yeniden üretim koşulu olarak tanımlanır,

28. Burada Michel Foucault'ya atıf yapıyorum, Foucault ***Kelimeler ve Şeyler*** (1966) kitabında insanın özü meselesini bir ampirikliğin kuruluşu tarafına geçiren "yarı aşkınsı" üç alan ayırt ediyordu: Emek, Hayat, Dil. Kendisi tabii daha ziyade son ikisi ile ilgilenmişti, bunların kesişimi de cinselliğin kurucusudur.

29. Bana kalırsa sosyal hakların kurumlaşması konusunda karşımızda en azından üç farklı yol var ve bunların her biri ikinci modernliğin "üç tipik ideolojisini" bir şekilde buluşturuyor: "Asgari" hak olarak *var olma* hakkı; sosyalist *çalışma hakkı* ve *öğrenim hakkı* fikirleri. *Var olma* hakkında, "paternalist" ve muhafazakâr hayırseverlik kamusal bir hayırseverliğe dönüşerek (ama çoğunlukla da özel topluluklara, özellikle de Amerika'da olduğu gibi inanç topluluklarına bırakılarak) ve daima "kaynakların asgari tahsisi" projelerini gözeterek devam ediyor gibi. Sosyalist *çalışma hakkı*, devrimci gelenekle olduğu kadar Keynesci "tam istihdam" perspektifiyle de bağlantılı. *Öğrenim hakkı* ise bireylere piyasada ve genel olarak toplumda "şanslarını deneme" hakkı sağlayan bireysel bir çalışma kapasitesine sahip olma hakkı demektir ve liberal ilhamı son derece barizdir.

dışlamanın merkezine *emek-olmayan/çalışmama* (uzun veya kısa süreli işsizlik veya çalışamama) geçirilir.[29]

Fakat "sosyal hakların" ortaya çıkardığı ve yurttaşlığın anayasal çerçevesini tartışmaya açan felsefi mesele, hakların *ne tamamen bireysel ne de tamamen kolektif olmasıdır* – her ne kadar liberal düşmanları sosyal hakları topluluk içerisinde özümsenen bireyin yıkımının sorumlusu olarak betimlese ve sosyalist gelenek aynı şeyi sosyal hakların kendisinden ziyade "mülkiyet hakkının" yankıları konusunda yaparak bu kervana katılsa da. Devlet ile sosyal hareketler ve nihayetinde devlet ile devrim arasında çatışmalı bir ilişkinin olması burada apaçık özsel bir diyalektik işlev kazanır. Özellikle Foucault, modern devletin disiplinci mekanizmalar ve "yönetimsellik" biçimleriyle "bireyi bireyleştirmeye" çalıştığını, aşkın egemenliğin yerine farklılaştırılmış sosyal pratiklerin yönetimini geçirdiğini göstermişti.[30] Ancak tersi doğru değildir: Sosyal hareketler ve devrimci hareketler "kolektifi kolektifleştirmeye" (ya da grubu, topluluğu kolektifleştirmeye) çalışmazlar, daha ziyade bireysel direniş ile (hakları için "ayaklanan" sınıflar ya da gruplarla olan) dayanışmayı bağdaştırmaya, kolektif *praksisi öznelleştirmeye* çalışırlar. Bu nedenle de –Marx'ın sürekli söylediği gibi– devrimci hareketlerin ve, çok daha genel olarak, sosyal hareketlerin kendilerinin demokratik olması, özgürlük ve eşitliği *özerk biçimde*, –Althusser'in dediği gibi "devletin dışında"– fakat *devlette* ve toplumda daha fazla eşitlik ve özgürlük yaratacak şekilde açıkça geliştirmeye çalışması önemlidir. Bir "devrimci" ya da "militan"ı kelimenin tam anlamıyla *yurttaş* yapan, yurttaşlığın en önemli tarihsel figürlerinden biri haline getiren budur. Eşitlik ve özgürlük böylece insanın "doğuştan gelen" hakları değil siyasal inşalar olarak ortaya çıkar: Öyleyse modern siyaseti "antropolojik olarak temellendirmek" yerine *antropolojik içerimler*'i temel alan (pratik) siyasal inşalardan söz etmek gerekir (zira "insan doğası" tasavvurunu bile bir şekilde dönüştüren siyasal inşalardır).[31]

30. Bkz. *Labyrinthe*, no. 22 (2005/3), haz. Diogo Sardinha: "La Biopolitique (d')après Michel Foucault" (Çevrimiçi olarak erişilebiliyor: http://labyrinthe.revues.org/index1010.html).

Son kertede bu şu demek olabilir: *Artık insan doğasını yaratan veya baştan yaratan devlettir* (bana kalırsa, liberal eleştirinin büyük bir kısmı bunu böyle algılamıştır). Liberalizmin aşırı akımlarının ("liberterler") her sosyal devleti totaliter algılaması ve "sosyal haklar" ile "insan hakları"nın birbirine karıştığı sapkın bir matris olarak görmesi bu yüzdendir. Fakat bana kalırsa, yine de bir dizi gerilim ve seçeneğe yer açmak daha doğru olur. Sosyal hakların tanınması, onların etkili biçimde kurulmasını mümkün kılan bir yurttaşlık biçiminin ortaya çıkmasını gerektirir. İnsani olanı tanımlayacak olan bundan böyle bu yeni "temel haklar"dır. Fakat bu yurttaşlık da devleti varsayar, diğer bir deyişle kendini herhangi bir devlete aidiyet biçiminde sunar: Dolayısıyla devletin, bir "ikinci doğa" gibi, kolektif kimlik ve devlete uygun normallik gibi bir dizi antropolojik norm dayatarak *insani olana biçim vermeye yöneldiği* gayet doğrudur.[32] Fakat devlet, bir kez daha, antagonik bir figür olan halk, "çokluk" ya da "kitle" olmadan olmaz. Başkaldırı kapasitesinden korktuğu müddetçe halkı denetim altına almaya çalışır, ama bazen de devlet kurucu iktidar ya da karşı-iktidar olarak bizzat denetleyen güçleri denetleme konumunda bulunur. Bu noktada "çokluk"ta (Negri) mutlak yıkıcı bir kapasite olabileceğini düşünmemizi sağlayan şeyin ne olduğunu sormak gerekiyor. Özellikle derin bir liberter karamsarlık sergileyen ve bugün Negri tarafından yaşatılan devrimci iyimserlikten uzak olan Foucault, çokluğun normalleştirme talepleri konusunda devletin önünde gittiğini göstermeye yoğunlaşmıştı.[33]

Bu noktayı tamamlarken büyük iktisatçı ve iktisat felsefecisi Amartya Sen'in çalışmalarında, özellikle *Inequality Reexamined*[34] kitabında bulabileceğimiz alternatif bir sunumu anımsatmak isterim. Amartya Sen savunusunu, ulusal sosyal devletten kaynaklanan

31. Burada "Arendt teoreminin" Arendt'in niyetine rağmen genişletilmesiyle karşı karşıyayız (bilindiği gibi, kendisi *emek* alanı ile *etkinlik* alanını katı biçimde birbirinden ayırmıştı): İnsan kurumu değil kurum insanı yaratmıştır (ya da gerektiğinde bozmuştur).

32. Bkz. Bertrand Ogilvie, "Anthropologie du propre à rien", *Le Passant ordinaire*, no. 38, Paris, Passant, Ocak-Mart 2002.

33. Özellikle bkz. anormaller üzerine dersi, *Les Anormaux. Cours au Collège de France de 1975*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999.

34. Fransızcası: *Repenser l'inégalité*, *a.g.y.*

sorunlara değil birçok bakımdan onun üçüncü dünya ülkelerindeki tarihsel "karşılığı" olan *kalkınma politikalarına* dayanarak kurarken "haklar" ile "etkinlik" kavramları arasında yeni bir tersine çevirmenin gerekli olduğunu düşünmüştü ("Marksistlik" ile uzaktan yakından ilgisi olmayan ve klasik faydacılıktan yola çıkan Sen, Rawls'ın sosyal liberalizmine Nozick'in "sağdan" yaptığı liberter eleştiriye benzer biçimde "soldan" bir eleştiri getirmişti). Görünüşe göre Sen'in hedefi sosyal felsefede kullanılan "eşitlik" tanımında biçimsel, tekanlamlı ve bütüncül olan her şeyi düzeltmektir. Sen için önemli olan, eşitlik kavramını somutlaştırmak, sosyal kalkınma politikaları için çeşitli hedefler koyacak kadar iyi tanımlanmış bir maddi eşitlik kavramına ulaşmaktır. Ama Sen aslında çok daha derin bir hedefin peşindedir: Fikir özgürlüğü, ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü gibi klasik "özgürlükler" (*liberties*) söz konusu olduğunda bile özgürlüğün (*freedom*) salt *negatif özgürlük* olarak anlaşılamayacağını, ancak *pozitif bir güç*, eylemde bulunma kapasitesi (*capability*) veya bireyin hayatının ve mutluluğunun bağlı olduğu kolektif "tercihleri" etkileme gücü olduğunu göstermek, yani eşitliközgürlük önermesini yeniden ifade etmek. Öyleyse bu kapasitenin koşulları bireylerin somut kişiliğini her biri kendi meşrebince oluşturan, onlara toplumda bir yer ve statü kazandıran çeşitli ayrımcılık ve tahakküm yapılarına karşı bizzat "etkileşimli" mücadelede, öznel çabalarda ve (siyasal) kamu kurumlarının eylemlerinde saklıdır. Sen'in bakış açısından *kusursuz etkinlik, eylemde bulunma olanakları yaratan* etkinliktir, ya da sosyal dayanışmadan (özellikle sağlık ve eğitim politikaları alanında) yola çıkarak bireylerin –Spinoza'nın dediği gibi– *eylemde bulunma gücünü çoğaltan* etkinliktir. Bu kavrayış, "Kuzeyli" sosyal demokrasilerde Refah Devleti'nin şekillenmesiyle bağdaştırılan sosyal yurttaşlık anlayışlarının "Güney"in kalkınma sorunları karşısındaki yetersizliğinden ilham aldığı ölçüde ve dolayısıyla –tipik post-kolonyal bir biçimlenim içinde– Refah Devleti'nin kurumlarını ve bunların felsefi, antropolojik temellendirilişlerini etkileyen krizi anlamak ve göğüslemek için yola çıkabileceğimiz zeminlerden biri olarak göründüğü ölçüde bizim için daha ilgi çekicidir. Bir sonraki derse geçmeden şimdiden şunu da belirtmeliyim ki bu kavrayış "normalleştirme" perspektifine sıkı sıkıya bağlıdır:

Amartya Sen, görünen o ki, eylem ya da bireyin etkinliği (*faillik*) fikrinin normallik ve rasyonellikle bağdaştırılmasını sorgulamaz, onları özellikle resmi liberal iktisat felsefesinin soyutlamalarıyla karşılaştırarak normallik ve rasyonellik kriterlerini açıkça genişletmeye çalışır.[35]

Bugün için sözlerimi bitirirken üç hatırlatmada bulunmak istiyorum:

1. Klasik yurttaşlığın inşasında kullanılan eşitliközgürlüğün başkaldırı ilkesi ile yurttaşlık kavramının daha sonra kaydettiği gelişmeler arasında açık bir süreklilik vardır. Söz konusu ilkenin güncelliğini açıklayan da budur. Eşitliközgürlük politikası bir içkinlik, yani kendi kendini özgürleştirme etiğini kapsar. Ama kabaca özgürleşme politikası ve (sosyal, kurumsal) dönüşüm politikası adlarını verdiğim iki siyaset kavramı arasında açık bir süreksizlik ve süregelen bir gerilim vardır. *Devrim* kavramının –ve *reform* kavramının– karmaşık, hatta –Arendt'in mükemmel biçimde idrak ettiği üzere– ikircikli bir kavram olarak kalması da şüphesiz bu nedenledir.[36]

2. Ana hatlarıyla göstermeye çalıştığım bu süreç bir *ilerleme* hareketi olarak tasvir edilemez: Kapsadığı "güç ilişkileri" doğrusal biçimde evrilmez. Ama daha da önemlisi, tıpkı klasik çağdaki *özne* ya da *birey* alternatifi gibi farklı "etkinlik" kavramları da "bireylerin sosyal özgürleşme" tasavvurlarına geri döner. Ayrıca klasik rasyonalitenin tipik antitezleri geç modernlik tarafından yerlerinden edilir. *Yurttaşlığı* ("özgür ve eşit yurttaşlar" topluluğu) *normallik* ile bir araya getirme fikri ise kaybolmadığı gibi bir bakıma yoğunlaşmış ve "doğallaşmış" biçimde ortaya çıkar.

35. Marx ile Sen arasındaki söylem farkını devrimcilik-reformizm arasındaki soyut bir tartışmaya havale etmektense, bu farkın "benlik mülkiyeti" üzerine temellendirilen iki "paradigmanın" (öznellik-cemaat, bireysellik-etkinlik) antitezini ürettiği söylemek gerekmez mi?

36. Bkz. E. Balibar, "Trois concepts de la politique", *La Crainte des masses* içinde, *a.g.y.*

3. İnsan haklarının biçimciliği sorgulandığında ve sosyal haklar "temel haklar" olarak tanımlandığında "insan hakları" fikri ve "yurttaş hakları"nın temellendirilmesinde gizil olarak bulunan "antropolojik" dışlama ilkesi ortadan kalkmaz, sadece yer değiştirir, hatta güçlenir. Yarın, "azınlık" - "çoğunluk" arasındaki ilişkileri tartışırken çok daha açık biçimde yine bu noktaya döneceğim. Ama bunun eşitliközgürlüğe karşı ahlaki veya retorik bir *itiraz* oluşturmadığı en baştan açıkça görülsün. Sonuçta eşitliközgürlüğün kesinlikle göğüslemesi gereken ve belki hepsinden zor bir *sorundur* bu.

II. ÖZNELLİK VE YURTTAŞLIK

Cemaatin Antropolojik İkilemleri

Dünkü sunumum bugüne başlamak için özetlemek istediğim bazı genel dersler içeriyordu. Modern demokrasinin temelinin, yani siyasetin genelleştirilmiş bir yurttaşlık veya evrensel siyaset hakkı biçiminde kurulmasının, özgürlük ve eşitliğin tam dengesiyle tanımladığım eşitliközgürlük önermesiyle oluşturulduğunu varsaydım. Bu dengenin kaçınılmaz olarak sadece şu reddiye veya çifte yadsımayla sağlanacağını açıkladım: Eşitlik olmadan özgürlük, özgürlük olmadan eşitlik olmaz. Bu önermenin tarihsel sözcesini bizce geri döndürülemez olan iki yönlü, siyasal ve felsefi bir olay olarak görmeyi önerdim. Bu elbette asla sorgulanmadığı anlamına gelmez, hele eşitliközgürlük önermesinin kendi içinde hiçbir zorluk barındırmadığı anlamına hiç gelmez. Olsa olsa hasımlarının bile eşitliközgürlük önermesini kendi içerimleri ve diline dayanarak eleştirmek zorunda olduklarını gösterir.[37] Elbette beni özellikle bu zorluklar ilgilendiriyor. Siyasal modernliğin peş peşe gelen iki uğrağına; "demokratik" olmak isteyen modern devletlerde "sosyal sorunun" siyasal alanın tam merkezinde ortaya çıkışının *öncesi ve sonrasına* ideal biçimde atfedilebilecek iki tartışmaya, uzun uzadıya yer ver-

37. Bana öyle geliyor ki yeni muhafazakârlığın en parlak kuramcısı Robert Nozick son derece çarpıcı biçimde böyle yapar (*Anarchy, State, and Utopia*, *a.g.y.*).

dim. Tarihsel olarak bakacak olursak, birbirlerini kapsasa ve üstbelirleseler dahi biri diğerinden bağımsız değildir.

Bu tartışmaların ilki klasik eşitliközgürlüğün antropolojik temellendirilmesi hakkında, –başka türlü söyleyecek olursak– "insanlar özgür ve haklar bakımından eşit doğar ve öyle kalırlar" cümlesinin varsaydıkları hakkındadır. Bugün özellikle ulus-sonrası ya da uluslaraşırı kümelerin (örneğin Avrupa Birliği) bir anayasayla donatılmasının mümkün olup olmadığı hakkındaki tartışmalar çerçevesinde yeniden alevlenen "temellendirmeler" meselesinin spekülatif bir anlam taşımadığını burada tekrarlamak isterim. Temellendirme meselesi eşitliközgürlüğün kurumsal dolayımlarının inşasıyla, özellikle de hukuk sistemleri biçiminde inşa edilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla hem ulusal hem de uluslararası ölçekte bazı pratik sonuçları vardır. Dün vurgulamıştım, dolayımlar tarihsel olarak tek bir sistem oluşturmazlar, *rekabet halinde iki sistem* vardır: Biri insanın Rousseau'cu anlamda güç sahibi bir yurttaş olarak, yani her türlü dışsal ve aşkın tabiiyetten kendini kurtardığı ve "egemen" eşit yurttaşlar topluluğunun üyesi olarak *kendi yaptığı* yasaya tabi olmayı özgürce "seçtiği" sistemdir. Diğeri ise güç sahibi bir yurttaş olan insanın bir fail, Locke'çu anlamda "kendi şahsının mülk sahibi" olmasına dayanır ki bu da o insanın ve benzerlerinin eşit bir hakka sahip olması, yani genel anlamıyla, "ticaret/alışveriş" (Almancada *Verkehr*, İngilizcede *intercourse*) yapmak için kendi aralarında *eşdeğer kapasiteye* sahip olması demektir. Söz konusu "ticaret"in zemini ise kendi şahsına ve beraberinde gelen sınırsız sorumluluğa mutlak biçimde sahip olmalarıdır.

Böylece yurttaşlığın antropolojik temellendirilişlerindeki ikilikten yola çıkılarak fikirlerin ve kurumların tarihinden farklı sonuçlar çıkarılabileceğini öne sürmek istedim: Demokraside her şeyden önce Genel İrade ve halk egemenliğinin ifadesini ya da, tersine, bazı temel insan haklarına saygı duymaya ve o hakların güvencelerini kurumlaştırmaya kendini zorlayan bir siyasal rejim gören öğretiler,[38] yahut demokraside, insanlık ile insandışılık arasındaki –para-

38. Söz konusu ikilemin Habermas'ta ele alınışı için bkz. *Faktizität und Geltung*, *a.g.y.*, III. Bölüm.

doksal olduğu kadar belirleyici de olan– "sınırı çizmenin" farklı biçimlerini gören öğretiler çatışma halindedir. Söz konusu çizginin, evrensel (ya da evrensel olarak insani) bir siyasal kapasiteyi içeriden sınırlamanın ya da bazı birey ve özne kategorileri için kapasitesizliğe çevirmenin mümkün yegâne yolu olduğu anlaşılır. Belli ki insani olan ile olmayanı belirleyen bu ayrım çizgisini, "yabancılaşmış/delirmiş öznelere" (*entäussert*) başvurarak ahlaki terimlerle düşünmek ile "bağımlı" veya "özerk hareket etmekten uzak" (*impeached*) "faillere" başvurup pragmatik ve faydacı terimlerle düşünmek tam olarak aynı değildir. Dolayısıyla aynı pratik sonuçlara da yol açmazlar.

Sonra sosyal yurttaşlığın kurumsallaşması ve sosyal sorunun devlet-toplum, birey-kolektif ilişkilerinin temel bahis konusuna dönüştürülmesiyle bağlantılı ikinci tartışmayla ilgilendim: Başkalarının izinden giderek *ikinci modernlik* dediğim işte budur. Şöyle bir varsayım oluşturdum: Sınıf farklılaşması, sınıf mücadeleleri ve genel anlamıyla sosyal eşitsizlikler, dolayısıyla kamu işlerine "aktif katılım" ile "pasif katılım" arasındaki mesafe ve sosyal grupların devlet ve siyasetteki ayrımsal *temsili* hakkında uzun uzadıya yapılan tartışmalar sırasında, "soyut" ve *simgesel* eşitlik ve özgürlük kavramları ile eşitlik ve özgürlüğün maddi olarak gerçekleşmesi arasındaki ilişkiyi kavrayışımızı etkileyen bir *tersine çevirme* olmuştur. Söz konusu tersine çevirme eşitlik ve özgürlüğün fiilen hangi sınırlar dahilinde yürürlüğe gireceğine dair olan kavrayışımızı da etkilemiştir. Marksizmin taraf olduğu ama 19 ve 20. yüzyıllardaki bütün "sosyal düşünceyi" ve sosyolojiyi de kapsayan bu tartışmalar eninde sonunda eşitliközgürlük ilkesini yeniden yorumlamaya ve siyasal demokrasinin koşullarını *yeniden oluşturmaya* yol açar. Bu koşulların merkezinde ise bireylerin "sosyal haklarının" yeni türden *temel haklar* olarak kolektif biçimde tanınması yer alır (bu haklar sosyal güvenlikten eğitime, işçilerin işverenler karşısındaki kolektif haklarından çeşitli kolektiflerin ya da tüzel kişilerin sahip olabileceği haklara kadar çok çeşitli konuları kapsar). Yeni türden haklar aynı zamanda siyasal ya da siyasal olarak kurulmuş haklara dönüşmelidir – aslında siyasal olmadıkları sürece hiçbir gerçeklikleri yoktur zira ancak belli bir devlet müdahalesi yahut devlet-sivil toplum etkileşi-

mi bu hakların yürürlüğe girmesini sağlayabilir. Bunun son derece girift bir mesele olduğunu kabul ediyorum. Sosyal hakların "temel" ve "siyasal" nitelikli oldukları henüz içerikleri gibi ("kültürel" vb. haklar dahil olsun olmasın) oy birliğiyle kabul edilmemiştir. Ancak burada bir *eğilimi* tanımlamak ve bu eğilimin az çok geri döndürülemez nitelikte olup olmadığını sormak istiyorum.

Bu konuda şunu öne sürdüm: "Sosyal demokrat devrim" denebilecek belirleyici tarihsel dönemeç –ki sözcüğün etimolojik anlamıyla "devrim, yani altüst oluş"tur– *Refah Devleti* ya da *Sosyal Devlet*'in yalnızca *yoksullara* yardım ve karşılığında onların derhal damgalanmasına, "ikinci sınıf yurttaşlığa" mahkûm edilmesine yol açan bir koruma sistemi olarak değil, toplum hayatına *aktif* katkıda bulunmakla yükümlü bütün bireylere "fırsat" eşitliği tanıyan *kamu* kalkınma programı ve çeşitli riskleri kapsayan *evrensel* bir sistem olarak kurulmasıdır. (Aktif katılım elbette pratikte yine çok farklı yorumlarla karşılaşan, kuramsal ve hukuki düzlemde sürekli anlaşmazlıklara konu olan bir ölçüttür.)[39] Sosyal hakların evrenselleşmesine birbirine karşıt temellendirmeler atfedilebileceğine bir kez daha değinmek istedim. Burada karşımıza çıkan yeni dikotominin, devrimci *praksis* dili ile *eylemde bulunma kapasitesi* ve *sosyal adalet* dilini karşı karşıya getirdiğine, insan haklarının cemaat öznelliği veya bireylik ve "benlik mülkiyeti" ile temellendirilmesindeki düalizmi sürdürdüğüne ve genel hatlarıyla yeniden ürettiğine ikna olduğum halde, yine de bence asıl önemli olan, bu dikotominin antropolojik veçhesinden ziyade siyasal veçhesini yani "haklar", "yurttaşlık" ile "devlet" arasındaki siyasal ilişkileri ilgilendiren kısmını incelemektir. Antropolojik veçhe daha sonra gelir, ilkelerin *Beyanı* biçiminde değil zorunlu sonucu olarak. Burada ilgilendiğimiz iki sorunsalın karakteristik özelliklerini tanımlayan fikirleri daha önce Rousseau, Locke ve Smith gibi bazı filozofların kişisel felsefi eser-

39. Tartışma için bkz. C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism* [1956], New York, Shocken Paperback, 1963. ("Temel hakların" tanımı hakkında: "Droits de l'homme et du citoyen, *Grundrechte* et *Civil Rights*", *Revue Universelle des droits de l'homme*'un dosyası, c. 16, no. 1-4, Kehl, Engel Verlag, 29 Ekim 2004 (E. Balibar, O. Jouanjan, O. Beaud, C. Grewe, C. M. Herrera, P. Wachsmann, M. Coutu ve M. H. Giroux'nun makaleleri).

leriyle ilişkilendirerek saptamaya çalışmıştım. Bu kez de bir yandan Marx'ın mirasına diğer yandan Amartya Sen'nin çağdaş fikirlerine başvurdum. Marx kısmında, daha doğrusu Marx'ın fikir ve eylemlerinin öngörülemeyen ve kendi iradesi dışında gelişen uzun vadeli sonuçları kısmında, sosyal hareketler ve devrimci kolektiflerin müdahalesinden doğan bir *praksis* paradigmasının taslağını çıkardım. Söz konusu *praksis*'in pratikteki etkisi bireyleri "otonom sosyal varlıklar" olarak tanımayı öngörerek, –en iyi durumda, uzun ya da kısa vadede– toplumları ve devletleri demokratikleştirmesi, hatta bunu kabul ettirmeye katkıda bulunmasıdır. Diğer yanda ise Amartya Sen'nin *praksis* paradigmasına değil bireylerin *eylem kapasitesine* başvuran ve seçim yapma olasılıklarını artıran; diğer bir deyişle ekonomi, eğitim ve kültür bakımından eşitsizlik üreten tahakkümcü yapıları sistemli biçimde yok ederek bireylere *pozitif özgürlük* veren kuramsal çözümleme ve önerilerine (birkaç cümleyle de olsa) değindim.

Sözlerimi bağlarken birkaç noktanın altını çizdim. *Birincisi*, eşitliközgürlük talebi ile eşitliközgürlük önermesinin savunusu yani hakkı olma hakını evrensel olarak talep eden "başkaldırı" ilkesi arasında süreklilik vardır. Bu önermenin demokratik gelenekte –özellikle de onun *radikal* ifadesinde– ısrarla güncelliğini korumasını sağlayan işte bu sürekliliktir. Fakat eşitliközgürlük önermesinin yorumlanması ve siyasal "tercümesi" bazı tersine çevirmeler ve süreksizlikler barındırdığı için önermenin bir *tarihselliği* olduğunu, tarihinin de tamamlanmış ya da kökenlerine hapsedilmiş değil *açık uçlu* olduğunu düşünmek zorundayız.

İkincisi, bu tarihi Aydınlanma filozoflarının kullandığı erekselci şemaya uygun basit bir *ilerleme* olarak düşünemeyiz. Hegel'den aldığı yadsımayı yadsıma şeması dolayısıyla diyalektik biçimde gerçekleşeceğini düşünmüş olsa bile Marx bu konuda Aydınlanma filozoflarının varsayımlarını tamamen paylaşıyordu. Daha az çizgisel olan eşitliközgürlük "diyalektiği" klasik tarih felsefecilerinin sandığından karmaşıktır. Hukuksal, sosyal ve siyasal tartışmalarda aynı antropolojik ikilemlerin tekrar edildiği görülür: Marx'ın komünist modelinin önemli bir kısmı itibariyle doğrudan Rousseau'cu yurttaşlık modeline uyması, buna karşılık "heretik faydacılığın" veya

Amartya Sen'in ilham kaynağı radikal demokrasinin kısmen Locke'çu bireysellik modeline uyması bunun kanıtıdır. Fakat diğer taraftan haklar meselesi ile devletin varoluşu meselesi –yani, ulus-devletin bütün geçmişi– arasındaki ilişkinin, sosyal güç ilişkilerindeki değişimi maskeleme eğiliminde olan anayasa tartışmalarının yönünü baştan aşağı değiştirdiğini de kabul etmek gerekir.

Son olarak, şunu vurgulamak lazım: Modern yurttaşlığın kurulmasında ve ardından eşitlik ile özgürlük taleplerini kişisel ve kolektif düzlemde bir araya getiren yeniden ifade edilmesinde anlatımını bulan eşitliközgürlük önermesinin *"yoğun" evrenselliği* dediğim şeyin altında kalıcı bir *normallik* koşulu yatar (bu da bağlama göre *ahlakilik* veya *rasyonalite* anlamına gelir). Yurttaşlık işte bu nedenle tarihsel olarak *normların* yayıldığı, yoğunlaştığı ve uygulandığı kesintisiz bir süreçte yer alır. "İnsan haklarını" ("insani" haklar) ve "sosyal hakları" tanımlamak ya da sınırlandırmak için, yani (aşkınsı) olanaklılık koşullarını tanımlamak için bireylere ya da öznelere sosyal norm sunulmalıdır. Öte yandan Freud geleneği, Frankfurt Okulu ve Foucault'nun geliştirdiği Nietzsche sonrası "soykütüğü" gibi birbirinden çok farklı eleştirel felsefeler, normun kurulma sürecinin "evrenselin inşasına"[40] ve modern yurttaşlığın kurulmasına hiçbir şekilde dışsal olmadığını birbirleriyle çakışan biçimde göstermiştir. Hal ve davranış normlarını tanımlamak yurttaşlığın gizli yüzü olmakla beraber aynı zamanda yurttaşlık için çoğu kez ucu açık bir *problem* de teşkil eder. Belki de bu noktada modern biçimiyle demokratik siyasetin ilkelerini sadece toplumun özgürleşmesi ya da değişmesi fikrinden değil, normallik ve normalleşmeden de aldığı öne sürülebilir.

Şimdi bu tezi "evrensel" görünmek isteyen yurttaşlık ve insan haklarının ancak *çiftdeğerli* olarak, yani *hem "kapsayıcı" hem "dışlayıcı" biçimde* talep edilebilmiş ve kurulabilmiş olmasıyla ilişkilendirmek istiyorum. Mutlak surette "dışlayıcı olmayan" ya da zamanla ona dönüşen bir siyasal evrensellik fikri aslında antropolojik açıdan belki de abestir. Siyasetin ortaya koyduğu etik sorun, kapsa-

40. Monique David-Ménard, *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Paris, PUF, 1997.

ma ile dışlama arasında yapılacak olan "bakiyesiz" mutlak seçim değildir. Daha ziyade *kimin hangi mekanizmalarla neyin dışında niçin bırakıldığıdır*... Fakat burada her şeyden önce, tipik olarak modern olan bu siyasal biçimin (yani, tipik "başkaldırı" ve "devrimcilik") ayırt edici bir özelliğini görüyorum: Sözcüğün farklı çağrışımlarıyla "oynanarak" *çoğunluk/reşitlik siyaseti* denilebilir bu özelliğe. Locke, Rousseau, Kant, Marx, Foucault gibi daha önce söz ettiğim yazarlarda[41] bu sözcüğün farklı anlamlarını bulabiliriz. Bunun kriteri bize *tersinden* sunulmuştur: Nietzsche gibi *karşıdevrimci* bir düşünür, normalleştirme ile demokrasiyi aynı bedduada buluşturmuş ve buradan modernliğin en önemli eleştirel felsefelerinden birini çıkarmıştır.

Dolayısıyla bugün *öznellik* ile *yurttaşlık* ilişkisine dikkat çekerek ele almak istediğim konu bu. Bu iki unsurun bir üçüncüsü (cemaat) olmadan bir yere varmayacağını daha önce yeterince söyledim. Dominique Schnapper'in "yurttaşlar cemaati" dediği şey[42] kurulurken ne tür bir öznellik ya da –doğrudan Foucault'cu terimle– ne tür bir *özneleşme*, yani pasiflikten aktifliğe geçiş ve özerk öznelliğe tabiiyet içerdiğini sormamız gerekiyor. Tersinden soracak olursak mesele, modern yurttaşlığın hukuki, siyasal ve ahlaki düzlemlere yayılan normatif belirlenimlerinin, özne ile cemaat ilişkisini ve cemaatin gerektirdiği özneleşmeyi nasıl etkilediğidir. Bu yurttaşlık normları "kapasiteler" ve "kapasitesizliklerin" tanımlanmasına temel oluşturur ve antik kentin filozoflarının (stoacılar ve Cicero) yurttaşların ödevler ve görevleriyle (*officia*) ilişkili roller ve statüleri (*personae*) dedikleri şeyin yerine geçer. Freud ve Norbert Elias'ın kavram dağarcığına ait bir kategoriyi işin içine katarak başka türlü soralım: Öznenin cemaatin ("ideal ben" ya da, böyle bir ifade türetebilirsek, "ideal biz" diye temsil edilebilecek) kurucu ahlaki normlarını *içselleştirmesini* sağlayan "uygarlık" süreci tarafından kurulduğunu ne ölçüde söyleyebiliriz? Ahlaki normun cemaate içkinliği hangi aktif veya pasif "direnişler"e ve "fikir ayrılıkları"na yol açar?

41. Ama bu listede belki de en temel yazar eksik: Devrim sonrası demokratik kitle toplumlarında bireyci "konformizmin" kuramcısı Tocqueville, bkz. Nestor Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, Paris, PUF, 2007.

42. D. Schnapper, *La Communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1991.

Son olarak da mesele öznellik ile cemaatin iç ilişkisinin –ki aynı zamanda muğlak ve çatışmalı bir ilişkidir– nasıl olup da yurttaşlık ile "laik" siyasal evrenselliği, yani başkaldırı uğrağı ile kuruluş uğrağı arasındaki karakteristik gerilimi üstbelirlediğidir. Ya da isterseniz ütopya, sonsuz "negatiflik" uğrağı ile pozitiflik yani kurumsal sınırlandırma uğrağı (ki bize göre daima yeniden başlayan tarihselliğinin başlıca ayırt edici niteliğidir) arasındaki gerilim diyelim. Antonio Negri'nin çağdaş eserinin popülerleştirdiği jargonla söyleyecek olursak "kurucu iktidar" ile "kurulan iktidar" arasındaki gerilim de diyebiliriz.

Siyasal bir topluluk (*polity*) oluşurken işlediğini gördüğümüz *özgürleştirici* mantığın cemaat diyalektiğini, özellikle de eşitliközgürlük simetrisini çetrefil hale getiren ve özgürlük ile eşitlik arasında kurulacak dolaysız dengeye engel oluşturan normatif antropolojik varsayımları tamamen açımlayacağımız andan itibaren ciddi ciddi sorgulanması gerektiğini düşünebiliriz. Yine de bu bizi *yurttaşlığın bir şekilde "mümkün olmadığına"* mı götürmek zorundadır? Ya da Sade'nın o ünlü ifadesini kullanan Blanchot'nun dediği gibi (ister "Fransız" ister "İngiliz", "Amerikalı", "Avrupalı", "Meksikalı" olsun) "yurttaşlardan" "cumhuriyetçi olmak için biraz daha gayret" talep etmekle mi sonuçlanmak zorundadır? Montaigne'in "Dostlarım, dost yoktur" cümlesini Derrida'nın "Yurttaşlarım, yurttaş yoktur"[43] şeklinde yazıp uzun uzadıya yorumlaması gibi bu cümleyi illa yurttaşlıkla ilgili bir şekilde yeniden kurmak zorunda mıyız? Bana kalırsa bu kuşkucu ifade kaçınılmaz değil, daha doğrusu *tersinden* okunabilir. Arendt'in "hakkı olma hakkı" kazanmayla ilgili ifadesinin gösterdiği doğrultuyu, günümüzde Giorgio Agamben'in genelleştirmeye çalıştığı[44] "devletsiz" bireyleri temsil eden siyasalın kurulması bakımından taşıdığı test değerini takip ederek bugünün en âlâ siyasal öznesini bir bakıma normun öznesinin değil; mültecinin, evsizin (*Homeless*), vatansızın (*Heimatlos*), –Fransızcada kaçak göçmen demek olan– "belgesiz"in veya "devletsiz"in oluşturduğu-

43. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

44. Giorgio Agamben, *La Comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990; Türkçesi: *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul, Monokl, 2000.

nu söyleyebiliriz. Ya da özgürleşme sürecinin *sonsuzluğu* ile kurulmuş olan cemaatte "paysızların payı"nı tanıma buyruğunu birleştiren Jacques Rancière'in buna yakın fakat tam eşanlamlı olmayan doğrultusunu takip edebiliriz. Diğer bir deyişle, yurttaşlar cemaatinin "imkânsız" ve "siyaset dışı/siyasal olmayan" (*impolitique*) niteliğini, *olgusal* yahut *maddi bir imkânsızlık* anlamında değil *cemaat inşa etmenin*, cemaat ile yurttaşlığı aynı anda *yapıbozumuna uğratmadan* yurttaşlığı kurmanın imkânsızlığı gibi eleştirel bir anlamda yorumlayabiliriz. İşte siyaseti ilgilendiren bir mesele ile antropolojiyi ilgilendiren bir meseleyi tam burada birleştirmeyi denemek istiyorum.

Eninde sonunda bu meseleyi *antropolojik farklar* için siyasal statü bakımından tekrar ifade edip demokratik gelenekten ayrılamaz olan "çoğunluk" siyasetini bir "azınlık" (örneğin Deleuze'ün bu sözcüğe verdiği anlamda, yani "reşit olmama") siyasetine eklemlemenin kesinlikle "imkânsız" olduğunu göstereceğim. Ya da isterseniz *norm ile istisnayı*, *evrensel ile tekillikleri* eklemlemenin açıkça "imkânsız" olduğunu, yani bu eklemlemenin daha gerçekleşirken bile karşıtından etkilenmiş olduğunu göstereceğim. "Azınlık/reşit olmama" ya da "reşit olmayış" terimini Deleuze'den, "çoğunluk/reşit olma" terimini ise Kant'ın Aydınlanma üzerine yazdığı ve Foucault'nun yorumladığı bir metinden aldım – gayet kolay tanınabilecek kaynaklara sahip olmalarına rağmen eşitliközgürlük, bireyaşırılık ve "antropolojik fark" terimlerini ise kendi yüklediğim anlamlarıyla kullanıyorum.

Meseleyi hukuksal ve sosyolojik bütün somut veçheleriyle burada tartışmak imkânsız olduğundan, "tarih-üstü" genel bir düzleme yerleşeceğim ve antropolojik farkların modernlik adını verdiğim şeyden *önceki ve sonraki* statüsünü, yani evrensel yurttaşlığın sosyal yurttaşlık olarak icat edilmesinden, dolayısıyla insani olan ile olmayanın sınırını çizen doğal insanlık normları ile sosyal normlardan, sosyal varlık ile asosyal ya da sosyalleşmemiş varlıktan önceki ve sonraki statüsünü kabaca karşılaştıracak, aktif yurttaşlık ve siyasete etkin katılımın koşullarını bu karşılaştırmadan çıkaracağım. Bir taraftan ("önce") *antik* dünyanın ortaçağ ve rönesansa kadar devam etmiş olan kent kavrayışına; diğer taraftan ("sonra") kültür, cinsellik

ve idari statü farkı kadar biyopolitik farka göre de tanımlanan farklı "azınlıkların" siyasal düşüncede gitgide önem kazanmasının açıkça işaret ettiği *postmodern* dünyaya gönderme yapacağım. Bu "azınlıklar" yalnızca *haklar* ve *özgürlükler* talep etmiyorlar, yani sadece bazı kapasitesizliklerin ve baskıcı engellerin kaldırılmasını istemiyorlar, çok daha temelde *siyasalın yeniden kurulmasına* katkıda bulunma olanağını talep ediyor ve orada eşitliközgürlük önermesini büyük oranda "altüst" ediyorlar. Böylece eşitliözgürlüğü kısmen meçhul ve öngörülemez olan geleceğine yansıtıyorlar.

Bu yaklaşımı seçmiş olmamın nedeni öncelikle dünkü sunumumun ister istemez uyandırmış olduğu izlenimi; öznellik, cemaat ve yurttaşlığın bir araya gelmesinin modernlikle (daha doğrusu modernliğin yüzlerinden, "dolayımlarından" biriyle) tamı tamına eşuzanımlı bir süreç olduğu izlenimini düzeltmek istememdir. Aynı zamanda tıpkı eşitliközgürlüğün *açık uçlu* tarihi gibi, *açık uçlu* bir yurttaşlık tarihi fikrini de tabloya yeniden dahil etmek istiyorum. Yurttaşlığın ve eşitliközgürlüğün modernlikten ve modern burjuva ya da sosyalist devrimlerden, *Beyannameler*'den önce de bir geçmişi vardır. Kuşkusuz modernlikten sonra da bir *gelecekleri* olacaktır. Her ne kadar bizim için gelecek ve sonra sözcüklerinin taşıdığı felsefi anlam kendilerine has sorunlar barındırsa da, bir şekilde *zaten hep burada* olan bir geçmişi hesaba katmadan gelecek olanı adlandırmak ve tanımak mümkün değildir. Ayrıca bu yaklaşımla, Michel Foucault gibi bir filozofu okurlarının birçoğunu şaşırtacak şekilde antikçağ çalışmalarına "ihtida" ettiren sebepleri aydınlatmayı denemek istiyorum.

Geliştireceğim genel fikir çok basit sözcüklerle açıklanabilir: "Post-modern" bir yurttaşlık sorunsalı *antropolojik farkların* nesnel, öznel, ahlaki ve hukuki bakımdan antikçağda olduğundan çok başka biçimlerde olsa da yeniden yurttaşlığın belirleyici etmeni haline geldiği bir sorunsaldır (Diğer bir deyişle *modernliğin zorunsuz ve rastlantısal geleceğine* işaret eden bir sorunsaldır. Birçok "modernist"i ve "evrenselciyi" muhtemelen bu yüzden rahatsız etmektedir, kendi payıma ben onları *geçmişe tapan* modernlik ve evrensellik savunucuları olarak tanımlıyorum). Antikçağdan kastım esas itibariyle *Eski Yunan*'da *politeia* kavrayışı ve "yurttaşlığın kurulmasıdır". Yine de

yurttaşlığın öncesi ve sonrası arasında hatırı sayılır bir fark var. Bu farkı (hem teolojik hem laik) evrenselcilikle "bastırılanın geri dönüşü" açısından olduğu kadar yeni kültürel modellerin, yurttaşlık bilgisi ve biyopolitika biçimlerinin ortaya çıkışı bakımından da yorumlayabiliriz. Farklılık, antikçağda antropolojik farkların *statü* farkı olmasından ileri geliyor: Örneğin köle-efendi, kadın-erkek, yetişkin-çocuk farkı aynı zamanda insanları farklı *mekânlara* paylaştırmaya da olanak veren statü farklarıdır: Kamusal alan (*polis*)-hane içi alan (*oikos*) ayrımı ve her birine atfedilen hiyerarşik görev dağılımı gibi (bu da yurttaşlığa erişim perspektifinden esas itibariyle babadan oğula geçen bir yurttaşlık demektir). Yurttaşın *paideia* (eğitim), uygarlaşma, özgürleşme ve yeniden üretilme süreci bu mekânlar ve görevlerin birbirini tamamlamasını gerektirir. Postmodern ya da modernliğin post-modern tarafı dediğim uğrakta ise (zira doğrusunu isterseniz postmodernlik ile modernlikten "çıkmıyor", sadece modernliğin eleştirel yüzünü, sürekli yapıbozum sürecini keşfediyoruz) antropolojik farklar, tanımlanması ve saptanması adeta *imkânsız* muğlak sorunsallar olarak beliriyor. Bütün disiplin ve kapatma kurumlarına (ordu, okul, aile, hastane, hapishane) rağmen antropolojik farklar hiçbir zaman sınırları belli saf dikotomik alanlar içerisinde gerçekten yerelleştirilemez ya da *belli bir bölgeyle sınırlandırılamaz*. Foucault'nun başka bir bağlamda dediği gibi, bu farklar özü itibariyle "heterotopiktir", zira yurttaşı yeniden üretme diyebileceğimiz o pozitif işlevi, yani insan doğası ve toplumundan ayrılamaz bir siyasal güç olan yurttaş gücünü *fiiliyata geçirme* işlevini yerine getirmezler, en azından açıktan açığa ve resmi olarak.

"Antropolojik farklar" dediğim şeyler arasına elbette sadece tür ve "cinsellik" farkı olarak cinsiyet farkını ve "normal"i "patolojik" ten, sağlıklıyı fiziksel ve zihinsel hastalıktan ayıran "biyo-sosyal" farkı değil, düzgün insan-suçlu insan farkını ve bu farkların da farklarını (örneğin *deli-suçlu* farkı) dahil ediyorum. Her ne kadar eksiksiz, tam ve her bir unsurun diğerini kökten dışladığı bir liste yapma

45. Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, "Champs", 1985 (özellikle IV. Bölüm: "L'identité ethnique: Ses bases logiques et ses dysfonctions").

iddiasında olmasam da (nihayetinde çelişkili bir iş olurdu bu) gerek ruh-beden, "el" becerileri veya "fiziksel" beceriler-"zihinsel" beceriler, hatta "sözlü" bilişsel beceriler-"yazılı" bilişsel beceriler karşıtlığından kaynaklanan, gerekse etnik veya etno-dinsel kültürler ile –Devereux'nün[45] kullandığı anlamda– cemaat karakteriyle özdeşleşme modelleri arasındaki mesafeden türeyen "kültürel" farkları da listeye ekliyorum. Bu gibi farklar yurttaşın yeniden üretim sürecine dahil edilmiyor – en azından *birinci dereceden*. Zira onları denetlemeye soyunan "kurumların" durumu aynı değil. Fakat söz konusu farklar kaçış noktaları olarak, bu "yeniden üretimin" (özellikle de eğitimin) birörnek ve evrensel bir yöntemle amaçlarına erişmesini engelleyen ayrışma ve çatlağı açığa vurup aydınlatıyor. Meğerki –"azınlıklar"ın doğrudan ya da dolaylı olarak, kimi zaman da çatışkılı biçimde talep ettikleri gibi– farkları eşitliközgürlüğün ancak yurttaşlığı ve yurttaşlar arası iletişimi kurumlaştıran normların, "yasaların" yıkılması pahasına gerçekleşeceğinin alametleri olarak ele alalım.

Şüphesiz Yunanlar *isonomia* (eş-yasalılık) adını verdikleri çok güçlü bir eşitliközgürlük mefhumuna sahipti. *Isonomia* birçok bakımdan Antik Yunan'da *Politeia* kurumunun başkaldıran "devrimci" yüzünü temsil ediyordu (Rousseau *Eşitsizliğin Kökeni Üstüne Söylev*'in ilk notunda Herodotos'un *Tarih* metninden alıntı yapmış ve Otanes'in ağzından "Ne yönetmek ne de yönetilmek istiyorum" talebini aktarmıştı: *Oute arkhein arkhesthai ethelô*[46]). Fakat *isonomia*, yani "yasa karşısında eşitlik", insanlığın çok küçük bir kısmı için geçerliydi ve sadece kendi aralarında *philia*, yani dostluk, saygı, karşılıklılık ve tanıma ilişkisi kuran yetişkin erkek özgür yurttaşlar için bir anlam ifade ediyordu. En önemlisi de *isonomia* yurttaşlarla ve birbirleriyle temelde eşit olmayan *diğer insanların* –yani, köleler, kadınlar ve çocukların– yurttaşın bireyselliğinin yaratılması için, yurttaşın özerkliğinin *hizmetinde* hayati görevlerini meşreplerince yerine getirmeleri koşuluyla geçerliydi. Antropolojik farkların bu

46. Hérodote, *Histoires*, III (Thalia), 83; Türkçesi: Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür, 8. basım, 2012). Yorumu için bkz. Emmanuel Terray: *La Politique dans la caverne*, Paris, Seuil, 1990.

girift düzeni açıkça "insanlık" alanını oluşturuyor, "insan doğasını" merkezi bir yurttaşlık figürü etrafında düzenleyerek tanımlıyordu. Dolayısıyla "insanlar" ya da "insan varlıkları" (Romalıların *Humanitas* dediği) *uygarlaşma sürecinin* cereyan ettiği kolektif özerklik alanının kurulmasına kendi aralarında eşit olarak ya da eşitsiz biçimde pekâlâ katkıda bulunuyordu. Aynı zamanda da insanları; tanrılar, hayvanlar gibi eşitlik ve özgürlükten bihaber, ne mutlak özgür ne de mutlak biçimde özgürlükten mahrum diğer doğal varlıklardan az çok kesin biçimde ayırıyordu.[47]

"Post-modern" antropolojik farklılık modeli ve yurttaşlıkla kurduğu ilişki bu kadim yurttaşlık modelini ve onun kendine özgü karmaşıklığını kuvvetle hatırlatıyor. Fakat ondan eninde sonunda daha da kökten biçimde farklılaşıyor zira burada söz ettiğimiz "antropolojik farklar" temelde muğlak ve yersiz yurtsuzdur. Bu farkları bir *double bind* (çifte açmaz) belirler: Varlıklarını inkâr etmek de onların *yerlerini* tamı tamına *belirlemek* de imkânsızdır. Diğer bir deyişle, onları tamamen dikotomik sabit farklar olarak kullanmak da *zorunlu olmakla* birlikte *imkânsızdır*. Zorunlu olmaları şuradan kaynaklanır: Kimse insanların insanlığını bu temel farkları devreye sokmadan düşünemez: İnsanlar "kol işçisi" ya da "entelektüel" "erkek" ya da "kadın" "sağlıklı" ya da "hasta", "mantıklı" ya da "deli" "dürüst" ya da "suçlu"dur, vb. Bu farkları (*gerçekten*, "gerçek"te silme girişiminden söz etmeksizin) hayal gücüyle *silmek* istemek insanların bizzat insanlığını silmek, hatta kimi zaman onu zorla yok etmek demektir. Bu farklar yalnızca *bilinçdışında* bir şekilde ortadan kaldırılır, daha doğrusu yalnız orada kalıcı olarak altüst ve ihlal edilir, yer değiştirir (belki de Freud'un zaman zaman öne sürdüğü gibi, bilinçdışını kuran fenomen tam da budur).

Yine de sonuç itibariyle hiç kimse temel *antropolojik farkların tam olarak nereden geçtiğini* ve özsel içeriklerinin ne olduğunu söyleyemez. Kimse hakikaten "erkeğin" ya da "kadının" ne olduğunu

47. Emma Dench, *Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, akt. Jane Burbank ve Frédérick Cooper, "Empire, droits et citoyenneté, de 212 à 1946", *Annales, Histoires, Sciences Sociales* içinde, 63. yıl, no. 3, Mayıs-Haziran 2008, s. 502.

söyleyemez (Godard'ın Anna Karina'lı filminin başlığındaki gibi ironik ve totolojik ifadeleri saymazsak: *Kadın Kadındır*). Aynı şekilde "kişisel kimliğin", "delinin" ne olduğunu da söyleyemeyiz. O halde yapılabilecek tek şey sosyal veya psikolojik gerçeklikte *sosyal kategorileştirme* aracılığıyla, "fetişleştirilmiş", kodlanmış, kalıplaştırılmış davranış modelleri ve simgesel göndermeler, hatta kimi zaman bireyin bedenine kaydedilen, kazınan *damgalar* aracılığıyla farkların ideal ya da kurumsal tanımına karşılık gelen *kimlikleri zorlamak, esnetmektir*. Bu aynı zamanda bireylerin sosyal haklarını tanıma etrafında örgütlendiğini gördüğümüz sosyal devletin niçin sınıflandırılamaz olan "azınlıkları" mütemadiyen *sosyal kategorilere* dönüştürme eğiliminde olduğunu anlamamızı sağlar. Belki de "azınlık" sözcüğünün kendisi bile hem koruyucu hem de baskıcı olan bu sosyal ve kurumsal kategorileştirmeden geliyordur: Bu noktada, sosyal hizmet ve damgalamanın yurttaşlığın merkezinde kalıcı bir iz bırakan sosyal hakların evrenselleşme sürecinin *aşikâr sınırlarından biriyle* karşı karşıyayız.

Fakat benim çıkardığım asıl sonuç şudur: Tersine çevirmenin tersine çevrilmesini kapsayan bir eşitliközgürlük önermesini nasıl tanımlayacağımı ve kavramlaştıracağımı bilmiyorum. Antropolojik farkların yurttaş haklarının evrenselleşmesine ve öznenin "yurttaş oluşu"na içsel engeller olarak değil, –sözcüğün aktif anlamıyla– "yurttaşın özne oluşuna" dayanak olacak şekilde nasıl kullanılacağını bilmiyorum, kimsenin bildiğini de sanmıyorum. Fakat bu sürecin *halihazırda devam ettiğini* farz ediyorum (sanırım hepimiz öyle farz ediyoruz) ve bu bakımdan siyasal uygarlığımızın "huzursuzluğunu" yeni bireyaşırılık biçimlerinin ortaya çıkışının kanıtı olarak okumak gerektiğini düşünüyorum. "Çoğunluk" ve "azınlık" politikalarının siyasal olarak nasıl bir araya getirilebileceğini de pek bilmiyorum. Soyut ve spekülatif konuşmak gerekirse, birçoklarının

48. Dipesh Chakrabarty artık ünlü olan kitabında (*Provincializing Europe. Postcolonial Thouhgt and Historical Difference*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000; Fransızcası: *Provincialiser l'Europe*, Editions Amsterdam, 2009) tercüme modellerinin ortaya çıkardığı sorun ile metaların dolaşımı ve genel eşdeğerliliğin kurulmasına dair modeller arasındaki analojiyi uzun uzadıya tartışır (bkz. s. 72 vd: "Translating Life-Worlds into Labor and History").

inandığının ya da inanırmış göründüğünün tersine, bu noktada evrenselden vazgeçişe benzeyen hiçbir şey olmadığını söyleyebilirim. Tersine –paradoksal bir ifadeyle– *evrenselliğe bir ek* görebiliriz, hatta görmek zorundayız. Bu *ek evrensellik* farklar ile tekilliklerin bizzat evrenselin inşasına katılmasına karşılık gelir. "Genel eşdeğerlisi olmayan bir eşdeğerlilik" sisteminin yaratılıp kurulması gibi, insanın da "değişkenlerinin" kümesine tercüme edilmesi ve sonsuza dek yeniden tercüme edilmesi.[48] Fakat bu meselenin ve ona sıkı sıkıya bağlı şiddet (ya da aşırı şiddet) ve medenilik gibi başka meselelerin, siyaset felsefesinin ufkunu oluşturduğunu, çünkü siyaset felsefesinin hâlâ kendi temel formülünün ortaya koyduğu sorunları açıklığa kavuşturmaya çalıştığını pekâlâ söyleyebilirim.[49]

49. Bkz. E. Balibar, *Şiddet ve Medenilik*, *a.g.y.*

İKİNCİ KISIM

EGEMENLİK, ÖZGÜRLEŞME, CEMAAT HAKKINDA BAZI ELEŞTİRİLER

4 SİYASET FELSEFESİ NEDİR?

YAPISAL MODELLE İLGİLİ NOTLAR[1]

Giriş niteliğindeki bazı hatırlatmalarla başlayalım.

Siyaset felsefesinin geçmiş ve şimdiki statüsü hakkındaki her türlü eleştirel düşünce öncelikle farklı zamansallık anlayışları ve bu anlayışların resmettiği alternatifleri devreye sokar. Catherine Colliot-Thélène, giriş niteliğindeki sunumunda modern çağda her siyaset felsefesinin rasyonellik ile Batı modernliğini eklemlemeye kafa yoran bir tarih felsefesine açıkça ya da içten içe gönderme yaptığına değindi.[2] Bu hatırlatma belli aralıklarla tanık olduğumuz, özellikle bugün –haklı olarak "neoklasisizm" adı verilebilecek– siyaset felsefesine "geri dönüşler" için de geçerlidir. İlk temanın tarihselcilik veya evrimciliğin eleştirisi olması bundandır. Fakat siyaset felsefesi geleneği burada aynı anlayışlara varmayan farklı modeller önermektedir. Machiavelli'yi *fortuna* (servet) temasına ayrıcalık tanıya-

1. Okuyacağınız notlar 1998'de Fontenay-Saint-Cloud'daki Ecole Normale Supérieure'de Catherine Colliot-Thélène'in sunumuyla açılan "Siyaset Felsefesi mi Toplumun Bilimi mi?" konulu doktora semineri çerçevesinde yaptığım sunumdaki argümanları yeniden ele alıyor. İlk basımı: *Actuel Marx*, no. 28, Paris, PUF, 2000 ("Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?").

2. "Evrenselcilik-kültürel görecilik karşıtlığı için de, düzen-çatışma ve bireycilik-'bütüncülük' karşıtlığı ve başka karşıtlıklar için de geçerlidir: Bu karşıtlıklar siyaset felsefesi kadar sosyal bilimleri de boylu boyunca kateder. 'Mesleki' farkla (bir yanda metin yorumu, öbür yanda toplanan ampirik verilerin yöntemli çözümlemesi) bir kenara koyarsak felsefe ile toplumun bilimi ayıran çizgi çoğunlukla oynaktır, bunun nedeni 'toplumun biliminin' en az siyaset felsefesi kadar heterojen olmasıdır. Söyleminin diferansiyel doğasını özellikle belirtmesi gerektiğini düşündüğü sürece felsefe, rasyonellik ile Batı modernliği arasındaki bağ mesele-

rak yeniden okumak ile güç ilişkilerini ve kurumlarını "döngüsel" bir zamansallığa kaydederek okumak bir değildir. Keza Antik Yunan'daki meseleleri yeni bir bilgelik doktrinini hedefleyerek canlandırmak ile trajedinin ufkuna yerleşerek canlandırmak da öyle. Bu tür seçimler aslında hiç de yeni değildir. Nietzsche'nin mirası sayesinde, Weber'in tahakküm biçimleri ve "etikler"in çatışmasına dair eleştirilerinde zaten mevcuttur. Marx'tan geçerek Montesquieu'den Machiavelli'ye uzanan bir güzergâhta, siyasal eylemin "üstbelirlenimi" ile "alt belirlenimini" eklemleyerek tarihsel zamanın eleştirisini araştıran Althusser'in de peşini bırakmadığını görebiliriz (Doğrusu Althusser'inki çok özel bir Marx'tır, zira duruma göre bu iki modelden birine indirgenmeye meyillidir).

İkinci olarak "sosyal bilim" taraftarları ile "siyaset felsefesi" taraftarlarını karşı karşıya getiren tartışma aslında Comte, Spencer, Durkheim, Tönnies ya da Max Weber'e atfedilen "sosyolojinin doğuşu"ndan önceki antitezleri yeniden ele alır. Montesquieu ile Rousseau'nun (Durkheim'ın tabiriyle) "sosyolojinin öncüleri" olarak anılması bunun önemli bir işaretidir. Aynı şekilde Montesquieu, Hume, Burke, Hegel'den geçerek devletin kökenini ve yasaların dayanağını, yani modernliğin asıl "sapkınlık noktasını" konu eden söylemleri ikiye bölen sözleşme temasının eleştirisindeki süreklilik de öyle. Fakat birinci modernlikten ikinciye geçişte Wallerstein'ın çok doğru biçimde, "değişimi normalleştirdiğini"[3] söylediği (sadece Fransız değil, Amerika ve Avrupa devrimleri de) devrim olayının ötesinde kavramsal süreklilikle birlikte bir bastırma da yaşanmıştır. Siyaset

---

sine döner durur. Bu anlamda felsefenin bir bölümü her zaman bir tarih felsefesine bağlıdır, kabul etsin etmesin. Klasik biçimiyle tarih felsefesi aklın tarihselliği meselesiyle doğrudan yüzleşmek gibi hatırı sayılır bir meziyete sahipti: Aklın bir tarihi olması aklın evrensellik iddiasıyla nasıl uzlaştırılabilir? Bazı çağdaş siyaset felsefeleri bu meseleyi göz ardı edebileceklerini düşünseler bile yine de önerdikleri rasyonel özgürlük kriterleri ile modern Batı'nın karakteristik siyasal biçimleri ('Batı demokrasisi' ya da –Popper'ın deyişiyle– 'açık toplum') arasındaki şaşırtıcı suç ortaklıklarına tanıklık ediyorlar" (C. Colliot-Thélène, *Philosophie politique ou science de la société*, Fontenay-Saint-Cloud'daki Ecole Normale Supérieure'de sunulan gözden geçirilmemiş metin, 21 Ekim 1998).

3. Immanuel Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, İstanbul, BGST, 2013.

felsefesi devrim sonrası ikinci modernlikte özne felsefeleri ile sosyal evrim kuramları arasında bir biçimde "ortadan kayboluyorsa", (dünya savaşlarından beri modernliğin içine düştüğü kriz ve sosyo-politik rejimlerin "iç savaşı"yla birlikte) yeniden ortaya çıkışının devrim meselesinin "kapanışına" (hatta –François Furet'nin dediği gibi– devrim "yanılsamasının sonuna") karşılık geldiği düşünülebilir. Aslında bu yeniden ortaya çıkışın, devrim olayının ve (laikleşme ya da "dünyanın büyüsünün bozulması", bireycilik ve kitle toplumu, demokratikleşme ve "kanaatin saltanatı", bürokratik rasyonalite gibi) eğilimsel "bağlaşımlarının" *anlamına* dair yeni bir belirsizliğin ifadesi olduğunu hatırlatmak da bir o kadar doğru olacaktır. Nitekim sosyoloji disiplininin kalbini oluşturan da söz konusu bağlaşımların betimlemesi olmuştur.

Son olarak neoklasisizmin birliği kesinlikle sorunludur. Neoklasisizmin *site* (ya da *cumhuriyet*) fikrine sosyal koşulların evriminden bağımsız olarak yeniden anlam kattığını saptasak bile Leo Strauss'un söyleminin Hannah Arendt'inkine tıpatıp uymadığı derhal görülecektir.[4] Siyasal olanı, emek ya da sosyal sınıf gibi bazı kuramsal-pratik sosyolojik işlemcilere tabi kılmaya yönelttikleri eleştiri onları tartışmasız yakınlaştırır. Fakat (bariz biçimde tarih felsefesinin bütünlüğünü temsil eden) "gelenekte" süreklilik mi kopuş mu olduğu teşhisine, dolayısıyla bireysel ve kolektif "hakları" eylemin "olmasına" mı "görünmesine" mi bağlayarak temellendirmek gerektiği meselesine gelirsek, kesinlikle karşı karşıya gelirler. Dolayısıyla bu noktada bir sapkınlık noktası üretmeden işin içinden çıkamazlar.

Giriş niteliğindeki bu hatırlatmalar bizi "söylem çatışmalarının yapısal modeli" adı verilebilecek bir şey tasarlamaya yöneltir. Siyaset felsefesi bundan böyle bu çatışmalar içerisine yerleşecek ve onlar olmaksızın bu terimi kullanmak anlamsız olacaktır. Siyaset felsefesi ancak cemaat ve çatışma, hukuk ve güç, yasama, egemenlik ve adalet, otorite, temsil ve sorumluluk gibi klasik kategorilerin belirlediği çeşitli konular, akımlar ve dolayısıyla hedeflerin çokluğu olarak var

4. Bkz. Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, PUF, 1996.

olabilir elbette. Bu muhtemelen 20. yüzyılın ikinci yarısında eylem, yargı yetisi, rasyonalite, kuruluş/anayasa gibi kategoriler aracılığıyla siyaset felsefesi ile felsefe arasında ilişki kuran tartışmalardan edinilmiş bir kazanımdır (bu açıdan söz konusu tartışmalara Arendt, Habermas, Toni Negri gibi birbirinden çok farklı düşünürler katkıda bulunmuştur). Ama bu ilişki illaki antropolojik ya da ontolojik dayanaklardan hareketle "siyasal bölgeden" sapan metafizik bir biçimde değil, daha ziyade siyasal pratik ile insanın varoluşu, yani "dünyada olmasının" anlamı üzerine düşünmenin birbirini belirlemesi biçiminde kurulmuştur. Bu ortak-aidiyet şüphesiz karmaşık bir tarihin mirasçısıdır, ama aksiyomatik olarak da ortaya konulabilir, bu da siyaset felsefesine kendi kendine bariz yeterli olduğunu açıklama –en azından görünüş itibariyle– olanağını verir. Buna karşılık, siyaset felsefesinin söylemi ile eleştirilerinin karşı karşıya getirildiği *Methodenstreit*'ta tam da bu kendi kendine yeterlilik sorgulanmıştır. Yanlış anlaşılmak istemiyorum, bu eleştiriler felsefe dışı sayılamaz. Aksine eleştirilerde karakteristik bir kip görülecektir ki bugün siyasal nesne ve onu "düşünmenin" zorluğu felsefeyi bu kipe göre *böler*, dolayısıyla onu oluşturmaya katkıda bulunur.

Bu eleştirilerin ilki ve en belirgini, en azından kendimizi konumlandırdığımız ufuktan bakıldığında, toplumsal-tarihsel denebilecek eleştiridir. Sosyal güçlerin dönüşmesi (ya da regülasyonu ve dönüşümlerine uyarlanması: Marksist eleştirilerle liberal eleştirilerin anlaşamadığı nokta burasıdır; ikisi de "gerçekçi" bakış açısını temsil etme iddiasındadır) perspektifiyle bağlantılı kısımlara sahip olsun olmasın toplumsal-tarihsel eleştiri bize siyasalın özerkleşmesinin parça-bütün, yani ifadesi ile olanaklılık koşulu arasındaki ilişkide bir tersine çevirme meydana getirdiğini söyler. Toplumun ve tarihin gerçek zemini, siyasal "fenomen"in ötesinde (devlet, kurum, aktörlerin öznelliği), işte budur ve bu zemine tekrar ulaşmak gerekmektedir. Oldukça iyi bilinen bu bakış açısını daha fazla geliştirmeyeceğim.

Fakat –Roberto Esposito'nun– izinden giderek *siyaset dışı*[5] demeyi uygun bulduğum bambaşka bir eleştiri var ki onu dikkate almak kaçınılmaz. Buna göre, gerçekliği temsillerin, olguyu değerlerin karşısına koymak yerine değerlerin konumunun (özellikle huku-

ki değerlerin ya da hukukun, devletin, aynı zamanda sivil toplum ve devrimci eylemin meşrulaştırılma biçimlerinin) *ötesine* geçmek, değerlerin oluşması, yaratılması ve barındırdıkları çatışkılara doğru gitmek gerekir. Özellikle de toplumun (ve toplum kavramının kendisinin) kurulduğu; sevginin şiddetten, adaletin düzenden, ya da "yasa"nın "güç"ten ayırt edilemediği o uğrağa "soykütüksel" olarak gidilmelidir.[6] Bu bakımdan siyasetin özerkliğini yapıbozuma uğratmak gereklidir, fakat onu göreli hale getirerek, başka bir alan lehine ontolojisinden azlederek değil bizzat merkezine anlamsızlığı yeniden yerleştirerek yapmalıyız bunu. Gerisingeri siyasetin sınırlarına, –pozitif, normatif ya da sadece analitik bir söylem haline gelmek için– "başka bir sahneye" itmesi geren çıkmazı (Freud'un "kültür kuramı" eserlerinde yaptığı gibi) yeniden onun içine dahil etmeliyiz.

Siyaset dışı teriminin –Fransızcadaki güncel kullanımı itibariyle– başka çağrışımlar kazandıran farklı kökenleri vardır.[7] Thomas Mann'ın Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde (1918, 1922, 1925) yayımladığı ve (*Büyülü Dağ*'da alegorik biçimde yaptığı gibi) ideal bir Almanya ve "kültür" adına sosyalizm-liberalizm çatışmasının kişi-

5. Esposito'nun Fransızcaya yeni çevrilen (Paris, PUF, "Les Essais du Collège international de Philosophie" dizisi, 2000) çalışması: *Communitas. Origine et destine de la communauté* (*Communitas. Origine e destino della communità*, Torino, Einaudi, 1998). Fakat başka çalışmalarının yanı sıra şunlara da göz atmak yerinde olur: *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988; *Nove Pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino, 1993; *Oltre la Politica. Antologia del Pensiero "Impolitico"*, Milano, Bruno Mondadori, 1996.

6. Jacques Derrida, *Force de loi: Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Paris, Galilée, 1994.

7. [Örneğin Robespierre: "Fransız Devrimi sisteminde ahlak dışı olan siyaset dışıdır ve yozlaştıran şey karşıdevrimcidir... Sakınmamız gereken en büyük tehlike, didinmenin ateşi değil iyiden bezmek ve kendi cesaretimizden duyduğumuz korkudur" (5 Şubat 1794 Söylevi, akt. Jacques Broda, "L'impolitique et le bien commun", *L'Humanité* içinde, 21 Temmuz 2008). Pierre Rosanvallon da sözcüğü olumsuz bir anlamda kullanıyor – siyasete içsel bir negatifliği belirtmek için değil, "demokratik bir *etkinlik* ile siyasal olmayan *sonuçlarının* çakıştığını" belirtmek için. Bu sonuçlar "parçalanma ve saçılmanın olduğu yerde bir tutarlılık ve bütünlük buyruğunu olumlamaya" yöneldiğinden "çağdaş demokrasilerin büyüsü bozulmuştur". Bkz. *La Contre-démocratie: La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, s. 29.]

sel olarak üstüne çıkmayı temsil eden *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Siyaset Dışı Bir Adamın Düşünceleri) bir yanda; Julien Freund'ün parlamenter toplumlarda "siyasalın felaketi"nden dert yanan ve açıkça Schmitt'ten ilham alan kitabı *Politique et impolitique* (Siyasal ve Siyaset Dışı, Sirey, 1987) diğer yandadır. Her iki durumda da *siyaset dışı* tabiri esas itibariyle olumsuz bir çağrışıma sahiptir. Roberto Esposito'da ise bu olumsuz çağrışım askıya alınır, daha doğrusu kökten bir değer değişimine uğrar. Siyasal temsilin (ve siyasal cemaatin "temsil edilebilir" olduğu tüm olasılıkların) krizini modern sekülerleşme ve siyasalın yansızlaşması hareketinin varacağı son nokta olarak sergileyen Carl Schmitt'e yapılan gönderme onda da can alıcı bir rol oynar. Öyleyse *siyaset dışı* ifadesinin daha derinlerde Nietzsche'den ve devamında Bataille'dan ilham aldığını teslim etmeliyiz.[8] *Siyaset dışı* meselesi, değerler hiyerarşisi ve değer örgütleme projelerini (Ortak İyi, İlahi Plan, Halkın İradesi) düzenleyen tözsel mutlaklar –otorite, adalet ya da fedakârlık meselesinin "aşkınlığı", kurumların pozitifliği ve rıza üretim yöntemleri lehine kayıtsız şartsız lağvedilmeksizin– askıya alındığında ya da yok edildiğinde siyasetin merkezinde kalan negatiflik ve hiçlik meselesidir. Örneğin "egemenlik" kategorisinin eleştirisinin burada (Bataille'ın metinleriyle aynı çizgide) üstlendiği ayrıcalıklı rol böyle açıklanabilir. Ana hatları bu şekilde çizilen bir sorunsal ister istemez etik bir boyut taşır. Fakat onun tekilliği, etik meseleleri ne antropolojik idealliklerden ne de biçimsel buyruklardan yola çıkarak dile getirmesi, onları yalnızca ve yalnızca siyasalın kendi sınırları ve çıkmazlarından –kutsal veya lanetli kısmından– hareketle dillendirmesidir. Bu bakımdan bu sorunsal Foucault, Derrida, Negri, Lefort, Nancy, Agamben gibi birbirinden çok farklı yazarların eserlerinin tamamını ya da bir kısmını kaplar.

Burada bütün ayrıntılarına girmeden kabaca iki aşamada ele alacağım. Önce *Nove pensieri sulla politica*'dan faydalanarak Esposito'nun çalışmalarındaki temaları kısaca hatırlatacağım. Akabinde

8. Özellikle Bataille'ın egemenlik üzerine yazdığı tamamlanmamış eserinin yorumuna bakılabilir. Bataille'da vurgu egemen iktidar temsilinin bağlaşığı olan "özne" kategorisini kuran çelişkinin üzerindedir. Bkz. *Nove pensieri sulla politica*, *a.g.y.*, s. 87-111.

siyaset felsefesinin burada konuşacağımız çatışmalı "sınırını" daha iyi çizebilmek için onları Jacques Rancière'in *Uyuşmazlık* (Galilée, 1995) kitabındaki bazı temalarla karşılaştırmaya girişeceğim.

Esposito karakteristik bir ifadeyi birkaç defa kullanıyor: "Siyasetin sınırlarını siyasetin merkezine yerleştirmek ve böylelikle siyaset felsefesinin varsayımlarının dışına çıkmak" (*Nove pensieri...*, s. 13, s. 25). Bu proje bana kalırsa iki kritik mesele ortaya çıkarır. Biri özgürlük meselesidir; cemaat özgürlüğü kendi temeli haline getirmek ister, üstelik özgürlüğü sahici veya mutlak bir birlikte olma kararının "egemen" figürü elinde toplayacak denli ister bunu (hatırlayalım, Rousseau buna "halkı halk yapan şey, yani genel irade" diyordu): Fakat *tekilliklerin olumlanması* olarak kavranan özgürlük egemenliğin her türlü pozitif kurumunda kökten bir eksiktir. Zira egemenlik ancak doğaya veya ideale geri döndürerek özgürlüğü elinde toplayabilir. İktidar figürleri silsilesinin ölümle içsel ilişkisini kabul etmekten itinayla kaçınmasının nedeni de budur. Diğer kritik mesele ise demokratik ilkenin temsili, daha doğrusu temsil edilemezliğidir: Gerek hukuksal eşitlik biçiminde, gerekse tartışma yöntemleri ve iktidara yetki devri biçimlerinde, demokrasi temsil edilemez. En iyi durumda bu, demokrasinin özünde *tamamlanmamış*, kurallar ve güvencelerden yoksun sonsuz bir süreç olduğu anlamına gelir. Ancak bu tamamlanmamışlık mitin devamını akla getirir: nihai ve sahici bir "organik" cemaat. Rousseau tam da siyaset felsefesinin tersine döndüğü bu noktada konumlanır. Buradan siyaset felsefesinin tamamının kendisini rasyonel mit olarak, yani "öznelerarası", cemaate bağlı akıl miti olarak sergilediği anlaşılır.

Farkları telafi eden bu yapı Esposito'nun da atıfta bulunduğu Platon'da mükemmel biçimde ifade edilmiştir:

> Siyaset üzerine Platoncu düşünme güncelliğini koruyor: İktidar-mülk, hukuk-adalet, biçim-değer arasındaki çözümsüz çatışkı ve kurucu bölünme siyasalın tam merkezine yansıtılır, kaçınılmaz bir nifak uyarınca siyasalı ebediyen, hiçbir liberal hümanizmin örtbas edemeyeceği denli parçalar. (*Nove pensieri...*, s. 42)

Bununla birlikte söz konusu olan Platonculuğu yeniden inşa etmek değildir. Platon'a atıfta bulunmak daha ziyade *üst-siyasal* (*mé-*

tapolitique) ile *siyaset dışı* bir düşünce arasındaki alternatifin önünü açar, yani cemaate yapılan bütün atıfların altında yatan Bir'in aşkınlığı ile namevcudiyeti alternatifinin. Üst-siyasal çizgi Platon'dan Marx'a, "devletin sönümlenmesine" ve komünizme uzanır. Komünizm "demokrasinin kendi mitinin kudreti bünyesinde tamamen içerilmesi ve hiçlenmesidir" (s. 47). Son olarak da Bir, sosyalin temelinde, tekilliklerinin ötesinde ortak bir "işe" girişen bireylerin iletişim kurmasını sağlayan sosyal *pratiklerde* tasavvur edilir. Siyaset dışı çizgi ise devletin kendisini "kökenlerini havaya uçuran korkunç bir iktidar ve şiddet yoğunlaşması" olarak ahlaken kutsallaştırmasının söylenmeyenini tamamen üstlenmeye soyunur (*Nove pensieri...*, s. 32). Diğer bir deyişle Machiavelli, Simmel, Marx ve Schmitt'ten miras aldığımız çatışmanın veya bölünmenin indirgenemezliği tematiğinden geçer ve bu tematiği temel tezi demokrasinin *hâlâ gelecek* olmasına dayanan negatif bir siyasete doğru uzatır. Blanchot ile diyaloğa giren J.-L. Nancy'nin eserlerine gönderme yaparken, Esposito'nun "sunulamayanın mevcudiyeti"[9] dediği şey işte budur. Bu oksimorlu ifade demokrasinin kökeninde bir görev ve "sorumluluk" tarif etmeye yarar (*Nove pensieri...*, s. 63 vd). Bu sorumluluk siyasal ve yurttaşlığa bağlı işlevleri yerine getirmek değil, kökten başkalık unsurunu, yani iletişimin önkoşulu olan iletişimsizliği kabul etmek ve dolayısıyla cemaati/ortaklığı kolektif güvenliğin ve "bağışıklığın"[10] karşıtı olarak değerlendirmektir. Cemaat burada, ortak iyi ile kötünün, siyasal birlik ile ölümün aşılmaz yakınlığına yerleşir. "Siyaset dışı" fikri böylece daima "dönemine rağmen dönemine ait olma"ya çalışan *dünyevi çilecilik* geleneğine (Bonhoeffer, Max Weber, Canetti) kaydedilir. Aynı şekilde Derrida'nın yabancıyı, "en beklenmedik misafiri" ağırlamayı demokrasi için "imkânsız" bir ölçüt belleyen yakın tarihli önermeleriyle (*Marx'ın Hayaletleri* 1993,

9. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, genişletilmiş yeni baskı, Paris, Christian Bourgois, 1990.

10. *Ortaklık/cemaat* ve *bağışıklık* (Fr. *communauté* ve *immunité*) mefhumlarının, daha ortak etimolojilerinden (*munus* "yükümlülük") ve birbirlerine bulaşmalarından başlayan kökensel ayrışmaları Esposito'nun Hobbes'dan Bataille'a uzanan yeni kitabının ana izleğidir. Bkz. *Communitas, a.g.y.*; devamı için bkz. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

Politiques de l'amitié 1994, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* 1997) buluşur (*Nove pensieri...*, s. 58).

Jacques Rancière'in son dönem eserlerine tam da bu zorunlu imkânsız tematiğinden, yani kurumsal olarak içerilmesine direnen demokrasinin, siyasalın sınır-figürü olmasından yola çıkarak yaklaşmak bana cazip geliyor. Rancière özellikle *Siyaset ve Felsefe* alt başlığını taşıyan *Uyuşmazlık*'ta (1995) bütün söylemini birbirine son derece yakın ama bir o kadar da karşıt iki sözcüğü ayrıştıracak şekilde düzenliyor. Bunlar demokrasinin zorunluluğuna atfettiği *siyasal* sözcüğü ile *mutabakat*'ın kuruluşuna atfettiği –özellikle Foucault'nun incelemiş olduğu, klasik dönemdeki anlamıyla, en genel anlamıyla– *polis* sözcüğüdür. Ortak etimolojileri (*politeia*), siyaset felsefesinin antik kökenlerinden "küresel siyaset"teki yakın tarihli gelişmelere kadar, sürekli karşısına çıkan problemin karakteristik semptomu olarak belirir. Örneğin kimliğe bağlı şiddet ile insani yardım amaçlı müdahaleler arasındaki karşıtlıktan hareketle "uluslararası ortaklık/camia" fikrine normatif bir içerik kazandırma girişimi bu yakın tarihli gelişmelerden biridir.

Polis, genellikle taleplerle ilgilenir, ortak mallar bölüştürülürken otoriter veya sözleşmeci yöntemlerle herkese "payını" vermeye çalışır. Buna karşılık demokratik siyasetin yegâne kriteri "paysızların payı"dır, yani sosyal kimlikler veya kişisel meziyetler *karşısında* eşitliğin gerekliliğidir. (Burada genç Marx'ın "1843 Elyazmaları" ndaki ünlü ifadesi hatırlanabilir: "Demokrasi bütün anayasaların [tek] hakikatidir." Antik Yunanların *isonomia*'yı düşünme biçimlerinin yankısı da görülür: "Yasanın anlamı eşitliğin temsilidir", *La Mésentente*, s. 95.) Diğer bir deyişle demokrasi, öncelikle fiiliyatta ya da kurulu düzende imkânsız gibi görüleni kabul etmeyi gerektirir ve kendisini ölçülemezin/benzemezin ölçüsü olarak sunar:

> İlişkisiz iki şeyi ilişkilendirmek böylelikle iki düzen arasındaki ölçülemezin ölçüsü haline gelir: sosyal bedenlerin duyumsanabilirin paylaşımında eşitsiz olarak bölüştürüldüğü düzen ile konuşan varlıkların kapasitelerinin eşit olduğu düzen. Elbette ölçülemezler/benzemezler söz konusudur. Fakat bu ölçülemezler birbirleriyle ölçülür. Bu ölçü de paylar ile parçaların, anlaşmazlık konusu olmaya aday nesneler ile anlaşmazlığı ifade edebilecek öznelerin ilişkisini yeniden tasarlar. (*La Mésentente*, s. 67)

Açıkçası, siyaset kendi eşitlikçi mantığı ile *polis* mantığının durmaksızın karşılaşmasıyla oluşturulur ve "bu karşılaşma hiçbir zaman önceden oluşturulamaz" (*a.g.y.*, s. 56). Karşılaşmayı açığa vuran ve aynı anda kökten bir karşıtlığa havale eden şey, şüphesiz, iktidar dağılımından ve yurttaş haklarından ilkesel olarak dışlananların, özgürleşme söyleminin hamilleri olarak, bundan böyle haksızlık ve adaletsizliğin "mağdurları" değil bizzat demokrasinin kendisine yapılan "yanlış"ın temsilcileri olarak ortaya çıkışıdır (koşullara ve çağlara göre: antikçağda "yoksullar", burjuva toplumunda "üçüncü zümre," yani avam tabakası ve "proleterler", modern ulusta kadınlar ve yabancılardır). Her ne kadar bu karşılaşma bir dinamiğe, mücadeleye yol açıyorsa da esas itibariyle yine negatif biçimde tanımlanır:

> Tek mesele özgürlük diyebileceğimiz *demos*'un bu "kendine has niteliğinin" herhangi bir pozitif nitelikle belirlenmeye izin vermemesi değil, aynı zamanda özgürlüğün *demos*'un kendine has niteliği olmamasıdır. Halk hiçbir pozitif vasfı olmayanlardan –ne zenginlik ne erdem– oluşan fakat onlara sahip olanlarla aynı özgürlüğün tanındığı farklılaşmamış kitleden başka bir şey değildir. Gelgelelim kendilerinden her bakımdan üstün olanlarla kurulan bu yalın özdeşlik sayesinde özgül bir vasıf kazanırlar. *Demos*, bütün yurttaşlara ait olan eşitliği has pay olarak kendi kendisine atfeder. Bu hamleyle bütünün bir parçası olmayan bu parça has/uygun/temiz olmayan (*impropre*) haslığını cemaatin dışlayıcı ilkesiyle ve adını –niteliksiz insanlardan oluşan o ayrımsız kitlenin adını– bizzat cemaatin adıyla özdeşleştirir. ... İşte diğer parçaların kendisine yaptığı yanlış, haksızlık adına halk cemaatin bütünüyle özdeşleşir. Nitekim paysızların payına düşen ... ya hep ya hiçtir. Fakat paysızların bu payının, bir hiç olan o bütünün var olması sayesindedir ki cemaat siyasal bir cemaat olarak var olabilir – yani, parçalarının "haklarından" önce sayıları konusundaki temel bir ihtilaf yüzünden bölünmüş olarak. Halk, sınıflardan bir sınıf değildir. Cemaate haksızlık eden ve onu hakkın ve batılın "cemaat"i olarak kuran yanlışın sınıfıdır. (*La Mésentente*, s. 27-28)

Buradan yola çıkarak benzerlik ve karşıtlıkların nasıl dağıldığını görebiliriz. Rancière'in mutabakat ve "ortak iyi/varlık" (*Commonwealth*) karşısında geliştirdiği radikal eleştiride yahut üniter ve kimlikçi cemaat temsilini havaya uçurmasında elbette *siyaset dışı* bir şeyler vardır: "Halkın kendisinden farklı olması sonuçta siyaset için

faş edilecek bir skandal değil onu icra etmenin ilk koşuludur" (*La Mésentente*, s. 125). Bu, Aristoteles'ten Hobbes ve Rousseau'ya, aynı zamanda şüphesiz Kant ve Arendt'e uzanan siyaset felsefesi geleneğinin merkezinde duran *yurttaşlık* kavramına duyduğu antipatiyi anlamamızı da sağlar. Fakat Rancière'in eleştirisi, kurbanın/fedakârlığın işlevine dair sıkı bir tartışma pahasına, Bataille'dan miras alınan "ölüm cemaati" fikrinin teolojik çağrışımlarını, negatif olsa dahi, mutlak surette reddeder. Bu anlamda Rancière'in eleştirilerinden çıkan üçlü "olumsuzlama" ya da yadsıma, diğerlerinden farklı olarak, katı biçimde laiktir. Rancière'in siyaset söyleminin orijinalliği de buradadır. Bunlara sırasıyla *archi-politique* veya *kök-siyaset* (Platon ve yekpare bir cemaat gerçekleştirme projesi, yasaların düzeninin doğayla ya da kentin organik yaşamıyla birleştiği bir *politeia*), *para-politique* veya *beri-siyaset* (Aristoteles ve ondan sonraki siyaset felsefesinin "normal, düzgün seyri"; bunun *telos*'u, "en iyi rejim" arayışı yoluyla "siyasal ihtilafın aktörleri ve eylem biçimlerini *polis* dispozitifini bölüştüren parça/taraf ve biçimlere dönüştürmek"tir – bu arayışın kendisi çatışmaları düzenleme ve yumuşatma ilkesini, özgürlük ile istikrarın en uygun kombinasyonunu barındırır) ve *üst-siyaset* (Marx ve bütün kökten yanlışı, haksızlığı genellikle siyasal öncesi sosyal bir yapıya –bu durumda, sınıf yapısına– havale eden ve eşitliğe dair siyasal jargonları "siyasetin sonu" geldiğinde ortadan kalkmaya mahkûm *ideolojik* bir maskeden ibaret olan bütün kuramlar) adlarını verir. Görülüyor ki asıl önemli olan farkların ve devlet kurumunu farka "bağışık" olmaya zorlayan tekilliklerin değil, çatışmanın kendisinin, yani cemaatin kökeninde "yurttaş"ın niteliği konusunda yaşanan "ihtilafın" temsil edilemezliğidir.

Bunlar felsefi açıdan ihmal edilemeyecek karşıtlıklardır. Ayrılıklarıyla bile siyaset felsefesinin sorunlu sınırına dikkat çekerler. Siyaset felsefesinin tarihselcilik ve sosyolojizmin ister gerçek ister farazi üstünlüğünü aşarak iki yüzyıl sonra "geri dönüşü" durumu olsa olsa daha hassas hale getirir. Kamusal alan ve ona karşılık gelen "hayat" tarzının anlamı üzerine düşünen siyaset felsefesi bundan böyle kendisini ne aksiyomlarla, ne de "gerçekçi", "normatif" ve "idealist" diye (aidiyet ve karşılıklılık kategorileri) sunabilir. Aksi-

ne, yurttaşlığın kurulma kiplerini belirlemeyi arzulasalar bile bu kategorilere tek bir anlam vermenin son derece müphem ve nihayetinde imkânsız olması "ortak olanı" düşünme çabasının konusu haline gelmelidir. Bu tür kaygılara Herman van Gunsteren'de de rastlarız, Habermas'ın "cemaatçi"ler arasında sıralayabileceğini sandığı Gusteren'den başka bir yerde ayrıntılarıyla söz etme fırsatı bulmuştum.[11] Gunsteren'in "sınırsız erişim" imkânı olarak (oluş halindeki/ *in the making*) kavradığı yurttaşlık kavramı (yerel veya küresel) her tür siyasal cemaatin sonuç itibariyle bir *community of fate* olduğunu ortaya koymayı gerektirir: Renan ve Heidegger'in kendi tarzlarınca söylediği gibi bir *kader ortaklığı* değil, üyelerin birbirlerine (ve ortak kültürel varsayımlara) hem kökten yabancı hem de birbirleri olmadan hayatta kalamayacakları bir *talih ortaklığı* olduğunu söyler. Bu da Hobbes ve Rousseau'daki sorunu, kurmaca biçimde doğal olan bir tarihöncesinden, insanlığı siyasal özne olarak kurmasa bile yine onun sınırlarını yok eden bir "tarih-sonrası"na aktarmaya karşılık gelir.[12] Benim de kısa süre önce işaret etmeye çalıştığım şey buydu: Demokrasi meselesini demokrasinin –muhtelif anlamlardaki– sınırlarıyla özdeşleştirmekle kalmayıp "özgürleşme", "dönüşüm" ve "medenilik" meselesi olarak da nitelendirerek, demokrasinin yurttaşlığı kuran meseleyi üstbelirleyen can alıcı siyaset kavramlarının *a priori* birliği ilkesine dayanmayan bir sistem olduğunu söylemiştim.[13]

11. Etienne Balibar, "Vers la citoyenneté imparfaite", *Villa Gillet* içinde, Cahier no. 8, Lyon, Editions Circé, Nisan 1999.

12. H. R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press, 1998. Habermas'ın değinileri için bkz. *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, s. 91-92.

13. E. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992; *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1998.

5 KOMÜNİZM VE YURTTAŞLIK

NICOS POULANTZAS ÜZERİNE[1]

1.

İlk olarak 60'lı ve 70'li yıllarda tartışmalarımızın büyük kısmının arka planında, ortak uzamında bulunan şeye –lafı gereksiz yere uzatmadan– "ihtilafımız" adını verecek ve ne olduğunu hatırlatacağım.

Bu ihtilaf, eleştirel bir "Avrupa komünizmi" ile az çok ortodoks "yeni bir Leninizm" arasındaki karşıtlığın bir çeşitlemesi olarak ortaya konulabilir. Ama bu yaftalar gerçek pozisyonlarımızdan ziyade birbirimizin pozisyonunu farklı algılama eğilimimizi yansıtır ve geri dönüp baktığımda bugün bana son derece temel görünen iki olguyu perdelemek gibi bir sakınca doğurur. Bunlardan biri Marksizmi "yapısal" terimlerle yeniden inşa etme girişimine yaptığımız ortaklaşa katılımdır. Bu girişim istesek de istemesek de klasik Marksizm kaynaklı parti ve devlet modellerinin çöküşünün arifesinde Marksizmin kuramsal canlılığının manidar bir tanıklığı olarak durmaktadır. Diğeri ise Fransa'da "sol birliğin" parçalanmasından sonra, 1978 siyasal krizinin gergin konjonktüründe, kendimizi aslında aynı *pratik* pozisyonlarda buluvermemizdir. Aynı zamanda kişisel de olan bu karşılaşmalar ne yazık ki uzun ömürlü olmadı: Buluşmaların mimarı olan Henry Lefebvre'in aziz hatırasını burada saygıyla selamla-

1. Nicos Poulantzas Anısına Uluslararası Kolokyum'da Sunulan Tebliğ: "Le politique aujourd'jui", Atina, 29 Eylül-2 Ekim 1999; *Actuel Marx*'ta yayımlandı (no. 40, Paris, PUF, 2006).

mak isterim. Dolayısıyla bu ihtilafı, tam merkezindeki devlet meselesi hakkındaki bir tartışmanın terimleriyle sözcelemeyi tercih ederim, bu da beni doğrudan doğruya siyaset ve siyasal olan meselelerine götürecektir.

Bu ihtilafın izini Nicos'un son kitabı *L'État, le pouvoir, le socialisme*'de (1978, yeni baskı: 1981)[2] yer alan iki eleştirel önermede buluruz. Biri Marksizmde siyasal kuramın eksikliği meselesinin yanlış ortaya konduğunu, gerekenin salt "genel bir devlet kuramı" gibi anlaşıldığını, oysa Marksizmde eksik olanın özgül bir kapitalist devlet kuramı olduğunu söyler. Diğeri ise "eskatolojik ve peygambersi dogmatizme" çatar: Bunun dikkat çekici (ve dışarıdan bakıldığında gülünç) son tezahürlerden biri de aramızdan bazılarının, komünist partilerin resmen vazgeçtiği proletarya diktatörlüğünü "savunma" ya da "yeniden düşünme" teşebbüsü oldu. Elbette –adımla zikredilmeme rağmen (EPS, s. 21, s. 137)– burada hiçbir şekilde *ad hominem* bir hesaplaşma söz konusu değil. Fakat o dönemde bu tip meseleler etrafında aramızda derin çatlaklar oluşmuştu. Hem Marksist ve Leninist devlet kavramının eleştirisi hem de siyasal kurumlar ve biçimlerin çözümlenmesiyle ilgiliydi. Özellikle de hegemonik devlet, yani kapitalist burjuva devleti, sermayenin uluslararasılaşmasıyla sarsıldığında (henüz "küreselleşme" denmiyordu) ve ekonomik etkililiğinin çöküşüne "liberal" söylemle makyajlanan az çok vurgulu otoriter bir dönüşle tepki verdiğinde ortaya çıkan yeni güç ilişkileri çerçevesinde yapılan çözümlemelerle.

Sınıflardan birinin stratejik hegemonyasını, diğer güçlerin ise muhalefet ve direnişlerini tercüme eden kapitalist devleti sınıflar arası "güç ilişkilerinin maddi yoğunlaşması" olarak tanımlayan Poulantzas'ın önermesi, bazılarımıza göre yalnızca devlet aygıtlarının tarihsel maddiliğinin alametini küçümsediği için değil (ki Poulantzas bunu kabul etmiyordu) devletin "özerkliğine", hâkim sınıf ve arkasındaki sermayenin çıkarlarından göreli bir bağımsızlık anlamı kazandırdığı ölçüde, sözünü ettiğim görüş ayrılıklarını billur-

2. İlerleyen sayfalarla bu esere yapılan göndermeler EPS kısaltmasıyla gösterildi. (Türkçesi: Nicos Poulantzas, *Devlet, İktidar ve Sosyalizm*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara, Epos, 2006.)

laştırıyordu. Buradan da çok farklı iki tarz çıkar – kitlesel halk hareketlerinin içerdiği radikal demokrasi öğesine kıymet vermeyi değil (bu noktada hemfikirdik) olası bir sosyalist geçişte devlet biçimine nasıl yansıyacaklarını düşünme konusunda ayrışan iki tarz: Ya devlet aygıtlarının "parçalanması", süregelen devlet karşısında "devlet-olmayanın" ortaya çıkışı ya da devletin işleyişinin "radikal demokratik dönüşümü" (ki bu da yeni bir iktidar ilişkisinin ve ara sınıf katmanları üzerinde yeni bir hegemonyanın ortaya çıkışına bağlıdır) olarak düşünülüyordu.

Kafa yormaya devam etme imkânı olsaydı Nicos'un fikirlerinin nasıl evrileceğini kim bilebilir. Dolayısıyla o dönem yapmış olduğumuz fikir alışverişlerine hâlâ argüman eklemenin gelişigüzel, belki de patavatsız bir tarafı var. Fakat yine de onun savunduğu tezleri ve formülleştirmeleri, özellikle de son kitabındakileri, hâlâ süregelen bazı meselelerin alameti olarak almak ve onları bugün nasıl değerlendirdiğimi kendi kendime yüksek sesle sormak istiyorum. Bu aynı zamanda onların önerme gücünü katiyen yitirmediğini vurgulamanın da bir yoludur.

Dolayısıyla "güç ilişkilerinin yoğunlaşması" ya da "ilişkisel devlet kavramı" konusunda uzun zaman önce Poulantzas'a hak verdiğimi söyleyeceğim. Öncelikle de bu noktayı içten içe Althusser ile ayrılığının ölçütü haline getirerek bizzat dile getirdiği bir nedenden ötürü: Ancak böyle bir kavrayış devrimci güçlerin (partiler ya da hareketler) ileri kapitalizmde devletin işleyişine "dışsallığı" mitine son noktayı koyabilirdi. Bu durumda bana mutlak surette temel görünen dışsallık ve içsellik meselesine sonra kısaca döneceğim. Yanı sıra –devlet bünyesindeki– bir diyalektik anlamında sınıf çatışmasının tercümesi ve dönüşümünü o dönem Poulantzas'tan daha ileri götürmemi sağlayan (ve bu nedenle beni zamanında ondan çok daha fazla "reformizm" suçlamasına maruz bırakan) ikinci neden: Kapitalist devlet çözümlemesine yalnızca hâkim sınıfların "iktidar bloğu" içindeki sınıfların ilişkileri ve stratejik etkilerini, hâkim sınıflar ile hükmedilen sınıfların, sermaye ile emekçilerin mücadelesinin "kazanımlarını" (örneğin sosyal haklar) değil, bu mücadelelerin kurumsal regülasyon kiplerini, hatta bunların –işçi sınıfından başlayarak– sınıfların "tanımına" olan etkisini de dahil etmek gere-

kiyor (bir anlığına E. P. Thompson'ın diliyle söyleyecek olursak; Poulantzas sanırım tam da bir "sınıf pozisyonu" nedeniyle iktidar bloğunun oluşmasında devletin kurucu bir işlevi olduğu fikrine bağlıydı ama işçi sınıfının tarihi ve oluşumunda devlet kurumlarının belirleyici bir işlevinden söz etmiyordu). Bu nedenle, sınırları iyi çizilmiş bir anlamla, *ulusal sosyal devlet* kategorisini önerecek ve bunu Poulantzas'ın çalışmalarının büyük kısmını hasrettiği siyasal alanın dönüşümüne dair bazı sorgulamaları geliştirmek için kullanacağım.

Diğer yandan "devlet kuramı" ve ortaya koyduğu epistemolojik sorunla ilgilenen "ilişkisel ya da –şöyle diyeyim– yapısal kuramı, bugün bir nebze öteye taşımaya çalıştığımı söyleyebilirim. Yalnızca "kuruluş ve yeniden üretilme tarihi" (EPS, s. 27) haricinde devlet iktidarının verili bir "töz"ü ya da nesnelliği falan olmadığı için değil devlet, sosyal ilişkilerin beçimlenimlerinden hiçbir şekilde "ayrılamadığı" için de. Kendisini (*komuta eden bir güç* olarak algılanmak ve öyle olduğuna inanmak için: biliyoruz ki Eski Yunancada iki kavram tek bir sözcükte, *arkhe*'de iç içe geçmişti) *cause motrice* – harekete geçiren saik– olarak sunmaktan vazgeçmemesine rağmen ve bazı etkileri çok kalıcı olsa ve hepsi kurumsal bir maddilik içerisinde yer alsa bile, devlet kesinlikle *sonuçların*, zincirleme sonuçların düzeninden başka bir şey değildir. Fazla söze ne hacet: Burada sözünü ettiğimiz "sosyal ilişkiler" sınıf ilişkilerine yahut üretim ilişkilerine ve sömürünün yeniden üretilmesine indirgenemez (ama bu, onları hiç hesaba katmayıp "unutmuş" gibi yapabileceğimiz anlamına da gelmez). Özerk ya da "üstbelirlenmiş" olduğunu söyleyebileceğimiz "ideolojik" ilişkiler de vardır. Bunlara daha ziyade kolektif imgelemde oluşmuş *simgesel* ilişkiler ve bağıntılar diyeceğim, zira *ideoloji* sözcüğü indirgemeci şemalarla fazla yüklü. Ne var ki sınıf ilişkileri ve simgesel ilişkilerin belirlenmiş kurumsal eylemler içindeki –buna siyasetin tarih içindeki "ikili temeli" ya da "ikili sahnesi" dediğim vakidir– toplu sonuçları ne uzun vadede ne de mevcut konjonktürde hiçbir sabit şemaya karşılık gelmez. Her şeyi daha açık seçik görebilmemiz için kuşkusuz bu çok temel bir noktadır. Örneğin devletin saldırgan ya da savunmacı pratiği olan güncel milliyetçilik biçimleri ("ulus-üstü milliyetçilik" dediğim şey de buna

dahildir, örneğin Avrupa milliyetçiliği) ve vardığı sonuçlar üzerinden bunu görebiliriz. Tam anlamıyla *devlet yoktur* diyebiliriz; yani, devlet diye *ayrı* bir merci yoktur. "Var olan" ise maddi olarak devlet biçiminde bir araya gelen (simgesel ya da "gayrimaddi" olanlar dahil) güçler ve güç ilişkileridir.

2.

Ortaya konan bu öncülleri şu şekilde ele almak istiyorum. İlk aşamada Nicos Poulantzas'ın devlet ve devlet pratiklerinin krizine dair bazı *siyasal* önermelerini hatırlatacak ve (zamanım olursa) bu "kriz" temasının söylemimizde her daim hazır ve nazır oluşu (ki özellikle Poulantzas'ın yazıları bunun tanığıdır) hakkındaki bazı gözlemlerimi dile getirmek için onlardan faydalanacağım. Daha sonra kapitalist devleti "ulusal sosyal" devlet açısından ve krizi de ulusal sosyal devletin krizi olarak çözümlemeye biraz daha fazla vakit ayıracağım. Nihayet, sonuç olarak, başlıkta sorduğum soruya bir yanıt bulmaya girişeceğim: Neden bir özgürleşme siyaseti daima iki düzleme, yurttaşlık ile komünizme atıfta bulunmalıdır?

Devlet, İktidar, Sosyalizm'de sözcelenen bazı önermelerden yola çıkalım. Onları yukarıda ifade ettiğim eleştirel hedefe uygun biçimde, alıntılar ve atıfların bütün ayrıntılarına girmeden yine de ayırt edilebilir ve doğrulanabilir iki grup halinde dile getireceğim. Öncelikle "devlet ve halk mücadeleleri" meselesi etrafında, yani tahakküme uğrayan sınıfların devlet içindeki "yeri" ve bu yerin demokrasinin tarihi bakımından hangi sonuçlara yol açtığını düşüneceğim. Daha sonra ise "ulusal devlet biçimi" meselesi etrafında devlet-kapitalizm ilişkisini ve ufuktaki devrimci mücadele ile ulusal biçim arasındaki ilişkileri.

İlk önce devlet ile tahakküme uğrayan sınıfların ilişkisinden başlayalım. Bildiğimiz gibi Poulantzas (devlet iktidarının araçsal ya da –tersine– aşkın temsillerine karşı) bu sınıfların devletteki yerini tanımak gerektiğinde ısrar eder: Fakat bu, ancak dinamik biçimde, sınıf mücadelelerini tarihsel olarak evrilten bir etki kipinde yapılabilir. Bütün sosyal hareketlerin de o mücadelelere eklemlenmesi gerekir. Devlet biçiminin, bu dinamiğe göre, sonsuz bir süreçte daima

hem kuran hem de kurulan olduğu söylenebilir. Kuramsal olarak acilen gereken şudur, diye yazar Poulantzas (EPS, s. 138):

Sınıf mücadelesinin özellikle de mücadele ve siyasal tahakkümün devletin kurumsal omurgasına nasıl kaydedildiğini, ... o devletin farklı biçimlerini ve tarihsel dönüşümlerini anlamayı sağlayacak şekilde kavramak. ... Söz konusu kaydı ciddiyetle incelemek için de devletin bu rolünü, hem tahakküm eden hem de tahakküme uğrayan sınıflar bakımından aydınlatmak gerekir.

Biraz ileride (s. 154-55) şöyle der:

Devlet yalnızca iktidar bloğunun fraksiyonları arasındaki güç ilişkilerini değil aynı zamanda *bunlar ile tahakküme uğrayan sınıflar ... arasındaki güç ilişkilerini* de yoğunlaştırır. Sonuçta halk mücadeleleri devleti içeriden kateder ve bunu içsel bir varlığa dışarıdan sızarak yapmazlar. Halkın devlet üzerine verdiği mücadeleler devlet aygıtlarını içeriden katediyorsa, bunun nedeni mücadelelerin bundan böyle devlet örgüsüne kaydedilmesi ve devletin stratejik biçimlenimini çizmesidir.

Biraz daha ileride (s. 157-59) ise devrimci geçişin şeması olan ve aynı zamanda kapitalist demokratik devletin çelişkiler ve gerilimlerini betimleyen "çifte iktidar" modelini haklı olarak reddeden Poulantzas bu genel savın kapsamını *sınırlar* ve ona bakışımsızlık kazandırır:

Halk mücadeleleri devlet içerisinde tahakküm edilen *sınıflara özgü* bir iktidarı yoğunlaştıran aygıtlar aracılığıyla değil, esas itibariyle tahakkümde bulunan sınıfların iktidarına karşı çıkan merkezler olarak var olurlar. ... Devletin maddi çatısı tahakküm-boyun eğme ilişkisini yeniden üreten iç mekanizmalardan oluşur: Devlet tahakküm altına alınan sınıfların mevcudiyetini bünyesinde tutar tutmasına ama yalnızca tahakküme uğrayan sınıflar olarak. ... Halk sınıfları devletin içinde daima vardı, gelin görün ki bu durum o devletin sert çekirdeğinde asla hiçbir şeyi değiştirmemiştir. Halk kitlelerinin devlet bünyesindeki eylemi devletin dönüşmesinin zorunlu bir koşuludur fakat yeterli değildir.

Burada Poulantzas'ın hem devletin sınıflar üstü tarafsızlığına dair yanılsamaları hem de daha kıvrak biçimde "Makyavelci" bir şemayı reddettiği görülüyor – kuruluş aşamasındayken devletin bizzat tahakküm altına alınan sınıflardan, daha doğrusu onların mücadele ve taleplerinin dinamik biçimleniminden, geliştirdikleri güçten

"destek" aldığını düşünmemizi sağlayan bir şemayı. Yine de kitabının son bölümünde (özellikle s. 205 vd, s. 272, 280 ve 281'de) ve oradan çıkardığı sonuçlarda Poulantzas (daima Marksist araççılığa eleştirel bir perspektifle) halk sınıflarının mücadelesinin devleti nasıl içeriden kattığı üzerinde uzun uzadıya durur, etkilerinin özellikle "devletin ekonomik işlevleri"nin tam kalbine nasıl kaydedildiğini açıklığa kavuşturur (bu da sermaye birikim sürecine girmiş organik devleti dışarıdan tamamlayan ve yetersizliklerini telafi eden, katıksız "sosyal" işlevleri olan kerim devlet tasavvurunu aşmaya zorlar): "*Bir yanda* devletin halk kitleleri lehine ve onlar sayesinde benimsediği işlevleri, *diğer yanda* ise sermaye lehine ekonomik işlevleri yoktur." Poulantzas, "*siyasal demokrasi* ile *ekonomik-sosyal demokrasi*" arasındaki sıkı bağları dile getirerek (s. 238) genel bir tez oluşturmaya yönelir. Poulantzas'ın halk sınıflarının mücadelesinin yoğunluğu ile –temsili demokrasi de dahil olmak üzere– siyasal demokrasinin gelişkinlik derecesi arasındaki tarihsel bağlarla ilişkilendirdiği "demokratik sosyalizm" tezi savunusunun en temel noktası olsa da, bu tez biraz soyut kalır.

Burada kısa bir mola verelim ve siyasal gelenekte anahtar bir sözcük olan ve bugün (yeniden) her yerde bulunan ve benim de bu enflasyonun getirdiği karmaşadan bir nebze olsun kaçınmaya çalışarak az sonra bahsedeceğim bir sözcüğün Poulantzas'ta olmayışının altını çizelim: *Yurttaşlık* sözcüğüdür bu. En azından demokrasi-otoritarizm alternatifiyle ilişkisi içinde tartışıldığını görmeyi beklerdik, ama özenle uzak durulmuş. Acaba neden?

Aklımıza birçok neden gelebilir. Dağınık biçimde zikretmem gerekirse: Poulantzas'ın dilsel bilincinde yurttaşlık kavramının (*politeia*) muhtemelen bambaşka bir tarihsel gerçeklikle, Eski Yunan' daki *kent-devlet* ve onun model ya da efsane olarak genelleştirilmesini (bazıları kendisini bundan alamaz, bakınız Castoriadis) reddetmekle sıkı sıkıya bağlantılı olması; yurttaşlık/*Bürgertum* kavramının Poulantzas'ın hiçbir zaman benimsemediği bir kısım Marksist gelenekte (Jaures ve Bernstein) hayati bir işleve sahip olması; Poulantzas'ın eserlerinde –güç ilişkileri ve toplumda nasıl yapılandıklarını çözümlemek için– Hegelci-Marksist geleneğin "hukuki biçimciliğe" ve dolayısıyla anayasa tematiklerine yönelik eleştirisinin

oldukça güçlü olması (burada dikkate değer olan yansa Poulantzas'ın birçoklarının aksine konuya içeriden bakmış olmasıdır) ve nihayet, *last not least* (sonuncusu ama en önemsizi değil), "güçler" ve "karşı-güçler" arasında siyasal bir denge rejimi kurulabileceği fikrini kesinkes reddetmesidir ki bu fikir belli bir yurttaşlık tanımının organik bir parçasını, üstelik sınıf sendikacılığındaki gelişmelerin ulusal ölçekte hesaba katılmasıyla düzeltmiş biçimini oluşturur (özellikle de Amerikan cumhuriyetçiliğinde).

Fakat bu bizi doğrudan doğruya ikinci grup tezlere yönlendirir. Sık sık değinildiği üzere, ulus biçimi ve kapitalist devletin ulusal karakteri, ayrıca buradan kaynaklanan siyasal sonuçlar üzerine düşünmek Poulantzas'ın son kitabının orijinalliklerinden birini oluşturur. Sadece bir önceki kitabına göre değil çağdaş Marksist olan ve olmayan siyasetbilimsel üretimin büyük kısmına göre de öyle (dikkate değer istisnalar olduğunu da belirteyim). Bu noktada itiraf edebilirim ki Avrupa'da, özellikle de Fransa'da, kavgacı milliyetçiliğin yükselişinin damgasını vurduğu bir başka konjonktürün etkisi altındayken bunun Marksist kuramın "kör noktası" ve siyasalın kuramsallaştırılmasında belirleyici alanlardan biri olduğunu teşhis etmek daha birkaç yılımı alacaktı. Burada sadece Nicos'un iki açıklamasını ele alacağım.

Öncelikle tam da "ulus"a ayrılan bölümde (EPS, s. 102 vd.) ulusal devlet biçimini, ticari biçimler ve sermayenin dolaşım koşullarından "tümdengelim" ya da *Ableitung* ile türetmeye yönelik bütün çabaların son derece açık olan eleştirisini hatırlatacağım. Kapitalizm, devlet ve ulusun bir araya gelişinin ve pratikte daima birlikte iş görerek birbirlerine indirgenemez olmasının sırrını "sınıf savaşının öznesiz sürecinde" (s. 125) ya da güçlerin *siyasal* yapılanmasında ve kapitalizmin tarihselliğini oluşturan dönüştürücü faktörlerde aramak gerektiğini söyleyen Poulantzas bilinçli biçimde hiç olmadığı kadar Althusser'e yaklaşır. Şöyle ki:

> Devlet ulusla bütünleşmeye yöneldikçe modern ulus devletle örtüşmeye yüz tutar ve ulus devlet aygıtlarında vücut bulur: Devletin toplumdaki gücünün çıpası haline gelir ve sınırlarını çizer. Kapitalist devlet ulusta işler. (s. 109)

Ardından Poulantzas'ın, *tahakküme uğrayanların ya da tahakküme uğrayan sınıfın bakış açısı* dediği şeyi ulus meselesini incelerken üste çıkarmakta ısrar etmesine dikkat çekeyim: "*Asıl sorun işçi sınıfının modern ulusla ilişkisinin ne olduğudur:* Marksizmin büyük ölçüde es geçtiği o derin ilişki, vb." (s. 130). Bu meselenin yalnızca geçmişin çözümlenmesinde değil acil "stratejik" meselelerin çözümünde de önemli olduğunu biliyoruz. İlk bakışta birbirine karşıt görünen iki tezi bir araya getirdiği için buradan Poulantzas'ın en tehlikeli ve –doğrusunu söylemek gerekirse– en ikircikli ifadelerine varıyoruz (ama bu ikircikli durum meselenin kendisinde bulunuyor, hiçbir şekilde yazarın kişisel yetersizliğinden kaynaklanmıyor): Bir yandan ulusun siyasal oluşumunun sosyal geçiş sürecinde ne kadar önemli olduğunu kabul etmek ve sosyalizmin kendisine "ulusal içerik" kazandırmak; diğer yandan işçi sınıfının enternasyonalizminde ya da "işçi" enternasyonalizminde halk mücadelesi ve demokratik mücadelenin temel bir unsurunu görmek gerekiyor. Biraz ileride Poulantzas hiç yapmadığı kadar kıvrak bir hamle yapacak ve sermayenin uluslaraşırı hale gelmesi, göçmenlerin yeni tip kitle mücadelelerine katılımı gibi olguları ve hayata geçirdikleri doğrudan demokrasi biçimlerini dile getirerek bunu devrimci pratiğin hedefi olarak belirleyecektir. Değişmez bir açıklama bulmakta bunca güçlük çekilmesi kanımca büyük ölçüde komintern tipi örgütlenme biçimlerinin ağır mirasıyla açıklanabilirlik: Enternasyonalizmin saptırılması ve bir tür karşı-emperyalizme dönüştürülmesi hasmının temel karakteristiklerini yeniden üretmekte gecikmedi, neticede tarihsel komünizm henüz ayağa kalkamadı. Fakat görünen o ki işçi sınıfının ve bu sınıfın siyasetinin ulus denen biçimle *özgül ilişkisi* sorununun "diyalektik çözümü" nihayetinde "belli", "doğru", "sahiden" gibi ufak tefek sözcüklere sığınır:

> İşçi mücadelelerinin hedefi ve amacı olan ulusal devlet aynı zamanda işçi sınıfının kendi tarihini yeniden sahiplenmesidir. Şüphesiz bu da devleti dönüştürmeden yapılamaz fakat sosyalizme geçişte ulusal veçhesi altında o devletin belli bir sürekliliği olduğu meselesini ortaya koyar. ... Ulusal işçi ideolojisi hem enternasyonalizmin doğru ifadesi hem de burjuva milliyetçiliğinin işçi sınıfı üzerindeki etkisi [olarak değerlendirilmelidir]: Yine de bu burjuva milliyetçiliği anayasanın/kuruluşun ve işçi sınıfının mücadele-

sinin maddiliğine dayanmasaydı ve ulus ideolojisinde sahiden işçiye bağlı olan veçheye eklemlenmeseydi, işçi sınıfı üstünde –ulusal-emperyalist savaşlarda katliamlara sürüklediğindeki gibi– kitlesel ve korkunç sonuçları olamazdı. (s.132)

Ne var ki problem ortaya konmuştu, biz de onu çözmüş olmaktan hâlâ çok uzağız.

İlk noktayı tamamlamak için son olarak şu tespitte bulunmak istiyorum. Az önce hatırlattığım iki sıra önermenin ilki halk hareketlerinin devlet içindeki yeri ve etkisi; diğeri ise kapitalist devletin ulusal biçimine dairdi. Kuşkusuz aynı hedefe (sosyalist bir demokrasi ya da demokratik sosyalizm zorunluluğunu somut olarak temellendirme) yönelik olmalarına rağmen ikisi arasında hâlâ bir fark ve bunun sonucunda da çözülmemiş bir gerilim mevcuttur. Bana öyle geliyor ki bu durum, iktidar ve devleti "ilişkisel" olarak kavrama yolunda kararlılıkla ilerleyen Poulantzas'ın (ki ilişkisel anlayışı temellendirmeye bizzat katkıda bulunmuştur) halk sınıfları ve direnişin yeniden üretilmesi, hatta "iktidar bloğunun" oluşmasını düzenlemesiyle belirleyici olan o stratejik belirlenimi düşünürken tereddüt etmesinden ileri gelir (üstelik "sınıf savaşı kurumlara sığmaz" deyip durmasına rağmen). Diğer yandan *"ulus biçiminin" kapitalist* devlete nazaran taşıdığı *anlam fazlasını* milliyetçiliğin halk ya da işçi bileşeni üzerinden açıkça budamaya soyunur (üstelik bu bileşen, burjuva milliyetçiliğinin hegemonya kurması tehlikesine sürekli maruz kaldığı halde). İsterseniz şöyle söyleyelim: Poulantzas bir yandan kapitalist devletin dönüşümlerinin tarihinde işçi mücadelelerine *yeterince önem vermez*, diğer yandan "burjuva" milliyetçiliği ya da hâkim milliyetçilik karşısında "işçi" milliyetçiliğine *belki biraz fazla özerklik bahşeder*. Bir yandan da aşılmasına giden yolu açmak gibi devasa bir görevi yine bu milliyetçiliğe yükler.

Ayrıntısına giremeyeceğim ama bu yeni tartışmanın, Nicos Poulantzas'ın son metinlerinde, "kriz" kavramını tartışırken kullandığı zor ve enteresan terimlerle bağlantılı olduğunu sanıyorum: Söz konusu metinlerde hem romantizmin (Marx'ın romantizmi de dahil) yadigârı kıyamet anlatımlarından –yani, krizin kendisini vurgulamayı "çözümün" zamansal yakınlığının nedeni ve göstergesi sayan şemadan– uzaklaşmaya dönük kararlı bir girişim, hem de otoriter

sapmaya bağlı "hegemonya krizinin" ya da "devletin meşruiyet krizinin" sosyalist bir geçiş sağlamayı (işçi hareketinin tam olarak sosyal demokratlaşmaya gösterdiği dirençte olduğu gibi) kendiliğinden içerdiği fikrinin çekimine kapıldığı görülebilir.

3.

Şimdi ikinci noktaya geçmek, öncelikle, Poulantzas'ın "ulusal sosyal devletin" krizine dair ortaya koyduğu meselelerin bir kısmını yeniden ele almayı neden faydalı gördüğümü açıklamak istiyorum. Burada Poulantzas'a ölümünden sonra bir zeyl yapma girişiminin söz konusu olmadığı, amacımın zamana yayılan ve birçok araştırmacı arasında gidip gelen kolektif bir düşünme sürecini devam ettirmek olduğu umarım açıktır. Başkaları gibi "ulusal sosyal devlet" adını verdiğim şeyi öncelikle bakışımlı iki tarihsel önermeyle tarif etmeye çalışacağım. Birincisi: Sınıf mücadelelerinin sosyal politika ve kolektif güvenlik kurumları eliyle, en azından ücretli emekçilerin bir kısmı için, regülasyonu (kimi zaman yanlış biçimde düşünüldüğü gibi bir "sisteme entegre edilmesi" değildir bu) ve "kerim devlet", *Welfare State* ya da *Sozialstaat* (Sosyal devlet) adıyla hayata geçirilmesi 19. yüzyıl sonundan itibaren devletin ulusal biçimini, dolayısıyla da hegemonyasını korumak için kesinlikle kaçınılmazdı. Zira devlet hegemonyası antagonizmalarla, iç (sosyal, etnik, dinsel çatışmalar) ve dış (savaşlar, sömürgeleştirme) krizlerle kimi zaman ölümcül biçimde tehdit edilmekteydi. Ulusun hiçbir şekilde öyle "doğal" bir sürekliliği ya da öylece yerinde durması söz konusu değildir. Ulusun belirli bir politika doğrultusunda "yeniden üretilmesi" gerekir ki bu politika büyük ölçüde sosyal politikadır – kısmen mücadelelerin bizzat dayattığı kısmen ise Makyavelci biçimde "tepeden" kararlaştırılmış bir sosyal politika. İlkine karşılık gelen önerme şudur: Ulus denen hem kutsallaşmış hem sekülerleşmiş ayrıcalıklı *cemaat biçimi* hayata geçirilmeden ve dayatılmadan sınıf mücadeleleri ve daha genel olarak da sosyal çatışmalar son kertede hâkim sınıf lehine düzenlenemezdi (Gramsci'nin "ulusal-halk iradesi"ni, hatta Benedict Anderson'ın "hayali cemaat"ini düşünelim). Modernliğin siyasal tarihinin birçok şiddet eylemi, zorluk ve yanılsama

pahasına, belli bir dönem için, belli yerlerde ve belli sınırlar dahilinde uygulanmasına izin verdiği "doğurgan döngü" işte budur. Bunun kurumsal sonucuna "ulusal/nasyonal sosyal devlet" adını vermek uygun olur kanaatindeyim. Bu tabirin provokatif niteliğinden çekinmeden onu nasyonal-sosyalizmin kamufle edilmiş bir varyantı değil, aksine temsil ettiği "çözüme" –aynı konjonktürde yaratılmış– bir alternatif olarak düşünmeliyiz. Devletin tarihinde orijinal bir evrenin söz konusu olduğunu da not düşelim, (çok eşitsiz biçimde gelişmiş olsa bile, ki bu konuya sonra döneceğim) kapitalizm tarihinin bir döneminde baştan sona "organik" olan ve geri döndürülemez sonuçlar üreten bir evredir bu. Sınıfların oluşumu ve sınıflara atfedilen tarihsel perspektifler üzerinde yarattığı sonuçlar da buna dahildir.

Bu önermede çok temel olduğunu düşündüğüm iki konuyu açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Bunlardan biri yurttaşlık meselesinin dönüşümü, diğeri ise yurttaşlığın "merkez"-"çevre" karşıtlığıyla olan ilişkisi.

Yurttaşlık konusunda, öncelikle şunu söylemeliyim: Ulusal sosyal devletin oluşumu yurttaşlığın, özellikle klasik çağda (burjuva denen) halk devrimlerinden çıkan ulus-devletlerin temelinde dönemin eğilimi itibariyle zaten mevcut olan *milliyet* ile denkliğinin yeniden temellendirilmesi ve "pekiştirilmesi" ile sonuçlandı. Elbette bu denklik bazı dışlama ve çelişkiler pahasına kazanıldı. *Citizenship* gibi bir sözcüğün Amerika'da çiftanlamlı olarak kullanılmasının takdire şayan biçimde ifade ettiği bu büyük ve tipik modern denkliğin (kapitalizm öncesi oluşumlara yabancıdır) artık içeriğinde yalnızca biçimsel bir halk "egemenliği" değil yurttaşlığın kendisiyle kaynaşmaya yüz tutan sosyal haklar bütünü de yer alır (bu kaynaşma hâlâ tartışılıp dursa bile). Üstelik sosyal haklar (safkan "liberal" bir geleneğin arzuladığı gibi) siyasal haklarla karşıtlık halinde olmaktan epeyce uzaktır ve bir anlamda *yurttaşlığın en siyasal bölümüdür*, dolayısıyla da yurttaşlığı *sosyal yurttaşlığa* dönüştüren de onlardır. Ayrıca sosyal hakların teminatı ve gelişmesi devletin tanıdığı örgütlü sosyal mücadelenin büyüklüğüne dayandığı ölçüde gerçek bir sosyal yurttaşlık söz konusudur. Buna karşılık eğitim, barınma ve sağlık (Foucault'nun biyopolitika adını verdiği her şey) hakkından işsizlik ve yaşlılık karşısındaki güvenceye kadar sosyal hak-

lara sahip olmanın temelini ulusal aidiyet oluşturur. Gerçi sosyal haklar alanına neredeyse tam olarak dahil edilip siyasal haklar alanına dahil edilmeyen "göçmen" denen yabancı işgücünün ulusal alandaki mevcudiyeti bu noktada çok güçlü bir gerilim, zaman zaman da şiddet kaynağı yaratır.

Fakat her şeyden önce şunu söylemeliyiz: Yurttaşlığın yeni bir tarihsel biçiminin, "sosyal yurttaşlığın", ulus biçimi içinde ve, daha doğrusu, hegemonik ulusal sosyal devlet bünyesinde gerçekleşmesi siyasal olan ile sınıf savaşları arasındaki ilişkinin diyalektiğine yeni biçimler kazandırır. Hâkim bakış açısını özellikle bu noktada tersine çevirmek ve siyasal biçimi "aşağıdan", yani "aşağıdakilerin bakış açısından" incelemek son derece önemlidir. Aynı şekilde sermaye ile devlet arasındaki karmaşık ilişkileri incelerken "tümdengelim" ya da "tek mekanizma" fikrinden çıkmak da öyle. Kaldı ki ikisi atbaşı gider. Poulantzas, çağdaş devletin özneleri *bireyleştirme* sürecini işlettiğini birçok defa belirtmiştir (EPS, s. 71 vd, s. 116, vb). Burada yurttaşlığın temel bir boyutu vardır ve Hegel bunu vaktiyle "sivil toplum" - devlet ilişkisi kuramının merkezine yerleştirmişti. Fakat sosyal yurttaşlığın gelişimi bireyleşme süreci ile kolektiflerin ortaya çıkışının birbirine karşıt olmadığını, tersine birbirlerini sıkı biçimde tamamladığını göstermiştir. İşçi sınıfı söz konusu olduğunda, bu kolektiflerin bilinçleri ile kendilerine has kültürlerinin çoğunlukla direniş ve mücadeleyle tarihsel bağı vardır. Tersinden bakınca görüldüğü üzere, emekgücünün yeni bir aşırı-sömürü evresinde ulusal engelleri aşmasından doğan sosyal yurttaşlığın krizi, aynı zamanda kolektif aidiyetlerin çözülmesine ve bireysel haklarda bir gerilemeye neden olmuştur. Bu süreç, Robert Castel'in isabetli bir tabirle "ilişiği kesilme" dediği dışlama biçimlerinin kişiliğin ta kendisini tehlikeye atmasıyla sonuçlanır.[3]

Son olarak şunu kaydedelim: Ulusal sosyal devletin hayata geçmesi modern siyasetin ayırt edici *evrenselliğinin* çeşitli veçheleri arasındaki çelişkiyi başka yöne kaydırıp belirginleştirir. Daima hem simgesel hem de gerçek (ya da iktisadi) düzlemde bulunan bu çelişkiler birbirleri üzerinde aynı ölçüde belirleyiciliğe sahiptir. İsterse-

3. *Les Métamorphoses de la question sociale, a.g.y.*

niz bunun daha önce bu kolokyumda gönderme yaptığımız şu "genel çelişkilerin içselleşmesinin" tercümesi olduğunu söyleyelim. Sosyal bir yurttaşlığın (ya da her bireyi ülkenin kolektif mirasının, küçücük de olsa bir parçasının yarı yarıya sahibi haline getiren yurttaşlığa kayıtlı sosyal haklar toplamının) ortaya çıkışı *yoğun evrensellik* adını verdiğimiz şeyin, yani eşitliğin –üstelik salt "biçimsel" değil iyice belirlenmiş maddi bir içeriği olan bir eşitliğin– orijinal ve belirleyici bir gelişimini temsil eder. Buradan bakıldığında en temelde görünen şudur: II. Dünya Savaşı ertesinde işçi sınıfının örgütlü mücadelesi (sendikalar, sosyal demokrasi) ve tüm gücüyle savaşa katılmasının ortak sonucu olarak benimsenen kolektif sosyal güvenlik rejimlerine bağlı –ne de olsa bu katılımı siyasal olarak ödüllendirmek aciliyet kazanıyordu– yardım rejimleri, yoksullara ve emekçilere dönük *tersten ayrımcılık* yöntemleri olarak tasarlanmamıştır. Söz konusu ülkelerdeki tüm yurttaşların, özellikle de çalışma etkinliğine katılan tüm yurttaşların faydalanması gereken *evrensel* rejimler olarak sunulmuşlardır. Bundan ötürü de söz konusu haklar "siteye" aidiyetin temeli sayıldı (kitlesel işsizlik ve neoliberal ideolojinin yayılması tam da bu yüzden derinlemesine sorgulanmalarını sağladı). Donald Sassoon'un da Beveridge[4] Planı'nın uygulanması konusunda gayet haklı biçimde gözlemlediği gibi (sendikalar ve işçi hareketinde yer yer güçlü "işçici" direnişe de yol açan) söz konusu evrensellik ulusal sosyal devletin yardıma muhtaç, "madun" ve vesayet altındaki sınıf durumunda olmaktan çıkardığı *emek ve emekçilerin haysiyetini tanımayı* kabul eder, fakat sömürülmelerini ortadan kaldırmaz.

Fakat öte yandan yeniden üretim zeminini oluşturduğu ulusal sosyal devlet bünyesinde sosyal yurttaşlığın sınırlı biçimde, üstelik sadece ulusal "sosyal anlaşmalar" biçiminde var olması kuşkusuz evrenselciliğinin sınırlandırılması, yani "yaygın" evrenselciliğin bakış açısından tikelcilik anlamına gelir elbette. Haliyle ekonomi dünyasını "merkez" ve "çevre" olarak bölen zorlayıcı bir *maddi koşulu* vurgulama zamanı geldi. Yaklaşık yüz yılda *ideal bir model* haline gelmiş (ve özellikle sömürgesizleşmenin tetiklediği "kalkınma po-

4. Bkz. *One Hundred Years of Socialism*, a.g.y.

litikaları" ile ve bazı bakımlardan Doğu ülkelerindeki "reformcu" hareketlerle bağlantılandırılarak idealleştirilmiş) olsa bile, ulusal sosyal devletin sadece merkezdeki emperyalist ülkelerde gerçekten hemen hemen bütünüyle hayata geçirildiği aşikârdır (üstelik hepsinde aynı derecede hayat bulduğu da söylenemez: Günümüz "küreselleşme" biçimlerini daha o zamandan önceleyen özel nitelikleri nedeniyle Amerika Birleşik Devletleri'nin hareketin başını çekmemiş, bilakis onu geriden takip etmiş olması bu bakımdan çarpıcıdır). Oysa ulusal sosyal devletin evrenselliğinin böyle sınırlanması ve altında yatan eşitsiz kalkınma (Poulantzas, EPS s. 117, vb.) küreselleşmenin yeni evresinde dramatik sonuçları da beraberinde getirir. Bazı kapitalist politikalar işçi sınıfını kitlesel biçimde "yeniden proleterleştiren" bu sonuçları kasten vurgulamayı ve sömürmeyi hedefler ve –az önce açıkladığım nedenlerden ötürü: yani, sosyal yurttaşlığın doğuşu yurttaşlık-milliyet denkleminin ve ulusu hegemonik devlet biçiminde yeniden üreten süreçlerin merkezinde yer aldığı için– devletin kuruluşunu ve siyasalın kurumsallaşmasını tehlikeye atar. Aslında artık yalnızca merkez ile çevre, "gelişmiş" ülkeler ile "azgelişmiş" ülkelerin hayat şartları arasındaki mesafe değil, gitgide proleterleşmeden uzaklaşan işçi sınıfları ile aşırı-sömürüye uğrayan işçi sınıflarının küresel ölçekte yarattığı *uluslararası* gerilimlerdir söz konusu olan. Gerilimler bazı "sınırlarda" (mesela Fransa-Cezayir ya da Amerika-Meksika örneğindeki gibi sömürgecileri ve sömürgeleri ayıran ve birleştiren sınırlar) somutlaşır ve göç gibi bazı sosyal ve demografik süreçleri kuşatır. "Merkez"-"çevre" (ya da Kuzey-Güney) ayrımı artık sadece ulusal oluşumlar *arasından* değil o oluşumların *tam ortasından* geçmeye başladıkça, (Alman ekonomist Georg Vobruba'nın tabiriyle) *Wohlstandsgefälle* –"refahtaki dalgalanmalar"– bundan böyle her siyasal birliğin altını oyacak ve onu yeniden üreten dinamik dengeyi tartışmaya açacaktır.[5] Geleneksel ulusal devlet içerisinde hayat şartları ile "sosyal yurttaşlık" fikrini yadsıyan dışlama biçimleri arasında yeniden yaratılan uyum-

5. Georg Vobruba,"The Limits of Borders", Abram de Swaan (haz.), *Social Policy beyond Borders. The Social in Transnational Perspective* içinde, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1994.

suzluk; yalnızca sosyal haklar ve yurttaşlık haklarından neredeyse bütünüyle mahrum göçmen işgücünün düşük fiyatla ithali, deregülasyon politikaları ve sosyal güvenlik sisteminin parçalanmasıyla ortaya çıkmaz (elbette bunun örgütlü sınıf hareketlerini, özellikle sendikalizmi de sürekli güçsüzleştirdiği farz edilir). İşi şu varsayımı öne sürmeye kadar götürebiliriz: Ulusal sınırları görelileştirmeye, dolayısıyla ulusal sosyal devletin çerçevesini çizmeye ve sosyal çatışmaları devletin bünyesine katmaya yönelik mekanizmaları büyük bir ölçekte yeniden üretmeye yeltenen "ulus-üstü" siyasi-ekonomik birlikler de (tipik örneği Avrupa Birliği'dir) sistemli olarak *Wohlstandsgefälle*, yani hayat şartlarında eşitsizlik yaratan mekanizmaların, içsel dışlama mekanizmalarının var ettiği mesafeler *üzerine* inşa edilir. Ortak topluluk alanında zaman zaman yeni "genişlemeler" ile –para ve güvenlik politikalarını tamamlayacak "ortak bir sosyal politika"nın ritüel biçimde ilan edilmesine rağmen– söz konusu olan bu mesafeleri azaltmak değil belli bir süre için artırmaktır.

Böyle bir durum "tehlikeli sınıfları" yeniden siyasal alanın merkezine yerleştirir. Ya da çok daha genel biçimde *örgütlü şiddet* yelpazesinin tamamını siyasal alana kaydeder – ırkçı ayrımcılık ve sosyal dışlamayı "güvenlikçi" yöntemlerle yönetmekten etnik tepkilere ve suç fenomenlerine kadar. Bunlar da sosyal düzenin militarizasyonunu belirginleştirir. O halde Poulantzas'ın yirmi yıl önce *otoriter* bir *devletçiliğin* doğuşu hakkındaki düşüncelerini bir nebze ileri götürebiliriz. Ulusal sosyal devletin krizi küreselleşme ve yeniden proleterleşme sürecine bağlıdır. Yeniden proleterleşme ise hem küreselleşmenin sonucunu hem de hâkim sınıflar tarafındaki (finansal kapitalizmin) hedeflerini oluşturur ve *önleyici bir karşı-devrim* ya da bir tür yeni-emperyalizme bağlı ulusal ya da uluslararası bir dizi siyasal inisiyatife yol açar. Zira amaç toprak üzerinde nüfuz alanları ele geçirmek değil (üretim ve artıdeğer elde etme süreçlerinin sömürgesizleşmesi döneminden sonra bunun anlamı kalmamıştır), mümkün mertebe "herkesin herkesle savaşını", endemik şiddet ve güvensizliği genelleştiren bir durum yaratmaktır (elbette böyle acemi bir cadı politikasının taşıdığı tüm risklerle birlikte). Bu durumda uluslaraşırı, çoketnili ve çokkültürlü bir sosyal hareketin oluşması

neredeyse imkânsızdır. Bütün mesele "önleyici bir karşı-devrim" denebilecek nispeten belirlenmiş, ancak sonuçları tam olarak saptanabilen ve iktisadi, askeri, insani vechelerin iç içe geçtiği böyle bir siyasetin, Marksist ve Leninist gelenekte 19. yüzyıl ayaklanma deneyimlerinden sonra büyük ölçüde paylaşılan "sosyalizme geçiş" tasavvurlarında başvurulan "uçlara tırmanma" şemasına göre bir "devrime", daha doğrusu bir "karşı-karşı-devrime" çağrıda bulunup bulunmadığıdır. Tekrar ediyorum, kendini hâkim sınıfın –ya da bir fraksiyonunun– çıkarlarını ele geçirmeye adamış bir siyaset vardır, bu da işçi sınıfının dünya çapında yeniden proleterleşmesinin sonuçlarının ekonomik bir alınyazısı olmadığını gösterir (hatta bu sonuçların ekonomik açıdan bir yönüyle ters etki üretmeleri bile düşünülebilir). Fakat bu siyaset sosyal güçler (işçiler, ezilen halklar, devrimci entelektüeller, diğer özgürleşme ve direniş hareketleri, ilerici geleneğin "sol" ya da "halk" adını verdiği şeyi oluşturanlar) eliyle kayıtsız şartsız mimetik biçimde tersine çevrilemez. 20. yüzyılın dramatik tarihi –Eric Hobsbawm "*The Age of Extremes* / Aşırılıklar Çağı" adını vermiştir– en azından şunu öğrenmemize yarayabilir: Siyasetin gerçekleri stratejiktir ve hükmedenlerin stratejisi ile hükmedilenlerinki arasında bir *simetri* olamaz.[6] Zaten Machiavelli'den çıkan ders de buydu. Bitirirken bu noktaya kısaca dönmek istiyorum.

4.

Ulusal sosyal devletin oluşumu her ne kadar sınırlı bir alan ve zaman diliminde (ama kapitalist sistemin tam kalbinde) gerçekleşmiş olsa da dönüşü olmayan bir tarihsel olgudur. Bütün gerileme fenomenlerine, daha doğrusu kendisini tanımlayan sömürü ve baskı mekanizmalarını yeniden üreten döngüye rağmen "tarihin çarkı" geriye doğru dönmez. Özellikle evvelce "proletarya üzerinde diktatörlük" adını verdiğim rejime tabi olan Doğu ülkelerindeki halkların, vahşi liberalizmin alanına girmek için değil, büyük ölçüde sosyal yurttaşlığın

6. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes: Le Court vingtième siècle, 1914-1991*; Fransızcası: Brüksel, Complexe 1999; Türkçesi: *Kısa 20. Yüzyıl, 1914 - 1991, Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Aloğan, İstanbul, Everest, 2006.

alanına girmek için sırayla Sovyet tipi rejimlere son verdiği unutulmamalıdır. Aynı şekilde bugün dünya politikasının belirgin bir özelliği olan "imhacı" nitelikteki aşırı şiddet fenomenlerinde, "sömürü" için "gereksiz" hale gelen nüfusu fiziksel olarak ortadan kaldırmaya çalışan ekonomik-demografik şiddetin etnik ve dinsel özellikler taşıyan "ideolojik" şiddetle kördüğüm olduğunun bilincinde olmalıyız. Bu şiddet yekpare biçimde *ulusal sosyal devlet inşa etmenin,* dolayısıyla yeryüzünün hatırı sayılır bir kısmında birçok durumda *doğrudan doğruya devlet inşa etmenin imkânsızlığını* ifade eder; bu da sosyal durumu, kolektif temsil ve siyasal örgütlenme imkânlarını, hatta bireysel "haklar" kavramının kendisini bile *içeriden* etkiler. İşte bu nedenle –hani denir ya– gündemdeki mesele, bugün alabildiğine sorgulanan sosyal yurttaşlığı savunmak ve genişletmek (hem zaten sosyal yurttaşlığı genişletmeden savunmak imkânsızdır), ayrıca özellikle ulusal sosyal devletin derin çelişkilerinin üstesinden gelmeyi sağlayacak *yeni bir yurttaşlık anlayışı* ve yeni yurttaşlık *biçimleri* yaratmaktır. Bu durumun bizi pratikte çözmesi, hatta dile getirmesi dahi hayli zor ikilemlerle yüz yüze bıraktığı açıktır.

Özellikle Avrupa'da "sosyalist" geleneğin, birbirinin negatifi gibi olan iki tip söylem arasında bocalamasını bunun kanıtı olarak görüyorum: Bir yanda (Habermas ve "sol" Habermas'çılarda görülen) "ulus sonrası bir siyaset" ve bu siyasetin itici gücünü oluşturan insan hakları ve kolektif müzakere gibi hukuksal biçimlerin sınırlar ötesine yayılması fikri vardır. Ancak esas itibariyle fiili bir sosyal seferberlikten bağımsız olarak ahlaki temelde gerçekleşen bir yayılmadır bu. Diğer yanda ise sosyal yurttaşlığın "kazanımlarını koruma" hareketlerinin oluştuğunu görüyoruz ki devletin güvence sağlama işlevine (ya da Fransa'da söylendiği gibi "Cumhuriyet"e) odaklanan bu hareketlerin aynı zamanda ulusu ve kutsallaştırılıp idealleştirilen ulusal egemenlik ilkesini de savunması hiç de şaşırtıcı değildir (bu onları yeri geldiğinde "sol-milliyetçi" denen koalisyon içinde pratikte ya da kuramsal olarak "milli tercih"* taleplerine katılmaya ve

* Milli Cephe'ye yakın olan kişilerin finansal ayrıcalıklar, iş bulma ve iş kurma gibi konularda Fransız vatandaşlığına sahip olanlara öncelik tanınması ve Fransız vatandaşı olmayanlara sosyal yardım yapılmaması gerektiğini ifade ederken kullandıkları tabir. – *ç.n.*

göçmenlere karşı ayrımcılık politikalarını haklı göstermeye iter). Sosyal yurttaşlığı yeni yurttaşlık biçimleriyle birleştirerek, dolayısıyla ulusal sosyal devletin bir alternatifini inşa ederek işte bu ikilemin dışına çıkmak gerekiyor.

Kendi payıma, –kendi kendimi bağlamayacak, geçici olacak biçimde– böyle bir alternatifin en az üç temel boyut içermesi gerektiğini söyleyeceğim.

Birinci olarak, kimi zaman dünyanın bazı bölgelerini, kimi zaman aynı kıtadaki, hatta ülkedeki bölgeleri karşı karşıya getiren, doğal kaynaklar ve insan kaynaklarının yok edildiği bölgeler ile "meskûn" alan olarak düzenlenmiş bölgeler arasındaki mesafeye dönüşen *Wohlstandsgefälle*'nin köklü biçimde azaltılmasını içermelidir. Burada azgelişmişliğe ve ekolojik felaketlere karşı uyumlu ("planlı") bir mücadele yürütülmelidir. Fakat kadim kent-köy çatışkısı ya da daha güncel bir çatışkı olan sanayi bölgesi-yaşam alanı çatışkısının üstesinden gelen yeni bir anlayış, yeni bir kentleşme ya da kentleşme olarak uygarlık politikası gerekmektedir. Bu olmadan kolektif, devletçi ya da devlet karşıtı şiddet azalmayacaktır (90'larda Yugoslav bölgesinde uygulanan etnik temizlik şiddetinin birçok bakımdan kente ve kentliliğe karşı açılan bir "savaş" olduğunu inandırıcı biçimde savunanlar oldu).

İkinci olarak, (ulus-sonrasından ziyade) uluslaraşırı bir yurttaşlık boyutu içermelidir ki benim gözümde bu zaten "yukarıdan" değil "aşağıdan" geçer (her ne kadar hâlâ "Avrupa yurttaşlığı" gibi teknokratik ifadelere anlam ve zaman kazandırmaya yönelik olsa da). Bir diğer deyişle, sınırların demokratikleşmesinden, göç dalgalarını ilgili taraflar ve kaynak ülke ile görüşerek planlı ve somut biçimde yönetmekten, her ülkede göçmenlerin (daha doğrusu, yabancı sakinlerin) yurttaşlığa bağlı ve siyasal haklarını, kültürel çoğulculuğu ve her ulusun kültürel gelişmeye yaptığı katkıyı tanımaktan geçer.

Üçüncü olarak, ulusal sosyal devletin bireyleri korumak ya da özgürleşme taleplerini karşılamak için oluşturduğu biçimleri ve onların sınırlarını aşmaya dönük bir hareket içermelidir. "Kadın hakları" ya da "azınlıkların korunması" örneklerinde açıkça görüldüğü gibi bu koruma, çoğunlukla *sosyolojik bir kategorileştirmeyi*, etnik ya da antropolojik farkların (cinsel kimlikler, sağlık, hastalık, yaş

ve eğitim farkları vb.) nicel ve özcü sosyal farklara dönüştürülmesini gerektirir. Çağdaş sosyal hareketlerin "bireycilik" ya da "kendiliğindencilik" denen eğilimi büyük ölçüde işte bu kategorileştirmeye (Deleuze buna "kodlama", "yerselleştirme", "denetim toplumu" adlarını verir) *karşı* gelişmiştir. Dolayısıyla sosyal koruma ilkesinden ve onu yaymaktan vazgeçmeden sosyal yurttaşlığı sosyolojizminden ve bireyin sosyal aidiyet kategorilerini şeyleştiren bürokratik eğiliminden kurtarmak gerekiyor.

Bu hedefler demokratik mi? Şüphesiz öyle ve hatta *demokrasiyi* ya da yeni temel hakları *icat eden* seküler hareketi devam ettiriyorlar. Bu haklar olmadan demokrasi olmaz, olsa olsa toplum devlet içinde korporatif biçimde "temsil" edilmiş olur. Bu hedefler sosyalist mi? Belki, hiç değilse bir kısmı. Ama ben, yüz yıldır *kapitalizmin tersine çevrilmesi*[7] değilse bile mutlak bir alternatifi olan "sosyalizme geçiş" programının sınırlarına hapseden ortodoks veya sapkın resmi Marksizmin ötesine geçerek, bu hedefleri *komünist* siyasal fikrin sürekliliğine ya da yenilenmesine bağlayan şeyin ne olduğu üzerinde durmak istiyorum. Bugün bu meseleleri Poulantzas'ın anısına tartıştığımız ve tamamlayamadığı eserlerinden yararlanmaya çalıştığımız için, ayrıca komünist siyasal düşünce de bir yönüyle felsefi bakımdan *etik* bir düşünce olduğu ve anonim biçimde sunulamayacağı için, meseleyi tek cevabı olan üç soru şeklinde ortaya koyacağım: Yurttaşlığın ulusal sosyal devletin ötesinde yeniden temellendirilmesinde ve ivme kazanmasında komünist bir pozisyon hangi bakımdan kaçınılmazdır? Poulantzas'ın tepeden tırnağa "komünist" olduğunu hangi bakımdan söyleyebiliriz? Bugün komünistler kimlerdir?

Dolayısıyla "Nicos Poulantzas'ın komünizminden" söz edecek ve tekil konuşacağım. Mesele komünizmin "ne" olduğu değil komünistlerin "kim" olduğudur. Dolayısıyla "*Was ist der Kommunismus?* Komünizm *nedir*?" sorusunu değil "*Wer sind die Kommunis-*

7. Bkz. "Quel communisme après le communisme?" ("Marx International II: *Le capitalisme, critiques, résistances, alternatives*" Kongresinde yaptığım sunum) Paris, X-Nanterre Üniversitesi, Ekim 1998, *Il Manifesto* gazetesinin kolokyumunda tekrar sunulmuştur, Aralık 1998; ilk basım *Marx 2000, Actes du congrès Marx International II*, Paris, PUF, "Actuel Marx Confrontations", 2000.

ten? Komünistler *kimdir*?" sorusunu sormalıyız. Nietzsche ve Heidegger'le ünlenen bir temaya "göz kırpan" bu ifadede *Komünist Parti Manifestosu*'nun mirasına da kulak vermeye çalışın; Marx bu metinde verili bir konjonktürde *kimlerin* komünist olduğunu, olabileceğini ve olması gerektiğini soruyordu ("İşçi sınıfının doğrudan çıkarları ve hedefleri için savaşırlar; ama mevcut hareketin içinde, o hareketin geleceğini savunur ve aynı zamanda onu temsil ederler ... Tek kelimeyle, komünistler bütün ülkelerde, mevcut sosyal ve siyasal düzene karşı olan her devrimci hareketi destekler ... Komünistler her yerde bütün ülkelerdeki demokratik partilerle ittifak halinde ve birlik içinde çalışırlar, vb."). Şüphesiz Marx'ın 1848'de "parti/taraf" dediği şeyin anlamı son 150 yılda tamamen tersine döndü. Dolayısıyla Marx'ın fikrine dönerken vurguyu değiştirmeliyiz: Komünistler bütün siyasal hareketlerde, sosyal ya da "kültürel" mücadelelerde radikalliklerinden dolayı birbirine indirgenemeyen özgürleştirici çıkarların *çokluğunu*, çoğulluğunu "temsil eder", yani "gerçekleştirirler". Özgürlüğü birey ve grupların yalıtılması, eşitliği ise birörneklik olarak değil, bireyselliklerin karşılıklılığı veya bireysel ve kolektif tekilliklerin birbirine *sunduğu* ve sağladığı bir "ortaklık/cemaat" olarak talep edip hayata geçirirler. Burada elbette yurttaşlıkla kurulan çok temel bir bağ söz konusudur, fakat bu bağ (Marx'ta olduğu gibi) "çoğulculuğu" biçimsel kurallar ve idari zorlamalarla yönetmeye yönelik devletçi biçime karşı da kurulmuştur.

Annie Leclerc dün sunduğu bildiride Nicos Poulantzas'ı "kozmopolit", daha doğrusu "*philoxenos* / yabancısever" olarak nitelendirdi. Nicos'un komünizmi, ben de aynı şekilde düşünüyorum, temel demokratlığın (kendisi askeri diktatörlüğün olduğu bir ülkeden gelmişti) ve sosyalist politikaya (bütün Avrupa'da sosyalizmin tarihini ve çeşitlemelerini incelemişti) olan bağlılığının da ötesindeydi, adeta bunların bir araya gelme koşuluydu. Ya da şu iki unsurun birleşmesinin:

– (Kuramsaldan ziyade) *pratik* enternasyonalizmi ve komünizm ile *cemaatçilik* (*communautarisme*) kavramlarının birbirine karşıt olduğunu özellikle net biçimde açıklayarak bıkıp usanmadan özgürleşme hareketleri arasında sınırların ötesinde bir iletişim ve buluşmanın peşine düşmesi;

– Marx'ın saf komünizm geleneğinin bir parçası olarak, "kol emeği" ile "zihin emeği" ayrımının üstesinden gelmek, devlet veya parti "bürokrasiciliğinin" köklerini ayıklamanın zorunlu olduğunda, kurumsal bir "temsili demokrasi" ile "doğrudan demokrasi" (katılımcı demokrasi ya da halk demokrasisi) diyalektiğini bir son öngörmeden *açık* bırakmanın mümkün olduğunda ısrar etmesi (bu olmadan yeni yurttaşlık da olmaz).

Kabul etmeliyiz ki küreselleşme, ekonomik ve kültürel iktidarların yoğunlaşması gibi gelişmeler, dinsel ya da laik milliyetçiliğin tepkisiyle bu iki şartın önündeki engelleri artırdı. Bunlar aynı zamanda ulusal sosyal devletin de krizden çıkmak için aşması gereken engellerdir.

Deyimle biraz oynayarak, her ne kadar *dışarıdan komünizm* fikri bugün gerçekte bütün referanslarını kaybetmiş olsa bile (ama imgeselde kaybetmemiştir zira hayaletlerin ömrü uzundur) Nicos Poulantzas'ın tipik anlamda "içeriden komünist" olduğunu söyleyeceğim – yani yalnızca ülkesinin değil (yurtdışında yaşamasına rağmen) aynı zamanda *sosyal*, entelektüel ve siyasal *pratiklerin* de *içinde* olduğunu ve bugün bizim de öyle olmamız gerektiğini. Mücadelelere içkinlik ve mücadeleler arasında dolaşım anlamındaki komünist mücadelenin bu çok özel topolojisi ironik biçimde (dışarıdan komünizmin timsali olan o "*çifte iktidar*" fikrine karşı) Poulantzas tarafından "kuramlaştırılmıştır": "Sanki siyasal bir mücadele asla mutlak bir dışarıya yerleşemezmiş gibi..." (EPS, s. 288). Burada söz konusu olan devletin, kurumların dışarısı, dahası onların da altında yatan *pratiklerdir*. Nitekim biraz ileride Poulantzas diyalektik biçimde şöyle yazar: "Devletin kökten dönüşümleri" için verilecek mücadeleler bundan böyle kaçınılmaz olarak "devleti sönümlendirecek bütüncül perspektifte" yer alır (EPS, s. 291). Ben de aktif yurttaşlık için verilen ve bu yüzden devlete dışsal olması mümkün olmayan mücadelelerin de aynı perspektifte olduğunu ekleyeceğim. Bugün Poulantzas ve niceleri artık burada değil. Ama komünist yurttaşlar, yurttaş komünistler ya da yurttaşlığın komünistleri hâlâ buradalar. "Görünmezler" çünkü ne orduları ne cepheleri ne partileri ne de kiliseleri var. Onların var oluş tarzı da bu.

6 HANNAH ARENDT, HAKKI OLMA HAKKI VE YURTTAŞ İTAATSİZLİĞİ

HER BÜYÜK ESERİN kendi içinde ve dışında bir tarihi vardır.[1] Kimi zaman kopuşlar da içeren bu tarih entelektüel gelişimi yansıtır, kendisini başka yöne gitmeye zorlayan tarihsel değişimlere cevap verir. Arendt gibi siyasal eylemi öngörülemez yapanın ne olduğunu *kavranabilir* kılmaya (kavramaya) çalışan, *olay*[2] kategorisine *yeniden* merkezi bir işlev kazandıran bir filozofta durumun özellikle böyle olduğu düşünülebilir. Çağdaş düşünürler içinde en fazla Arendt için aynı kitabı asla iki kez yazmadı ya da aynı bakış açısıyla iki kitap yazmadı diyebiliriz. Fakat eserlerinde güçlü sürekliliklerin olmadığı ve saplantı haline getirdiği meselelere dönmediği anlamına gelmez bu. Felsefi ufkunun genişlemesi ve çözümlemelerinin yön değiştirmesi hep bundandır. İşte bu kanıyla Arendt'in külliyatında farklı

1. Bu sunumun orijinal versiyonu –"(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy"– Hannah Arendt'in doğumunun 100. yıldönümü vesilesiyle Heinrich Böll Stiftung tarafından organize edilen kolokyumda sunulmuştur, Berlin, 5-7 Ekim 2006 (yayını: *Social Research*, c. 74, no. 3, New York, New School for Social Research, Sonbahar 2007). Genişletilmiş Fransızca versiyonu: "Impolitique des droits de l'homme: Arendt, le droit aux droits et la désobeissance civique", çevrimiçi dergi *Erytheis*, no. 2, 2007: http://idt.uab.cat/erytheis/balibarfr.htm (güncel erişim adresi için bkz. www.researchgate.net/publication/24 2114966_IMPOLITIQUE_DES_DROITS_DE_L'HOMME_ARENDT_LE_DROIT_AUX_DROITS_ET_LA_DESOBEISSANCE_CIVIQUE, son erişim tarihi: 10.03.2016 – *y.n.*)

2. Anne Amiel'in hiç eskimeyen şu küçük kitabına bakınız: *Hannah Arendt, politique et événement*, Paris, PUF, "Philosophies", 1996.

bağlamlarda ve heterojen tarzda yer alan –tarih, spekülatif düşünce, angaje deneme, gazetecilik gibi– birbirine çok uzak uğraklardan bazı unsurları alıntılayacak ve bunları Arendt için çok temel bir meseleyi (belki de *esas meseleyi*) oluşturacak şekilde yeniden kuracağım: insan hakları politikası ve "temellendirilmesi", daha doğrusu temelsizliği veya "temellendirilmemişliği".

Çok Paradoksal Bir "İnsan Hakları Eleştirisi"

Arendt'in hukuk söyleminin, en azından felsefi açıdan bakıldığında, sergilemekte olduğu sıkıntı nereden kaynaklanıyor? Bana öyle geliyor ki öncelikle spekülatif antropolojinin, dolayısıyla da "insan haklarını" hukukun kuruluşunun temeli olarak gören klasik kuramın ve ona karşılık gelen siyasal pratiğin en radikal eleştirilerinden biri ile (en azından bazı) insan haklarının zamanaşımına uğramazlığının, aşınmazlığının savunusunu bir araya getirmesinden. Üstelik bu savunu insan haklarının hor görülmesini neredeyse insanın yok edilmesiyle özdeşleştirir. Hem (demokratik anayasalarımızın ve "evrensel" *Beyannamelerimiz*'in duyurduğu ve normatif düzlemde önceliğe ve üstünlüğe sahip olduklarını kabul ettiği) "temel insan haklarının" olduğu fikrini kuramsal olarak reddedip hem de demokrasi inşasının merkezine uzlaşmaz *bir insan hakları politikası* nasıl yerleştirilebilir? Bir yandan pratiğe geçirmek istediklerinizi diğer yandan nasıl inkâr edebilirsiniz?

Arendt'in –en azından görünüşte– en sistemli felsefi kitabını oluşturan 1958 tarihli *İnsanlık Durumu*'nda (Fransızcaya 1961'de "Modern İnsanın Durumu" başlığıyla çevrildi) geliştirdiği söylem işimizi kolaylaştırmayıp tersine zorlaştırır. Başlıkta yer alan "durum" "doğa"nın tamı tamına antitezidir.[3] İnsan doğasına dair meta-

3. Bkz. *The Human Condition*, İkinci Baskı (Margaret Canovan'ın "Giriş"iyle), Chicago, The University of Chicago Press, 1998, s. 9-10; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim, 2008. Arendt şöyle demiştir: "*İnsanlık Durumu*'nun temel eksiği şudur: Geleneğin *vita activa* dediği şeye hâlâ *vita contemplativa*'nın görüş açısıyla bakıyorum ama *vita contemplativa* hakkında gerçekten hiçbir şey söylemiyorum" (*Edifier un monde: Interventions 1971-1975*, haz. Dominique Séglard, Paris, Seuil, 2007, s. 88).

fizik ya da spekülatif kuramlaştırmaları iki şekilde reddeder. Bir yandan Marx'ın *Feuerbach Üzerine VI. Tez*'de[4] ifade ettiği tezi kendince tekrarlar: Her bireyde *bulunan* öyle evrensel ya da biçimsel bir "insan özü" yoktur (örneğin *cogito*[5] şeklinde), olsa olsa "yalnızca" *bireyler çoğulluğu,* dolayısıyla bireyler arasında ortak "dünyalarını" kuran az çok çatışkılı *ilişkiler çoğulluğu* olduğu söylenebilir.[6] Diğer yandan Marx'la taban tabana zıt bir yerde durur: İki dizi "durum/koşul" arasında gelişen ve insanı derinden yabancılaştıran çatışmanın adının konmasına olanak verir: Hayatın yeniden üretimiyle ilgili oldukları için "doğal" denebilecek koşullar ile – ortak olanın insanların çoğulluğu tarafından amaç kabul edildiği– kamusal alanın oluşumuyla ilgili oldukları için "siyasal" (ya da yurttaşlığa bağlı) denebilecek koşullar.[7]Arendt, bilindiği gibi, modernliğin ve modernliğe has yabancılaşmanın (yalnızca benliğin ya da öznenin değil dünyanın da yabancılaşması[8]) tipik karakterini; "kitle toplumunda" hayatın yeniden üretimi süreçlerinin giderek teknikleşmesinin insanlara yeniden üretimi en üstün *etkinlikleri* gibi düşünme ve onu "iyi hayat" arayışının –yani, insanlar arasındaki siyasal

4. Unutmayalım ki Arendt "Feuerbach Üzerine XI. Tez"i, profesyonel "kuramsal" felsefe ile "eylem insanı"nın siyasal etkinliğe içkin düşünce üretme sürecini birbirinden ayıracak kıstas olarak benimsemişti (*La Vie de l'esprit*, c. 2, *Le Vouloir*, PUF, 1983, s. 224). Arendt'in genel olarak Marx'la ilişkileri konusunda bkz. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, PUF, 2001, s. 117-218.

5. *The Human Condition, a.g.y.*, s. 280.

6. "Eylem şeylerin ve maddelerin dolayımı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen tek etkinliktir, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan'ın değil insanların yaşadığına ve dünyayı mesken tuttuklarına karşılık gelir" (*The Human Condition, a.g.y.*, s. 7)

7. "İki dizi" diyorum, oysa –bilindiği gibi– *İnsanlık Durumu*'nun fenomenolojisi *vita activa*'nın "üç alanı"nın birbirinden ayrılmasına dayanıyor: "Emek" (*labor*), "iş" (*work*) ve "eylem"e (*action*) karşılık gelir. İki uç, yani doğal "hayat"ın yeniden üretilmesi ile kamusal hayatın "ortak" alanı (*Zwischenraum, inter hominis esse*) arasında, dolayımı sağlayan, yani bunları birbirine eklemleyip aynı zamanda ayrı tutan tam da iştir. Fakat kitapta konunun çözümlemesine ayrılmış IV. bölümde Arendt mekanikleşmenin etkilerinin bu dolayımı tarihsel olarak nasıl yok ettiğini gösterecektir. Dolayısıyla iş, modernlik içinde antikçağın simgesel bir izi gibidir.

8. *The Human Condition, a.g.y.*, s. 254, 264, 272.

ilişkilerin herkesin sahip olduğu "konumların" indirgenemezliği üzerine temellendirilip inşa edilmesinin– yerine geçirme imkânı vermesinde görür. Paradoksal biçimde, bir yandan siyasal alanı "doğallaştırmaya" bir yandan da dünyayı "toplumsallaştırmaya" meyleden bir yapaylığın gelişmesidir bu.[9]

Derrida'nın terminolojisiyle söyleyecek olursak böyle kökten bir yabancılaşmanın karşıtı, insanlığa tarihte "yitirmiş" olduğu şeyi başka türlü ve yeniden inşa edeceği araçları sunan yegâne özgürleşme kipi olan "gelecek olan" bir kozmopolitika yaratma görevidir. Ancak bunu söylerken yine de uyanık olalım: Arendt'in, siyasal anlayışımızın kökeni olan Eski Yunan da dahil olmak üzere her türlü geçmiş idealleştirmesi karşısında yaptığı çok sayıda uyarıyla, tarihsel karamsarlığının ve geleceğe dair kestirimde bulunmaktan uzak duruşunun örtük olarak içerdiği epistemolojik dersle çelişmeyelim.[10]

O halde çağdaş tarihin trajedileri hakkındaki çözümlemesinden cumhuriyetçi *vita activa* idealine kadar Arendt'in "pratik felsefesinin" farklı uğraklarını birbirine bağlayan insan hakları politikasının alabildiğine şiddetli bir ikilem şeklinde ortaya koyduğu meseleyi yeniden ifade edelim: Burke'te rastlayabileceğimiz doğal hukuk kuramları eleştirisine açıktan açığa yakın duran uç bir *kurumculuk* ile klasik çağın antropolojik ve metafizik varsayımlarını tersine çevirse bile bir insan ideası/fikri ya da modeline (*Urbild*, *Vorbild*) atıf yapmadan dünyanın yabancılaşmasının eleştirisi nasıl bir arada durabilir?

9. *The Human Condition*'da "doğal olanın doğal olmayan büyümesi" denen budur (s. 47). Ayrıca bkz. "Le concept d'histoire", *La crise de la culture* içinde, Paris, Gallimard, "Idées", 1972, s. 119-20; Türkçesi: *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, *a.g.y.*

10. Elbette o sıralar Schmitt ya da Leo Strauss gibi yazarlarca yüceltilen (Pavlusçu, Augustinusçu ya da Hobbes'cu) antropolojik karamsarlıktan değil tarihsel karamsarlıktan söz ediyorum. Arendt'in özellikle Kant'taki ilerleme fikri hakkındaki eleştirel düşünceleri bu iki karamsarlığı birleştiren nokta olarak görülebilir. Bkz. *Journal de pensée* (1950-1973), c. 1, Paris, Seuil, 2005, s. 187.

Hannah Arendt ve "Siyasal Kavramı"

Bu sözlerin doğurduğu sıkıntıdan çıkışın çok da zor olmadığını ve bunun, *Devrim Üzerine* denemesine günümüzde getirilen yorumların her satırında okunabileceğini söyleyebilirsiniz: Nitekim "insan haklarının" Arendt için *yeniden keşfedilecek* (ya da *restore edilecek*) bir *köken* olarak düşünülemeyeceğini (klasik çağın "devrimleri" onların öyle olduğunu ileri sürüyordu), olsa olsa bir *icat* (*auctoritas*'ın anlamlarından biri) ya da devam eden bir *başlangıç* (*arkhé*) olabileceğini söylemek günümüzde âdetten oldu.[11] Arendt'in çağdaş siyaset felsefesinin (ya da felsefe ile paylaştıkları tek şey –aşkın olduğu kadar tarihselci terimlerle kavranan– kökensel olanın eleştirilmesi suretiyle sınır çizgisi çekme kaygısı olan "felsefe-dışında", hatta "anti-felsefe"de) koca bir parçasında bıraktığı izi tanımanın en emin yolu işte bu ana fikri izlemektir.[12] Klasik "devrimci" ideolojileri eleştirirken "devrimlerin kayıp hazinesine"[13] de sahip çıkan Arendt devrimi bir restorasyon haline getiren; "doğuştan gelen bir hak" (*birthright*) ya da başlangıçtaki özgürlük ve eşitlik durumunu yeniden keşfedip derhal önceden var olan (belki Locke'un diğerlerinden çok daha kusursuz biçimde ifade ettiği) hakları *güvenceye alacak* sistemleri "kuruluş/anayasa" haline getiren açık ya da örtük tasavvurlara mesafelidir. Tersine, –karşılıklılık ya da kolektif dayanışma ilkeleri dahil– tam olarak neyin insani olup neyin olmadığını devrimlerin "kurduğunu" ya da yarattığını söylemiş ve bu nedenle devrimlerin cumhuriyetçi siyasal sistemlerin kalıcı bir etki oluşturduğunda ya da hayatın "devamlılığını" başlattığında ısrar etmiştir. Dolayısıyla devrimler bir özden doğmaz ve meşruiyetlerini *a priori* evrensel bir nitelikten almaz, aksine evrenseli tarih içine yerleştirirler.

11. Örneğin bkz. Illaria Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci, 2002, s. 99.

12. Bkz. Anne Amiel ve daha yakın tarihte Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens & Tonka, 2006.

13. "Devrimlerin Kayıp Hazinesi" ifadesi *Devrim Üzerine*'nin son bölümünün (VI. bölüm) başlığıdır. *Geçmiş ile Gelecek Arasında*'nın önsözünde tekrarlanır. Arendt ikisinde de Renè Char'ın "Hypnos Sayfaları"ndaki aforizmasına başvurur: "Mirasımız hiçbir vasiyetnameyle bırakılmadı bize."

İnsan haklarının pratik ve tarihsel niteliklerini bir araya getiren bu kipin "temelsizliğine" (ya da temelden yoksunluğu, temellendirilmemişliği, *Grundlosigkeit, groundlessness*) felsefi açıdan ters düşen hiçbir şey yoktur. Bu kip aynı zamanda siyasalı metafizik bir özden hareketle temellendiren belli bir tarzı da adım adım tersine çevirir. Sonuçta insan haklarının bir *pratik* (ya da saf *etkinlik*) ile özdeşleşmesine ancak böyle "temelsiz" bir fikir izin verebilirdi; şüphesiz tarihsel olarak *zorunsuz* ya da "rasgele" niteliklerinin kabul edilmesi pahasına.[14] Artık klasikleşmiş bu yorumu hiç çekinmeden benimsiyorum. Ama aynı zamanda bu yorumun eksik olduğuna inanıyorum. Burada bir adım daha atmak ve Arendt'in tezinin aşırı radikalliğini neye borçlu olduğunu aydınlatmak gerekiyor: *Coincidentia oppositorum* (karşıtların çakışması) diyalektik modelini izleyerek pozitif hukukun kaynağını kuruma bağlamakla yetinmiyor, insanın insan olarak inşasını da kurumda görüyor ve insan hakları siyasetini, –"yurttaş itaatsizliği" denen modernliğe özgü biçimiyle– ayaklanmayı hakların kurucu karşılıklılığının mihenk taşı yapacak kadar ileri götürüyor. Dolayısıyla birey haklarını kuran sistemin tamamen tarihe içkin olduğunu dile getirmesine rağmen Arendt hiç de *tarihselci* (ya da "göreci") değildir. "İktidar" ve "otorite" kavramlarını meşrulaştırmakla birlikte *arkhe*'nin –yani, siyasalın otoritesinin– içine paradoksal bir *an-arşi* –yani, "iktidar olmayan" ya da otoritenin zorunsuzluğu– ilkesi yerleştirmenin bir yolunu bulur. Bu da bizi hakların temelindeki yokluğu ya da "temelsizliklerini" salt mantıksal değil başlı başına siyasal da olan pratik bir tez olarak yeniden yorumlamaya götürür. Esas itibariyle çatışkılı olsa bile: Her tür siyasal inşa siyasalın ("siyaset dışı" denebilecek) karşıt bir öğeyle birleşmesini içerir, öyleyse siyasalın kendi çözülüşünden yola çıkılarak sürekli yeniden yaratılmasını da – hiç değilse potansiyel olarak. Ve, sonuçta, insanın siyasal kurum içinde inşa mı yoksa yok mu edildiğini ya da yapıbozuma mı uğradığını kesin olarak ayırt etmenin pratikteki imkânsızlığını da içerir (bu durum özellikle kurumun tarihsel çöküşünden kaynaklansa da zaman zaman en gündelik ya

14. Bkz. Ilaria Possenti'nin yine olağanüstü olan irdelemeleri, *L'apolide e il paria*, *a.g.y.*, s. 31-32.

da "sıradan" işleyiş biçimlerinin bazı veçhelerinden de kaynaklanabilir). Öte yandan kolektif eylemenin kendi karşıtıyla bu bileşimi aslında siyasalın kendisidir.

Elbette bu ifadelerin kırılganlığı ve belirsizliğini saklamayacağım. Bu nedenle Arendt'in metinlerine dönmek (en azından bazılarına) ve orada Arendt'in kendi "siyasal kavramı"nı, *Begriff des Politischen*'ini, sunumuyla çakışan böyle bir karşıtlar diyalektiğinin ortaya çıkıp çıkmadığına bakmak istiyorum. İlk olarak aslına bakarsanız sadece sorunların adını koymak ve yerlerini belirlemek istiyorum. Bu temel üzerinde tartışmayı Arendt'in eserlerinin diğer veçhelerine doğru genişletebileceğimi umuyorum. Şu ünlü "hakkı olma hakkı" tabiri (İngilizcesi belki biraz daha açık: *the right to have rights* / haklara sahip olma hakkı) ile ulus-devlet eleştirisinin ilişkisinden ve kendi adıma "Arendt Teoremi" dediğim şeyden yola çıkacağım: Arendt'in "insan" ile "yurttaş" ilişkisi bağlamında modernliğin gidişatına karşı konumlanmasından. Oradan da Arendt'in sahip çıktığı "Eski Yunan" demokrasi modeline, daha doğrusu –bazen hâlâ öyle olduğunu okumamıza karşın– aslında "demokrasinin" eşdeğerlisi olmayan (ki bu kavram Eski Yunan'daki tartışmalarda adamakıllı olumsuz bir çağrışıma sahipti) *isonomia* kavramına geçeceğim (zira filozof orijinal terminolojinin bu konuda ne kadar önemli olduğunu bize hatırlatmaktan usanmaz). *Isonomia*, Latince "çeviriler"den (*aequum ius et aequa libertas*) geçen bir dizinin kökeninde günümüzün "eşit özgürlük"[15] kavramını yakalar. Arendt *isonomia*'ya bir "rejim" değil yurttaşlığı kuran bir ilke ya da kural olarak sahip çıkar. Son olarak bu bariz sapma Arendt'in çatışkıyı nasıl uyguladığını, yani "siyaset dışı" bir siyasal anlayışını nasıl geliştirdiğini bir kez daha açıklamamı sağlayacaktır: Özellikle böyle bir kullanımın anti-teolojik kipi üzerinde duracağım, bunu da Arendt'in Yunan trajedisi[16] ile kurduğu ahlaki ve estetik bağın de-

15. E. Balibar, "Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté", *Les frontières de la démocratie* içinde, Paris, La Découverte, 1992, s. 124-50 [bkz. geride 1. Bölüm].

16. *Was ist Politik?* içinde (ölümünden sonra yayımlanan kitap projesi), Arendt özellikle Aiskhylos'un adını anıyor (Münih, Piper-Verlag, 1993, yeni baskı 2003, s. 118).

rinliğiyle ve dolayısıyla pozitif ve sekülerleşmiş hukuki biçimleri de dahil olmak üzere egemenlik mirasından kendisini yöntemli biçimde koparan bir "yasa" mefhumuyla ilişkilendirmem gerekecek.

"Arendt Teoremi"

O halde "Arendt Teoremi" dediğim nedir ve "hakkı olma hakkı" ile nasıl ilişkilendirilebilir? Bilindiği gibi, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın II. Kitabında "ulus-devletin çöküşü ve insan haklarının sonu"na ayrılan son bölümde, Arendt emperyalist savaşların trajik sonuçlarını gözlemleyerek onlar üzerine temellenen kışkırtıcı bir tez geliştirmiştir: Bu savaşların sonucu "devletsiz" mülteci kitlelerin ve "lüzumsuz" insanların ortaya çıkması olmuştur. Başka insanlar arasında bir şekilde "fazlalık" olan bu insanlar dünyada *fiziksel olarak* daima *mevcuttur*. Ortak nitelikleri, ait oldukları siyasal cemaatin yok edilmesi ya da çözülmesiyle giderek her türlü kişisel korumadan mahrum kalmaları ve sürekli yok edilmekle tehdit edilmeleridir – hem de bu benzersiz duruma "cevap" olsun diye yaratılmış uluslararası örgütlerin gayretlerine rağmen. Burada kişinin evrensel bazı temel haklarını ilan etmeyi ancak bir milliyete sahip olmasıyla sıkı sıkıya özdeşleştirerek mümkün kılan bir cemaat aidiyeti ve ulusal yurttaşlık statüsüyle özdeşleşen ulus-devletin tarihteki sapkın bir sonucunu görmeliyiz (Amerikan İngilizcesinde *citizenship* sözcüğü esas itibariyle böyle bir değer taşır). Bu durum ulus-devletin ideolojik temellendirmesini (en azından demokratik ve cumhuriyetçi gelenekte) *de facto* çürütür: Bu temellendirmede "yurttaş hakları" (yani ulusal haklar) önceden var olan doğal hakları "kurumlaştıran", ya da "tanıyan" ikincil bir inşa olarak belirir. Bunun karşılığında "insan hakları" kendilerini "yurttaş haklarına" dönüştüren siyasal kuruluşa (pratikte devlet) evrenselci meşruiyet ilkesini sunar: Bütün insanlığı kapsama potansiyeline sahip *yaygın evrensellik* anlamında değil – çünkü ulus-devlet kendi toprakları ve aidiyet kriterleriyle sınırlıdır– çok daha manidar biçimde salt kendi içinde ayrımcılığın olmaması ve uyruklarının eşit özgürlüğüne karşılık gelen *yoğun evrensellik* anlamında. Bu koşullarda –neredeyse bütün modern hukuk ve felsefe geleneği gibi– "insan haklarının" "yurttaş" haklarından çok da-

ha geniş kapsamlı olduğunu kabul etmeliyiz: İnsan hakları mantık olarak yurttaş haklarından bağımsızdır, o halde aynı siyasal cemaate mensup olmayan, –deyiş yerindeyse– "yalnızca" insanoğlunun doğal (özsel) cemaatine mensup olduğu söylenebilecek kişilerin haysiyetini kabul eder. Bu nedenle özellikle ulusal dayanışmanın artık işe yaramadığı, ulusal cemaatlerin çatışmaya girdiği ve birbirini dışladığı savaş koşullarında insan haklarının nasıl korunacağını uluslararası planda düzenlemek gerekir.[17]

Fakat pratikte tersi olur: Yurttaş hakları ve karşılık geldikleri güvenceler ortadan kalktığında yahut koca birey kitlelerinin tümü için tarihsel bakımdan büsbütün değersizleştiğinde insan veya kişi hakları da bundan nasibini alır. Arendt bu noktada Burke'ün aşkın evrenselcilik karşısında tarihsel kuruluşa tanıdığı üstünlük ve ilkesel bir anti-bireycilik adına insan hakları felsefesine yönelttiği "eleştirinin acı biçimde doğrulandığından" söz eder.[18] Burada bize tipik

17. Bu da siyasal hakların "işledikleri, geliştirdikleri" bir doğadan türetildikleri anlamına gelir: Ulusların hatta ("başlıca uluslar" olarak kavranan) ırkların hukuku gibi *doğalcı* kuramlara bu yüzden paradoksal biçimde yakındır. Daha doğrusu evrenselcilik-ırkçılık çatışması baştan sona *"doğa" paradigmasında* cereyan eder: bir doğaya karşı bir başkası, ya da insanda doğal olanın ne olduğunu söyleyen bir yoruma karşı bir başkası. Bu da "doğa" kavramında bile derin bir çiftanlamlılık olduğunu gösterir (örneğin Gobineau hakkındaki irdelemeleri için bkz. *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, "Quarto", 2002, s. 431 vd.)

18. "Bu olgular ve düşünceler Edmund Burke'ün Fransız İnsan Hakları *Beyanname*'sine karşı öne sürdüğü ünlü argümanları geç de olsa ironik ve acı biçimde doğrulamıştır. Burke'ün kuramı insan haklarının 'bir soyutlama' olduğunu gösteriyordu. Netice itibariyle her bireyin çocuklarına aktaracağı hakların tıpkı hayatın kendisi gibi 'devredilemez olan mirasına' güvenmeyi yeğliyor, halkın faydalandığı hakların bir insanın devredilemez haklarından ziyade 'bir İngilizin hakları' olduğunu söylüyordu. (...) Burke'ün kavrayışının pragmatik gücü çeşitli deneyimlerimiz ışığında inkâr edilemez bir niteliğe bürünüyor. Hem ulusal hakların kaybı bütün bu örneklerde ikinci bir emre kadar insan haklarının da kaybedilmesini beraberinde getirdiği hem de ancak ulusal hakların restore edilmesi ya da düzenlenmesi (ki yakın tarihli bir örneği İsrail devletidir) insan haklarının da restorasyonunu güvence altına aldığı için. İnsanın kendisi olarak varoluşunu tanımaya dayanan insan hakları kavrayışı, talep edenler tüm diğer niteliklerini ve özgül bağlarını tamamen yitirmiş –yine de insan olmaya devam eden– insanlarla karşılaştığı anda çöker" (H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme: Eichmann à Jérusalem*, haz. P. Bouretz, Paris, Gallimard, "Quarto", 2002, s. 602-3). Arendt daha önce (*a.g.y.*, s. 437-38) Burke'ün soylu sınıfın "kalıtımsal ayrıcalıkları"nı İngiliz ulusuna ak-

bir *elenkhos* (ya da *reductio ad absurdum*, yani abese irca) şeması önerilir, sonucun imkânsızlığı kuramsal öncülü çürütür. Arendt "teoremi" dediğim işte budur, Arendt'in akıl yürütmesinin salt ampirik bir değeri değil ilkesel bir anlamı olduğunu da vurgular. Buna göre mesele savaşın ve emperyalizmin sonuçlarının ulusların evrenselci ideolojilerinin öngörüleriyle pratikte uyumsuz olduğunu savunmak değil (ki bu hiçbir şekilde savunulamaz), pratik bir denge ya da karşı ağırlık unsuru bulmaktır (mesela uluslararası planda tanınan bir "insancıl politika" gibi). Bu ise insan haklarının "ilkeler" ya da ahlaki ideal düzeyinde yurttaş haklarının temeli olarak anlaşılmaya devam etmesi fakat yurttaş haklarının evriminin olgular bakımından insan haklarıyla çelişmesidir. Bu argüman tam anlamıyla ters yöndedir ve provokasyon etkisi bırakması da bu yüzdendir (biraz antikçağdaki *sofistlerin* akıl yürütmelerine benziyor, onlar da akla ve geleneğe yapılan provakasyonlar olarak görülmüştü): Yurttaş haklarının yok edilmesi insan haklarının da yok edilmesiyse, bunun nedeni insan haklarının yurttaş haklarına dayanmasıdır – tersi değil. Burada "hukuk" mefhumundan ve bu mefhumun ilişkisel niteliğinden, daha doğrusu hukukun özündeki karşılıklılık fikrinden de ayrılamaz olan bir gerekçe söz konusudur: Haklar her bir bireyin kendi hesabına sahip olduğu "mülkler" ya da "nitelikler" değil "ortak bir dünya" kurar kurmaz birbirlerine bağışladıkları niteliklerdir. Bireyler bu ortak dünyada eylem ve düşüncelerinden sorumlu sayılırlar. "Hakkı olma hakkı" ifadesinin hayati önemi buradan kaynaklanır: "Devletsizlerin" ve çok daha genel olarak modern toplumlarımızda sayıları katlanarak artan *dışlanmış* birey ve grupların mahrum olduğu şey tam da bu hakkı olma hakkıdır. Söz konusu bireylerden esirgenen haklar arasına elbette ki temel bir *siyasal* hak olan haklarını isteme ya da talep etme hakkını ya da klasik çağdaki anlamıyla "dilekçe hakkı"nı da katmalıyız. Buradan çıkan bakışımlı teze göre, "kâğıt üstündeki" herhangi özel bir hak değil, ilk hak tam da

---

tanınasıyla ırkçılığı nasıl hazırladığını göstermişti (Bkz. I Possenti'nin yorumu, *L'apolide e il paria*, *a.g.y.*, s. 28). Burke'ün eserinin anlamı diyebileceğimiz bu çok karmaşık mesele *Devrim Üzerine*'de (2. Bölüm, V) yeniden ele alınır, bu kez Fransız ve Amerikan beyannamelerinin farkı gözetilir.

mutlak olarak ya da belirlenimsizlik içinde (bu noktaya döneceğim) kazanılan "hakkı olma hakkı"dır. Bu yönüyle *a priori* dayanağı olmayan bir haktır söz konusu olan, tıpkı siyasal cemaatin kendisi, daha doğrusu *siyasal eylemlere yönelen bir cemaatin* varoluşu gibi, bireylerin ortak siyasal eyleme eşzamanlı olarak girişmesi gibi zorunsuzdur.[19] Hakkı olma hakkı ise paradoksal biçimde (en azından metafizik bir temellendirme doktrini açısından) hem mutlak *hem de* zorunsuzdur. Modern tarihte ulus-devletin, hayli çelişkili biçimde yalnızca farklı gruplar (örneğin sömürgeci devletlerin yurttaşları ile sömürgelerden gelen uyrukları) için değil *aynı* gruplar (böylelikle Avrupa'da klasik çağda özgürleşen ve 20. yüzyılda uyruktan çıkarılan, ardından da imha edilen Yahudiler ve çeşitli düzeylerdeki başka "devletsizler" kategorileri) için de güvence altına aldığı ya da lağvettiği şey işte bu hakkı olma hakkıdır.

Bu önermenin kapsamını anlamak için *Totalitarizmin Kaynakları*'nın bir sonraki bölümünü ve Arendt'in totaliter devletin imhacı oluşu hakkında önerdiği yorumu anımsamalıyız. Arendt o bölümde ulus-devletlerin istediği gibi evrenselci (ve "hümanist") bir yurttaşlık kavrayışı içinde birini (ya da bir kategoriyi) yurttaş haklarını kullanmaktan menetmenin tek yolunun aslında onu *insanlıktan çıkarmak* olduğu sonucuna varıyor. Hatırlayacak olursak Arendt'in ele aldığı konu *yabancıların* durumu değil, onlar zaten (ya da sınır düzeltmeleri sonucunda, artık) devletin *siyasal toprağının dışındalar*. Arendt *devletin içinde sürekli dışlanmışların üretilmesi* ile ilgilenir; yurttaş haklarından menetmeyle başlayan süreç bireylerin hakları olan (ve kendi kendilerine duydukları) saygıyı isteyen manevi kişiliklerinin sistemli biçimde yok edilmesiyle devam eder ve *bireyliği* ya da kendisi olarak "insan figürünü" yok eden endüstriyel kitlesel kıyımla tamamlanır.[20] Arendt'in kurumculuğunun niçin Burke ve Bentham'dan yola çıkıp hukuki pozitivizme (örneğin Kelsen'e) varan o uzun gelenekle aslında hiç mi hiç alakası olmadığını anlıyo-

19. Arendt buna "ara alan" (*Zwischenraum*) ya da "insanlar arası" (*inter homines esse*) adını verir. Bkz. M. Abensour'un yorumu, *Hannah Arendt ...*, *a.g.y.*, s. 132.

20. Bunlar *Origines du totalitarisme*'de ayırt edilen üç aşamadır (*a.g.y.*, s. 795 vd).

ruz. Arendt'in insan hakları eleştirisinin içerimlediği fikir yalnızca anayasanın pozitif hakları (aynı zamanda yükümlülük ve cezaları) yarattığı fikri değildir – anayasa dışında "hak" kavramının bir anlam ifade etmeyeceği, bireylerin özgül hakları değil yalnızca doğal (biyolojik, psikolojik hatta kültürel, vb.) nitelikleri olacağı anlamına gelirdi bu. Bazı benzerliklere rağmen –Arendt'i, Leo Strauss'u da kapsayacak "neoklasik" akıma kaydedenler ne demiş olursa olsun– söz konusu olan, antikçağdaki *zôon politikon* mefhumuna dönüş de değildir. Arendt'inki çok daha radikal ve felsefi olarak uçlarda yer alan bir fikirdir: Cemaatin kurulması dışında *insanlar yoktur* – elbette kastedilen "organik bir cemaat" ya da onun simetriği başka bir doğalcı mit değil, *eylemlerin karşılıklılığıdır*, Kant buna "ticaret/alışveriş" ya da "karşılıklı eylem" diyordu. İnsanlar insan olarak *var olmazlar* ve dolayısıyla mutlak anlamda *yoklardır*.[21] Dolayısıyla Arendt'i, insanlık fikri ile genel olarak hukuk fikri arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmaya ya da görelileştirmeye çalışıyormuş gibi okumak fazlasıyla yanlıştır zira aslında onu güçlendirir. Arendt hukuk (ya da insan hakları) fikrini "görelileştirmeye" değil tersine *insanın inşasından* ayrılmaz ve ayırt edilemez hale getirmeye çalışır. İnsanın inşası ise siyasal kurumların tarihsel icadına içkindir. Bütün açıklığıyla şunu söylemek lazım: İnsanlar "haklarıdır" ya da hakları aracılığıyla var olurlar. Fakat bu anlayış derin bir çatışkı içerir zira hakları yaratan daha doğrusu kişilere karşılıklı olarak haklar bahşederek onları bireyler haline getiren *aynı kurumların* bu hakları yok ettikleri ya da pratikte engelledikleri andan itibaren insan için bir tehdit oluşturduklarını da saptamak gerekiyor. Ulus-devletin (ve onun emperyalist, sömürgeci, imhacı oluşunun) tarihi bunu olanca açıklığıyla aydınlatır ama Eski Yunan'daki kent-devletler dahil tarihte kurulan diğer siyasal biçimler için de geçerlidir şüphesiz bu. Kent-devletin ayrıcalığı bu trajik zorunsuzluğa herhangi biçimde bir bağışıklık geliştirmesi değil, olsa olsa dışlamayı modern evrenselci söylemden çok daha az "ideolojik" veya gizli biçimde sunması ve gerekçelendirmesidir.

21. Arendt'in *varoluşçuluğu* buradadır, tabii bu kategoriyi kullanmak istiyorsak.

Arkhe Aoristos

Böylece kendimizi *isonomia* kavramına başvurmanın yarattığı sorunların eşiğinde buluyoruz. *Isonomia*'nın ilk anlamı şudur: bireylerin kamusal alanda eşit koşullarda (*isegoria, parresia*) birbirlerine hak tanımasını sağlayan kurum. Bu hakların ilki diğer hakları talep etmeyi ve meşrulaştırmayı sağlayan, dolayısıyla da "hakkı olma hakkının" somut antropolojik kılığı olan ifade hakkıdır. Gerek *İnsanlık Durumu*'nda gerekse *Devrim Üzerine*'de –bu iki kitap aslında birbirini tamamlar niteliktedir, Stalin diktatörlüğüne karşı Macar Devrimini izleyen ve 60'larda üç "felaket" ile sonuçlanan bir dönemde yazılmıştır: Amerika'nın Vietnam Savaşı, tüm dünyadaki 68 öğrenci isyanı, İsrail ile Arap ülkeleri arasında Kudüs'ün doğusunun ve Filistin topraklarının işgaliyle sonuçlanan Altı Gün Savaşı– Arendt şu tipik "sofistçe" fikri vurgulamaktan vazgeçmez: Sosyal ve siyasal biçimler insanların "doğal" eşitlik ve özgürlüğünün yerine şu kadar eşitsizlik ve tiranlık geçirmez, tersine *isonomia*'ya dayandıkları sürece sitenin kurumları kamusal alanda eşitlik ve böylece halihazırdaki hiyerarşi ve tahakküm yerine iktidar ve otoriteyle kurulan ilişkilerde özgürlük getirir. Dolayısıyla kurum "ikinci doğa"nın kökeninde yer almakla kalmaz aynı zamanda hiçbir gerçek birinci doğa tarafından da öncelenmez. Ya da sadece birinci doğa belirlenimsizlik, potansiyel halde bulunan olasılıklardan biri olarak var olur.[22]

Bu noktada Arendt yoğun ve çeşitli sonuçlara gebe filolojik ve felsefi bir bölüme yer veriyor: Gerek *İnsanlık Durumu*'nda[23] gerekse

22. Özellikle Barbara Cassin'in yorumlarına bakılabilir: *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, s. 161 vd. ("Il y a du politique: citoyenner"), s. 237 vd. ("La Cité comme performance"), s. 248 vd. ("Ontologie et Politique: la Grèce de Arendt et celle de Heidegger"). Bertrand Ogilvie'nin La Boétie okumasından yola çıkıp "negatif antropoloji" ve "başkalık antropolojisi" kavramlarını tartışarak ikinci doğa kavramını nasıl işlediği karşılaştırılabilir: "Anthropologie du propre à rien", *Le Passant Ordinaire* içinde, Paris, Passant, Ekim, 2003; ayrıca bkz. Fernand Deligny, "Au-déla du malaise dans la civilisation: une anthropologie de l'altérité infinie", *Œuvres*, haz. Sandra Alvarez de Toledo, Paris, Editions L'Arachnéen içinde, 2007, s. 1571-79.

Devrim Üzerine[24] denemesinde Arendt, Aristoteles'in buyruk ve itaatin karşılıklılığı (*arkhein* ve *arkhesthai* ile *arkhôn* ve *arkhomenos*'un bulunduğu "yerler" buradan türer)[25] unsurlarıyla yaptığı klasik Yunan "yurttaş" (*politès*) tanımına değil, Herodotos'un *Tarih*'in III. Kitabına ("Thalia") aktardığı (şüphesiz kurmaca olan) bölüme atıfta bulunur. Bu bölümün konusu, Kambyses'in iktidarı ele geçiren düzmece kral aristokratların komplosuyla öldürülmesinden sonra vâris seçmek ve hükümet biçiminin ne olacağına karar vermek için Persler arasında çıkan tartışmadır.[26] Hemen hatırlatalım aynı bölüm –"siyaset felsefesi" geleneğine karşı siyasalı yeniden tanımlamaya girişen Arendt'in gizli rakibi olduğu söylenebilecek– Rousseau'da da hayati bir işlev taşır; eşitsizlik eleştirisinin negatif uğrağında Rousseau'nun yitirilmiş doğaya benzer bir anayasal düzen düşünme girişiminden hemen önce yer alır.[27] Bu metinde üç Pers pren-

23. Günümüzde referans alınan baskısına gönderme yapacağım: *Human Condition*, Margaret Canovan'ın önsözüyle, İkinci Baskı, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, s. 33.

24. H. Arendt'in bizzat çevirip kısmen elden geçirdiği Almanca baskıya gönderme yapacağım: *Ueber die Revolution*, Münih, R. Piper-Verlag, 1968, Yeni Baskı: Büchergilde Gutenberg (Frankfurt a. M.-Viyana- Zürih), s. 36-37.

25. Bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 1277a25: Mükemmel yurttaş aynı anda hem emir vermeyi hem de emirleri uygulamayı öğrenen kişidir.

26. Hérodote, *Histoires*, III, 80-84 (haz. Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1967, s. 131 vd). Bu anlatıda Herodotos'un, üçlü siyasal rejim tasnifinin kökeninde bulunan (ve sofistlerin geliştirip Platon ve Aristoteles'in gözden geçirdiği) Yunan siyasal "aklı" hakkında tipik bir tartışma sahnelemesi, ama bu aklın evrenselliğini ortaya çıkarmak için tartışmayı *Öteki'nin*, yani sadece geleneksel düşmanın değil aynı zamanda Barbar'ın *mekânına* taşıması elbette çarpıcı bir durum. Arendt'in son derece ilgisini çekmesi, Yunanlardaki iki kaynağının Herodotos ve Homeros olduğunu düşündüğü tarihin, siyasetin bu matrisinin tarafsızlığı üstüne düşünürken bu konuya yer vermesi kaçınılmazdı: Bkz. *Was ist Politik?*, *a.g.y.*, s. 92 ve *Lectures on Kant's Political Philosophy*, haz. Ronald Beiner, Chicago, The Chicago University Press, 1982, s. 56.

27. Rousseau, *Eşitsizliğin Kökeni Üstüne Söylev*, "1. Not" (*Œuvres complètes* içinde, Paris Gallimard "Bibliothèque de la Pléiade", 1964, s. 195) Rousseau ile Arendt'in bu ortak nokta ya da "sapkın nokta"dan sonra ayrıldığını söylersek çok mu ileri gitmiş oluruz? Görünüşe göre Rousseau yitirilmiş doğayı tanımlamak için, doğada otorite anlamında bir *arkhe* (bir bakıma *en arkhe oudemia arkhè*...) olmadığı halde Otanes'in ifadesinin ("*oute arkhein oute arkhesthai*") "doğalcı" bir yorumunu sunmuştur. Arendt ise aynı ifadeye "kurumsalcı" bir yorum getirir (*oute arkhein oute arkhesthai*; ona göre burada söz konusu olan yurttaşlığın, yani

si de (Otanes, Megabyze ve sonunda seçilerek Pers ülkesini nihai olarak Yunan kent-devletlerinin gidişatının aksi bir mecraya sokacak olan Darius) devleti yeniden kurmak için görevlendirilmeye uygundur, her biri şu tipik "rejimlerin" birinden yanadır: *isonomia*, *oligarkhia*, *monarkhia*.[28] İlk rejim "halk kitlelerinin hükümetidir" (*plethos arkhon*). Bu şu anlama gelir: Önce devlet "işleri ortaya konur" (*es meson katatheinai ta pregmata*), sonrasında görevlerin nasıl icra edileceği açıklanarak kurayla görev dağılımı yapılır, "halk" kararını sona saklar (*bouleumata panta es to koinon anapherei*). İşte bu uç çözüm (bir tür erken "4 Ağustos Gecesi"...) Pers soyluları tarafından reddedilince, Otanes siyasal idealinin ifadesi olan *oute arkhein oute arkhesthai ethelô* (Ne yönetmek ne de yönetilmek istiyorum) sözünü kişisel bir talep kılığında sunar.[29] Apaçık ki Aristoteles (ve sonrasında yurttaşlığa odaklanan "siyaset felsefesi" geleneği) böyle bir ifadede yurttaşlık erdeminin tanımını asla göremeyecektir: Yurttaşların olması için bir *arkhe*, bir otorite ilkesi gerekir, her ne kadar bu otorite paylaşılsa ve yurttaşlar arasında "dolaşsa" bile. Otanes'in ilkesi dar anlamıyla ele alındığında "anarşist" bir ilkedir. Bu ilkenin (Arendt ve başkalarında) nasıl değerlendirildiğini görmek siyasalı belirleyen anlayışta "anarşist uğrağın" nasıl bir yer işgal ettiğini sormamızı sağlar.

Elbette burada savunduğum şey Arendt'i "anarşist" olarak sınıflandırmak ya da onun demokrasi ile anarşi arasında hiçbir ayrım gözetmediğini söylemek değil (özellikle biraz ileride söz edeceğimiz "Sivil İtaatsizlik" başlıklı yazısında ve hayatının sonuna doğru Almanya'da verdiği *söyleşilerde* kendisi de bunu reddetmiştir). Fakat siyasal kurumun başlangıcına, daha doğrusu bu başlangıcın belirsiz *dolaylarına* ezeli ve ebedi bir *an-arşi* uğrağı yerleştirerek poziti-

---

hakkı olma hakkının, dolayısıyla da hakları talep etme ve kullanmaktan vazgeçme olanağının kazanılmasıdır). Buradan Otanes'in ifadesinin temelde iki anlamlı olduğu çıkar ve bu, tarihte niçin silinmez bir iz bıraktığını açıklamak için yeter de artar bile. "Otanes'in sözü" ve yorumları hakkında bkz. Emmanuel Terray, *La politique dans la caverne*, Paris, Seuil, 1990, s. 210.

28. Arendt'in kendisi için çıkardığı özete bakılabilir: *Journal de pensée*, *a.g.y.*, I, s. 471-72.

29. Hérodote, *Histoires*, *a.g.y.*, III, 83, 8.

vizmden tamamen sapmıştır. Kurumun tam olarak *siyasal* olabilmesi için bu uğrak sürekli olarak yeniden etkinleştirilmelidir. O halde siyasalın inşası ve dolayısıyla "yurttaş" tanımı olsa olsa çatışkılı olabilir. Şüphesiz yasaya itaatsizlik ve itaat eşdeğerli değildir, kurum onları aynı düzeye yerleştiremez, fakat gerçek şu ki *itaatsizlik imkânı yoksa itaatin meşruiyeti de yoktur.* Bu tez ("direnme hakkı"nın klasik ifadelerinin aksine) ezeli ve ebedi, yabancılaşmaz bir insan doğasına gönderme yapmaz; demokrasilerin doğuşu, tarihi ve çöküşü gibi pragmatik deneyimlere (genel olarak "özgürlüğün kuruluşlarına") gönderme yapar.

Öyleyse Vietnam Savaşı ve Amerikan toplumunda yol açtığı ayaklanma etrafında yapılan tartışmaların tetiklemiş olduğu "yurttaş itaatsizliği" konulu yazısına buradan doğrudan geçilebilir.[30] Biliyoruz ki Arendt'in tezi hiç basit değil. Bunun da nedeni her şeyden çok kendisinin çağdaş olaylarla kurduğu ilişkidir. Arendt bu olayları çerçeve olarak kullanır ve salt kuramsal müdahalelerde bulunmaya çalışır: Şu ve ya bu "politika" lehinde ya da aleyhinde argümanlar geliştirmesi söz konusu değildir, bizzat taraftarı olduğu politika için bile. Onun için asıl önemli olan konjonktürel sorunlardan yola çıkıp bu sorunların tehlikeye attığı cumhuriyetçi ilkelere gitmek ve bu ilkelerin anlaşılma biçimini –ait oldukları tarihin "zorunsuzluğu"nu da dikkate alarak– düzeltmek ya da yeniden işlemektir.

30. *On Civil Disobedience* (1970), 1971'de *Crises Of the Republic*'e alınmıştır (Fransızca çevirisi: *Du Mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972; Türkçesi: Hannah Arendt ve diğ., *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* içinde, çev. Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı, 4. baskı, 2014). Bugün "hür dünyanın" yürüttüğü yeni savaşlar ve demokrasinin durumu üzerindeki kurucu sonuçları bağlamında bu denemeleri tekrar okuma şansına şüphesiz kayıtsız kalamayız.

31. *Civil disobedience* terimini niçin "sivil" itaatsizlikten ziyade "yurttaş" (*civique*) itaatsizliği olarak tercüme etmeyi tercih ettiğimi daha önce açıklamıştım (bkz. "Sur la désobeissance civique", E. Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* içinde, 1. bölüm, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1998; 2. basım, Paris, PUF, "Quadrige", 2002). Özellikle Jacques Sémelin bu tercihi eleştirmiştir, bkz. "Aux sources de la désobeissance civile", *Libération*, 22-23 Şubat 1997. Ayrıca Yves Michaud'nun eleştirileri için bkz. "Le refus comme fondation?", *Précis de recomposition politique* içinde, Paris, Editions Climats, 2006, s. 223-31.

Arendt için "yurttaş itaatsizliği" sadece iktidarın kötüye kullanılması (ya da öyle olduğunun düşünülmesi) üzerine temellenen bireysel bir vicdani red değildir;[31] "örgütlü azınlıklardan", hatta kamu düzenini bozan ve devlet iktidarını tanıma konusunda sorunlar çıkaran "kitlelerden" (ya da kitle hareketlerinden) söz eder Arendt.[32] Fakat meşruiyet krizi tehlikesiyle karşılaşan bir rejimin ille de itaatsizlik fenomenleri ve artan yasadışılıkla yüz yüze geleceğini söylemez. Kastettiği bir anlamda tam tersidir: Belirli bir durumda ortaya çıkan ve hedefleri sınırlı olan kolektif hareketler "dikey" otorite biçimini "yatay" bir araya gelişler lehine ortadan kaldırır ve yasanın otoritesine *özgür rıza* göstermek için gerekli koşulları yeniden yaratırlar. Dolayısıyla sonuçta yasallığı zayıflatmaları değil güçlendirmeleri söz konusudur. Yasaya (ya da hükümet, yönetim ve adli memurlarca keyfe keder uygulanmasına) rağmen yasayı bu şekilde savunmak hukuki açıdan olsa olsa "yasadışı" hatta *suç* olarak değerlendirilebilir – en azından "hukuki düzen" ile "devlet düzeni" arasında ayrım yapmayan klasik kurumsalcı bakış açısından.[33] Arendt'in çözümlemesinde çarpıcı bir başka unsur ise yurttaş itaatsizliğinin barındırdığı *risk* fikrinde ısrarcı olmasıdır: Maruz kalınan bariz *yasal risk* (yasaya karşı çıkma ya da kurulu otoritelere itaaat etmemenin mantıksal olarak içerdiği ceza) değil, *siyasal risk* – yani, söz

32. "La désobeissance civile" (1970), *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* içinde, *a.g.y.*, s. 55-109.

33. Burada elbette 1922'den (*Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*) itibaren sistemli olarak bu tezi geliştirmiş ve hukuki normların "geneline" dair geliştirdiği kuramın köşe taşı yapmış olan Kelsen'e göndeme yapıyorum. Mevcut sunumu makul sınırlar içinde tutmam gerekmeseydi, bu bizi Arendt, Max Weber'de bulunan yasa-karşıtlığı (*antinomisme*) ile Carl Schmitt'inkini karşılaştırmaya yöneltebilirdi: Arendt ve Weber'de "meşruiyet" *itaat elde etme olasılığıdır*; bunun öteki yüzü ise "yurttaş" –yani, "kent" ya da genel anlamıyla "kent" olarak devlet tipi– demokrasisinin esasen "gayrimeşru", yani itaatin olasılıkdışı olduğu bir rejim olarak tanımıdır. Carl Schmitt'teyse iktidar meselesi "otorite" veya *arkhe* bakımından değil "egemenlik" bakımından ortaya konur: Arendt'in "şiddet" ile "iktidar" arasında yaptığı ayrım ve siyasetteki siyaset dışı unsuru siyasete içkin bir "kutsal" şiddet değil, esas itibariyle söylemsel veya bir anlamda "mantıksal" olan bir "şiddetsizlik" ya da "şiddet karşıtlığı" tarafına yerleştirmesinin önemi buradan kaynaklanır. O zaman Foucault'ya göre iktidar ve ondan ayrılmaz direniş kavrayışı da üçüncü bir temel karşılaştırma noktasını oluştururdu.

konusu durum ve o durumu oluşturan güç ilişkileri hakkında yanlış *yargı* riski. Diyelim ki *politeia*'nın sürekliliği veya "aktif" yurttaşın varoluş koşullarını yeniden yaratma niyeti "aklın hilesi", daha doğrusu –Hegel'de olduğu gibi– tarihin hilesiyle pekâlâ tersine dönebilir.

Arendt'in bu noktada bir kez daha Tocqueville'i ve "özgürlüğün tehlikeleri" mefhumunu anması ve demokrasiden ayrılmaz olan "eşitliğin tehlikeleri" mefhumuna göndermede bulunması çarpıcıdır: Bu mefhumlar devletin otoriterliği ve muhafazakârlığı ile özündeki totaliterleşme ihtimali arasına sıkışmış başkaldırı ve sivil itaatsizlik hareketlerine içsel siyasal ikilemin merkezinde yer alır.

> Hiç şüphe yok ki "yurttaş itaatsizliğinin içerdiği tehlike temel niteliktedir", fakat örgütlenme özgürlüğünden kaynaklanan tehlikelerden genel itibariyle çok da farklı ve vahim değildir. Tocqueville örgütlenme özgürlüğüne hayran olmakla birlikte bu durumun da bilincindeydi ... "Yerden yere vurduğumuz devlet adına topluma uygulanan zorbalıktan çok daha dayanılmaz bir zorbalığın genellikle bu birliktelikler bünyesinde hüküm sürdüğünü" gayet iyi biliyordu. Ama "örgütlenme özgürlüğünün çoğunluğun zorbalığına karşı gerekli bir güvence haline geldiğini" de biliyordu. Keza "dolayısıyla bu[nun] bir tehlike karşısına daha çok korkulacak bir tehlikenin konması" olduğunu ve "sonuçta Amerikalılar[ın] tehlikeli bir özgürlükten faydalanarak özgürlüğün tehlikelerini daha az vahim hale getirme sanatını öğrendiklerini" de biliyordu ... Örgütlenme sözleşmelerine dair ilk modelden nihai olarak vazgeçilecek olsa bütün kötü cinlerin zincirinden boşanacağını anlamak için, eşitliğin artıları ve tehlikeleri, demokrasinin avantajları ve dezavantajları hakkındaki eski tartışmaları hatırlatmaya gerek yok ... Bu gruplar ... ideolojik, siyasal ya da başka nitelikteki güdümlenmelerin yerine gerçek hedefler geçirecek olsa ... günümüz koşullarında bunlar olabilir. Öğrenci hareketi, yani sivil itaatsizliği uygulayan grupların en önemlisinin karşısındaki tehdit yalnızca vandalizm, şiddet, taşkınlık ve kötü davranışlar değil güçlenen ideolojik salgının (Maocu, Castrocu, Stalinci, Marksist-Leninist vb.) da etkileridir: örgütlerin, toplulukların sonunda bölünmesi ve dağılması.[34]

Yani ideoloji örgüt veya topluluğu ortak bir muhalefette, içsel bir *çoğulculuk* eğiliminde bir araya gelmekten, "kamusal bir yerin" nasıl olacağına dair küçük bir yurttaş toplumu modelinden mahrum

34. *Du mensonge à la violence*, *a.g.y.*, s. 104-5.

bırakır. Bu sorunlar elbette bugün güncelliğini hiç yitirmemiştir.

Fakat bu değerlendirmelere ilham veren zorunsuzluk ya da belirlenimsizlik fikri (*yargının* gerekliliği ve tehlikelerine açık olarak) "Yunancada" da ifade edilebilir. Örneğin Aristoteles'in *Politika*'da önerdiği ilk yurttaşlık tanımına gidebilir, yurttaşı nasıl nitelendirdiğine bakabiliriz: *Arkhe aoristos*'un hangi çevirisini tercih ettiğimize bağlı olarak, "belirlenmemiş" veya "sınırsız" bir otoritenin, bir *arkhe*'nin taşıyıcısı (şüphesiz her iki yananlamı da muhafaza etmeliyiz; yoksa kavramın içeriğini salt kurumsal bir işleve, karar meclisleri ve mahkemelere katılmaya, yani yargı yetisini salt karar ve hesap verme yoluyla kullanmaya, *bouleuein kai krinein*, indirgemiş oluruz).[35] Bu tanım (mevcut üç tanımın ilki) temel niteliktedir, kendisinden sonra gelen bütün mantığa hükmeder: Yine de Aristoteles'in, şüphesiz yurttaşlığı böyle tanımlamanın denetlenemez biçimde demokrasiden zorbalığa kayma tehlikesi barındırdığını gördüğünden dolayı, mümkün olduğunca çabuk bu tanımın *ötesine geçmek* istediğini unutmayalım. Ama *politeia* "dengeli" rejim ya da (mümkün olduğu kadar insanca olan) en "mükemmel" rejim olarak (çünkü sakıncaları ortadan kaldırıp pratikte sadece demokrasi ve aristokrasiden ibaret olan diğer rejimlerin olumlu yönlerini alır) inşa edilirken dönem dönem etkinleştirilen bir *iz* bırakmadan da daha iyi düzenlenmiş ve tanımlanmış kavramlara (özellikle yurttaşlığı otorite ve itaatin birbirini takip etmesiyle açıklayan *ikinci* tanıma rağmen, *arkhein te kai arkhesthai dunasthai*, 1277a30) bırakmaz yerini. Ne zaman ki kent-devletin dayanağı bizzat onu oluşturanların (tekbiçimli yurttaş kitlesi) "tahakküm" ya da "hükümranlığı" *(kurios einai)* ile etkinleştirilse durum budur; söz konusu etkinleştirme de her rejimi bir bakıma demokratik hale getirir (daha doğrusu: bir rejimi *antidemokratik* olamayacak hale getirir).[36] Buna karşılık Arendt'in tezi *arkhe*'nin "negatif" bir yurttaş itaatsizliği biçiminde yeniden sınırsız ya da belirsiz (*aoristos*) hale gelmesidir, zira bu iktidarın ayrıca-

35. Aristoteles, *Politika*, III, 1275a32: Bu belirlenmemiş güç bir anlamda gücül kalır ama "her şeye gücü yetenlerin (*kratistoi*) iktidarını tanımamak da gülünç" olacağı için, söz konusu olan aynı zamanda yapma ve bozma, kabul veya reddetme iktidarıdır, dolayısıyla da "kent-devlette halkın olması için şart olan", sınırsız, içsel "ölçüsü" olmayan, türü itibariyle mutlak bir iktidardır (1275b6).

lığını ortadan kaldırır ve yargıyı "alelade" yurttaşların tarafına geçirir. Arendt tarafından demokrasilerin hakikatini sınayan bir meydan okuma olarak ele alınan, tanımı itibariyle "çözümsüz" olan sorun (sürekli Arendt'in karşısına çıkarılır), "karşıtının" kurumun bünyesine katılmasıdır: İtaatsizliği devletin, "güvencesi" olduğu özgürlük ve *hayatları* yok eden çiftdeğerliliği karşısında başvurulan son çare olarak kurmaktır.

"Gönüllü Kölelik"ten Nasıl Kurtulmalı?

Dolayısıyla hakların temelsizliğine dair belli bir "trajik" modele bağlanabilecek bu çatışkılı görüşün çok önemli bir boyutunu hesaba katmamız gerekiyor. "Arendt teoremi" adını verdiğim negatif tezi pozitif bir tezle bu şekilde bir araya getirmek yasal (ya da yasalcı) hukuk anlayışını sorgulamayı sağlar: Negatif tez, tarihsel bir cemaat biçimine bürünen siyasal bir kurum bünyesinde "hakkı olma hakkı" imkânı ile tam anlamıyla insani olan *ilişkinin* inşası arasında "gıyaben" özdeşlik kurar; pozitif tez ise, itaatsizlik ya da ayaklanma ilkesini itaatin tam merkezine, siyasalın varoluş koşuluna dahil eder (dolayısıyla kapalılık ve ondan ayrılmaz olan tamlık fikrini açıklık ve eksiklik fikrine çevirir). "Egemenin" *yasa yasadır* (*Gesetz ist gesetz*) diyen totolojisine karşı çıkar; bu aynı zamanda yasanın kendine özgü "şiddetsizliği" (Arendt'in bu kavrama verdiği çok özel anlamıyla) ile teolojik olandan siyasala inmiş "totolojik önermelerin şiddetini" sınırlamasıdır.[37] Burada –diyalektikle haşır neşir olma-

36. Aristoteles, *Politika*, III, 1275b5: "Bu nedenle yurttaşın özellikle demokrasilerde var olduğu söylenir." Aristoteles'in ifadesinin ardında (kayda değer biçimde az kullandığı) *Isonomia*'nın ne anlama geldiği hakkındaki tartışmaların, özellikle de Platon'un *Devlet*'in (*Politeia*) VIII. kitabında (ne kamu ne de özel hiçbir otoriteye, hatta insanların hayvanlar üzerindeki otoritesine bile saygı duymayan) özü itibariyle "anarşik" unsurdan ötürü ister istemez zorbalığa dönüşerek yozlaşacak bir rejim olarak tanımlanan demokrasiye karşı yürüttüğü korkunç polemiğin bulunduğunu düşünüyorum.

37. Bkz. Stanislas Breton: "'Dieu est dieu'. Essai sur la violence des propositions tautologiques", *Philosophie buissonnière* içinde, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, s. 131-40. Arendt'in "şiddetsizlik" kavramını çağdaş siyaset felsefesinde aynı anda veya o zamandan beri görülen başka çatışkılı kavramlarla, özellikle

yanlara– tuhaf görünen şey negatif önermenin (abese ya da imkânsıza irca) aslında kuruluşun yegâne pozitif olanaklılık koşulunu sözcelemesi ve pozitif önermenin de yasanın "yaşamına" içkin diyalektik bir *negatiflik* fikri barındırmasıdır. Bu *negatiflik* yasaya, ömrü ve uygulanması boyunca eşlik eder (ve bütün olarak bakıldığında hukuk düzeninin temelini atan bir "başkaldırı" ile ya da yarattığı kuruluş içinde silinmeye yönelen bir "kurucu iktidarın" icrası ile sınırlandırılamaz).

Arendt yasaya itaat ve bunu (*hukuk devleti* ya da "hukukun üstünlüğü" de dahil modern devlet işleyişiyle "organik olarak" bütünleşen) hâkim pozitivizmin yasayı nasıl kavradığı meselesiyle soyut biçimde değil, kolay anlaşılır tarihsel ve kişisel gerekçelerden ötürü *public intellectual* (kamuya mal olmuş entelektüel) hayatının belki "en önemli deneyiminde", Eichmann davasında olağanüstü somut biçimde karşılaşmıştır. Bu noktada Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*[38] kitabındaki "Yasalara Bağlı Bir Vatandaşın Görevleri" bölümünü yeniden titizlikle okumak, bu görevler bağlamındaki soyut ifadelerin basmakalıp bir etki yarattığını kaydetmek ama Arendt'in sonunda *Rechtsstaat*'ın (hukuk devleti) "olağanüstü hali" ile normal hali arasında kuracağı ilişkiyi önyargılı değerlendirmekten de kaçınmak gerekiyor. Bölüm Eichmann'ın gayretkeş tutumunun kışkırtıcı bir yorumuyla son bulur. "Nihai çözümü" gerçekleştirmekle yükümlü bir kısım Nazi subayı III. Reich'ın çözülme evresinde stratejik mallar (ya da savaşın galipleriyle kişiye özel anlaşmalar – kimi zaman bunu elde etmişlerdir de) karşılığında uygulamayı "ılımlı hale getirmeye" çalışır, yok edilecek Yahudi grupları

Merleau-Ponty'nin "iktidar'sızların iktidarı" ile karşılaştırmalı mıyız? (Merleau-Ponty Jacques Rancière'in "paysızların payı" kavramını şüphesiz en azından kısmen esinlemiştir.) Ancak burada yalnızca aralarındaki paralelliği belirtmekle birlikte çok da aceleci davranmayalım, zira Arendt'te "şiddetsizliği" ya da "şiddet karşıtlığını" tamı tamına "iktidar" temsil eder. Buna karşılık Merleau-Ponty "iktidarı ortadan kaldırmadan onu kontrol etmeye muktedir siyasal biçimler yaratmak"tan söz eder ("Note sur Machiavel", *Signes* içinde, Paris, Gallimard, 1960, s. 282).

38. Alıntılar VIII. Bölüm, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, "Quarto", s. 1149-63'ten; Türkçesi: *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Küdüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis, 3. Basım, 2014, s. 142-57.

için izin belgesi verir. Bu sırada Eichmann'ın gayretkeşliği ise onu, üstleriyle çatışmak pahasına, Führer'in Yahudileri yok etme emrini uygularken ne kadar "uzlaşmaz" bir vicdanı olduğunu kanıtlamaya sevk etmiştir. Arendt bu noktada özel olarak ideolojik bir "fanatizmin" izini görmemek ya da Eichmann'nın istisnai bir cani olduğunu düşünmemek gerektiğini belirtir. Söz konusu olan, belli bir yasa kavrayışının ve yasaya itaat etme biçiminin yol açtığı kaçınılmaz sonuçlardır. Aynı eserinde Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" dediği şeyi oluşturan da işte budur.

Bu anlamda kavranan yasanın üç temel özelliği vardır: *Evrensellik* (istisna tanımaz ve uygulamada "kişilerin tercih ve isteği" kabul edilmez), *buyruk* niteliği (kayıtsız şartsız, harfiyen itaat gerektirir, yurttaşın tam itaatini buyurur, yurttaş tarafından yorum ya da tartışmaya izin vermez) ve *mutlaklık* (en sorunlu nokta da burasıdır, zira III. Reich'ın hukuk sisteminde hukukun "nihai" kaynağı anayasal bir düzen yahut temsilciler aracılığıyla ifade edilen genel irade değil, yalnızca Hitler'in ağzından çıkan sözlerdir, "yazılı" olmasa bile Hitler'in emirleri "yasa gücündedir" çünkü o Alman iradesinin ete kemiğe bürünmüş hali sayılır). Öyleyse Arendt'in "çağımızın en temel ahlaki, hukuki ve siyasi fenomeni" olarak tanımladığı şey, hukukun biçimciliğinin hukuka içsel bazı ilkelerin sınırı geçmesi ve onu altüst etmesidir: Ortak bir dünya inşa etme (veya onu koruma) işlevi yok edici bir işleve dönüşür, üstelik biçimi bozulmadan. Bu altüst oluş karşısında ne hukuki biçimin sağladığı güvenceler (yasanın kurallara uygun şekilde ilan edilmesi olgusu) ne de "vicdanın" ve "insanlığın" ahlaki savunma mekanizmaları yeterli çıkış yolu oluşturur. Bunlar sorunun çözüldüğünü varsayar, der Arendt. Zira sorun yasa fikrinin kendisini "komut" ya da egemen iradenin ifadesi olarak anlamlandırmasıdır.

Nasıl medeni ülkelerde yasalar, insanın doğal arzu ve eğilimlerinin bazen ölümcül olmasına rağmen, vicdanın sesinin herkese "Öldürmeyeceksin!" dediğini farz ediyorsa; Hitler'in topraklarının kanunu da, katliamlar düzenleyenlerin cinayetin pek çok insanın normal arzu ve eğilimlerine aykırı olduğunu gayet iyi bilmelerine rağmen vicdanının sesinin herkese "Öldüreceksin!" demesini istiyordu. Nazi Almanyası'nda kötülük, insanların görür görmez kötülük olduğunu anlamalarını sağlayan bir niteliğini –baştan

çıkarıcılığını– kaybetmişti. Muhtemelen pek çok Alman ve pek çok Nazi, ezici bir çoğunluk, cinayet *işlememenin*, soygunculuk *yapmamanın*, o zamanki komşularını makus talihleriyle baş başa *bırakmamanın* (pek çoğu her ne kadar işin dehşet verici ayrıntılarından haberdar olmasa da, Yahudilerin makus talihlerinin kucağına gönderildiğini elbette gayet iyi biliyorlardı çünkü) ve bu durumdan yararlanarak bütün bu suçlara ortak olmamanın baştan çıkarıcılığına kapılmıştı. Ama, Tanrı biliyor ya, belki de bu baştan çıkarıcılığa nasıl karşı koyacaklarını da öğrenmişlerdi.[39]

Arendt'in yasayı iradenin ifadesiyle özdeşleştiren bu Kantçı kategoriyi eleştirel biçimde kullanmasını ve uç sınırına itmesinin izinden gidersek bir tarafta (itaat tarafında) "sıradanlık" ve sonuna kadar uygulanan "görev bilinci" olarak görünen şey diğer tarafta "radikal bir kötülük" olarak görünür. Söz konusu kategorinin özerkliği iyilikten kötülüğe doğru çevrilebilir.[40] Aynı şekilde (bireyin "iyi niyet"inin bir şekilde kendi kendini yargılama kapasitesinin aleyhine döndüğü) gönüllü kölelik de "lüzumsuz" insanlar üretip onları ortadan kaldırarak insani olanı kurumsal olarak yok eden totaliter süreçlerin öteki yüzü olarak görünür.

Bu noktada hukukun totolojisini besleyen şu tipik "*Gesetz ist Gesetz*" ifadesinin soykütüğünü çıkarmaya çalışmamız gerekiyor. Roma hukukunun bazı vecizelerine (*dura lex, sed lex*: katı da olsa yasa yasadır) ya da bambaşka bir yoldan Yahudilerin *Tora'ya itaat* hakkındaki tartışmalarına (ki Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus* kitabının IV. Bölümünde de yankı bulmuştur) kadar giden bir hat çizmek mümkün olsa bile ifadenin kökenleri bulanıktır. Fakat hayati önemdeki sorun zannederim ki mutlakiyetçiliğin yasaya aktarılmasındadır; bu aktarma işi ulus-devletin kurulmasına tanıklık etmiş yasa uzmanlarının, özellikle de Bodin'in (ve sonrasında Hobbes'un) eseridir. Dolayısıyla da *iradenin egemenliğinin* –iradeyi

39. *A.g.y.*, s. 1162-63; Türkçesi: s. 156-57.

40. Arendt'in bunu *Journal de pensée*'de nasıl geliştirdiğine bakınız (*a.g.y.*, c. 1, Defter VIII, Ocak 1952, § V, s. 201-3. Arendt burada iyi ve kötü kategorik buyruklarıyla ilgili düsturların tersinirliği hakkında Lacan'ın "Kant ile Sade" adlı ünlü yazısını önceliyor gibidir. Arendt'in Kantçı "kategorik buyruk" karşısındaki eleştirel formülleştirmeleri ve "yargı yetisi"ne karşı çıkışı için bkz. Abensour, Amiel, I. Possenti'nin zikredilen eserleri; ayrıca bkz. *La Crise de la culture*, *a.g.y.*, s. 281.

gayrişahsileştiren veya egemenin şahsından ve karar verme koşullarından bağımsızlaştıran– yasa biçimine *içselleştirilmesinin*.[41] Kuşkusuz önemli olan nokta şudur: Yasanın "herkesi genel ve her insanı özel olarak" tek bir hukuk düzenine tabi kılan egemen iradenin (ister bir hükümdarın olsun ister halkın) ifadesi olarak görüldüğü anlayış içinde, sonuçta uyrukların rızasından (aynı zamanda feodal monarşilerde farklı biçimlerde korunmuş olan aracı kurumlar ve temsilciler vasıtasıyla itiraz etme kapasitelerinden) feragat edilir. Devlet, hukukçuların diliyle söyleyecek olursak, "işleyiş ve karar düzeyinde özerklik" kazandığında, yasa *tek yanlı* olur. Bu ise devletin uyrukların itaatini, aslında *baştan itaati* varsayması demektir. "Yasanın ayrıcalığı, muhataplarının onayından bağımsız biçimde zorunlu olmasıdır." Ayrıca:

> yasa yapanlar ile yasanın muhatapları (üçüncü taraflar) ayrımı yapılabildiği zaman [= yapılır yapılmaz] egemenlik edimi tek yanlı kabul ettirilmiş olur. Yasanın muhatapları yasaya baştan itaat zorunluluğuna tabidir. Egemen'in yasası bazı uyrukların etkin muhalefetiyle de karşılaşabilir, ama hukuka göre yasa hukuki açıdan kusursuz olur olmaz geçerlilik kazanır ve dolayısıyla gerektiğinde muhatabının iradesine rağmen uygulanır. Özü itibariyle zorlayıcıdır, zira yasaya itaat etmeyi reddetmek infaz önlemlerinin alınmasını gerektirebilir.[42]

Egemen artık tek başına bir hükümdar olmadığında ve kendisini "yurttaşlar birliği" olarak, dolayısıyla da yasama erkini icra etme kiplerinden bağımsız sunduğunda ise, bu durum hiç olmadığı kadar geçerlilik kazanır.[43] Bu da "itiraz edilebilir" normlar (yargıçların edimleri, hükümetin özel kararları) ile daima "itiraz edilemez" kalması gereken normları (bir kez ilan edildi mi "geri alınamayan" –

41. Bodin konusunda Olivier Beaud'nun olağanüstü aydınlatıcı yorumu için bkz. *La puissance de l'Etat*, Paris, PUF, 1994, I. Bölüm: "La loi ou la domination du souverain sur les sujets étatiques", s. 53-130.

42. O. Beaud, *a.g.y.*, s. 73-74.

43. Bunun en yoğun anlatımını Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde buluruz: "Aynı" irade "halkın" bölünemez "iradesi" ve uyrukların "özel iradesi" olarak ayrıştırılır. Yasanın yaratıcısı ve muhatabının birbirinden "ayrılması", egemenin "herkesi" yasalara itaat ederek mutlak biçimde "özgür olmaya zorlama" hakkı olması sonucunu doğurur. Siyasal gövde egemende vücut bulduğundan egemen de bu sorumluluğu paylaşır.

ancak yeni bir egemenlik edimiyle değiştirilebilen– yasalar)[44] mutlak surette birbirinden ayırmakla sonuçlanır. Öyleyse yasanın "normal" ve "muhafazakâr" kuruluşu ile "mücrim" ve sapkın kuruluşu arasındaki sınır çizgisinin nereden geçtiğini belirginleştirmek için, böyle net bir sınır çizilebileceğini farz ederek, Arendt'in çözümlemesine (tam da istediği gibi alabildiğine "korkuluksuz düşünerek") dönebiliriz: Arendt hangi yan adımla ya da hangi paradigma değişikliğiyle bu iki ucu paradoksal biçimde birleştiren bir *gri alanı* ortaya çıkarır ve oradan siyasal (ve dolayısıyla siyaset dışı) sonuçlar çıkarmaya çalışır? "Gönüllü kölelik" kavramı bu noktada kaçınılmazdır – bir çözüm (ki aslında sorunu tekrarlamaktan başka bir şey olmaz) getirdiği için değil, sorunu radikal biçimde ortaya koyduğu için. En azından biz gönüllü köleliği; köleliğe ve itaate çeşitli derecelerde rıza gösteren uyrukların/öznelerin içinde bulunduğu koşulların salt ampirik betimlemesi değil de tek başına güç ilişkileriyle açıklanamayan, iradenin olanaklılık koşullarıyla bizzat kendisinin, *koşulsuz itaat* ya da –mutlak iktidarın olmazsa olmaz koşulu olan– *itaat iradesinin* nasıl kurulduğuna dair derhal ve kesin cevapları olmayan bir soru gibi okuyoruz.

İşte Eichmann'ın dava boyunca Kantçı "kategorik buyruk"a gönderme yapması ve onu kendisinin "ödev marifetiyle" itaatine uygulamasını ciddiye alan Arendt'in dikkatini çeken tam da bu meseledir. Arendt burada salt katıksız bir sahtekârlık görmediği gibi, Eichmann'ın uygulamasını aynı zamanda yurttaş-egemenlik ilişkisini yasanın evrenselliği dolayımıyla kuran ve günümüz jargonuyla özneleşme süreci diyebileceğimiz sürecin belli bir yorumuna da bağlıyordu.

Eichmann, herkesin ağzını bir karış açık bırakarak, kategorik buyruğun kelimesi kelimesine doğru bir tanımını yaptı: "Kant hakkındaki sözlerimle, irademin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek şe-

---

44. *A.g.y.*, s.103. Unutmayalım ki Eichmann'ın "katı" tutumunu yorumlarken Arendt doğrudan doğruya yasanın bu niteliğinin totaliter rejimde nasıl sapkın bir biçime büründüğüne göndermede bulunmuştu: "Eichmann en azından, herkesi suçlu hale getirenin bir emir değil de kanun olduğunu az çok sezmişti. Führer'in ağzından çıkan sözler, sıradan emirden farklıydı; bu sözlerin geçerliliği zaman ve mekânla sınırlı değilken, bu sınırlama sıradan emrin en göze çarpan özelliğiydi."

kilde olması gerektiğini kastediyordum." ... Sözlerine, Nihai Çözümü uygulamakla görevlendirildiği andan itibaren Kant'ın ilkelerine uygun yaşamayı bıraktığını, bunu bildiğini ve artık "kendi fiillerinin efendisi" olmadığını ve "hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini" düşünerek teselli bulmaya çalıştığını açıklayarak devam etti. Mahkemede dikkat çekmeyi unuttuğu nokta, artık "devletin meşrulaştırdığı suçlar devri" olarak adlandırdığı bu dönemde, Kant'ın formülünü uygulanamayacağını düşündüğü için öylece bir yana bırakmadığı, şöyle okumaya başladığıydı: Kendi eylemlerinin ilkesi, kanun koyucunun veya bu toprakların hukukunun ilkesiymiş gibi hareket et – veya Hans Frank'ın "Nazi Almanyası'ndaki kategorik buyruk" formülasyonunda olduğu ... gibi: "Eyleminizden haberdar olsa, Führer'in de onaylayacağı şekilde hareket edin." ... Kuşkusuz Kant asla böyle bir şey kastetmemişti. ... Ancak Eichmann'ın bilinçsiz çarpıtmasının, Kant'ın "küçük insanın gündelik kullanımına uygun" bir versiyonu olarak adlandırdığı şeyle uyumlu olduğu doğruydu. Bu gündelik kullanımda Kant'ın ruhundan geriye kalan tek şey, insanın yasalara uymaktan daha fazlasını yapması, itaat çağrısının ötesine geçmesi ve kendi özgür iradesini hukukun ardındaki ilkeyle –hukukun ortaya çıktığı kaynakla– özdeşleştirmesi talebiydi. ... Nihai Çözüm'ün baştan sona kadar dehşet verici bir özenle ... uygulanmasının kökeninde tuhaf bir anlayış, esasen Almanya'da çok yaygın olan bir anlayış vardır: Yasalara bağlı olmak insanın salt yasalara uyması anlamına değil, uyduğu yasaları kendisi koymuş gibi hareket etmesi anlamına da gelir. Ancak görev duygusunun ötesine geçince başarılı olunacağı inancının kaynağı budur. Almanya'da, "küçük adamın" zihniyetinin oluşumunda Kant nasıl bir rol oynamış olursa olsun, Eichmann'ın aslında Kant'ın kurallarına bir bakıma uyduğuna en ufak bir şüphe bile yok: Kanun kanundu, bu işin istisnası olmazdı. ... Hiç istisnasız – bu durum, ister duygularından ister çıkarından kaynaklansın kendi "eğilimlerinin" her zaman aksine hareket ettiğinin, her zaman "görevini" yaptığının kanıtıydı.[45]

Arendt'in burada başvurduğu "gündelik kullanım" tabiri kuşkusuz tali değildir. Yalnızca "kişisel" ya da "özel" olanı imlemez, "pratik aklın" *kamusal* kullanımına karşı çıkar. Arendt'in anladığı şekliyle hakiki Kant doktrininde pratik akıl, yasaya uygun eylemin ilkelerinde (ya da düsturlarında) bir yargı yetisinin işlediğini keşfeder. Bu nedenle "vicdanın sesine" yapılan başvuru burada korkuluk işlevi göremez, tıpkı kategorik buyrukla aynı sapma hareketine ta-

45. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, s. 1150-51; Türkçesi: *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 143-44.

şınır. Ama (belli bir yasa anlayışının gücüllüklerini "uçlarda düşünmeyi" deneyen) bu yorumun en hassas noktası uyruk/özne ile yasakoyucunun özdeşleşmesi idealine dair önermesidir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nın III. Kitabında Lider ile "hareketin" üyeleri arasındaki ilişki hakkındaki bölüme yakından bakarak bu özdeşleşmeyi aydınlatabiliriz:

> Liderin en yüce görevi hareketin dış dünya karşısında tüm katmanlarını tanımlayan çifte işlevi ete kemiğe büründürmek ve hareketi dış dünyaya bağlayan köprü olmaktır. Lider ... kişisel olarak bütün edimlerin, herhangi bir üye ya da memurun görevini icra ederken yaptığı iyi veya kötü işlerin sorumluluğunu alır. Bu topyekûn sorumluluk örgütlenme düzeyinde "liderlik ilkesi" (*führerprinzip)* denen ilkenin en önemli veçhesini oluşturur ve bu ilkeye göre yöneticiler Lider tarafından atanmakla yetinmezler zira her biri Liderin canlı tecessümüdür ve her bir emir daima yanlarında olan o eşsiz kaynaktan doğmuş kabul edilir. Liderin, atadığı alt-liderlerle tamamen özdeşleşmesi ve bu sorumluluk tekeli totaliter bir yönetici ile sıradan bir diktatör veya despot arasındaki belirleyici farkın en açık işaretleridir. Sıradan bir zorba asla kendisini tebasıyla özdeşleştirmez, hele tebasının edimleriyle hiç. ... Hareketin gerçekleştirdiği her şey için geçerli bu topyekûn sorumluluğun ve sorumluların her biriyle bu topyekûn özdeşleşmenin çok pratik bir sonucu vardır: Hiç kimse asla kendi edimlerinden sorumlu olduğu ya da edimlerinin gerekçelerini açıklamak zorunda kaldığı bir tecrübe yaşamaz ... Totaliter Liderin asıl gizemi, hareketin seçkin teşkilatının işlediği tüm suçların sorumluluğunu üstlenebilmesini *ve* aynı zamanda en naif yol arkadaşlarının saygınlığına onurlu ve masum biçimde sahip çıkmasını sağlayan bir örgütlenmede yatar.[46]

Dolayısıyla bütün meşruiyetin kaynağı olan Liderin bütün öznelerin eylemlerini kendi bünyesine dahil etmesi ile öznelerin, içten içe, *iradelerini* Kant'ın "patolojik" dediği (yani, her bireyin ampirik keyfiliğinden çıkan) "eğilimler" ve "duygulardan" ayırt etmeleri ve şimdi aynı zamanda Lider de olan "yasakoyucu"nun iradesiyle özdeşleştirmeleri arasında tam bir simetri vardır.[47] La Boétie'nin *Gö-*

46. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *a.g.y.*, III. Kitap, XI. Bölüm: "Le mouvement totalitaire", s. 699-700; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim, 2014.

47. Arendt'in psikanalize ihtiyatlı yaklaştığı iyi bilinmekle beraber bu fenomenolojiyi Freud'un Özdeşleşme Kuramı'na yaklaştıranın ne olduğunu tartışmak

nüllü Kulluk Üzerine Söylev kitabında (Bir'in iktidarı dediği) kusursuz zorbalık mekanizmasını sorgulama biçimine de çok yakınız: Bu mekanizma sayesinde "zorba uyruklarını birbirlerine karşı kullanarak köleleştirir ve kendisini sakınması gerekenlerden, bir değerleri varsa şayet, korunur." Burada da belli bir "iktidar"ı olan her bir bireyi "küçük bir Bir", egemen Bir'in tıpatıp kopyası olan –La Boétie'nin deyişiyle– "zorbacıklar" haline getiren bir özdeşleşme süreciyle karşı karşıyayız:

> Bir kral kendini zorba ilan eder etmez krallığın bütün kötüleri ve alt tabakası –bununla kastım cumhuriyete ne iyilik ne de kötülüğü dokunan bir yığın hırsız ve kulağı kesik değil ateşli bir ihtiras ve hatırı sayılır bir cimrilikle kirlenmiş olanlardır– ganimetten pay kapmak için zorbanın etrafında öbekleşir ve büyük zorbanın altındaki zorbacıklar olmak için onu desteklerler. ... Zira aslına bakarsanız zorbaya yaklaşmak, özgürlükten uzaklaşmak ve deyiş yerindeyse kollarını açıp köleliği kucaklamak değilse nedir? ... Çiftçi ve zanaatçı ne kadar köleleşirse köleleşsin kendilerine söyleneni yapar, alçaklıktan muaf kalırlar. Fakat zorba kendine yakın olan diğer kişilerin alçaklaştığını, kendisinden lütuf dilendiklerini görür: Bu kişilerin zorbanın söylediklerini yapmaları yetmez; onun ne istediğini düşünmeleri, hatta çoğu zaman onu memnun edebilmek için düşüncelerini bile öngörmeleri gerekir. Zorbaya itaat etmeleri yetmez onu hoşnut da etmeleri, işlerini yapmak için uğraşıp didinmeleri, onun keyifli olmasından haz duymaları ve kendi kişisel beğenileri yerine onunkileri benimseyerek, mizaçlarını değişmeye zorlamaları ve kendi doğalarından sıyrılmaları gerekir ... Böyle kendine ait hiçbir şeye sahip olmaksızın, rahatını, özgürlüğünü, bedenini ve hayatını başkasının ellerine bırakarak yaşamaktan daha sefil bir durum olabilir mi?[48]

Bu betimlemenin Arendt'in tanımladığı durumla (mutlak bile olsa zorbalık ile tam anlamıyla totalitarizm arasındaki fark) birleş-

---

burada çekici olabilir. Freud'un kuramsallaştırması şüphesiz kısmen Kant'ın öznel ahlakiliği kuramsallaştırdığı "model" ya da "prototip"ten (*urbild*) ilham almıştır. Yani simgesel olarak aynı zamanda tüzel/ahlaki kişilerin "Cemaat Lideri" olan İsa'dan (*Religion dans les limites de la simple raison*; Türkçesi: *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başer Çağlar, Konya, Literatürk Academia, 2012).

48. Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, haz. ve not. A. ve L. Tournon, Paris, Vrin, 2002, s. 48-49; Türkçesi: *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara, İmge, 1995.

mesi için, bir yandan Liderin özel iradesinin ("memnuniyet" ve "çıkar"ı) yerine yasanın evrenselliğinin (daha doğrusu, *evrensellik biçiminin*) geçirilmesi, diğer yandan ise herkesin *itaat etmeyi kendi kendisine emretmesi* ve iradesini yasakoyucunun iradesiyle özdeşleştirmesi demek olan asgari "iktidar" uygulaması içinde özdeşleşme sürecinin *bütün uyruklara/öznelere* yayılması gerekiyor.

O halde Arendt'in "siyasal mutlak" olarak kavranan iradenin-ifadesi-yasaya yönelttiği eleştirinin tam merkezindeki ikilemin ne olduğu belki şimdi daha iyi anlaşılır. Bu eleştiri Arendt'in çağdaş tarihe dair bütün düşüncelerini ve Eski Yunanlar yardımıyla yasayı yeniden keşfetme ve –çok daha temel düzeyde– *nomos*'un kurumlaşmasına dair –"vasiyetsiz"– bir kabul yaratma girişimini de ziyadesiyle kateder. Bu kurumlaşmada kökleri ifade özgürlüğünde bulunan ve itaatsizlik riskiyle sınanan kolektif yargının icrası yasama erkinin ideal dayanağını oluşturmakla kalmaz, icrasının gündelik gerçekliğini ve yurttaşlar cemaati tarafından denetimini de oluşturur. Hukuki pozitivizmin totolojisi (*yasa yasadır*) özü itibariyle değişmez: Ya bireylerden fazladan bir inanç veya görev duygusu bekler ki (totalitarizmin uç tarihsel koşullarında) bu, yasal suçun icra edilmesine gayretkeş biçimde iştirak etmeye dönüşebilir; ya da doğabilecek bütün riskler alınarak "itaatsizlik hakkının" kuruluşa dahil edilmesiyle totolojinin düzeltilmesi gerekir (kastettiğim normatif bir metin –anayasa– değil, kamu kurumlarının *pratiği* anlamında "maddi" bir kuruluştur). Yurttaş olarak her birimizin ya bizzat potansiyel olarak "küçük bir Eichmann" ya da otoriteye direnen, "iktidarlar karşısında bir yurttaş" olmaktan başka bir seçeneği olmadığını söylemek hiç şüphesiz biraz üstünkörü bir değerlendirme olacaktır. Yurttaş itaatsizliğinin "temek haklar" arasında yer aldığı bir devlet ya da toplumun her totaliter yozlaşmaya bağışıklık kazandığını zannetmek de aynı şekilde aldatıcı olacaktır. Yine de, Arendt'e göre, bu tercih azından *düzenleyici fikir* sıfatıyla siyasal hakkındaki anlayışımıza yol göstermelidir.

7 | POPÜLİZM VE SİYASET: SÖZLEŞMENİN DÖNÜŞÜ

ERNESTO LACLAU'NUN "popülist akıl" hakkında yazdığı kitabın Fransızcaya çevrilmesi dilim döndüğünce dikkat çekmek istediğim önemli bir olay.[1] Yazarı uluslararası üne kavuşturan fakat yayım tarihine nazaran Fransızcaya oldukça geç çevrilen başka bazı yayınlardan sonra çıkan bu çeviri çağdaş *political theory*'ye (siyaset kuramı) dair önemli bir eserin alımlanmasına yeni bir boyut kazandıracak.[2] Eser tartışma koparmalıydı: Zira "siyasal"ın olduğu gibi koordinatlarını, sorunlu bir eklemleme olan demokratik kurumlar-kitlesel seferberlik eklemlemesinin iki yüzyılını kapsayan geniş bir araştırmadan çıkan dersleri, son olarak da siyasal gündemi en fazla meşgul eden fenomenlere dayalı tartışmayı yeni terimlerle biçimlendirmeye dönük bir müdahaleyi yeniden düşünmekten başka bir hedef gözetmeden popülizmi açıklığa kavuşturma amacı bu derece ihtirasla nadiren harmanlanır. "Popülizm" meselesinin çok hararetli

1. Bu kitabiyat yazısı *Agenda de la Pensée Contemporaine*, no. 11, Güz 2008'de yayımlandı: "Sur Ernesto Laclau: *La Raison populiste*", çev. Jean-Pierre Ricard, Paris, Seuil, 2008; Laclau'nun kitabının İngilizcesi: *On Populist Raison*, Londra, Verso, 2004 ve 2007; Türkçesi: *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Ankara, Epos, 2007.

2. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un ünlü ortak eseri, orijinalinin yayımlanmasından yirmi küsur yıl sonra Editions Solitaires Intempestifs tarafından (Denis Guénoun'un yönettiği) "Expériences philosophiques" dizisinde Fransızca çevirisiyle yer aldı: *Hegemony and Socialist Strategie* (1985); Fransızcası: *Hégemonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, çev. Julien Abriel, Paris, Solitaires Intempestifs, 2009; Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, Birikim, ilk baskı 1992, yeni baskısı 2008.

tartışmalara neden olduğu bir zamandayız: Dünyanın farklı coğrafyalarında (Avrupa dahil) yabancı düşmanı ideolojilerin artan popülerliğini neye yormalı? Peki Amerika'daki seçim kampanyasında bazı adaylar lehinde oluşan dinamiğin sebeplerini? Neden bazı siyasetçiler medyatik bir tarz benimser? Ulusal ve uluslaraşırı bürokrasilerin işleyişinde düzenli olarak neden "demokrasi açığı" görülür? Referansların karışıklığı bazen kuramın cesaretini kırmakla birlikte tersi de mümkündür; bu karışıklık, kuramı en baştan kökten biçimde yeniden kurmayı gerektiren bir semptom gibi iş görebilir. Ernesto Laclau işte bu esaslara dayanarak hodri meydan demiştir, çalışmalarıyla zaten çoktandır buna hazırlanıyordu. Bu kitabiyat yazısının sınırları dahilinde yalnızca Laclau'nun kitabının iskeletini oluşturduğunu düşündüğüm belli başlı satırlara dikkat çekmek ve bazı nevraljik noktalar etrafında dönen tartışmanın ana hatlarını çizmek istiyorum.[3]

Gayet iyi kurulmuş olan Ernesto Laclau'nun çalışması üç kısma ayrılıyor. İlk kısım çağdaş siyaset kuramında"popülizme" biçilen rolü inceliyor, kavramın nasıl itibarsızlaştığını ve rasyonalite arayışı veya ortak faydanın geliştirilmesi için zararlı olduğu düşünülen ideolojiler ya da hareketleri yaftalama aracı haline geldiğini gösteriyor. İyi düşünürsek, popülizmi yadsıma eğilimi siyaset felsefesinin kökenlerine (Platon) kadar gider. Hatta bizzat "halk" kategorisinden duyulan kuşkunun bağlaşığıdır. Ama istisnalar da vardır: Laclau işte bu istisnalara dayanarak popülizm konusundaki yargıyı tersine çevirir ve istisnaların düşündürdüğü tezi tamamen kabul etmeden radikalleştirir: Popülizm kavramından ayrılamayan "karışıklık" ya da "çelişkinin" hatalı bir kavramlaştırmadan kaynaklanmadığını, tarihsel-siyasal gerçekliğe içsel olduğunu söyler. En önemlisi de bu meselenin modern düşünürlerin demokrasi eleştirisine nasıl musallat olduğunu, özellikle de (Le Bon'dan, Taine, Tarde ve MacDougall'a) "kalabalıkların psikolojisi"nin nasıl çöküşe yol açmakta olan bir mesele gibi ele alındığını gösterir. Amacı, devrimci "patolojilerin" toplumu "parçalama" tehdidinin eleştirisi yerini kitle-kamuoyu fe-

3. Eserin İngilizce ikinci baskısını temel aldım. Alıntılar için yaptığım karşılaştırmalar Fransızca çevirisinin nitelikli olduğunu doğruluyor.

nomenlerinin diferansiyel çözümlemesine bıraktıkça ve kolektif özdeşleşme ya da mimetizm süreçleri yalnız siyasal-sosyal hayatın "aşırılıklarının" değil aynı zamanda kurumların işleyişi ve kamu düzeninin de kurucusu olarak görüldükçe, eğilimin tersine çevrilmesidir. Bu hareket doruk noktasına Freud'da ulaşır ve Freud'un "kitle" kuramını inceleyen Laclau tasavvur ve duyguları "kolektifleştiren" *türdeşliğin* (ya da "eşdeğerliliğin") *üretimi* açısından "sosyalin siyasal olarak kuruluşu"nun ana hatlarını arar. Nasıl uygulanacağından bağımsız olarak bu okuma Freud ile Gramsci'nin düşünme tarzları arasında kurduğu yakınlıklar bakımından son derece ilginçtir (daha sonra bu okuma, psikanaliz ile siyasetin apayrı "söylemsel" nesneleri olmadığı fikrine varacaktır: ikisi de normal ile patolojik olan, dolayısıyla da rasyonel ile irrasyonel antitezini reddeder).

Laclau'nun eserinin en iddialı ve karmaşık kısmı olan ikinci kısım ise "halk" kategorisinin nasıl inşa edildiği üzerinde durur. Bu kısmın tam olarak hakkını vermem mümkün değil, zira bir yandan aksiyomatiğini tamamen açımlarken giderek zenginleşen hareketini de yerli yerine oturtmak gerekir. Çok biçimci görünen bu kısım, "demokratik talepleri" (pratikteki dönüşümlerini gerçekleştirmelerini sağlayan) "popüler kimliklere" bağlayan ilişkiyi yeniden tanımlamaya dönük nevraljik hedefinden asla sapmaz. Demokratik taleplerden kastı, özel gruplardan gelen bütün eşitlik, tanınma veya kapsanma talepleridir; ortak noktaları yerleşik bir iktidarın direnci (en nihayetinde baskısı) ile karşılaşmış olmalarıdır. "Popüler kimlikler" ise öznelerin, (kapsayıcı olduğu ya da "evrensellik" kazandığı ölçüde içi de "boş" olan) aynı "halk" göstereni etrafında, kendilerini türdeş ve kolektif biçimde *adlandırmalarını* sağlayan talepler arasında kurulan hayali "eşdeğerlilikler"dir. "Halk" olma iddiası karşısında engel olarak tanımlananlar ("ayrıcalıklılar" ve "iktidar") ise cemaatin/ortaklığın dışında bırakılır.

Laclau'nun burada faydalandığı kuramsal alet adım adım geliştirilmiştir: "Genişletilmiş bir retorik" söz konusudur ve bu retoriğin (klasik yapısalcı çiftlerden, özellikle de metafor-metonimiden türeyen) işlemleri, sadece söylemin anlamlarını değil, aynı zamanda o anlamlarda berraklaşan duygusal yatırımları ve bunun sonucunda kolektif bireyselliklerin bizzat kendi karşıtlık ve yayılma hareketleri

içinde inşa edilmesinin "ontolojik" kiplerini konu eder. Bu kısmın son bölümünde, sosyal varlığın siyasal bir mantığın ürünü olarak inşası meselesi klasik "temsil" ikilemi tartışılırken yeniden ele alınır. Laclau temsilin (hangi rejimin var olduğuna bağlı olarak eşitsiz gelişen) kurumların tali karakteristiği olmadığını; "temsilciler" ile "temsil edilenler", "halk" ile "bünyeye kat(ıl)ma" (karizmatik *liderlerle* ya da onlarsız) arasındaki karşılıklılığı oluşturan simgesel bir yapı meydana getirdiğini gösterir. Claude Lefort ile giriştiği sıkı bir tartışmada Laclau, her demokratik kurumun merkezine totaliter bir sapmanın potansiyel olarak kayıtlı olduğu fikrinden siyasal ilişki ya da mekânın olmazsa olmazı olan –zira siyasetin koşulu ve sonucu *kolektif hegemonik öznellikler*'in (diğer bir deyişle, çoğunluğun "biz"inin) varoluşudur– "kurucu bir popülizm" fikrine geçer. Artık normatif değil ontolojik bir kipe göre yeniden düşünülüp genelleştirilen popülizm ne marjinal ne de patolojik bir fenomendir, siyasetin kendisinin varsayımlarından biridir. "Aşırı" bir boyut barındırıyorsa, bu aşırılık sürekli tekrar edilen (ve daima sorgulanan) kolektif bireyselliği oluşturan işlemin merkezinde yer almak zorundadır. Popülizmin inkârı –örneğin katıksız "prosedürel" bir demokrasi kavrayışı– toplumun kendi kaynakları karşısındaki bilinçsizliğinin sonucu olarak belirir.

İçeriğini çok genel hatlarla dile getirdiğim bu inşadan son derece önemli olduğunu düşündüğüm üç uğrağı öne çıkaracağım.

Birincisi taleplerin "boşluğun söylemsel üretimi" kipiyle simgesel olarak kolektifleştirildiği fikri – bu da her tür halk cemaatinin önceden var olan bir özden kaynaklanması veya tarihsel bir zorunluluğun ifadesi olması şöyle dursun, esas itibariyle "zorunsuz" olması ve söylemin halk tarafı ile rakiplerinin tarafı arasına çizdiği "iç sınır"ın nereden geçtiğine bağlı olması anlamına gelir ki o da tamamen bir imgelem ya da temsil meselesidir. Laclau böyle bir biçimlenimin nasıl belirdiğini ve ortadan kaybolduğunu göstermesi için burada tarihten çok sayıda örneğe yer verir ve İngiliz Şartizmi bunların en önemlisidir (biraz ileride buna karşı-örnek verilecek: İtalyan komünizmi II. Dünya Savaşı ertesinde "ulusal parti" haline gelemez, üstelik politikasını kısmen Gramsci'nin geliştirdiği hegemonya şeması üzerine kurmasına rağmen). Sonuna kadar götürül-

düğünde bu tez "sağda" ya da "solda" kurulan ve en nihayetinde liberal ya da faşist bir biçim dahilinde toplanan demokratik taleplerden başka bir şey olmayan "halk" olgusunu da aynı şekilde "zorunsuz" olarak değerlendirmeye varır. Bu bakış açısıyla sosyal ve kurumsal kriz dönemlerinde seçmenlerin siyasal yelpazenin uç noktaları arasında gidip gelmesi tamamen "mantıklı" görünse de bir o kadar da kaygı vericidir.

İkincisi partiler arasındaki *iç sınırların, rakip hegemonyalar* arasında çatışma konusu olduğu fikri (söz konusu *iç sınır* durmaksızın yer değiştirir ve Laclau'nun çözümlemesinde *rakip hegemonyalar*, Gramsci'nin "tarihsel blok" kavramının mirasçısıdır). Dolayısıyla *iç sınır* iki düzeyde okunması gereken bir antagonizmadan ayrılamaz: İlk olarak halkı oluşturan birliğin "biz"ine karşı tanımlanan hasmın "onlar"ı arasındaki *antagonizma* düzeyinde; ikinci olaraksa halkı oluşturan birliğin, dolayısıyla da düşman ya da ötekinin tanımlanacağıyla ilgili rakip tarzlar düzeyinde. Birliğin "boş gösteren"i sahiplenilmek isterken "yüzergezer bir gösteren"e dönüşür. İster misiniz Laclau burada parlamenter demokrasilerde, bilhassa seçim koalisyonlarında uygulanabilecek stratejik oyunların biçimciliğini çok sofistike terimlerle yeniden üretmekte olsun! Ama durum böyle değil, özellikle de Bataille'dan ödünç aldığı *heterojenlik* kategorisini tam da kaynağını Marx'tan alan fakat sınıf mücadelesiyle başlangıçtaki ilişkilerinden koparılan bazı siyasal kavramları yeniden düşünmek amacıyla kullandığı için. Bunlardan ilki "evrensel sınıf" (kurulu düzene muhalefetin kendi bütünlüğünde tecessüm ettiğini ileri süren, kendisini halkla özdeşleştiren ve halka adını veren dışlanmış grup, yani *pleb*);[4] ikincisiyse *lümpen proleterya*, yani toplumdaki "sınıflanamaz unsur" kavramlarıdır. *Lümpen proleterya*'nın ideolojik yelpazenin bir ucundan diğerine kayması hegemonya

4. Bu çözümlemeleri Gérard Bras'ın aynı dönemde yayımladığı, Collège International de Philosophie'deki derslerinden doğan küçük kitaptakilerle karşılaştırmak yararlı olur: *Les Ambiguïtés du peuple*, Nantes, Editions Plein Feux, 2008. Bu kitap da "popülizm" meselesine eğiliyor ve popülizmi halk mefhumunun kökenindeki hukuki statü ile etnik statü arasında bocalamasının semptomu olarak okuyordu. Bu bocalamada halk, daima tam anlamıyla siyasal, özellikle de devrimci işlevini kaybetme eğiliminde olur.

çatışmalarının bir anlamda öteki yüzünü oluşturur.

İşaret etmek istediğim son uğrak ise Laclau'nun her sosyal ve tarihsel konjonktürün sunduğu heterojeni ele alan iki mantığı bir araya getirdiği çözümlemedir: "fark" ve "eşdeğerlilik" – bunların ikisi de mutlak biçimde savunulamaz (ya da mutlaklaştırılmaları her defasında çöküşe, siyasal krize götürür). Bu çözümlemede Freud okumalarından başlayarak geliştirilmiş antitezler bir araya getirilir. Ama hepsinden önemlisi; devletin (özelikle de "sosyal" devlet ya da "kerim" devletin) farkları hiyerarşik olarak tanıması ile –örtük biçimde ama az ama çok yıkıcı bir boyut taşıyan– çeşitli kiplere uygun popülist bir zihniyetle yatay olarak etkisizleştirmesi arasındaki nöbetleşmeyi anlamamız için öne sürülen kilit çözümlemelerden bazıları yer alır. Burada, kendilerini popülist olarak adlandıran çağdaş siyasal akımları, "popülist" olarak yaftalanan veya bu nitelemeyi gerçekten hak eden hareketleri teşhis etmemizi sağlayacak bir mihenk taşı var (Laclau, III. kısımda uzun uzadıya yaptığı çözümlemede İtalya'da Berlusconi vakasının popülizm örneği olduğunu kabul etmiyor: Sözgelimi Peron'un iktidarının ilk döneminde Arjantin'de yaptıklarıyla kıyaslandığında, onun gözünde Berlusconi devlet mantığı ile liberalizmin piyasa mantığına fazlasıyla bağlıdır).

Kitabın III. kısmı diğer ikisi kadar ilginç fakat özetlemesi daha zor bir kısım; zira "popülizm çeşitlerini" konu alıyor, dolayısıyla da esas itibariyle örneklerin çözümlenmesine dayanıyor. Popülizm kategorisinin hangi *sınırlar* arasında kullanılabileceği tartışılıyor, sınırlar da "halk" inşasının olanaklılık ya da olanaksızlık koşulları olarak düşünülüyor. Sonuçta bunlar popülist politikaların tarihteki değişkenliğini de sağlayan koşullardır. Özellikle ilgi çekici güncel bir çözümleme ise genel anlamıyla (ister "aşağıdan" isteden "tepeden" gelişsin) milliyetçilik ile Doğu Avrupa tarihinde 20. yüzyılda (Eski Yugoslavya'nın dahil olduğu savaşlara kadar) görülen *etno-popülizmler*'in farkını ele alıyor. Laclau, burada "iç sınırın" yerini nasıl "dış bir sınıra" bıraktığını gösteriyor (içerideki azınlıkların simgesel ya da fiziksel olarak elenmesi gereken "yabancı bünyeler" addedilmesi de buna dahildir). İç düşmanın yerini nasıl paradoksal biçimde dış düşmana bıraktığı sorusu yurttaşlar cemaatinin kendi kendini yok etmesini engellemek için popülizmin hangi koşullarda iç düş-

manı "hasma" dönüştürecek bir iç "regülasyon" veya "kendi kendini sınırlama"ya yöneldiğini sormanın da bir yoludur (aynı zamanda Chantal Mouffe'un izinden giderek "egzoterik" Carl Schmitt'i yok etme pahasına çeşitli bakımlardan "ezoterik" Carl Schmitt'in dönüşüdür).[5]

Sonuç bölümünde Laclau tezlerini bazı çağdaş kuramcıların ileri sürdüğü tezlerden farklılaştırır: Özellikle de Slavoj Žižek, Hardt ve Negri ve Rancière'in tezlerinden. Kripke'ninki gibi "betimleyici" anlambilimlere karşı performatif bir işlem olan "adlandırma" kuramının temellerini Žižek'ten ödünç almış fakat gösterenin mantığı bakımından bir tutarsızlık saydığı için onu "son kertede sınıf mücadelesi tarafından belirlenme" mefhumuna bağlamayı reddetmiştir. Hardt ve Negri'yi, çokluk kavrayışlarında sınırsız evrenselcilik ve – hâlâ emek gizemciliğine bağlı olan– isyan fikrinde tözcülük olduğu için eleştirmiştir. Nihayet "paysızların payı" ile *pleb*'i *halka* dönüştüren işlem arasındaki yakınlıktan ötürü kendisini en yakın hissettiği kişi olan Rancière'i ise, kimliklere içsel çiftdeğerliliği hiçe saymakla ve talepkâr eşdeğerliliklerin yalnızca özgürleştirici hedeflere hizmet ettiğini sanmakla eleştirir.[6]

Bütün bunlar elbette birçok sorun ortaya çıkarır, hem de en gücünden. Sorunlardan bana göre kaçınılmaz olan ve yeri geldiğinde tekrar üzerinde duracağım üçünü kısaca dile getireyim: Birincisi, düzen ve kargaşa alternatifinin popülizmin içine yerleştirilmesidir (daha doğrusu, söz konusu alternatifin popülizmi sosyal gövdede "patoloji" gibi gören anlayışın enkazı üstünde yeniden yerleştirilmesi). Laclau birçok defa anarşi ya da anominin savunulamayacağını ve popülist hareketlerin bu nedenle sonunda ne olursa olsun yeniden bir "düzen" kurmaya çalıştığını not düşer. Bu noktada sözleş-

5. Bkz. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londra, Verso, 2000; Türkçesi: *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara, Epos, 2002.

6. Bu eleştirinin Rancière karşısında isabetli olduğuna inanmıyorum, özellikle de Rancière'in geliştirdiği son noktaları hesaba katarsak: Zira Rancière'in kastettiği "hak talebi" (*Uyuşmazlık*'tan beri) tanınma değil eşitlik talebidir: Tanınma talebi şu veya bu tikelliği evrenselin "adı" yaparken eşitlik talebi tikelliği ya da farkı anonimlikte eritir. Laclau olsa, bu koşullarda "siyasal"ın artık olmayacağını söylerdi tabiatıyla.

meci bir tematiğin geri döndüğünü söylemek zorundayız. Elbette bu geri dönüş, klasik yazarların "sözleşme" anlayışını temellendirdikleri ontoloji ve antropolojinin çöküşünün *ötesinde* gerçekleşir. Sözleşme, en az Hobbes'un kavradığı kadar "saf" (hatta daha bile saf) halde bulunur. Laclau bunu kabul de eder: Kendisinin "boşluğun üretimi" mantığı ile Hobbes'un "egemene" dönüşen bireyi dışsallaştırarak (yurttaşlar ona özdeşleşme yoluyla bağlı olsa da o hiçbir şekilde yurttaşlara bağlı değildir) çokluğu halk yapması arasındaki biçimsel özdeşliği birçok kez ima eder. Bu kavrayışın Freud'daki özdeşleşme şemasıyla (hiç değilse "lider" örneğinde), hatta örtük biçimde olsa dahi Marx'taki "genel eşdeğerli"[7] şemasıyla yakınlıklar taşıdığını belirtir. Fakat son derece çarpıcı (ve aynı zamanda "kurucu bir popülizm" fikrinin ya da siyasetin neredeyse aşkın *olanaklılık koşulunu* biçimlendirmenin temeli) olan bu kavrayış bir tersyüz oluşu da beraberinde getirir (bunu da *De Cive* ve *Leviathan*'ın yazarının yine "ezoterik" yönünü açığa çıkarma olarak değerlendirebiliriz): Hobbes'da "halk" inşasının *arka yüzü*'nü oluşturan, onu az çok tehdit eden şey, "herkesin herkesle savaşı"nın yarattığı şiddet, bu defa –halk adını koyma ihtimalini paramparça eden– hegemonik "eşdeğerlilikler" arasındaki çatışmalar biçiminde gün yüzüne çıkar.

Bu ise ikinci bir soruna yol açar: Çağdaş felsefenin çok kıymet verdiği, kâh normatif kâh ontolojik olarak kullandığı "siyaset" - "siyasal" ayrımı Laclau'da son derece çarpıcı biçimde hiçe sayılır. "Ontik" - "ontolojik" (yani tözsel kimlik - pratik, söylemsel kimlik) ikiciliğine başvurmasına rağmen "ontik" kategorisi Laclau'da neredeyse hiç rol oynamaz.[8] Bunun sonucunda "siyasalın doğası" söylem yahut "dil oyunu" olarak kavranan siyasetin işlemlerinin mantığından başka bir şey değildir. Daha doğrusu kipleri sürekli tekrarlanan ve çeşitlenen, özü itibariyle zorunsuz olan "halk inşası" ile öz-

7. Bkz. E. Balibar, "Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent)", Marcel Drach (haz.), *L'Argent: Croyence, mesure, spéculation* içinde, Paris, La Découverte, 2004.

8. Bu mesele üzerine bkz. Oliver Marchart, *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou, and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

deşleşir. Fakat bu denklem iki şekilde okunabilir: Siyasetin temel niteliklerinin (çatışmacılık-çiftdeğerlilik) siyasalın merkezi veya özünü etkilemesi anlamına gelebileceği gibi, "halk" kategorisinin bir temellendirmeyle, kendi inşasından başka hiçbir şeye gönderme yapmadığıyla neredeyse eşdeğerli olduğu anlamına da gelir. Hangi okumaya ayrıcalık tanındığına göre de çağdaş siyasetin bazı ikilemleri karşısında farklı yönlere sapılır.[9] Laclau'nun kendisinin de söylediği gibi, bu sorunlar farklı hegemonya girişimlerinin "mantıksal koşulunu" değil "tarihsel koşulunu" şekillendiren "kapitalist küreselleşme" bağlamında boy gösterdiği için mesele fazlasıyla nevraljik. Oysa çatışma ve çiftdeğerlilik kategorileri ("eşdeğerlilik zincirleri"), sınırsız biçimde birtakım başka alanlara yayılabilir. Buna karşılık, referans göstereni ne kadar "boş" olursa olsun, "halk" kategorisi bazı sınırlardan ötede kullanılamayabilir (Avrupa'nın inşasındaki iniş çıkışlar bize bu sınırların ne denli dar olduğunu gösteriyor): "Dünya çapında bir popülizm" nasıl olur? Burada iç antagonizmanın yerine dış antagonizma, ezoterik Schmitt'in yerine egzoretik Schmitt geçer, demokratik taleplerin "siyasallaşmasını" mümkün kılan çerçeve de zaman içinde ulusa veya ulusun ikamelerine doğru dümen kırar.

Üçüncü sorun da buradan çıkar. Laclau'nun popülizme içsel olan "halk"ı kavrayışı şüphesiz "cemaatçilikten" derinlemesine farklıdır. "Halk" diye bir bütünlüğün niçin *gerçekleştirilemez olduğunu* ve dolayısıyla "halk" birliğinin, yalnızca "yokluğun mevcudiyeti" ya da –esas itibariyle metaforik– "boş bir doluluk" kılığında, onun *yerini tutabileceğini* açıklamak Laclau'nun çalışmasının esas noktalarından biridir. Fakat metaforiklik aslında *siyasalın özerkliğini* güçlendirmenin aracıdır: Özerklik kurumsal (ve, aslına bakarsanız Schmitt'in izinden giden gelenekte olduğu gibi, özellikle devlete dair) bir göndergeden "pratik" bir göndergeye, Wittgensteinvari bir "dil oyununa" kaydırılır. Peki bu, Laclau'ya göre siyasalın dışı olmadığı anlamına mı gelir? Tam olarak değil: "Sınıf mücadelesi" fikrine karşı öne sürdüğü polemik ve çok daha genel olarak siyasalı

9. Doğru anladıysam bu aslında Bras'ın yukarıda alıntıladığım kitabında ortaya koyduğu (hedeflediği) meseledir.

sosyolojik eğilimlerin ya da var olan sosyal çıkarların "ifadesi" gibi düşünme teşebbüsü, verili bir *sosyal heterojenlik* olduğu fikrini reddetmez. Kaldı ki söz konusu heterojenlik olmadan fark ve eşdeğerlilik (ya da sınıflandırma ve türdeşleştirme) mantığına girişin önkoşulu olan "demokratik talepler" de anlamsız olacaktır. Fakat *sosyal heterojenliği* düpedüz siyasal olanın şekillenmesi ya da inşasından *beride* bir yere çeker ki bu da aslında Kantçı "kendinde şey"e eşdeğerdir. Bu heterojenlik ve yol açtığı eşitlik ve özgürlük "talebi" olmasaydı siyaseti başlatan ilk "şok" da olmayacaktı, ama bu heterojenlik ve talep hakkında aslında *var olmak zorunda olduğu* haricinde *hiçbir şey söylenemez*. Laclau kuşkusuz bu yüzden bu meseleye cevaben (4. bölümün sonuna) bir "ek bölüm" koymuştur: "Bazı talepleri demokratik yapan (ve bazılarını yapmayan) şey nedir?" Belki de –tartışmaya– buradan başlayarak Laclau'nun siyaset inşasına bir alternatif geliştirmeyi deneyebilir, soruyu tersten sorabiliriz: Tam anlamıyla siyasal olan uğrağı heterojen demokratik taleplerin "halk inşasının" (görece) birörnekliğine "hegemonik" olarak katılmasıyla özdeşleştirmek yerine, özü itibariyle çiftdeğerli olan halk taleplerinin hangi koşullarda demokratikleştirilebileceği, özgürleşmeye hizmet edebileceği üstüne kafa yorabiliriz.

Her halükârda bu tartışma, *demos*'un demokrasiye adını veren bir kategori olmakla beraber nasıl baştan beri ondan uzaklaşmaya çalıştığını göstermesi bakımından faydalıdır: *Demos* ancak "bölücü" bir mefhum olarak iş görür – ister kendisine karşı bölünmüş, ister evrenseli konu eden bir retoriğe yerleştirilmiş, isterse sürekli bastırılmış (ki Rancière'in aksiyomlarından biri budur ve önceleri bunun "kitle korkusu" başlığı altında çözümlenebileceğini düşünmüştüm) ister (yabancılaşmadan ibaret olan) kurumsal gerçekleşimlerini eleştirmek için performatif olarak yinelenmiş olsun. İşte bu nedenle popülizm ile demokrasi arasındaki uyuşmazlık (bir ikiye bölünür, iki birde kaynaşır...) pekâlâ *demos*'un en özel sırrıdır ve Laclau, kuramıyla "taraf olarak" bunu bize kendi meşrebince hatırlatmakta haklıdır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

DIŞLAMAYAN BİR DEMOKRASİ İÇİN

8 DIŞLANANLAR NEYİN DIŞINDA BIRAKILIR?

NİYETİM *sosyal dışlama* ve *içsel dışlama* kategorilerinin bazı muhtemel içerimlerini tartışmaya açmak ve örneğin birçok siyasetbilimcinin yanı sıra gitgide daha fazla sosyolog ve filozofun da Avrupa ve Kuzey Amerika'daki ırkçılık (özellikle de sömürge-sonrası "yeni-ırkçılığın" doğuşu) üstüne düşünürken neden bu kategorileri kullandığını irdelemek.[1] Başlangıçta liberal kuramcılar tarafından sınıf farkına dayalı çözümlemeler karşısında bir alternatif olarak öne sürülmüş bu kategoriler, zamanla, ayrımcılık biçimlerini ve "ırk" kategorisinin resmen kaldırılmasından bu yana süregelen şiddeti çözümlemeye çalışanlar için eleştirel düşüncenin bir aracı haline geldi. Ortada paradoksal bir durum var: Sömürgeci emperyalizm kadar faşist rejimler ya da sosyal ayrışma üzerine kurulu *apartheid* rejimlerini de niteleyen *kurumsal ırkçılık* biçimleri yıkıldı fakat ırkçılık, kurumların işleyişinde, daha genel olarak da sosyal ilişkilerde var olmaya devam ediyor. Burada söz konusu olan da işte "ırklardan sonra ırkçılığın" bu gerçek karmaşıklığını aydınlatmak.[2] Fakat he-

1. İlk olarak XVI. Uluslararası Sosyoloji Kongresi'nde, "Exclusion of Whom? Exclusion from What?" başlığıyla (İngilizce), Durban, Güney Afrika, 23-29 Temmuz 2006 (Research Committee 05: Ethnic, Race, and Minority Relations) sunulmuş olan bu metin zamanda Sophiapol ekibinin Christian Lazeri yönetiminde 30 Mart 2007'de düzenlediği seminerde yaptığım sözlü sunumun da temelini oluşturuyor (yayını: *Le Temps philosophique*, no. 13, 2008, Paris X-Nanterre Üniversitesi).

2. Bkz. *Actuel Marx* dergisine hazırlamış olduğum dosya: *Le Racisme après les races*, no. 38, Paris, PUF, ikinci yarıyıl, 2005.

men epistemolojik bir ikilem su yüzüne çıkar: "Dışlama" bir yanıyla, ırkçı ya da yeni-ırkçı denilebilecek bir dizi tarihsel oluşum içinde az çok merkezi bir yer işgal eden sınırlı bir *sosyal pratikler* kümesini tarif eder: Damgalama ve ayrımcılığın farklı derecelerini kendi içinde birbirine bağlayan eklem noktasını teşhis etme imkânı sağlar ki o da sonuçta, kitleleri fiziksel ya da simgesel olarak yok etme fenomenlerine açılır.[3] Her şeyden önce, bazı grupların, bazı sosyal kategorilerin, bazı davranış biçimlerinin evrensel normlara, cemaat kurallarına *yabancı* gibi temsil edildiğini ve sonuçta yenilgiye uğradığını, en azından daimi bir baskıya maruz kalarak aşağı bir konuma bastırıldığını fark etmek gerekir. Ama başka fenomenlerin de olduğu fark edilmeli ki bunlar bireyler ya da kolektiflerin kendi varoluş koşullarını etkilemekten aşırı derecede âciz olduğu, hatta etkileme kapasitesine sahip olmadığı bütün *sınır durumlar*'ı kapsar. O zaman, adeta misilleme imkânı olmayan bir şiddet vektörünün kendisine dönermiş gibi, direniş ve örgütlü mücadelenin ihtimali dahi düşünülemez hale gelir ya da kendi kendini yok eden bir biçim alır. Diğer yandan böyle durumlar son derece çeşitli tahakkümler bağlamında ortaya çıkar. Dışlama kategorisi bu nedenle yaygın biçimde kullanılır: Kadınların iktidar ile, göçmenler ya da etno-kültürel azınlıkların yurttaşlık ve sosyal tanınma ile yoksulların iş ve konut bulma, daha genel olarak da kent hayatı ile kurduğu ilişki için kullanılabiliyor. Ya da engelliler ve cinsel azınlıkların veya dil, kültür ve yaşam tarzını koruma imkânı bakımından "etnik azınlıklar"ın iş dünyası ve kültürel ifadeler ile ilişkisi için, son olarak da halkların kendi kaderini siyasal olarak tayin etmesi ve milliyet ile kurduğu ilişki, hatta her kıtanın küreselleşme ve uluslararası yeni düzenin inşası ile kurduğu ilişki için. Dolayısıyla dışlama kavramının iki tür kullanımı arasında sıkışmış vaziyetteyiz: Birinin belirgin niteliği aşırı özgüllük, diğerinin ise kavram kargaşasına düşme korkusu yaratacak denli genişleyen analojilerdir. Ama bu genişleme aynı zamanda tam da "imkânsız direniş" ya da "hakkı olma hakkı"nın in-

3. Bkz. Wulf D. Hund'un bu konudaki değerlendirmeleri: "Exclusion and Inclusion: Dimensions of Racism", Max Sebastian Hering Torres ve Wolfgang Schmale (haz.), *Rassismus (Wiener Zeitschrift zur Geschichte Der Neuzeit*, 3. Jahrgang 2003, Heft 1, Innsbruck, Studien Verlag, 2003, özel sayı).

kârı gibi genel siyasal önemi haiz yatay dışlama kriterlerini ortaya çıkarmayı da sağlar ki bunların pek çok heterojen deneyimdeki yankıları yadsınamaz.[4]

Şüphesiz burada "dışlama" sözcüğünün güncel kullanımı, bağlaşıkları ya da kısmi eşanlamlılarına dair ayrıntılı bir çözümlemeye girişme niyetinde değilim. "Dışlama durumları" olarak değerlendirilebilecek bütün durumları tasvir etmeye de hiç niyetim yok. Burada imgeleme meydan okuyan fakat bazı temel kavramsal ayrılıklarda peşin hükümlere varan bir dışlama programı söz konusu. Öyle zannediyorum ki dışlamanın hangi *aidiyet modellerini* kapsadığını sormadan dışlamanın derecelerini tartışamayız. Sosyal gerçekliklerin karma öğelerden oluştuğunu, modellerin örtüştüğü ya da iç içe geçtiğini, dolayısıyla birikmiş ya da üstbelirlenmiş biçimlere (artık neredeyse çok kolay bir örnek haline gelmiş olan Amerika'daki *beyaz olmayan-yoksul-bekâr-anne-kadın* örneğini düşünebiliriz) yol açtığını kabul etmemiz gerekse bile. Dışlama fikri rekabetçi sosyal hiyerarşiye dayalı sistemde *parya olma durumuna* ya da ulusal veya kültürel bir "bütünlük" gibi tasarlanan cemaatten *koparılmaya* gönderme yapabilir. Görünür ve görünmez şiddet biçimlerinin koca bir fenomenolojisine gönderme yapar, nihayetinde ya teşhir edilir ya da utanç verici biçimde uygulanır. Dışlama, kurumsal olarak haklardan mahrum bırakılan ya da toplum genelinden ayrıştırılan alanlara yerleştirilen "gerçek" grupları hedef aldığında ayrı; "yalnızca" *ideallikleri*, örneğin adları "uygarlığın" ilerlemesiyle anılmayan kültürleri, evrensel büyük tarih anlatısından dışlanan kolektif öyküleri, hâkim iletişim normlarının kendi "gramerleriyle" imkânsız ya da duyulmaz kıldığı söylemleri hedef aldığında ayrı bir "ontolojik" kipe göre var olur (ama bunların daha az şiddete yol açacağı şüphelidir).

Tüm bu ayrımlar burada dikkatimi yoğunlaştırmak istediğim *içsel dışlama* fenomeninde buluşabilir. Bu fenomenin en belirgin biçimsel özelliği "dışlananların" *gerçekten kabul edilebilir veya fiilen yok edilebilir*, hatta cemaatin dışında kalan bir alana bastırılabilir

4. Burada elbette Hannah Arendt'in "devletsizler" hakkında önerdiği o ünlü ifadelere başvuruyorum *(Totalitarizmin Kaynakları*'nın ikinci kitabında, "Ulus-devletin Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu" konulu *Sonuç* bölümü). Zira "Devletsizler" artık geniş bir dışlama fenomenolojisinin sınırları içinde geziniyor.

olmamalarıdır. Böyle paradoksal bir durum tarih boyunca var olmuştur: "Sapkınların" veya zulmedilen dinsel yahut ahlaki azınlıkların, özellikle de cinsiyet eşitsizliği nedeniyle "özel" alana kapatılan kadınların durumu buydu (kadınların hâlâ bu). Bana kalırsa dışlama özellikle Avrupa'daki "sanayi-sonrası" ve "ulus-sonrası" toplumlarda çok farklı kategorileri değişen ölçülerde ilgilendiriyor. Sözü geçen içsel dışlama modelinin belirgin özelliği, bir yüzü bütünleşme öbür yüzü baskı, bir yüzü "pozitif ayrımcılık" öbür yüzü damgalama[5] olan politikaları üreten kurumsal bir çelişkidir. Bu noktada özellikle bu modelin *iki heterojen mantığı* kapsadığına dikkat çekmek istiyorum; hem aralarındaki ilke farkını hem de bu iki mantığın pratikte meydana getirdiği birleşik etkiyi anlamak gerekir: Bir yanda bireyleri kapitalist piyasada metalaştıran bir mantık (küreselleşmedeki son gelişmelerin kapitalist piyasayı sosyal regülasyonlardan ve eşdeğerli hukuksal engellerden "kurtarması"); diğer yanda (yalnızca değilse de özellikle ulusal) tarihsel cemaatlerin "özcü" temsillerinden türeyen ırklaştıran bir mantık devrededir. Tarihsel cemaatlerin saflık, türdeşlik ve biriciklik rüyası, halihazırdaki iletişim ve ulusaşırılaşma süreçleriyle sıkıntıya girdikçe, kendi bünyelerinde olduğunu düşündükleri ya da öyle teşhis ettikleri öteki karşısında *tahammülsüzlük* körüklenip iyiden iyiye zehirli hale gelir.[6]

Bu iki mantık çakıştığında, küresel rekabetin yön verdiği kapitalist piyasada alınıp satılan emekgücünün aşırı sömürüsü yüzünden doğrudan üreticilerin büyük çoğunluğu rızkını çıkarma düzeyine geriler, hatta oradan da aşağıya düşer. Bu aşırı sömürü savunmaya dö-

5. Özellikle David Theo Goldberg'in çağdaş dünyada "ırksal devlet" dediği (resmen ırkçı olan devletle karşıtlık halinde olan) ve özellikle Avrupa sosyo-siyasal sisteminde uygulanan şeye gönderme yapıyorum. Bkz. "Racial Europeanization", *Ethnic and Racial Studies* içinde, c. 29, no. 2, Mart 2006; *The Racial State*, Malden (Mass.), Blackwell Publishers, 2002.

6. Immanuel Wallerstein ile ortaklaşa yazdığım *Irk, Ulus, Sınıf* kitabında (1.baskı 1988, Paris, La Découverte; Türkçesi: *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis, 2000) her ulusun, Benedict Anderson'ın tabiriyle "hayali bir cemaat" ve dolayısıyla "kurmaca bir etnisite" oluşturduğunu ve bir *milliyetçiliği* baştan varsaydığını savunmuştum. Ama bu milliyetçiliğin başkasını dışlamaya ya da yok etmeye dönüşmesi tabii ki tarihsel koşullara bağlıdır. Bkz. 5. bölüm, "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji", s. 107-30.

nük fenomenlerin, sosyal birlik ve bütünlüğün garantisi sayılan ezeli ve ebedi kurmaca siyasal kimliklerin inşasıyla birleşir (üstelik tam da söz konusu kimliklerin tarihi aşan, bu ebedi nitelikleri sayesinde). O zaman da çağdaş dünyanın ayırt edici niteliği olan içsel dışlama hem maddi hem de simgesel biçimleriyle karşımıza çıkar. İçsel dışlamanın şiddeti, hukuksal statüleri biçimlendirmeye yüz tuttuğunda Giorgio Agamben'in paradoksal olduğunu bile bile "normalleşen olağanüstü hal" olarak nitelendirdiği şey karşımıza çıkabilir. Agamben, burada (bu durumun gerekçesini sunan) Carl Schmitt ve (onu eleştiren) Walter Benjamin'den aldığı ilhamları birleştirmiştir.[7] Giderek çoğalan istenmeyen mülteci ve göçmen işçiler kitlesine (ve ailelerine) dayatılan durum tipik olarak budur. Avrupa toplumunun bünyesinde şu iki dışlama mekanizması işler: Sınıfsal dışlama ve ırksal dışlama (Avrupa elbette sadece bir örnek, başka örnekleri de var). Bu durum Avrupa'nın inşasının siyasal ve kurumsal bir nitelik kazanmasıyla aşağı yukarı aynı anda ortaya çıkan "Avrupa yurttaşlığı"nın arka yüzü olarak da anlaşılabilir ki daha önce bunu *Avrupa'nın Apartheidı* olarak tanımlamıştım.[8] Bu özgül dışlamanın ne kadar karmaşık olduğunu iki dizi yapısal belirlenim ya da nedene başvurarak daha iyi anlamaya çalışırken aynı zamanda onun yeri geldiğinde başka "özne" gruplarını hedef alan ayrımcılıkları kapsayan başka sosyal fenomenlerden neden yalıtılamayacağını da açıklamaya çalışıyorum. Bunun siyasal içerimlerinin ne olduğu aşikâr.[9]

İki ayrı mantıktan söz ederek "kişi-olmayanlar" üretmenin en az iki yolu olduğunu öne sürüyorum: metalaştırma mantığı ile cemaati ırklaştırma mantığı, yani özneleri "şeyleştirme" ile "özdeşleştirme". Her ne kadar bu iki yol giderek birbirine yaklaşsa da burada Alessandro Dal Lago'nun (sosyolojik olduğu kadar felsefi de olan) ve

7. Bkz. Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, Paris, Seuil, 2003; Türkçesi: *Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Varlık, 2008.

8. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?, Les frontières, l'Etat, le peuple*, Paris, La Découverte, 2011.

9. Bu fikri Kasım 2005'te Fransa'da meydana gelen olayları yorumlarken kullanmaya çalıştım: "*Uprisings in the* Banlieues"; Fransızcası *Lignes*, no. 21, Editions Lignes, Kasım 2006; İngilizcesi *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, c. 14, no.1, New York, New School For Social Research, Wiley-Blackwell, Mart 2007 (bkz. ileride 11. Bölüm).

hâlâ Fransızcaya çevrilmeyi bekleyen önemli kitabında önerdiği ve geliştirdiği açıklamayı tekrar kullanacağım:[10] Metalaştırma mantığı insanları "şeylere", yani ihraç veya ithal edilen, aynı zamanda kullanım değerini kaybettiğinde "artık", "atılabilir" metalara dönüştüren bir hat izler.[11] Özdeşleştirme ise yabancıları (yalnızca uyruklarıyla tanımlanan *foreigner*'ları değil kültür ve davranışları itibariyle *stranger* –farklı, tuhaf anlamında yabancı– olarak tanımlananları da) "görece" başkadan düpedüz "mutlak" başkaya, dolayısıyla da düşmana, özellikle "ırk itibariyle" düşmana dönüştüren bir hatta iş görür.[12] Bu noktada *Gesellschaft* ile *Gemeinschaft*'ın (hatta Weber' in terminolojisiyle *Vergesellschaftung* ile *Vergemeinschaftung,* yani "toplumlaşma" ile "cemaatleşme") negatif etkileri bakımından birbirine karşıt biçimler olarak değerlendirilmesi hakkında klasiklerin bize öğrettiklerini tekrarlamakla yetinebiliriz.[13] Zira modernliğin bu iki tipik süreci sırayla kapitalist emekgücü piyasasının gelişmesi ve ulus-devletin özcüleştirilmesi (hatta kutsallaştırılması) ile ilişkilendirilebilir. İkisi de bireyin kollektife katılımını kapsayan *normatif* bir kip içerir, bunun öbür yüzü ise bireyin sosyal tanınmadan, yani tam anlamıyla yurttaş statüsünden dışlanmasıdır.[14] Bunun halihazırda bazı siyasal sonuçları vardır – özellikle de *dışlanmaya direnme*

10. Alessandro Dal Lago, *Non-persone: L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.

11. Her zamanki gibi, –bana göre– son derece belirleyici olan Bertrand Ogilvie'nin incelemesine gönderme yapıyorum: "Violence et représentation: la production de l'homme jetable", *Lignes* no. 25, Mayıs 1995. Ayrıca bkz. Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity, 2004; Fransızcası: *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, çev. Monique Bégot, Paris, Payot, 2006, yeni baskı: Paris, Rivages, "Petite bibliothèque", 2009.

12. Bkz. şu konferansım: "Strangers as Enemies: Further Reflections on the Apories of Trans-national Citizenship", *Globalization Working Papers* 06/04, Working Papers Series, Institute on Globalization and the Human Condition, McMaster University, Hamilton, Kanada, 2006. Güncel çevrimiçi adres: http://europeanstudiesalliance.org/calendar/sp07events/BalibarPaper.pdf (son erişim: 24.03.2016).

13. Max Weber *Ekonomi ve Toplum* kitabının başında *Vergesellschaftung* ve *Vergemeinschaftung*'u, çatışmayı (o *Kampf*, yani "kavga" der) düzenleyen, birbirine rakip ve birbirini sürekli üstbelirleyen iki toplanma tarzı olarak sunar (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen, 1972, Erster Teil, Kapitel I, § 8, s. 20 vd).

süreçlerini ve eşitlik talebinin şekillenmesi ya da birtakım hakların bazılarına tanındığı halde bazılarına tanınmaması, hatta bazılarının elinden alınması süreçlerini anlamaya yönelik sonuçları. Fakat daha kesin ve somut konuşmak lazım, zira burada tartıştığımız şey herhangi bir emek "piyasası" değil, kapitalizmin başlangıcında Polanyi'nin "büyük dönüşüm" dediği şeyden sonra ortaya çıkan emek piyasasıdır.[15] Bu piyasa, demokratik hareketler kadar emperyalist işgalin Avrupa'ya sunduğu diferansiyel avantajların da etkisiyle kurulan sosyal haklarla kısmen "düzenlenmiştir". Dolayısıyla katıksız rekabetçi karakteri, bazı sınırlamalara tabi olmuş, hatta eşitsizliği azaltmaya dönük sosyal mevzuat ve ulusal politikalarla kısmen geçerliliğini yitirmiştir. İşte bütün bu kurumsal sistem giderek unufak edilmekte, direnişlere rağmen, Robert Castel ile birlikte "ulusal sosyal devlet" dediğim şeyin kurulmasından önce hüküm süren "vahşi" rekabet biçimlerine geri dönülmektedir.[16] Milliyetçi siyasete ve ideolojiye gelince, küreselleşme çağındaki yeni-ırkçılıkları onlardan hareketle anlamaya çalışıyoruz, ancak ne siyaset ne de milliyetçi ideoloji zaman dışı biçimde değerlendirilemez: Dışlayıcı milliyetçilik tarihsel olarak sömürgeci durumun aşılması ve "sömürge-sonrası" nda yeniden düzenlenmesiyle oluşmuş, bugün ise "ulus-sonrası" tepkisel bir milliyetçilik haline gelmeye yüz tutmuştur; ulus-devletin egemenliğini kaybetmesine rağmen varlığını sürdürüyor ve ulus-

14. "Irksal dışlama"nın kabaca bireyleri, sözümona *doğuştan gelen bir cemaat* (*natio*) aidiyetinden ötürü damgaladığı söylenebilir: Dolayısıyla bu dışlama çift-değerli bir tepkiyi belirler: İnsanları kâh soykütüğünden kurtarılmış bir yaşam hakkı ve tanınma hakkı istemeye, kâh cemaatinin "hayali" kökenine sahip çıkmaya ve bu kökenin kamusal alanda olduğu gibi tanınmasını şart koşmaya yöneltir. "Sınıfsal" dışlama ise insanları kendi varoluş koşullarına hâkim olmaktan alıkoyar; önce emek, sonrasında ise –dolayısıyla– konut, dolaşım, tüketim vb. alanında. Fakat bu sömürü fenomenleri kitlesel bir yabancılaşma yaratır, bu yabancılaşmanın sonuçları de aynı şekilde çiftdeğerlidir: Bireyleri küresel piyasada birbirinin yerine geçer hale getirken bir yandan da ortak çıkarları "sınıf bilinci" ile donanmış işçi kolektifleri yaratır.

15. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, *a.g.y.*

16. Robert Castel, *L'Insécurité sociale*, *a.g.y.* Sonraki kitabı *La Discrimination négative: Citoyens ou indigènes?* (Paris, Seuil, 2007) bir öncekini tamamlıyor ve doğrudan doğruya "çifte dışlama" fenomenini ele alıyor ki benim burada ilgimi çeken de o zaten.

devletin onulmaz biçimde ağır ağır çökmesini imgesel düzlemde telafi ediyor. Sanırım burada, öncelikle, eski bölünme hattının doğu ya da batısında yer alan bütün Avrupa devletlerinde göçmenler ve mültecilere dönük "popülist" söylemin salt sömürgeci geleneklerin devamı ve "şarkiyatçı" stereotiplerin tekrarı değil yabancı düşmanı karşılıklı hislerin de yer değiştirmesi ve mültecilere "yansıtılmasının" ifadesi olduğunu anlamak önemlidir. Mülteciler günah keçisidir; ulus-sonrası siyasal inşanın oligarşik, bürokratik nitelikleri de bunu desteklemekten başka bir şey yapmaz.

Bu tarihsel özgüllükler çok yakından incelenmelidir. Bana sorarsanız modern ırkçılığın yeniden üretilmesinde dışlama fenomenlerinin özündeki ikiliğin marifetini aydınlatmak, üstünü örttüğü paradokslar ve çelişkiler nedeniyle çok önemlidir. Sınıf mücadelelerinin ulusal sosyal devlet bünyesinde mecbur kıldığı "sosyal yurttaşlık" modeliyle bütünleşmiş sosyal regülasyon biçimlerinin yüzyılı aşkın tarihsel gelişiminin *ardından* kuralsızlaştırılan emek piyasası güvenliksizliği ve güvencesizliği yayıyor. Ama sanayi devriminden itibaren köylülüğün ve kapitalizm öncesi zanaatin çözülmesiyle biçimlenen kapitalist piyasadan sosyal ve siyasal bakımdan tamamen farklı bir şey bu. Şüphesiz yeni tür bir "proletarya" meydana getiriyor çünkü işçi sınıfı için yeniden *kökten güvencesizlik koşulları* yaratıyor (resmi terminolojide buna örtmece icabı "esneklik" deniyor). Öte yandan kuralsızlaşan piyasa yeni ve alabildiğine heterojen biçimler yaratıyor. Öyle ki burada tek anlamlı bir *yoksulluk* mefhumundan dahi söz etmek mümkün değildir. Göçmenler (özellikle de "belgesiz" göçmenler, durmadan evrilen mevzuatlar ve polisiye denetim düzeneklerinin oyunuyla *yasadışılaştırılanlar*) bu anlamda "dışlananlar" arasında bulunur; kalıcı olarak yerleşmeyi yasaklayan *zoraki hareketliliğe* bağlayabileceğimiz güvenliksiz koşullarda hayatlarını sürdürüyor, göç ettikleri yerde aile hayatlarını yeniden düzenliyor ya da sıfırdan kuruyorlar.[17] Fakat bu "yersizyurtsuzlaştırma"ya karşılık belki (seçimlerde popülist oyların artışı haricinde) o kadar görünür olmayan bir yoksulluk daha vardır: "Yabancıların"

17. E. Balibar, J. Costa-Lascoux, M. Chemillier-Gendreau, E. Terray, *Sans-papiers: L'archaïsme fatal*, Paris, La Découverte, 1999.

değil "ulusalların" ve Robert Castel'in "ilişiği kesilme" dediği sürecin "yerli" kurbanlarının yoksulluğu – yani, uzun süreli işsizlik ve mesleklerin itibarsızlaşması sonucunda yurttaşlıklarını kaybetmeleri ve "sosyal mülkleri"nin çöküşü. Burada söz konusu olan ise zoraki hareketlilik değil hareketin norm haline geldiği bir dünyada hem fiziksel hem de kültürel olarak hissedilen *zoraki hareketsizliktir*. Bu iki grup bir arada yaşayabilir ve birbirini kısmen kapsayabilir ama birbirine karışmaz, ne ortak bir sosyal kimlikleri vardır ne de ortak imgelemleri, fakat potansiyel olarak birbirlerine düşmandırlar: "Banliyölerde" patlayıp yıkıcı ve kendi kendini yok eden bir şiddete dönüşen de işte bu gizli veya açık düşmanlıktır. Keza iki grup da "ırklaştırılır" ve farklı stereotiplere göre kâh "barbarlık" kâh "yozluk" söyleminden esinlenen *sınıf ırkçılığından* paylarını alırlar.

"Etno-kültürel" ırkçılık yönünden de durum bir o kadar çetrefildir; "etno-kültürel" ırkçılıkta, ulus-devletin "organik ideolojisi" olan milliyetçiliğin krizinin yansıması ve telafisi görülür. Küreselleşme ulus-devleti Kuzey ülkeleri ve özel biçimde Güney ülkelerinde varoluşsal bir belirsizlik alanına itmiştir. Durumun iç karmaşıklığı ve çelişkileri bizi ırkçılıktan ve ırksal dışlamadan söz etmekten alıkoymamalı çünkü "soykütüksel şema" burada hiç olmadığı kadar iş başındadır. "Renk", "kültür" ve "ad" farklılaştırmalarını kapsar, tüm bunlar kalıtsal olarak değerlendirilir. "Yabancılar" ya da "göçmenler" *ebediyen* "yabancı" ya da "göçmen" olarak değerlendirildiğinde ve yabancılık *miras bırakılabildiğinde* (devredilebildiğinde) durum tam da böyle olur – ki ilk bakışta bu kendi içinde çelişkili bir durumdur. Böylece "göçmen"lerin çocukları Fransa'da daima üçüncü ya da dördüncü kuşak olarak tanımlanır, tıpkı köleci Amerika'da kölelik kaldırıldıktan sonra bile "zenciler"in, bütün melezleşmelere ve yasal açıdan özgürleşmiş olmalarına karşın, sonsuza dek "zenci" olmaları gibi. Bu *kalıtsal iz* "iç düşman"mış gibi gösterilmelerine ve inanması güç biçimde onlara yansıtılan başkalığın bir şekilde sorumlusu gibi algılanmalarına ve kendi eserleri ya da silinmez kusurları gibi görülmesine yeter de artar bile. Yine de burada kaymalara ve çelişkilere de yer vermek lazım. Bedensel farkı oluşturan bedenler ve damgaları gibi 19 ve 20. yüzyıllarda "biyopolitika"nın yarattığı "anormalliğin" yara izleri de öteden beri farkların temsilini ele

vermiştir.[18] Fakat hâkim saplantı artık her şeyden çok "kültür" dür, çünkü görünmez olduğunda daha ısrarcı olan kültürel fark aslında melezlik ile kültürel birörnekleşmenin karışımıdır. Kültürel faktörde ısrar etmek ve ayrımcılığa dönük amaçlarla kültür farkını araçsallaştırmak ise kimliği savunmacı ve tepkisel kullanmayı beraberinde getirir. Kimliği böyle kullanmayı "ırkçılık karşıtlığı" olarak tanımlayamayız (zira bu noktada faşist bir slogan söz konusu, üstelik giderek de yaygınlaşıyor: "beyaz karşıtı ırkçılık" vb.), olsa olsa iki kutup olan *kendi kendini dışlama* ile *kültürel direniş* arasında bocalama olduğunu ve ironi pratikleri ve estetik parodiye dair örnekler ile az çok mitsel köken inşalarını ve köksüzleşme tehdidi altındaki "sahici" gelenekleri bir araya getirdiğini söyleyebiliriz.

Bilindiği gibi, son derece hassas olmakla birlikte kolay kolay kurtulamayacağımız bir konu bu, özellikle de dışlananların kendi aralarındaki "ikincil çelişkiler"i yani *ırklaştırma kurbanlarının* karşı karşıya olduğu iç çelişkileri hesaba katmak gerektiğinde. Şüphesiz dile getirmesi en zor olan sorun budur, çünkü gerçekten karmaşık olması bir yana siyasal görüş noktasından en belirleyici olan da odur; ırklaştırmanın göçmen gençlikteki erkekler ile kadınlar ya da "oğlanlar" ile "kızlar" üzerindeki bakışımsız etkilerinin sonucudur. Bariz biçimde ortak soykütüksel şemaya sahip olan ırkçılık ve cinsiyetçiliği birbirinden tamamen ayırmak imkânsızdır.[19] Öte yandan ırkçılık ve cinsiyetçilik üst üste eklenebildiği gibi ("siyah kadın" örneği) birbiriyle çatışmaya da girebilir ve özgül bir karşıtlık üretebilir. Şu ünlü "başörtüsü" olayında olan biten budur. Fransız eğitim sisteminde, başörtüsü hakkında çatışmaların tekerrür etmesi ve devletin söz konusu tartışmaları bastırmaya dönük değerlendirmesi dikkat çekti (o gün bugündür Müslüman genç kızların kişisel ve kolektif kimliklerine sımsıkı bağlı çeşitli gerekçelerle başörtülerini çıkarmayı reddetmesinin cezası pratikte eğitim sisteminden dışlanmak

18. Michel Foucault, *Les Anormaux* (Collège de France dersi), Paris, Gallimard-Le Seuil, 1999.

19. Önceki denemelerimden birinde "ırkçı cemaat" ile "cinsiyetçi cemaat"in fiilen iç içe geçtiğini savunmuştum: "Le racisme: Encore un universalisme?", *La crainte des masses, a.g.y.* Ancak bu spekülatif-ampirik ifadenin ötesine geçmek gerekiyor.

oldu).[20] Yerinden edilen ve içsel olarak dışlanan azınlıklar genellikle "kadınlarına" karşı "modern" ve "laikleşmiş" toplumlardan daha *baskıcı* ve zalim olur (ama bu tür bütün genellemeler gibi bunun bolca istisnası vardır), geleneksel toplumlar da kültürel ve dinsel "âdetler" adına öyle olur; cemaati savunmak ile eril iktidarı savunmak birbirinden ayrılamaz.[21] Fakat aralarındaki bu mesafeye rağmen Avrupa toplumlarının kendi cinsiyetçiliklerini görmeyerek – modernlik, laiklik ve cumhuriyetçilik adına– *başkasının cinsiyetçiliğini* araçsallaştırdığı ve ırkçı damgalamanın tümleyeni haline getirdiğini saptamak çarpıcıdır.[22] Dışlamanın kaynağında Avrupa toplumları var, Avrupa toplumları ötekiyi de kendileri gibi özselleştirip tarih dışı kılıyor ve daima azınlık mensubu kadınların seçme özgürlüğü üzerindeki paternalist denetime yaslanan "ikincil" milliyetçilik biçimlerini geliştiriyor.

Bana göre esas itibariyle giriş niteliğinde olan bu değerlendirmeleri şimdilik tek kelimeyle tamamlamam ve oldu olacak (yalnızca sosyoloji ya da sosyal psikoloji değil) siyaset felsefesi alanında bir çalışma ve tartışma programı olarak sunmam gerekseydi, bunu Geneviève Fraisse'in Fransız cumhuriyetçi geleneğinde kadınların durumunu incelerken kullandığı *dışlayıcı demokrasi* kavramını dile getirip genelleştirerek yapardım.[23] Daha doğrusu, burada konuşaca-

20. E. Balibar, "Dissonances dans la laïcité", *Mouvements*, no. 33-34, Paris, La Découverte, Mayıs 2004. İngilizcesi: "Dissonances within *Laïcité*", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, c. 11, no. 3, New York, New School for Social Research, Blackwell Publishers, 2004 (bkz. ileride 9. Bölüm).

21. Bkz. *Patterns of Prejudice* özel sayı, c. 40, no. 3, Londra, Routledge, Temmuz 2006. Derginin bu sayısı Nira Yuval-Davis yönetiminde "aidiyet politikaları" ("politics of belonging") meselesine odaklanmış ("Boundaries, Identities and Borders: Exploring the Cultural Production of Belonging").

22. Bu da "ezilen yerli kadını savunma" meselesidir ve siyasal işlevinin ne olduğu Batı tarafından "şarklaştırılan" ülkelerdeki feministler tarafından 11 Eylül'den önce ve sonra bereketli tartışmalara konu olmuştur: Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", *Critique of Postcolonial Reason, Towards a History of the Vanishing Present* içinde, Cambridge (Mass.), Londra, Harvard University Press, 1999; Fransızcası: *Les Subalternes peuvent-elles parler?* Paris, Editions Amsterdam, 2009; Leila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Antropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others", *American Anthropologist* 104 (3), Wiley-Blackwell, 2002, s.783-90.

ğımız mesele *dışlayıcı bir demokrasinin kurumlaşmasını* ilgilendiriyor. Bu paradoksal ifade koca bir tarihsel çelişkiler sistemine gönderme yapıyor. *Kuruluş* sözcüğünü burada hem etken hem de edilgen anlamda kullanıyorum. Tekil olarak kuruluş, siyasal cemaatin maddi olarak kuruluş sürecini de, sivil toplum-devlet sınırını geçen hukuki ve teknik iktidar ve uyruklaştırma sistemlerinin oluşturduğu çoğul kümeyi (kurumlar) de tarif eder. "Düzenlenmiş" ya da "kuralsızlaştırılmış" bir emek piyasası bu anlamda en az eğitim sistemi, toprak düzenlemesi ya da kamu hizmeti dağılımı kadar bir kurumdur. Fakat ulusal ya da ulus-üstü sınırlar ("Schengen") ve yabancılar polisi de "demokrasi" denen şeyin gerçekte işleyişinde merkezi rol oynayan kurumlardır.[24] Bütün bu kurumlar ilgili oldukları sosyal gruplara göre farklı derecelerde ve son derece diferansiyel biçimde hem kapsamaya hem de dışlamaya katkıda bulunur: "İçsel dışlamayı" öncelikle üreten ve kurucu şiddetini billurlaştıran bu kurumlardır. Dışlayıcı demokrasinin çıkmazı, dolayısıyla da bu projenin negatifliğini kuramsal ve pratik düzlemde göğüslemeye çalışan koca bir aktif yurttaşlık projesinin yüz yüze kaldığı ikilem şudur: Dışlama süreçleri, ideal evrenselliğe ulaşmak için aşılması gereken *sınırlar* toplamı olarak değerlendirilebileceği gibi, *kapsama* ya da yurttaşlar cemaati ile "bütünleşmenin" *diğer yüzü* olarak da değerlendirilebilir – yurttaşlar cemaatinin hakiki anlamı zaten bu noktada ortaya çıkar. Sonuç olarak her türlü tarihsel demokrasinin kusuruna dışlayıcı demokrasinin çıkmazı damgasını vurur: Dışlayıcı demokrasi eşitlik ve özgürlüğü ne tamamen ne de kalıcı olarak kurabilir. Eşitlik ve özgürlük dışlananların isyanıyla benimsetilmeli, aynı zamanda da bizzat yurttaşlar tarafından hiç bitmeyecek bir süreç içinde sürekli yeniden kurulmalıdır.

23. Geneviève Fraisse, *Muse de la raison: Démocratie et exclusion des femmes en France*, yeni baskı, Paris, Gallimard, "Folio", 1995; *Les deux gouvernements: La famille et la cité*, Paris, Gallimard, "Folio", 2000. Ayrıca bkz. Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.

24. Enrica Rigo, *Europa di confine. Transformazioni della cittadinanza nell' Unione allargata*, Roma, Meltemi Editore, 2006.

9 | LAİKLİKTE ÇATLAK SESLER: YENİ "BAŞÖRTÜSÜ OLAYI"[1]

STASI KOMİSYONU'NUN* sonuçları, Cumhurbaşkanı'nın müdahalesi ve Eğitim Bakanlığı'nın duyurduğu "açık ve net" bir yasa taslağıyla hız kazanan Fransız devlet okulları dahilinde "başörtüsü" ve diğer "gözle görülür", "bariz" ya da "göstere göstere taşınan" dinsel aidiyet simgelerinin yasaklanması hakkındaki tartışma şeffaflığını kaybedip başka yönlere kaymaya devam ediyor.[2] Yasal müdahale talebinin içerdiği çelişkili sonuçlar, her ne kadar söz konusu talebe önayak olanlar bunu görmek istemese veya kolayca denetleyeceklerini düşünse de ulusal alanda olduğu gibi uluslararası alanda da denetlenemez görünüyor.

Bütün bunlarla dalga geçebiliriz, özellikle de meselenin verilerini tanımlarken kullandıkları sözcüklerin evrensel bir değer taşıdı-

* Fransa'da laiklik uygulamalarını araştırmak için Cumburbaşkanı Jacques Chirac'ın inisiyatifiyle Temmuz 2003'te kurulmuş yirmi kişilik komisyon. – *ç.n.*

1. İlk yayını: *Mouvements*, no. 33-34, Paris, La Découverte, Mayıs 2004 (İngilizcesi: "Dissonances within *Laïcité*", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, c. 11, no. 3, New York, New School for Social Research, Blackwell Publishers, 2004). Kısaltılmış versiyonu için bkz. *Le Foulard islamique en questions*, haz. Charlotte Nordmann, Paris, Editions Amsterdam, 2004.

2. 10 Şubat 2004'te Ulusal Meclis'te ilk okumada kabul edilen yasa taslağı: Madde 1: ... Okullarda, kolejlerde ve devlet liselerinde bariz bir dini aidiyeti belli eden simgeler takılması ya da kılık kıyafet giyilmesi yasaktır. İç tüzük disiplin yönetmeliği uygulanmadan önce öğrenciyle diyaloğa girilmesini öngörür ... Madde 4: Var olan yasanın hükümleri yasa yürürlüğe girdikten bir yıl sonra değerlendirilir.

ğına inanan Fransız siyasal sınıfı ve entelijansiyasının mensuplarının hodbinliğine biraz mesafe alınca. Aslına bakarsanız bahanenin zayıflığı (Danıştay kararının uygulanması ve Eğitim Bakanlığı'nın "arabulucu" müdahalesiyle çözülemeyen az sayıdaki okuldaki sürtüşmeler) ile sorgulanan ilkelerin büyüklüğü (devletin anayasal laikliği, cinsiyet eşitliği, Fransa'nın Aydınlanma'nın dünyada savunucusu olma misyonu) arasında devasa bir karşıtlık var. Bir yanda eğitim kurumlarında disiplin normlarını belirleyecek yasal bir yaptırımdan yana olanlar ile buna karşı olanlar arasında stereotipleşen ağız dalaşı (III., IV. ve V. Cumhuriyet'in "cumhuriyetçi muharebelerinin" artık kabak tadı veren yeni versiyonları); diğer yanda cinsiyetler arası ilişkiye, Fransız ulusunun sömürge-sonrası mirasına, dünyadaki dinsel akımların gücü ve eğitim kurumunun geleceğine... kısacası siyasete dokunan her türlü siyasal "jesti" üstbelirlediği anlaşılan sosyal konuların vehameti duruyor. Öte yandan bu tartışma ya da sözde tartışma bir işlev daha kazanabilir: Ulusal devletin inşasıyla bütünleşmiş bir kavramın krizini, kuşkusuz dönüşü olmayan bir krizi açığa çıkarıyor. Laiklikteki çatlak sesler bugün duyulmaya başlamadı, hatta onların laikliğin olanaklılık koşullarından biri olduğu bile söylenebilir (zira esas itibariyle sosyolojik ve siyasal bir uzlaşı olan laiklik aslında birçok defa elden geçirilip hafifletildi[3]). Fakat laikliğin bugün aldığı biçim bu tipik cumhuriyetçi kurumunun yol ayrımında olduğunu ve laiklik ilkesinin sorgulandığını gayet iyi gösteriyor.

Cumhurbaşkanı Chirac'ın 2002 "seçmenlerini" temsil eden partiler (UMP ve özellikle Sosyalist Parti yasaya oy verecek) tarafından desteklenen bu girişimi öğretmenleri ikiye bölüyor, eğitim kurumlarına bitmez tükenmez kılık kıyafet tartışmaları vaat ediyor, vicdan özgürlüğü ve yaralı Müslümanların haysiyetinin savunuculuğuna soyunan İslamcı hatiplere kulvar açıyor, antisemitizmi[4] besleyerek

3. *Encyclopaedia Universalis*'in –şüphesiz konusunda uzman sosyologlar Jean Baubérot ve Emile Poulat'ın ortaklaşa kaleme aldığı– "Laiklik" maddesinde bu son derece yerinde biçimde hatırlatılıyor.

4. Bu veçhe fazla görünür olmamakla birlikte bana göre oldukça önemlidir (herkesin çıkacak olan yasayı "başörtüsü karşıtı yasa" olarak algılaması ve tanımlamasını sağlayan ve yasanın referans noktası olan başlangıçtaki tartışma ve ulu-

Le Pen'cilerin yabancıların bozgunculuğuna dair hayallerine itibar ediyor, Fransız yasama organını gülünçleştiriyor, dünya kamuoyunun anlayışsızlığını kışkırtıyor ve son olarak muhtemelen ne kadar uygulanamaz ya da etkisiz bir yasa olduğunu belli ediyor... Yasanın "Fransız usulü laikliğin" ilkelerini ciddiyetle perçinleyeceği sanılıyor. Durumun içerdiği ironilerin en küçüğü de şu değil: Aslında yasa laikliğe ölümcül bir darbeyi indirecek.

İçimizden bazıları Jospin hükümetinin talebi üzerine Danıştay kararıyla (uygulanması her zaman kolay olmasa da birkaç istisna[5]

---

orta antisemit olan İslamcı grupçuklarla kendilerini Fransız Yahudi cemaatinin sözcüleri ilan eden bazı kişiler ve onlara katılarak vekâleten siyaset yapan Cezayirli "*éradicateur*"lerin –iç savaş sırasında ve sonrasında İslamcı partiler ve politikacılarla her türlü diyaloğun kesilmesi ve İslamcıların kökünün kazınması taraftarlarının– kopardığı yaygara bu Yahudi aleyhtarı veçheyi maskeledi). Kastettiğim, hem Yahudi hem de Arap fobisi olanları kapsayan genelleşmiş antisemitizm değil geleneksel antisemitizm. Daha önce söylemiş olduğum gibi, İsrail-Filistin çatışmasının uzaması genelleşmiş antisemitizmi tüm dünyada paradoksal biçimde besliyor. Kippalı Yahudiler de en az başörtülü Müslümanlar kadar hedef tahtasında. Çok yakında bunu göreceğiz. Yahudileri yaftalamaya dönük gösteriler hiç de daha az şiddetli olmayacak ve onların dışlanmasıyla sonuçlanacak. Burada Jean-Luc Nancy'nin yaptığı gibi ("Laïcité monothéiste", *Le Monde*, 2 Ocak 2004) laiklik kavramının teolojik arka planını ve Hıristiyanlığı diğer iki dinden ayıran bakışımsızlığı hatırlatmak son derece yerinde olacaktır (ancak bu, resmi makamların "kocaman haçlar"a yaptığı atıfları gizleyemez, ki aslında birkaç geleneksel toplantı dışında o haçları, hatta gölgelerini dahi gören olmamıştır). Söz konusu bakışımsızlık aynı zamanda sosyolojik ve siyasal niteliktedir, zira Fransa yaklaşık iki yüzyıldır "kato-laiklik" (Edgar Morin) rejiminde yaşıyor. Hıristiyan bayramlarının cumhuriyetçi takvimlerde varlığını sürdürmesinden ortak dinsel mirasın devlet tarafından yönetilmesine varıncaya dek "ulusal" kültür büyük ölçüde Hıristiyan, açıkça Katolik olarak tanımlanır. Bakışımsızlık aynı zamanda teolojiktir, çünkü esasen vicdanda yer bulan ve "görünmez" (tıpkı aynı adlı kilisedeki gibi) olduğu ölçüde hakiki olan "mahrem" din fikri Hıristiyan teolojisine aittir (Aziz Pavlus'taki "gönüllerin arınması"). Hristiyanlığın (aynı şekilde Kilisenin) çok daha "görünmez"olması bu nedenledir. Yahudiler ve ortodoks İslam ise buna karşılık âdetler ve kuralların hüküm sürdüğü sosyal bir cemaat fikrini öne sürer. Bu nedenle dinsel gruplara kimliklerini belirten işaretler taşımayı dayatarak rencide etmiş pratikleri ters çeviren bu *gözle görülür simge taşımayı yasaklama* fikri, bütün dinlerde aynı anlama gelemez. Bunu hatırlatanlardan biri de Bruno Latour'du (bkz. "La République dans un foulard", *Le Monde*, 17 Ocak, 2004).

5. Bu istisnalar arasında ideolojiyle zehirlenmiş ya da okul ortamına taşan sosyal şiddeti yönetemedikleri için dehşete düşen bazı öğretmenlerin başörtülü öğrencileri atmayı mesleki görevlerinin gereği haline getirdiği (nadir) durumlarla

haricinde yönetilebilir görünen) pragmatik bir çözüm getirilmiş ilk "başörtüsü olayı" sırasında (1989 Sonbaharı, Creil Ortaokulu müdürü iki öğrencinin ihraç edildiğini açıklamıştı) okuldan atmanın özündeki bariz çelişkiyi göstermeye çalışmıştı: Reşit olmayan genç Müslüman kızların okuldan *sürülerek* –cinsiyetçiliğin[6] içsel bir bileşeni olduğu– dinsel köktencilikten korundukları ileri sürülüyordu, yani "kurbanı" oldukları adaletsizliğin cezasına hayatları ve gelecekleri boyunca bedenen katlanmaları sağlanarak tam da o dinsel cinsiyetçiliğin hâkim olduğu cemaat alanına geri gönderiliyorlardı.

Takip eden dönemde eğitim hayatındaki çatışmaların sıklığı ve yoğunluğu yıldan yıla dalgalanmakla beraber özellikle şu üç olgu belirginleşecekti:

---

ucuz kahramanlık ve reklam yapmak isteyen bazı genç kızların yalnızca kendi iradeleriyle hareket ederek veya etmeyerek kurum ile simgesel bir çatışmaya "giriştiği" (bir o kadar nadir) durumları sayabiliriz. Medya bunu şişirmeye can atmış ve bireysel özgürlük savunucuları derhal kafa sallayarak onay vermişti.

27 Kasım 1989 tarihli Danıştay kararı "başörtüsü takmanın" laik ve cumhuriyetçi okul değerleriyle çelişkili olmadığına karar vermiş ve okul müdürlerine "duruma göre hareket edebileceği bir serbestlik" tanımıştı. Jospin'in 1989 tarihli genelgesi "okulun işlevini yerine getirebilmesi kaygısıyla öğrencinin kendi çıkarı için başörtüsü takmaktan vazgeçmesi için ebeveynler ile okul müdürleri arasında diyaloğun şart olduğunu" belirtecekti. Kasım 1992'de Danıştay, eğitim kurumları yönetmeliğinin başörtülü öğrencileri otomatik olarak okuldan uzaklaştırmayı öngören maddelerini iptal etti. Fakat Eylül 1993'te bazı derslere (beden eğitimi) katılmayı reddeden öğrencilerin uzaklaştırılmasını onayladı. Aralık 1999'da Eğitim Bakanlığı yüzme dersine katılmayı reddettiği için uzaklaştırılan başörtülü öğrencinin okula geri alınmasını bildirdi. 1994 yılında Eğitim Bakanı Bayrou, genelgeye "göstere göstere taşınan simgeler" kavramını dahil etti. Aynı yılın Ekim ayında Bas-Rhin İdari Mahkemesi başörtüsünün "kendi başına göstere göstere taşınan bir simge" olmadığına hükmetti. Aralık 2000'de Göçmenlerin Uyumu Yüksek Konseyi (HCI) bir raporunda "İslamın Cumhuriyet ile uyumlu olduğu ve genç kızların başörtüsüyle sınıfa gelmesinin yasaklanmaması gerektiği" sonucuna vardı. 1994 yılında başörtüsü olaylarını öğrenciler, aileler, öğretmenler ve okul yönetimiyle istişare halinde çözmek üzere Milli Eğitim'den bir aracı (Hanifa Cherifi) atandı. Stasi Komisyonu üyesi olan Cherifi komisyonun (yasağa dair olan kanun taslağını İslam dininin kamusal kabulü ve ayrımcılıklarla mücadeleyle çeşitli ölçülerde birleştiren) tavsiyelerinin tamamını onayladı ve bin kadar "okulda başörtüsü takma" olayından ancak yüz kadarında "başörtüsünün sınıfta takılmaya devam ettiğini" söyledi (*L'Humanité*, 30 Nisan 2003).

6. Tarihsel dinlere kök salmış olan cinsiyetçilik, daima cinsler arası ilişkiler ve evliliğin denetlenmesi üzerine temellenir. Bu bakış açısıyla çağdaş İslam tek-

1) "Başörtüsü" salt tanınma unsuru değil; başörtülü genç kızların örtünme konusundaki kişisel nedenleri de Avrupa ve Avrupa-dışı dünyada büyük bir çeşitlilik gösteriyor ve bu çeşitlilik demokratik bir eğitim perspektifinden soyutlanamaz (zira *tesettür* bir "seçim" ya da "âdet"ten ziyade çeşitli varyantları olan kültürel, dinsel ve giderek siyasal bir simgedir – hazırlık aşamasındaki yasanın bunları vurgulaması doğaldır). Genellikle az çok yüksek düzeyde bir fiziksel ya da ruhsal şiddet çerçevesine kaydedilmekle birlikte başörtüsü kişisel özgürleşme ve "feminist" arayış biçimlerinin tercümesi de olabiliyor (bu fikirleri yerli yerine oturtmak için ilki için Afganistan ikincisi için Türkiye örnekleri düşünülebilir). Fransa'daki tartışmaların temel referans noktası olan Cezayir'de ise ("Aile Kanunu" ile kadınların yurttaş haklarını sınırlayan) patriyarkal düzen yandaşları ile eşitlik talep eden kadınları karşı karşıya getiren amansız mücadeleden ayrılamaz. Başörtüsü takma nedenleri Fransa'da bile sosyal baskı ve aile baskısına boyun eğmekten kaynaklanabileceği gibi hâkim toplumun bastırmak ya da manipüle etmek istediği çifte bir "farkı" sessiz sedasız ifade etmeye çalışmaktan militan İslamcılık biçimlerine bağlılığa kadar uzanabilir.[7]

2) Devlet ve ailelerin ricasıyla gitgide sosyal sıkıntının sonuçlarını örtbas etmeye teşvik edilen eğitim kadrosunun bir bölümü, öğ-

---

tanrıcılık bünyesinde bir *aşırılığı* temsil eder: "Geniş ailenin" baskın olduğu patriarkal toplum biçimleriyle olan yüzlerce yıllık ortaklığı ve kadın cinselliğini dizginleyen özgün "teolojik kompleksi"nden ötürü (ve kadınların sesinin gitgide daha duyulur olmaya başladığı İslam içerisindeki çelişkili akımların farklı çalışmalarına rağmen: Bkz. Margot Badran, "Islamic Feminism: What's in a Name?", *Al Ahram Weekly Online*, 17-23 Ocak 2003, no. 569). Bu durumun değişmesi için vahyin saplanı biçimde yeniden oluşturulması gerekir. Bu noktada Fethi Benslama'nın o çok önemli kitabında gündeme getirdiği bu meselede alelacele bir yargıya varmak da konuyu rafa kaldırmak da olmaz: *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier-Montaigne, 2002; Türkçesi: *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim, 2005. İslamın bu istisnai niteliği, tektanrıcı Batı geleneğinin (İslam da bunun bir parçasıdır) diğer varyantlarıyla karşılaştırmalı olarak çözümlenmeye direnirse, *ümmete* aidiyetin simgesini –Hegel'in deyimiyle aynı zamanda en âlâsından "sonsuz ironisi"dir– taşıyanlar karşısında eğitim kurumu, gayet tabii ayrıştırıcı bir buyruğu değil, ama çok özel bir görevi yerine getirmek durumundadır.

7. Özellikle bkz. F. Gaspard ve F. Khosrokhavar'ın araştırması, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.

retmenin statüsü ve eğitici işlevinin hızla değer kaybetmesiyle iyice kırılgan hale gelen çalışma koşullarında "güvenlikçi" ideolojiye kendi meşrebince bel bağlamak üzere: Güçsüzlük hissi, devlet otoritesini çağırma isteği ve çağdaş dünyadaki dönüşümlerden duyulan korku "güvenlikçi" ideolojide birleşiyor. Bu ideolojik sapma sağ ve sol entelektüel "cumhuriyetçi" bir lobi tarafından sömürülüp şişirildi (maalesef aralarında oldukça fazla sayıda felsefe öğretmeni de bulunuyor); onlara göre laiklik ve "Fransız istisnası", ilkeler düzeyinde, önceden paketlenmiş kullanıma hazır düşünce işlevi görüyor.[8]

3) Sömürge-sonrası Fransız toplumuna kök salan damgalama ve ayrımcılık fenomenlerinin hedefi her şeyden önce "Müslüman-Arap" kökenli nüfustur, bu da köktenci siyasal-dinsel ideolojilerin yeşermesini kolaylaştırıyor. Söz konusu ideolojiler çok azınlıkta kalsa da demokrasi için tehlike teşkil ediyor (çok daha az etkili olsa da Ulusal Cephe'nin temsil ettiği tehlikenin simetriğidir bu, netice itibariyle ikisi de aynı doğrultuda hareket ediyor). İslam içindeki köktenci akımlar ve yeni-emperyalist Batı'nın giriştiği ya da duyurduğu "kötülüğe karşı iyiliğin" savaşında hazırola geçmemek bu bakımdan önemli olmasına önemli, fakat Avrupa-Akdeniz alanında gerçekleşen siyasal-dinsel inançlarını yayma çabalarının kaynak ve hedeflerini görmeyecek kadar da safdil ve ahmak olmamalıyız.[9]

Bu koşullarda baskıcı yasa tasarısı ve dışlama pratiklerine dair eleştirimizi güncelledik, "Laik Okula Evet, İstisnai Yasalara Ha-

8. Kampanyalar, yayınlar ve kurumsal baskılarla bu lobi öne geçti. Fakat başka lobiler de örgütleniyor: inançsal (özellikle Papa Jean-Paul ve yakınlarının Fransa Kilisesine yaptığı müdahaleler, hatta "Paroles" grubunun müdahil olması, bkz. *Le Monde* 2 Ocak 2004, "De l'inutilité d'une loi deplacée") ve neoliberal eksende (bu aralar "kültürel" cephede taarruza geçmiş olan A. Madelin çevresinde, bkz. "Voile, la loi de trop", *Le Monde*, 5 Ocak 2004) örgütleniyor.

9. Emniyet Genel Müdürlüğü İstihbarat Dairesi'nin Fransa'da camilerin artması ve "Selefilerin kontrolüne girmesi"ne dair yayımladığı bilgilere temkinle yaklaşıyorum. Müslümanlar arasında böyle bir akım olduğundan şüphe ettiğim için değil, İçişleri Bakanlığı Fransa'da İslamı denetlemeyi bizzat kendi stratejisi haline getirdiği ve kamuoyunun şartlanması da buna yardım ettiği için. Dolayısıyla hem savcı hem yargıç konumundadır. Makalenin devamında görüleceği gibi hiç eleştirel olmadan "Fransız usulü laiklik" fikrini benimsemenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Ancak "Yaşayan Bir Laikliğin Gücüne Kavuşmak" başlıklı manifestonun yazarlarının yaptığı gibi "siyasal İslam" propogandasındaki ka-

yır"[10] toplu dilekçesine özellikle katıldık. Bugün o konumu gözden geçirmek için esaslı bir gerekçe görmüyorum; kaldı ki o günkü konumumuz zaten tartışmanın ulusal ve uluslararası gerçekliğin alanına çekilmesinden *siyasal* olarak kaygı duyan ve eğitim kurumunu sosyal kırılmaların simgesel çözümüne dönük stratejilerin aracı olmaktan kurtarmak isteyen kimseleri de bir araya getirmişti (eğitim kurumunu kendi sosyal ayrışma fantazmalarına karşı uyarmak da buna dahildi).[11] Ancak ilke düzeyindeki bu konum hiçbir şekilde yeterli değildir. Laiklik fikrinin *güncel* olarak ne anlam ifade ettiği, çağdaş dünyadaki ideolojik çatışmalarda *okulun* pratikte oynayabileceği rolün ne olduğu soruları etrafında dönen birtakım meseleleri açık bırakır. Şüphesiz bunların hepsini ele alma iddiasında değilim, sadece dördünü kabaca dile getirmek istiyorum.

İlki "siyasal" ile "dinsel"in ayrımı meselesidir. Bilindiği gibi Stasi Komisyonu'nun önerilerinden biri yasağı siyasal simgeleri de kapsayacak şekilde genişletmeyi hedefliyordu – Hükümet desteklemedi fakat bu öneri öğretmenler arasında epey popüler oldu. Akabinde başlayan tartışma, başörtüsü (ve genel olarak dinsel simgeler) yasağını destekleyen birçok avukatın yasağın "siyasalı" kapsamasına düşmanca yaklaştığını gösterdi. Okulda siyasal ifadelere izin ver-

---

dın düşmanlığı, homofobi ve antisemitizmi kınamak bana temelde isabetli görünüyor. Yazarlar arasında Tewfik Allal, Djamel Eddine Bencheikh, Fethi Benslama, Zakya Daoud, Nabile Farès, Mohammed Harbi, Zineb Laouedj, Dalila Morsly, Leila Sebbar, Nadia Tazi sayılabilir ("Retrouver la force d'une laïcité vivante", *Libération*, 16 Şubat 2004).

10. 20 Mayıs 2003'te "Laik Okulda Başörtüsüne Evet" gibi tarafını belli eden bir başlıkla *Libération*'da beş imzacıyla yayımlandı (E. Balibar, S. Bouamama, F. Gaspard, C. Lévy, P. Tévanian).

11. Bu konumlar arasından özellikle İnsan Hakları Birliği'nin 7-9 Haziran 2003'te Evry Kongresi'nde aldığı tavra (82. Kongre'de kabul edilen "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik, Laiklik" karan okulda dinsel simgelerin takılıp takılamayacağına dair yasa koymanın gerekçesi olamayacağını bildiriyordu) ve Stasi Komisyonu'nda yer alıp da oybirliği oyununu bozan tek üye olan Jean Baubérot'nun tavrına dikkat çekmek isterim (bkz. 3 Ocak 2004 tarihinde *Le Monde*'da çıkan makalesi: "Laïcité, le grand écart". Baubérot bu makalesinde laiklik konusunda nasıl olup da "Alsas-Mosellilere her şeyin Müslümanlara ise hiçbir şeyin bahşedilmediğini" soruyordu).

meyi demokratik bir kazanım olarak değerlendiriyorlardı (doğrusu, yakında, en fazla bir kuşak sonra, kısıtlamalarla dolu olduğunu söyleyecekler). Bu da (en azından "bizim" toplumlarımızda[12] esas itibariyle "laik" ya da "sekülerleşmiş" demek olan) siyasal olan ile dinsel (ki... "dinselden" ibarettir) olanı ayıran katı bir çizgi olduğuna inandıklarını gösterir. Aynı zamanda bu ayrım çizgisinin güvenilmezliğini ve hassas noktalarının pratikte sorgulandığını da göstermiştir: İslam ve ikinci derecede de Yahudilik.[13] İyi niyetliler temel tehlikenin din değil göçmen kökenli Müslüman gençlik içinde etkili olan vaizlerin dini *siyasal olarak kullanması* olduğunu, hatta siyasal bir meseleyi ilgilendiren etnik ve ulusal dayanışmaların – özellikle de İsrail-Filistin çatışmasıyla ilgili olanların– saldırgan biçimde Fransız mekânına yansıtıldığını söyler. Dolayısıyla din doğrudan siyasal bir meselenin neferi haline getirilip araçsallaştırılır (Yahudi "devleti", "Kutsal Topraklar", "Kutsal Yerler", vb.).

Aslında kabul etmeliyiz ki siyasal ile dinsel arasında hiçbir doğal ayrım yoktur, bizzat siyasal kararların sonucu olan tarihsel bir ayrım vardır. Siyasal ile dinsel arasında süregelen bu gerilimin aldığı en uç biçim, modern devletlerde "Hıristiyan","Müslüman" "Hinduist" gibi inanç ideolojilerinden ya da çıkarlarından resmen ilham alan partilerin varlığına, fakat aynı zamanda din-karşıtı siyasal ideolojileri canlandıran güçlü dinselliğe de karşılık gelir: Fransa'da olduğu üzere kutsallaştırılan "laiklik kavgası" ya da sosyalist, milli-

12. Bu ayrım ilkesinin diğer dinlerden farklı olarak Hıristiyanlıkta en baştan itibaren kabul edildiği söylenir sık sık: "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya"... Hıristiyanlığa siyasal, hatta "laik" bir ayrıcalık kazandıran şey budur. Bu yorumun kilise ile devlet arasında yüz küsur yıllık kavga sonucunda nihayet oluşan uzlaşının Hıristiyan dogmaya geriye dönük olarak yansıtılması olduğundan emin olan çok kişi vardır. Her şekilde hakiki bir "karşılaştırmalı teoloji" tartışması yapılmalıdır.

13. Gündelik koşulların, özellikle de okula giden gençliğin içinde bulunduğu koşulların hesaba katılması siyasal, dinsel ya da siyasal-dinsel "kimliklerin/özdeşleşmelerin" değişmez olmadığını, sosyologların "ayrım" dediği stratejilere karşılık geldiğini de gösterir. Dolayısıyla söz konusu stratejilerin öznel kaynağı bu alternatifin dışındadır. Fakat aynı zamanda ona boyun eğer, güncel "krizin" – illaki yakınmak için değil– vurgulanması gereken veçhelerinden biri de budur: Gençlerin öznellik inşası ile büyük kurumsal "anlatılar" arasındaki bağları "aktif" hale getiriyor.

yetçi, vb. Mesihçilik gibi. Kendi aralarında eşdeğerli olmayan çok çeşitli bileşimlere yer veren bu gerilim asla yok olmaz. Siyaset ve din sözcükleri birbirini asla dışlamamıştır, bugün de dışlamıyor. Günümüzde, küreselleşmeye bağlı nüfus dolaşımı ve kültürlerin karışmasından ulus-devletin simgesel referanslarının (egemenlik) krizine varıncaya kadar çok çeşitli nedenlerden ötürü bu gerilim, yeni bir yoğunlaşma ve dönüşüm evresine girdi. Bu evre de kurumsal otoritelerin seferber edilmesini ve yurttaş müdahale ve taleplerini beraberinde getirecek, sonuçta siyaset hiç olmadığı kadar dinsel inançların yatırım alanı haline gelirken dinin kamusal alandaki yeri de siyasal bir bahis konusu olacaktır. Laiklik hakkındaki birçok söylem, "Fransız istisnası"nın (alttan alta kasıt şudur: Comte'un "manevi iktidar" diyeceği meselenin ideal ve nihai çözümü) Pandora'nın kutusunu kapalı tuttuğu veya açılmasını süresiz olarak geciktirdiği yanılsamasına dayanır. Oysa bu söylemler de onu açmanın bir yoludur. Siyasal görüşlerin ifadesini dinsel görüşlerinkinden ayıracak *içsel* nedenler ve araçlar yoktur.

Mevcut laiklik anlayışları aslında devlet için şu iki *sınır tanımını* kabul ettirmenin bir yoludur: İlki ideolojik çatışmanın kabul edilebilirlik sınırlarıdır; ya belli bir mutabakat kurumuna ya da "yurttaş barışı"na yaslanır (ama daima bazı çıkarlara ya da birtakım sosyal güçlere ayrıcalık tanır). İkincisi ise dinsel inancın bir siyasi partinin eline geçmesi ve orada ifade edilmesinin sınırlarıdır. Bu sınırlarsa sırtını belli bir "hakikat" kurumuna yaslar (resmileşen bilimsel önermeler ve "doğal", "kanıta dayalı", "iletişimsel", vb. ahlaki ilkelere az çok yer verir). Bu laiklik anlayışlarının hiçbir varlık nedeni olmadığını ya da siyasetin onları yok sayarak özgürleşeceğini iddia edemeyiz. Ama parlamentarizme, ulus-devletin hukuki "tekeli"ne ve dolayısıyla milliyetçiliğe bağlı kurumsal biçimlerin, *Avrupa kültürünün evrenselleştiği* bir tarihsel bağlamda, sosyal hareketlerin doğal hukuk ya da seküler umutların diline tercümesinin, siyasal çatışmayı hep aynı biçimde "kurmaya" ya da çatışmanın kurumsal sınırını kodlamaya ebediyen yeteceği yanılsamasıyla da avunamayız. Avrupa ve Fransa'da bile. Devletin, siyasal ya da siyasal-dinsel ifadeyi hangi terimlerle tanımladığı; iç savaş ya da "olağanüstü hali" sürdürmeksizin yurttaşlığın ta kendisi olan (herkes için "siyaset

hakkı") ideolojik sürtüşmelerden "kurucu güç" olarak nasıl faydalandığı sorusu kaçınılmaz biçimde karşımıza çıkacaktır (aslında çoktan çıktı).[14]

Bu ilk mesele hemen bir ikincisine yol açar: kamusal alanın "tarafsızlığı" ve kamusal alanda kimlik izlerinin mevcudiyeti. Dolayısıyla sosyal, kültürel ve en temelde de antropolojik *farkın* izleri meselesi. Baştan sona uzlaşımsal olan incelemenin burada da apaçık ve doğal olduğu iddia edilen eşikleri ortaya çıkar. Uzlaşımsal, yani "kamusal" alan ve "özel" alan gibi sürekli evrim geçiren kategorilerin anlamını belirleyen strateji ve normlarla, gruplar arası güç ilişkileriyle, öznellikler ve iktidarlarla yüklüdür. Bu nedenle sakalların uzunluğu ve genişliği (ve kendisi) üzerine tartışmaların ortaya çıkmasına şaşırmamalı. Keza ne "başörtüsü" ile "*g-string*"in ortaya çıkardığı sorunların uygunluk bakımından karşılaştırılması

14. Bu noktada modern ulus-devletin kurulduğu klasik döneme gidip, oradan da ister istemez uluslarötesi ve "çokkültürlü" bir bağlama yerleşen, açıkça antagonist olan çeşitli güçlerce teşvik edilen "uygarlıklar savaşı" perspektifinin ağır bastığı güncel alternatiflere uzanarak, *farklı* kurumsal "laiklik" anlayışlarının felsefi soykütüğünü çıkarmaya başlamak gerekiyor. Fransız usulü laiklik devleti (halkın temsilcisi olarak) *hakikatin kurulmasının* temel taşıyıcısı ve faili haline getiren "Hobbes'cu" modelden fazlasıyla etkilenmiştir. Bu da temel veçhelerinden biri bilimsel bilgiyi yaymak ve "kanaatleri" ya da "inançları" görelileştirmek olan eğitim süreci üzerindeki devlet tekelinde, hiç olmazsa denetiminde kendisini belli eder. Bunun güncel konjonktüre yansımalarından biri de "din olgusunun" (bilimsel olarak temellendirilmiş, tarihsel ve sosyolojik olarak) okulda öğretilmesi önerisidir ki dinsel söylemlerin çeşitliliği karşısında nesnel bir görüş kazandırma anlamına gelir. Ancak böyle bir kurumun kör noktası zımnen milliyetçilik içermesi ve bilimsellik anlayışını temellendiren kültürel postülaları "görelileştirme" kapasitesine sahip olmamasıdır. Bu modelin "Locke'çu" modelden farklı olduğunu görebiliriz. "Locke'çu" modelde devlet dinsel inanç ve anlatıların üstüne herhangi bir kurulu hakikat yapıştırmak yerine sivil toplumun oyun kurallarını saptamakla "yetinir" – yani vicdan özgürlüğüne saygı duyan meşru inançlar ile özel alana çekilmeyi reddeden veya başkalarının özgürlüğünü tehdit eden gayrimeşru inançları birbirinden ayırır (bu "minimal" işlev gerçekte hiç de masum değildir: Bizzat Locke'un kendisinde Katolikliği hoşgörüsüzlüğün dini olarak hoşgörü alanından dışlamakla sonuçlanmıştır – ki günümüzde aynı yer başka bağlamlarda İslam ya da "tarikatlar" yahut "dünyevi dinler", ... vb. ile doldurabilir). Bu modelden doğan güçlükler bir öncekinin tersidir: Örneğin bugün ABD'nin bazı eyaletlerinde (*Bible Belt* / İncil Kuşağı) Darwin'in evrim kuramını öğretmek gitgide zorlaşıyor, çünkü

ne de 19. yüzyılın cumhuriyet okulunu ("Küçük Şey"i* hatırlayan var mı?) ve yurttaşla ilgili klasik temsil modellerini nostaljiyle dile getirip üniforma veya gömleği yeniden kullanma önerileri şaşırtıcıdır. İkisinin birlikteliği, eğitim mekânının oldum olası yurttaşlık ütopyalarını gerçekleştirecek ayrıcalıklı yeri sağlamasından kaynaklanır. Ayrıca *temsil ile kamusallık* arasında aniden ortaya çıkan bu derin karmaşada din mercii (vahiy, inanç, cemaatçilik, kulluk) ile cinsellik merciinin (kimliği teyit eden ve denetleyen aynı zamanda "müstehcen" de olan nihai çıpalama noktası) içinden çıkılmaz biçimde birbirine girmesine de şaşırmamalı.

Burada iki önermeden hareket etmeliyiz. İlk olarak, devletin tarafsızlığı ile eğitimin tarafsızlığı arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soru, laikliği okulun dinsel inançlar *karşısındaki* tarafsızlığı olarak yorumlamayı (dolayısıyla ifade edilmelerine eşit olarak saygı duymayı) savunanlar ile dinsel inançların okul içinde *askıya alınması* gerektiğinde ısrar edenler arasındaki tartışmayla açıklığa kavuşturulabilir (bu iki yorum laiklikle ilgili felsefi modele gönderme yapar). İkisi de hem haklı hem de haksız. Toplumumuzda okul (bilhassa devlet okulu, aileden çözülüp devlete bağlanmıştır, dolayısıyla partiler ve hükümetler üstüdür) esas itibariyle "özel" alanda varoluş ile "kamusal" alanda varoluş arasında bir *geçiş* yeridir. Fakat yasal olarak *kamusal alanın kendisinde* yer alır. Bu da çelişkili zo-

---

bu kuramın birçok ailenin vicdan özgürlüğünü ve dinsel inançlarını rencide ettiği düşünülüyor. Klasik çağın bu iki rakip modeli karşısına bir üçüncüsünü koyabiliriz. Şüphesiz "ütopik"tir fakat *pratikte* siyasal demokrasinin tarihinde iş başındadır ve ben bu modelin "Spinozacı" olduğunu söyleyeceğim: Dinsel (ya da daha genel olarak ideolojik) inancı oluşturan şey, "sivil din"in *özel alandaki tortusu*, kurulu hakikat ya da devlete biçimsel bir düzenleyicilik rolü veren "sivil toplumun" *kendiliğinden örgütlenme* ve *ilkesi* değil, bireylerin kamusal alanda *kolektifler oluşturma* yahut onların "ortak" özelliğini öznel biçimde "yorumlama" tarzıdır (ve şüphesiz çatışmalı bir tarzdır bu). Bu da "partileri" (yalnızca anayasal metinlerimizdeki siyasal partileri değil dinsel, ya da siyasal-dinsel kesimleri de) kamuoyu oluşum sürecinde "taraf" haline getirir. Bu modelin sıkıntısı, çağımızdaki bazı durumların da dramatik biçimde gösterdiği gibi, her bir aktörün kendi adına yadsımaya ya da bilmezden gelmeye yöneldiği çoğulculuğu uzun vadede korumanın zor olmasıdır.

* Alphonse Daudet'nin *Küçük Şey* (1868) adlı otobiyografik romanına gönderme yapıyor (çev. Murat Aykaç Erginöz, İstanbul, Yalçın, 1996). – *ç.n.*

runluluklar dayatır, okul bunlar arasında müzakereye mecburdur. Okul kapalı bir mekân olmak zorundadır, fakat "dışarının" bilgileri ve temsilcileri de okulda dolaşabilmelidir. "Siyasal" alana girişlerini kolaylaştırmak için bireyleri sosyal, dinsel ve ideolojik aidiyetleri görelileştirmeye hazırlamalı (dolayısıyla da bunu öngörmeli ve simülasyonunu yapmalı), bunun sonucunda da onları *birincil* kimliklerinden neredeyse koparmalıdır (aslında bu çok sert bir süreçtir: Bir tür parçalanma ve kimliklerden sıyrılmadır,[15] ki daha sonra ideal olarak kimliklere sahip çıkmayı sağlar, ama ortak siyasal kimliğin üstünlüğünün gerektirdiği "mesafe" ile birlikte). Fakat okul aynı zamanda bireylere ideolojiler ve aidiyetlerini siyasal hayatta "temsil edebilecekleri" araçlar da vermelidir. Bizzat siyaset yapmasalar hatta siyasetin dilini konuşmasalar bile salt dolaylı ve metaforik olarak (tarih, edebiyat, felsefe aracılığıyla) temsil edebilmeleri için. Bu çelişkili zorunlulukları mutlaka *eşitlikçi* biçimde bir arada tutabilmek için elbette çok ayrıcalıklı şartlar gerekir... Aslına bakarsanız okuldan istenen, yalnızca devlet gibi "tarafsız" olması değil, *tarafsız olmayan* iki alan arasında bir *tarafsızlaştırma gerçekleştirmesi*, yani "özel" ve "kamusal" denen alanları birbirine karıştırmadan bir *tarafsızlık fazlası* oluşturmasıdır.

Fakat bu bizi başka bir önermeye götürüyor: Genel anlamıyla *"kamusal" alanın*, özelde ise onun astarı olan eğitim alanının nişaneleri neler olmalıdır? *Bu soruyu yanıtlamak kolay değildir*, çünkü soru kendi kendini "yadsıma"ya meyillidir (*tarafsızlık* ya da *birörnekliğin nişaneleri* tabiri kendi içinde çelişkilidir). Ama eğitimin ayırt edici işaretinin tarafsızlık olamayacağı kesindir.[16] *Tarafsızlığın nişaneleri* tabii ki kendiliğinden tarafsız değildir – ne ("göstere göstere taşıma" demeyeyim de) görünürlük ne de anlam bakımından

15. Elbette ikincil aidiyetlerini birincil aidiyet olarak kullanma "ayrıcalığına" sahip bireyler kategorisi hariç: Örneğin memur çocukları (Pierre Bourdieu bu çocuklara "devlet soyluları" der – bu arada "küçük devlet soylularını" da es geçmez); özellikle onlar için okul, aile ortamının "doğal" uzantısından başka bir şey değildir, aile ise okul-öncesi bir kurumdur."Başörtüsü"nü hakikat mahallinin kutsallığını bozan bir figür gibi gören iflah olmaz laiklik savunucularının onlar arasında, bu soykütüğü mekânında, çoğunlukta olduğunu keşfetmek şüphesiz tesadüf değildir. Fakat bir determinizm de değildir. Bu "ikinci doğayı" örten çelişkiler daha yakından incelenmelidir.

(zira bir tarihle ve kutsallaştırılmış geleneklerle bütünleşir ve "ulus", "halk" gibi simgesel bir egemenliğe atıfta bulunurlar). Nişanelerin hiyerarşisi, baskın ya da bastırılmış olmaları ve görünürlük kipleri sürekli bir çatışma konusudur, hatta bazen ideolojik bir "savaş" da çıkarabilir.

İdeal (cumhuriyetçi) okul tarafsızlık dışında hiçbir nişaneyi kabul etmeyecektir. Zira tarafsızlık; öğrencilerin bedenen ve zihnen tamamen "uysal" ve öğrenmeye hazır, öğretmenlerin de yalnızca eğitim misyonlarını yerine getirmeye hazır olduğunu beyan eder (unutmayalım ki "başörtüsü" meselesi yalnızca öğrenciler değil, Almanya'da Wurtemberg'de olduğu gibi öğretmenler için *de* sorun yaratabiliyor). Gerçek okul, bireysellik ya da kolektifliğin epey bir nişanesini "hoşgörür": Kendiliğinden biçimde kâh eksantriklik, ayrıcalık, kâh çekince, direniş ya da provokasyon (uzun saçlar, "eksantrik", çeşitli işaret ya da bayraklarla bezeli kıyafetler, "paspal" ya da "uygunsuz" bir kılık)[17] olarak yorumlar. Ancak bütün nişanelerin ortak noktası *bedene* tutturulmaları ve bedene değer vermeleridir. Bundan ötürü cinsel belirlenim, nişanelerin savaşında her daim hazır bulunur. Şayet cumhuriyet okulları geçtiğimiz yarım yüzyılda

16. Bu nişane ülkeden ülkeye, toplumdan topluma değişiklik gösterir: ABD'de öğrenciler her günün başında cumhuriyete sadakat andı okurlar; Fransa'da olsa, vatanseverliğin daha ziyade sağa ait bir kavram olduğu zımmen varsayıldığı için, bunun siyasal açıdan sakıncalı olduğu düşünülürdü... Ama binaların, kılık kıyafetin, öğretmen ile öğrenci arasındaki "nezaket" kodlarının birörnek olmasına özellikle özen gösteriliyor. Neredeyse bütün Amerika –ultra-muhafazakâr hükümet sözcüsünden Batı Kıyısı üniversitelerindeki *queer* gruplara kadar– Fransa'da tehdit altında olan din ya da kültür özgürlüğünü savunmak için yanıp tutuşurken ülkenin, milyonlarca ailenin izlediği bir spor gösterisine (Amerikan futbolu şampiyonası) eşlik eden bir televizyon şovunda Janet Jackson'ın sağ göğsünün birkaç saniyeliğine gözükmesi "skandalı" ile sarsılması şaşırtıcı bir tesadüf olsa gerek.

17. Benim taşradaki öğrencilik hayatım sırasında, "kayak pantolonu" ya da kızlar için kabarık jüpon erkekler için kot pantolon "Amerikanlaşma"nın simgesiydi. Günümüzde pekâlâ başlatıldığından emin olabileceğimiz kılık kıyafet ilmihalinin kaynağı budur. "Başörtüsü" mefhumu, bilindiği üzere, bu konuda yurttaşlarından daha ilahiyatçı kesilen kamu otoritelerince maddi değil ideolojik olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla metafora açıktır, her anlamda. Sakal ya da bandana başörtüsüyle eşdeğer olabilir; günün birinde siyasal-dinsel bir hareket yandaşlarına yeşil, kırmızı ya da siyah giyinmeyi mi salık verdi, o zaman yeşili, kırmızıyı ya da siyahı... da "yasaklamak" gerekir.

karma hale gelmemiş olsaydı karma eğitimdeki cinsiyet farkı da (ve onu kuran, denetleyen farklı biçimler de) tam "laik" doktrinin çözemeyeceği bir sorun haline gelmeyecek ve bugün bazı öğrencilerin ulusa ve dine olan çifte biatını ve ikisinin birbirinden ne derece bağımsız olduğunu sorgulayan çatışma cinsel simgesellikle yüklü bir kıyafet (kadın bedeninin bazı kısımlarının görünürlüğü) aracılığıyla kristalleşmeyecekti. O zamandan beri başörtüsü takmak, aynı zamanda, belirli bir kipe göre bir cinsel kimliğe sahip çıkma edimi olarak (bu kipi "yabancılaşmış" ya da "kölece" olmakla yargılayabiliriz, peki ama diğerleri nasıl ki?), (seçici) bir yasaklama ise eğitim kurumundaki özneler arası ilişkide arzunun ısrarlı mevcudiyetinin inkârı olarak, en azından arzunun denetlenmesindeki güçlüğün itirafı olarak işlemektedir. Siyasal-dinsel aidiyetin nişanelerini böyle isteri konusu yapmanın arzuyu kişiye özel olmaktan çıkarıp "göstere göstere" teşhir eden, kamusal alana yayan, aynı zamanda ticarileştiren, sıradanlaştıran ve nihayetinde körelten bir bağlamla nasıl ilişkilendiği de düşünülmelidir. Şunu belirtmek isterim ki vücut hatlarını ortaya çıkaran kot pantolonlar giyen kızlar ile başörtüsü takan kızlar arasında ilkinin daha fazla "cinsiyetli" ("seksi" değil) olduğu kesin değildir. Sorun yaratan kısım da burasıdır – yoksa onların tarihin ya da felsefenin akışını Kuran'daki kısıtlamaya tabi kıldıklarını düşünmek değil (elbette tersi düşünülmediği sürece...). Kadın bedeninin yoğun biçimde reklam amaçlı sömürüldüğü bir toplumda İslam'ın sözcülerinin (çoğu zaman ilgili kişiler yerine konuşarak) "edep" talebine biat etmelerinin anlamı bir de bu açıdan düşünülmelidir. İmamların cinsiyet karşısındaki kayıtsızlığı papazlar ya da başka herhangi bir din adamınınkinden daha güvenilir değildir ve edep üzerindeki ısrarları bir korumadan ziyade saplantı anlamına gelir.

Üçüncü mesele, kadınların özgürlüğü etrafında dönen kültürel çatışmanın "sömürge-sonrası" bağlamda yoğunlaşmasıdır. Bu çatışmanın temel veçhesi ille de özel alan-kamusal alan ilişkisini değişik biçimde kavrayan geleneklerin farklı yorumu değildir. Daha doğrusu, bu veçhenin salt somut tarihsel bağlamla ilişkisi içinde çözümlenebileceği kesin değildir – yani, ataerkil düzenin son bulması

ve cinsiyet eşitliği ekseninde tüm dünyayı kasıp kavuran (Avrupa'yı, Batıyı, Doğuyu, Kuzeyi ve Güneyi kapsayan ve aşan) çatışmalar ile sömürge-sizleşmenin gecikmeli etkilerinin hakikaten birbirinden ayrılamayacağı bağlamla. Araçsallaştırmalardan kaçınmalı, ancak ikisi de evrensel olan iki özgürleşme talebi arasında hepten bir çelişki olduğunu da söylemeliyiz: Biri etnik ayrımcılıklar, kültürel ırkçılık ve eski emperyalist devletlerin hegemonyacılığı ile, diğeri kadınların köleleştirilmesi, şiddetin nesnesi haline gelmesi ve eşitliğin inkârı ile mücadele eder. Böyle bir çelişki, neredeyse –en azından çok uzun vadede– çözümsüz görünüyor. Bu nedenle de söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak isteyen simetrik söylemlerin hiçbirine güvenemeyiz: Ne "kadın mücadelesini" dile getiren söyleme ne "ezilen halkları" (ya da etnik-dinsel azınlık gruplarının) kendiliğinden birbirine yaklaştıran mücadeleyi dile getirene (ne var ki "cemaat" anlayışları birbirinin antitezidir) ne de dünyadaki (özellikle de Müslüman dünyadaki) kadınların özgürleşme modeli ve vektörü olarak "Batı" değerleri ve kurumlarını temsil edene – zira Batı, kadınları kitlesel olarak boyunduruk altına alacak kendine has biçimler geliştirmiştir ve Batı "feminizminin" büyük bir kısmı ilk iş olarak "azınlık" kadınlarının sözünün bütün geçerliliğini yadsır ve onlara karşı yasal önlemler ve zorlayıcı devlet müdahalesi talep eder.[18]

Henüz çocukluk ve erişkinlik arasında olan genç kadınları, *iki*

18. Bu noktada Hintli felsefeci Gayatri Chakravorty Spivak'ın (ABD'de öğretim görevlisi) Üçüncü Dünya ile karşılaşan Batı "feminizmini" özetlediği ifadesi aklıma geliyor: "*White men are saving brown women from brown men*" (Beyaz erkekler esmer kadınları esmer erkeklerden kurtarıyor). Spivak'ın denemesi ("Can The Subaltem Speak?") 1998'de yayımlandı: Britanya İmparatorluğu'nun intihar meselesini, dul Hintlilerin eşlerinin cenaze ateşine atlamasını (*sati* ya da "*suttee*") kadının ezilmesinin simgesi ve sömürgecinin uygarlaştırıcı müdahalesinin ayrıcalıklı nesnesi olarak nasıl kullandığını ele alıyor (bir anlam kayması pahasına, *sati* ile –"tesettür" anlamına gelen Arapça– *hicab* sözcüğünün günümüzdeki kullanımları arasında yakınlık kurmak ilginç olabilir). Bkz. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Mass.), Londra, Harvard University Press, 1999, s. 281-308'deki genişletilmiş versiyon (Fransızcası: *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, Paris, Editions Amsterdam, 2009). G. Spivak, kadının sözünün; geleneği, kültürü manipüle eden ataerkil söylemler ile hukuku ve ahlaki manipüle eden emperyalizm arasında yer bulmasının *imkânsızlığını* anlatmak için J.-F. Lyotard'dan aldığı "ihtilaf" kategorisini kullanır.

eril güç arasındaki amansız bir prestij mücadelesinin hedefi haline getiren durumun ne kadar trajik olduğunu idrak etmeliyiz: Biri din kisvesi altında ataerkil iktidar diğeri laiklik kisvesi altında ulus otoritesi namına onları kontrol etmeye yeltenir. Niyetleri ve "hinlikleri" ne olursa olsun, genç Müslüman Fransız kadınları (ve başkaları) başörtüsü aracılığıyla bazen de özerkliklerini müzakere ediyorlar (ama her zaman değil, tersi de oluyor);[19] doğrudan ya da dolaylı olarak aile (bilhassa "ağabey" ya da "erkek kardeş") zoruyla simgesel olarak, "saygı görmek" (bir başka bakıma da aşağılanmak) için örtündüklerini görmek aslında dayanılır gibi değil. Paris sokaklarında yasaya karşı "kendiliğinden" biçimde tezahür eden başörtülü kadınlar gösterisinin, kız kardeş ve eşlerinin yoldan geçenler ve gazetecilerle her türlü iletişimine engel olan erkekler tarafından adamakıllı kuşatılması (dünyanın farklı şehirlerinde de benzer görüntülere rastlanması) düşündürücü. Eğitim kurumunun, kadınıyla erkeğiyle, bir uygarlık çatışması körüklediğininin ve "Müslümanların başını açmayı" Cumhuriyet sınırları içinde her şeyden önce onur meselesi yapmasının, hiç farkında olmadan (bu konudaki cahillikse bambaşka bir hikâye: sömürgecinin vicdan azabı), Cezayir savaşı sırasında Fransız askerlerinin o genç kadınların anneleri ve anneannelerinin bedenleri üzerinde işledikleri mücrim davranışı tekrar ettiğini görmek de bir o kadar dayanılmaz bir durum.

Bu kısırdöngüden nasıl çıkmalı? Öncelikle, görünen o ki *ilgililere* azami seçme özgürlüğü tanıyarak; şüphesiz mutlak özgürlük olmadığını ve özgürlüğün isyan kadar "gönüllü kölelik" ihtimalini de kapsadığını bilerek. Aynı zamanda tüm bunların kadiri mutlak ataerkil aileyi sarsan uluslaraşırı bir toplumda cereyan ettiğini, alternatif modellerin de olduğunu unutmadan (ama bu demek değil ki söz konusu modeller cinsiyet eşitliğini güvence altına almaya yetiyor). İkincisi, eğitim ve medeni hukuk alanında kadınlara eşitlik

19. Akdeniz'in bütünündeki durum hemen hemen budur: Bu bakımdan gazeteci ve deneme yazarı Salima Ghezali'nin (*La Nation* gazetesinin genel yayın yönetmeni ve Cezayir sivil toplumunun en cesur sözcülerinden biri) çözümlemeleri genç kızları yönlendiren son derece kişisel özerklik taleplerinin bazı durumlarda genç kızları kendilerini damgalayan "başörtüsü"nü benimsemeye, bazı durumlarda ise dayatmayı reddetmeye ittiğini göstermiştir.

vermedeki çekincesi konusunda Fransa Cumhuriyeti'nden kolektif hafızayı biraz tazelemesini isteyerek – ama bu hiçbir zaman etkili olmaz.[20] Sonuncusu ve en önemlisi, dinsel köktenciliğe ve ataerkilliğe dönüş (ayrımcılığa uğrayan toplulukların kendi içlerindeki dayanışmayı korumak için başvurduğu ve tarihçilerin "geleneğin icadı" dediği tipik olarak savunmacı ve sancılı süreç) fenomenlerinin yanı sıra kuşaklar ve cinsiyetler arası rekabetin de ağırlaşmasını kolaylaştıran sosyal dışlama meselesinin kaynaklarına ısrarla eğilmeliyiz. Malum sebeplerden ötürü kızlar özellikle eğitim alanında erkeklere nazaran daha avantajlıdır ("Arap erkeğini" damgalayan ırkçı stereotiplerin gücü bunlardan biridir, ama eğitim kurumu ve mesleki geleceği özgürleşme aracı olarak kullanmak isteyen kızların kendi iradesi de söz konusudur).[21] Dolayısıyla ZEP* okullarına girdikleri andan itibaren vaat edilen "tercihli işsizlik"** çoğunda agresifliği de beraberinde getirir. Hakikaten bu konuda iyimser olmak için hiçbir neden yok: Sosyal eşitlik fikrinin içi boş bir slogana dönüştüğü, "pozitif ayrımcılığın" lanetleme[22] haline geldiği bir toplumun, gerileme ve şiddetin nedenlerine doğrudan bakmayı başarma

* *Fr. Zones d'éducations prioritaires* (Öncelikli Eğitim Bölgeleri) 1981'de dönemin Eğitim Bakanı Alain Savary'nin önerisiyle yasalaşmıştır. Okul başarısızlığıyla mücadele etmeyi hedefleyen uygulama, belli bölgelerdeki öğrencilerin eğitimde karşılaştıkları güçlükler kadar sosyal düzenden kaynaklanan bazı sıkıntıların da üstesinden gelmek için bazı okullara daha fazla özerklik tanımaya ve pozitif ayrımcılık uygulamaya dayanır. – *ç.n.*

** *Fr. Chomage préférentiel*: Bazı mahalle veya bölgelerde belli yaş grupları için (genellikle de 25 yaş altı gençler) işsizlik oranının Fransa genelinden hatırı sayılır ölçüde yüksek olması nedeniyle kullanılan tabir. – *ç.n.*

20. Unutmayalım ki hak eşitliği isteyen büyük bir "feminist" (o sıralarda adı konmamış olsa bile) hareketin ortaya çıktığı ve bastırıldığı Fransız Devrimi'nden sonra Fransız ulusu kadınları 150 yıl boyunca Kilise'nin himayesine bırakırken, erkekleri siyasete sakladı. Ancak şunu da söylemeliyiz ki bugün, güncel tartışmalarda alınan bazı "feminist tavırlar", Müslüman "kız kardeşler"e yönelik dayanışmayı ifade etmekten çok, onları terk edilmiş bir genel talebin ikamesi ve bahanesi olarak kullanıyor gibi (örn. "Kadın Hakları ve Başörtüsü: Jacques Chirac'a Çağrımız" adındaki imza kampanyası gibi. Prestijli imzalarla birlikte 8 Aralık 2003'te *Elle* dergisinde yayımlandı).

21. Cumhuriyetin okulları ile Mağrip göçmeni kız öğrenciler arasındaki "aşk"ın; kız öğrencilere getirdiği başarılar, sağladığı imkânlar, telkin ettiği umutlar, yarattığı yanılsamalar, yol açtığı araçsallaştırmaların tarihi titizlikle yazılmalıdır – tabii tosladığı engeller, neden olduğu rahatsızlık ve uyandırdığı hıncın da.

şansı pek az – ondan sonra bir de bu bazı kültürlerin aşağı olmasına yoruluyor.

Son olarak ele alacağımız dördüncü –belki de en önemli ve acil– mesele: eğitim kurumundaki otorite-özgürlük ikilemi. Araştırma şirketi CSA'nın çok yakın tarihli anketine göre orta dereceli eğitim kurumlarındaki (ortaokul ve liseler) öğretmenlerin çoğunluğu hazırlanmakta olan yasayı destekliyor, hatta yasanın siyasal ya da dinsel nitelikteki bütün "görünür" simgelerin yasaklanmasını kapsaması arzusundalar.[23] Her anket yorumlanmayı gerektirir, zira anketin verileri apaçık değildir ve çok sayıda konjonktürel faktöre göre değişir. Bugün için belirleyici olan, benim yorumuma göre, *disiplin* sorunudur. Eğitim kurumundaki krizden ötürü durumları büyük oranda istikrarsızlaşan öğretmenler İslam'ın ya da eğitim kurumlarına yönelik direnişinin etkisini dert etmiyorlar. Çoğunun kadınların kurtuluşunu dert ettiğini ya da eğitim yönetmeliğiyle buna katkıda bulunulabileceğine inandığını da zannetmiyorum (elbette

22. Felsefeci Blandine Kriegel yönetimindeki Göçmenlerin Uyumu Yüksek Konseyi, 2003 yılı raporunda ("Le Contrat et L'Intégration") pozitif ayrımcılığın cumhuriyetçi ilkelerle bağdaşmadığını hatırlattı. Böylece Cumhurbaşkanı'na daha az tutucu genç siyasal rakipleri karşısında simgesel puanlar kazandırdı. Bu sırada Fransa'da birinci, ikinci ve üçüncü kuşaktan milyonlarca Mağrip kökenli yurttaş yaşadığı halde, bütün "Arap adları" –birkaç "simgesel" istisna (filanca devlet bakanı, falanca "Müslüman vali") dışında– siyasal temsilden, yüksek idari sorumluluğu olan mevkilerden menedilmiş olmaya devam ediyordu. Bu konuda Stéphane Beaud ile Gérard Noiriel'in "Les Nouveaux parias de la République" (Cumhuriyetin Yeni Paryaları, *Le Monde*, 19 Şubat 2004) eleştiri ve çözümlemelerinin altına imzamı atarım.

23. Bkz. *Le Monde*, 4 Şubat 2004: "Her dört öğretmenden üçü dinsel simgelerin yasaklanmasını istiyor" (Philippe Bernard'ın CSA'nın anketini *Le Monde* ve *La Vie* için yorumladığı makalesi, 5 Şubat, 2004). Hukukçular görüş bildirdikten sonra hükümet Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin din özgürlüğü hakkındaki maddeleriyle çelişmemek için "görünür" yerine "göstere göstere taşınan" (*ostentatoire*) ifadesini kullanacaktı (bkz. Marceau Long ve Patrick Weil: "La Laïcité en voie d'adaptation", *Libération*, 26 Ocak 2004). Ayrıntıya inecek olursak anket, başörtüsü meselesinin öğretmenlerin büyük çoğunluğu için "kolektif yaşam"a dair geniş bir sorunlar kümesinin parçası olduğunu etkileyici biçimde gösteriyor. Yasanın kabulü ise alınan "felsefi" bir tavırdan ziyade öğremenlerin pedagojik otoritelerini ve disiplin iktidarlarını pekiştirecek bir araç olarak düşünülüyor (o da, tabii ki, ideolojik olarak "tarafsız" değil).

istisnalar kaideyi bozmaz). Gelgelelim öğretmenlik otoritesinin adeta çöküşünden yana dertliler: Hem okul ortamında somut biçimde artan disiplinsizlikler ve yasadışılıklar (özellikle göçmen kökenli nüfusun büyük ölçüde yoğunlaştığı fakat Cezayir'den geri gönderilmiş çok sayıda Fransız Yahudisinin de yaşadığı "sıkıntılı bölgelerde" –Fransız toplumundaki yoksulluk ceplerini tarif etmek için kullanılan bir örtmece– bu daha da şiddetli hissediliyor)[24] hem de mesleki itibarlarının kaybolması, ailelerin talepleri ve baskıları karşısında artık direnememeleri ve –çok daha soyut düzeyde– günümüz toplumunda bilginin ve bilgiyi taşıyanların "iktidarı" üzerindeki belirsizliğin yaygınlaşmasından yana (ki bu sonuncusu ne daha az önemli ne de daha az sancılı). Kuşkusuz Fransız toplumunun meritokratik ideolojisi bu iktidara gereğinden fazla değer vermiş, hatta onu mitleştirmiş, ama aynı zamanda piyasa ve devletten gelen fiili bir saldırıya da maruz bırakmıştır. Durum böyleyken öğretmenler bu saldırıyı bir tür ihanet gibi yaşıyorlar.

Bu boyutun hesaba katılmamış olması kanımca hazırlanmakta olan "olağanüstü yasası"na dair eleştirilerimizin en önemli zayıf noktasını oluşturuyor – biraz zorlayarak şunu söyleyebiliriz: Söz konusu yasa istisnanın yerini değiştirerek ve ona siyasal iktidar tarafından önceden imal edilmiş yetersiz bir yanıt vererek, yirmi yıldan beri (sosyalist hükümetlerin bu bakımdan sorumluluğunu kim ifade edecek?) eğitim kurumuna sinsi sinsi yerleşmekte olan bir "olağanüstü durum" olduğunu açığa vuruyor. Bu durumun öğretmenlerin inisiyatif kullanma kapasitesini aşırı derecede azalttığı da söylenebilir (elbette bunun da istisnaları vardır). Bu bağlamda öğretmenler güçsüzlüklerinden kurtulmak için devlet gücünün simgesel olarak

24. Milli Eğitim Bakanlığı'nın talebi üzerine Profesör Eric Debarbieux tarafından 1995-2003 yılları arasında yapılan "De Victimation" (Mağduriyet Üstüne) denen anket sosyal dışlanma ile okul ortamındaki şiddet düzeyi arasında bağlaşım olduğunu doğruluyor (bkz. *Le Monde*, 30 Ocak 2004: "Her 5 öğrencinin en az 1'i şiddetli güvensizlik durumu hissediyor"). Siyasal-dinsel söylemi kullansın kullanmasın, erkeklerin kızlar üzerinde uyguladığı "cinsiyetçi" şiddetin ciddiyetini ya da özgül anlamını küçümsemeden daha geniş bir bağlama yerleştirmek ve öğretmenlerin, çalışma koşullarındaki gerilemeyi nasıl algıladıklarını da işin içine katmak doğru olacaktır. Stasi Komisyonu ve yasakoyucunun baskıcı bir yasa lehindeki temel argümanlarından birini işte bu cinsiyetçi şiddet sunmuştur.

perçinlenmesinden başka çare göremiyorlar. Devlet memuru olarak, devletin bozulmakta olan dengeyi kendileri lehine yeniden kuracağını umuyorlar. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, laiklik bu korporatif refleksin amacı değil aracıdır.

Bununla birlikte bu noktada damgalamalardan ("Bu, öğretmenlerin hatası!") ve sızlanmalardan ("68'liler neye dönüştü böyle!") kaçınmak ve ahlaki çağrılara ("Zihinlerin Le-Pen'leşmesine dikkat!") kapılmamak ve konjonktürel nedenleri gayet açık olan bir krizin köklerinin eğitim kurumunun iç çelişkilerinde yattığını anlamak için bir kez daha kurama dönmeliyiz: Eğitim kurumu aniden kapasitelerinin sınırına taşınmış veya yaşamasını sağlayan uzlaşı oluşumlarından mahrum bırakılmıştır. Açıkçası bu da –bildiğimiz okul biçimi ve öğretme pratiğinin olmazsa olmaz koşulu– otorite işlevinin kaynağının ister istemez daima bulanık ve heterojen olduğu anlamına gelir (liberal pedagojik reformlar ya da liberter itirazlar en fazla onu yumuşatabilir ya da maskeleyebilir fakat asla ortadan kaldıramaz; zira otoritenin ortadan kaldırılması, "devletin ideolojik aygıtını" yıkmaya karşılık gelir). Otorite işlevi kaynağını bir yönüyle *bilginin kendi gücünden*, yani *bireylerin düşüncesini değiştirme kapasitesinden* ve bireylerin varoluşundan alır (veya aldığına inanır). Bilginin bu gücü büyük oranda uyandırdığı ilginin, yaşattığı "bilme arzusunun" (ve öğretme arzusunun) kaynağıdır (erişilebilir, sahiplenilebilir ve çabayla aktarılabilir görünmesi koşuluyla). Diğer yönüyle ise, az çok birbirine bağlı *sosyal "güçlerden"* alır (ve bariz biçimde oralara kök salmış görünür): Yaş ya da deneyimden, diploma ya da sosyal prestijden, özellikle de hiyerarşik ve disiplinci bir kurumla kolektif olarak bütünleşmiş ve madun biçimde olsa dahi kamu gücünün organlarından birini simgeleyen *"öğretmen kadrosu"* ndan. Okul ve okuldaki memurlar elbette bilgi aktarımına dayanan ve onu aşan her türlü işlevi yerine getirir: Mesleğe hazırlama işlevi, kültürel ve uygarlaştırıcı işlevler, egemen ideolojinin ifadesi veya eleştirisi gibi "hegemonik" işlevler, özel alandaki bireyi siyasal yurttaşa dönüştüren yurttaşlık işlevi gibi. Ama bu işlevlerin hiçbiri otoriteden ayrılamaz. Bu nedenle de okulun işlevinin *otoriter* yüzü ile *demokratik* yüzü arasında çelişki değilse de ister istemez bir gerilim oluşur (ama düşündürüp eyleme geçirebilir). Okulun demokratik

yüzü geliştirmeye çalıştığı fırsat ve şans eşitliği ve hem dil hem de bilgiye hâkimiyet imkânlarını herkese verdiği, bazı sınırlar içinde onları kendi bünyesinde gerçekleştirmeye çalışabileceği söz hakkı konusundaki eşitliktir (söz hakkı "siyaset hakkının" başlangıcıdır).

Bu noktada kendi toprağında –işlevlerinin ve işleyiş koşullarının çoğunluğunu günbegün tartışmaya açan ama kapsamı sınırlı– bir siyasal çatışmayla karşı karşıya olan eğitim kurumunun kendi kapasitesinden ve geleceğinden şüphe duyması trajiktir. Eğitim kurumu, geleceğini en daraltılmış, en az entelektüel olacağı boyuta indirgeme gayreti içinde; bu geleceği gizlice doktriner ideologların kuramlaştırmalarına emanet ediyor, onlar da İncil ya da Kuran'ı ellerinde sallayanlar gibi Condorcet ya da Kant'larını havaya kaldırıyorlar. Eğitim bindiği dalı kesmeyi alışkınlık haline getirmiş iktidardan kurmaca "çözüm" bekliyor, gelgelelim günümüzde iktidarın devlet anlayışı kamuoyu anketlerinin değerlendirilmesinden pek de uzağa gitmiyor.

Anlaşılacağı üzere, laiklik fikrinin tarihini, siyasal ile dinsel'in eklemlenmesini, kamusal ve özel alanların ayrılıp sınırlarının çizilmesini, cinsiyet farkının yurttaşlık bakımından statüsünü ve bu farkın eğitim kurumundaki yerini (ve bu anlamda bilginin gücünü) yeniden düşünme ve hepsini kolektif olarak evrilme fırsatını kaçırdığımızı düşünüyorum (ve yalnız olmadığımı umuyorum). Kısacası *siyasal meseleleri siyasal olarak* düşünme ve uygulama fırsatı kaçtı. Dolayısıyla, başka temeller üzerinde ve başka koşullarda tartışmayı tekrar başlatacak unsurları hazırda tutmak gerekiyor (muhtemelen daha serinkanlı olmayacaktır ama hedefleri daha görünür kılabilir), zira henüz hiçbir şey "çözülmüş" değil.

Bana kalırsa bu, ancak listesini sunduğum meseleleri derinleştirmek kaydıyla yapılabilir: *Düşünce özgürlüğü* hakkındaki tartışmayı ve okul ortamındaki manevi güvensizlik ve umutsuzluğu, "negatif bireyleşmeyi" azaltacak demokratik pratikleri yenilemekle. Fakat bu yenilemenin kendisi de okul içinde ve dışında çok çeşitli şartları gerektirir: Birincisi ahlaki güvensizlik ve umutsuzluğu gerilemek üzere dışlamayla mücadele etmek; *eşitlik* hareketine ivme kazandırmak, eşitliğin kendi çelişkilerine (özellikle de farklı özgür-

leşme hareketleri ya da ayrımcılığa direnmenin farklı yollarını birbirine karşı kışkırtan çelişkiler) kafa yormak; *evrensellik* fikrini yeniden inşa etmek ve "meşru" siyasal iletişimin salt biçimsel kılıfı olmaktan çıkarıp bugün dünyanın her yerinde "evrensele dair bakış açıları" sunan (dinsel-siyasal olanlar dahil) *bütün* siyasal söylemler arasında yapılacak bir karşılaştırmanın hedefi ve sonucu haline getirmek. Bu derinleşmenin ulusal-cumhuriyetçilikten (artık ulusal-cumhuriyetçi-laiklik demeliyiz) gelmesi pek muhtemel görünmüyor. Aynı şekilde, "solculaşmış" olsa dahi, dinsel ya da teokratik bir dünya görüşünden gelmesi de pek muhtemel değil. Sosyal, kozmopolitik, anti-otoriter bir demokrasi ise bunu deneyebilir.

10 | LAİKLİK VE EVRENSELLİK: LİBERAL PARADOKS[1]

ÇALKANTILI bir tarihi olan "laiklik" kavramı genellikle Fransızlara özgü bir şey olarak değerlendirilir. Laikliğin anlamı, modern toplumları ve siyasal sistemleri farklı derecelerde etkilemiş genel "sekülerleşme" sürecine indirgenemez. Laiklik, sosyal güçler arasında tarihsel bir uzlaşıyı temsil eden kurumlardan biridir. Fakat aynı zamanda yurttaşlığa da bağlı bir figürdür. Belirli bir kilise ve yönetim geleneğinin mirasından olduğu gibi belirli bir emperyal proje tahayyülünden de derinlemesine etkilenmiştir. "Modernliğin" tamamlanışını ifade eden bir apaçıklık olarak değerlendirilmediğinde, laiklik evrensellikle olan ilişkisinden kaynaklanan bütün sorulara yeniden açık hale gelir. Bu da klerikalizme dönmek ya da cemaatçiliği kentin yasası haline getirmek demek değildir; inanç ve aidiyetler çatışması siyasal olarak düzenlenirken karşılaşılacak güçlükleri ve sonuçta verili bir tarihsel yerde (örneğin Avrupa) *evrenseli inşa etme* meselesini yeni biçimde göğüslemek zorunda olduğumuz anlamına gelir.

Bazı sorunları dile getirerek bu güçlüklerin çözümüne katkıda bulunmak istiyorum; sorulara verecek basit bir cevabım yok, üstelik tam anlamıyla kesin "çözümleri" olduğundan da şüpheliyim. Fakat bu, bizim gibi yurttaşların onları çözmek için tavır, karar ve inisiya-

1. Bu makale 28 Ağustos 2005'te Cerisy-La Salle'in onuncu yılı kapsamında sunduğum bildirinin ("1905-2005: Laïcité vivante") kısaltılmış ve güncellenmiş halidir. İnsan Hakları Birliği'nin dergisi *Hommes et libertés*'de (no. 143, 2008) yayımlandı.

tif almasına engel değil. Laiklik ilkesine dair "liberal" bir anlayış ve uygulamasını savunacağım. Aynı zamanda *kamusal alan ile özel alan ayrımı üzerine temellenen, devlet tarafından güvence altına alınan hukuksal bir norm olan inanç özgürlüğü idealinin* içerdiği keyfi unsurları da saptamaya çalışacağım. Zorunluluk ve çelişkilerle dolu bu düğümle yüzleşmek ve onu çözmek hem savcı hem de yargıç konumunda bulunan siyasetin görevi.

Bir Hegemonya Kurumu

Sık sık belirtildiği gibi laiklik, iki dizi olgu, sorun ve kullanımı birleştiriyor. Bunları ayırmak gerektiğini hissetsek de birbirlerini üstbelirlemeye devam ettiklerini biliyoruz. Emile Poulat'nın dediği (ve yazdığı) gibi, bir yanda "cumhuriyetçi laiklik" vardır, öbür yanda "laik cumhuriyet".[2] Bir yandan *laik felsefeye* atıf yapılır – tabular ve dogmalarla yozlaştırılmadan önce *laik felsefe*, Aydınlanma'dan doğan (tanıyıp etmeden aşağılanmaması gereken pozitivizmin de katkısıyla) bir buluşun vardığı son noktayı temsil ediyordu. Öbür yandan da *laikliğin* Fransa'daki *anayasal/kurucu değerine* – pratikte kimi zaman gayrimeşru uzlaşıları kapsasa da bu değer yurttaşlığa demokratik bir biçim kazandırmaya katkıda bulunur.

Laikliğin bu iki varyantı da gayet tabii *evrenselcilikten* çıkar ama farklı anlamlarından. Bu da başka ilkeler gibi laiklik ilkesinin de evrenselliğinin *ikircimli* olduğu anlamına gelir. Laikliğin bu iki yüzü belli bir tarihsel dönem boyunca onu –Gramsci'ci anlamda– bir *hegemonya* yapısına dönüştürür. Ne var ki hegemonya fikrinde hem tahakküm vardır hem de çatışmalılığın düzenlenmesi: Hem isyan ve anomi güçlerini normalleştirme, bastırma ya da dışlama hem de – Castel gibi söyleyecek olursak– sosyal bireyselliğin pozitif koşullarının üretimi vardır. Açıkçası bu da dinsel evrenselcilikten ayrı ve ona rakip, yurttaşlık ideali olarak eşit özgürlükle yakından alakalı, tarihsel bir evrenselciliği laiklik adı altına yerleştirdiğimiz anlamına gelir. Ama söz konusu evrenselciliğin iktidar yapılarından ayrılmaz olduğunu, onları meşrulaştırdığını ve onların işleyişine katkıda bu-

2. Emile Poulat, *Notre laïcité publique*, Berg international, 2003.

lunduğu da biliyoruz. "Cumhuriyetçi laikliği" anayasallaştıran "laik cumhuriyet" kendi başına "insan ve yurttaş haklarının" saltanatı değildir, burjuva cumhuriyetidir, İmparatorluk artık bir hayaletten ibaret de olsa sağ kalabilmiş olan emperyal bir cumhuriyettir.

Bu nitelikler süregelen gerilimleri, hatta iktidarı meşrulaştırma ile kurulu düzenin ihlali arasındaki ideolojik bocalamayı belirler: "Laiklik bir kavgadır" fikri tam manasıyla budur. Ama bu çatışmalılık, Rancière'in deyişiyle, "paysızları" reddeder; "laik pakt"tan yana hiç payları yoktur – özellikle sömürgelerdeki nüfusun durumunun ezici çoğunlukla böyle olduğunu biliyoruz. Söz konusu çatışmalılık aynı zamanda çözümsüz kalmış sorunlar ya da bastırılmış çatışmalarla ilgili bir düşünülmeyeni de kapsar. Laik evrenselciliğin, belli bir anda, bazı özgürleşme eğilimlerini dile getirirken bazılarını hiçe sayması ya da yasaklaması arasında nasıl bir ilişki vardır? İşte size can alıcı bir soru, bu ilişki zamanla su yüzüne çıkabilir ama illaki tam anlamıyla akılla kavranılabilir olduğu koşullarda değil. Devlet biçimleri ve ulusal cemaatlerin sarsılmasıyla birlikte (ortadan kayboldukları anlamına gelmez bu) bazı demokratik kurumların (özellikle de parlamenter kurumlar) temsil kapasitelerinin tükenmesi, eğitim modellerinin krizi, iletişim teknikleri ve kamuoyu oluşturma vektörlerindeki devrim, "dinsel"in "geri dönüşü", özellikle de "mutasyonu" ve Avrupa jeo-tarihsel alanının taşralaşmasıyla olan biten de bu değil midir?

Devlet Hem Savcı Hem Yargıç

Öte yandan laiklik kurumu çok daha can sıkıcı bir paradoks içeriyor: Nasıl ki bir hukuk kuralı hem özel çıkarların ötesinde yer alır, onları uzlaştırmayı ya da düzenlemeyi sağlar hem de onlarla *aynı düzlemde bulunarak* çatışmalı ya da uzlaşmacı bir ilişki sürdürürse, evrenselin sözcelenmesi de ister istemez tikel ideolojiler ya da görüşlerin hem *üstünde* hem de *aralarındaki çatışmalı alanda* yer alır. *Devlet*, kendisini sürekli itiraza maruz bırakan hukukun evrenselliğinin bu ikili işleyiş ve kaydını en iyi kristalleştiren figürdür, ama ondan egemenlik kategorisinin özeti olan güç ve kutsallık fazlasını istemekten de vazgeçmez. Öyleyse Fransa'da anayasal bir ilke olan, ulus-dev-

leti meşrulaştıran ve "halkın egemenliği" üzerine yeniden inşa eden, halkı din kurumuna olan bağımlılığından kopartan laikliğin kendini "dinin karşıtı" olarak kurması şaşırtıcı değildir. Oysa ister "rıza" ister "zor" görünümünde olsun, din karşıtlığı bizzat dinin ta kendisi olan bir dizi biçime bürünmeye ya da –kimi zaman tektanrıcılık, Hıristiyanlık ya da Protestanlık için söylendiği gibi– "dinden çıkış dini" olmaya namzettir. Fakat gidişat bu "çıkış"ı adeta belirsiz bir tarihe ötelemiş gibidir.[3]

Bu niteliğin laikliği tanımlamaya yettiğini söyleyemem, ama evrenselin kurulmasına içsel paradoksun tipik bir gerçekleşmesini meydana getirir. Söz konusu niteliğin sapkın sonuçları da vardır. Toplumu, yönetimi, gelenek ve görenekleri dönüştüren siyasal bir program olarak laikliğe kendisini gerekçelendirecek *bir rakip* gerekir (rakibin adı için birçok aday vardır: hoşgörüsüzlük, dinin kent yönetimi üzerindeki "dünyevi" nüfuzu, doğal eğilimi itibariyle hoşgörüsüz olan bizzat din – ya da *falanca* din). Yurtseverlik savunusuna olduğu gibi ödünsüz laiklik "savunusuna" da iliştirilen *aura*'dan faydalanmak isteyen birçok siyasal gücün yarışına konu olabiliyor. Bunlara ek olarak, belki de tarihsel olarak laiklikle bağdaşan yurttaşlık değerlerinin (fırsat eşitliği, kamu hizmetleri) krizi laik dinamiği zayıflattığında varlığını sürdürmek için yeni rakipler, örneğin yeni dinsel fanatizmler tanımlamaktan başka bir yol bulamıyor. Biraz daha ihtiyatlı söyleyelim: Laikliği mutlak bir biçim olarak gören ve münferit yollarla üstün kılmaya girişenlerin bakış açısı ile onu demokrasinin araçlarından biri olarak gören ve nasıl korunabileceği, genişletilebileceği ve uyarlanabileceğini soranların bakış açısı arasındaki mesafe iyice açılacaktır. Sosyal mücadelelerin hem üstünde hem içinde, siyasal sürecin hem savcısı hem yargıcı evrenselin paradoksu her iki durumda da mevcuttur, ama söz konusu paradoks ilkinde yadsınmaya yüz tutmuşken ikincisinde kabul edilip müzakere edilebilir.

Bana göre, laiklik hakkında düşünmenin vazgeçilmez önkoşulları bunlardır. Söylemler, ideolojiler, hatta felsefelerin devletle ilişkisini tartışmaya açıyorlar. Laiklik hakkında düşünmek aynı zaman-

3. Jean-Luc Nancy, *Déconstruction du christianisme*, Paris, Galileé, 2005.

da devletin biçimi ve (egemenliğin kalbinde yer alan "meşru şiddet"e kıyasla) "meşru inancı" nasıl geliştirdiği hakkında düşünmek demektir.

Liberalizmin Sınırları

Öyleyse, kiliselerin siyasal işlevinin "tarafsızlaştığı" bir alanda, vicdan ve kanaat özgürlüğü demek olan *din* özgürlüğü ile *din karşısındaki* özgürlüğe dayanan "Avrupa" modeline döndük. Özellikle Fransa'da aynı zamanda kamusal bir özgürlük olan bu temel kişisel ve kolektif özgürlük bu şekilde kodlanmıştır. Bu ise kamusal özgürlüğün yalnız *kamusal alanda* kullanılması değil, aynı zamanda kamusal alam biçimlendirmesi, *siyasal güçlerin çatıştığı yer* haline getirmesidir. Kamusal özgürlük bu anlamda, genel çıkarı önceden var olan bir norma indirgemeyen bir siyasetin kurulmasından ayrılamaz; genel çıkar kanaatlerin çarpışmasından çıkan ardışık, sonsuza dek yeniden ele alınıp gözden geçirilebilir yaklaştırmalarla belli olur. Cemaatin/ortaklığın ve özgürlüğün çıkarlarını ortak iyinin aşkın tanımlarına göre temsil ettiğini iddia eden güçler arasında kurulan bu göreli eşitlik alanı tarihsel olarak dünyevi iktidarın "ruhani iktidar"dan ayrıldığını varsayar (Kardinal Bellarmin'in kullanmış olduğu tabiri birebir yineleyen Hobbes ve Auguste Comte ruhani iktidarı ilahiyatçıların *potestas indirecta*'sı –dolaylı iktidarı– olarak tanımlar). Kilise kendini hiyerarşik ve merkezi bir örgütlenme gibi sunduğunda (özellikle Katoliklik örneğinde böyledir), kamusal alanın kuruluşu daha çatışmalı, ama aynı zamanda daha gözle görülür ve daha nettir, ayrıca "sekülarizasyonun" siyasalı bu şekilde etkilediği her yerde vardır. Dinsel cemaatin iki farklı aidiyet ve özneleşme kipi arasındaki işleyişinde bir çatlak meydana getirir. Bu da Hıristiyan halkın (*laos*)* otoriteye itaat etme kipini değiştirmesi demektir. Bir dinin müminleri (*fidèle*) "sadık (*fidèle*) yurttaşlara" dönüşür ancak bu sadakat, miras edinilen ya da zorunlu kılınan itaatle eşdeğerli değildir ve iç çatışmasız var olamaz. Aksine, artık şu veya bu kilise-

* Eski Yunancada "halk, ruhban sınıfı dışındaki halk" anlamlarında kullanılır; Fransızca *laïque* ve Latince *laicus* sözcüğü de *laos*'tan türemiştir. –*ç.n.*

nin mümini olmayan yurttaşlar ise "yurttaşlar cemaati" aidiyetiyle inancı kaynaştırma eğilimini korur (kimi zaman bir hedef olarak talep eder) – kâh Kamusal Şey tapınması kâh siyasetin kendisinden çıkan "seküler bir din" tapınması şeklinde.

Bu tarihsel ayrışma, çok geçmeden, dinsel inançların kamusal alana ideolojik güçler ve modeller olarak yeniden kaydedilmesini beraberinde getirir. Kolektif özdeşleşmeler ve sosyal hareketleri mümkün kılan bu modeller, inanca dayalı siyasal partiler olsun olmasın, kamuoyu oluşumuna katkıda bulunur. Din tekelinin kalkması böylece ideolojik çoğulluğun olduğu bir alan ortaya çıkarır. Bu alanın işleyişi ise mutabakat ile mutabakatsızlık arasındaki sonsuz diyalektiği besler. Bu anlamda *demokrasinin* inşası *liberal* bir kural ve pratikten ayrılamaz görünür – bu ikisi burada karşı karşıya getirilemez. Her bireyin vicdanına yerleşmiş inancın prototipinin "dinsel" denen şey olması şu anlama gelir: Liberalizmi siyasal biçim olarak tanımlamanın dışında olmak şöyle dursun, *dinlerin içsel dönüşümü*, âdetlerin ve kamuoyu oluşumunun mercileri olarak "geri kazanımı" liberalizmin olanaklılık koşullarından biridir.

Liberal hukuk normu uygulamasını şekillendiren kamusal alan-özel alan dikotomisinde "dinsel"in kullanılması böyle bir siyasal liberalizme,[4] ki buna "reel liberalizm" diyesim geliyor, oldukça tuhaf bir özellik katar. Sivil toplumun önceliğine, bireyler arasındaki değiş tokuşa ve alışverişin kamusal eylemden bağımsız biçimde kendi kendini düzenlemesine vurgu yapan birçok liberalizm tanımı, az önce sözünü ettiğim "dinsel" niteliğin olgusal olarak inkârını temsil eder. Reel liberalizmin aynı zamanda paradoksal bir liberalizm olduğunu ve devletin sivil toplumdan çekilmesine değil özgürlükler çatışmasının sınırlarını belirlemek ve hakkaniyeti sağlamak için sosyal alana sürekli olarak müdahalesine dayandığını anlamak gerekir. Ama dinsel inançların bu "oyundaki" alengirli yeri de tartışılmalıdır: Dinsel inançlar merkezde yer almakla birlikte tarihsel ge-

4. John Rawls'un tanımını kullanıyor ama onaneredeyse karşıt bir anlam yüklüyorum; zira Rawls siyasal liberalizmi, "siyasal" değerler alanını *a priori* sınırlayan ulusal değerlerin "*overlapping concensus*"un (örtüşen mutabakat) elde edilmesine indirger ve dolayısıyla bireysel öznellik ile kolektif öznellik bünyesindeki çatışmayı dengeler (bkz. *Libéralisme politique*, yeni baskı: Paris, PUF, 2006).

leneklerine nazaran sallantıdadır, zira merkezde olmalarının yegâne koşulu kendilerini içeriden değiştirmeleri ve bir anlamda "doğalarından çıkma"larıdır.[5] Bu sürecin içine farklı derecelerde işlemiş olan şiddeti, en azından "simgesel" (Bourdieu) şiddeti yok sayarak bir yere varamayız.

"Dinsel"in Sınırları

Böylece, bir yandan *dinsel ile kültürel*'i diğer yandan *dinsel ile siyasal*'ı ayırmak için kullanılan tanımların aynı zamanda nasıl çakıştıklarını, sınırların belirsizlik ve yer değiştirmesini sorgulamaya başlarız. Bugün yeniden güncellik kazanan laiklik fikrinde, ta en başından beri var olan gerilimlerin can alıcı noktası burasıdır. Liberal bir ilkeye illaki liberal bir uygulama eşlik etmez: Tersine, liberalizmin otoriter ya da ayrımcı uygulamalarına sık rastlanır. Kamu gücü olarak kanaatlerin karşı karşıya gelmesini sağlamakla yükümlü olan devlet bizzat o kanaatleri tanımlamaya soyunduğunda olan budur. Böyle yaparak devlet, egemenlerin klasik *ius circa sacra*'sını (din üzerindeki otorite) yeniden keşfedip genişletmiş ya da bir eliyle serbest bıraktığını diğer eliyle denetlemiş olur.[6] Bu yolla iktidar stratejilerinin yanı sıra ideolojiler, özellikle de dinlerin direnişi devleti kendini içeriden değiştirmeye, kamuoyu oluşturan "anayasal/ kurucu" faillere, yurttaşlık alanındaki aktörlere dönüşmeye sevk eder. Kendi adıma, *sivil toplumun kendi kendini düzenlemesi* fikrinin karşısına *devletin kendi kendini sınırlaması* fikrini koyuyorum. Dola-

5. Yıllardır "sekülerliğin soykütüğünü" çıkarmaya çalışan antropolog Talal Asad, "Fransız usulü laikliği" devletin egemenlik kurma biçimi olarak okuduğu eleştirel çözümlemeye yaptığı yakın tarihli katkılarda dinsel tabiiyeti kamusal alandaki kurallara tabiiyete dönüştürme eğilimini ikiyüzlülüğün kanıtı değilse de çelişkili bir semptom olarak sunar. Bana göre ise bu, dinin siyasal tarih içindeki "hegemonik" işlevinin can alıcı noktasıdır. Bkz. T. Asad, "Trying to Understand French Secularism", haz. Hent de Vries, *Political Theologies* içinde, New York, Fordham University Press, 2006.

6. Örneğin bazı genç kızların taktığı "başörtüsü" meselesini çözmek için 2003 yılında görevlendirilen Stasi Komisyonu'nun yaptığı gibi neyin "dinsel ritüel" neyin "kültürel gelenek" olduğunu buyurmuş olur, gelin görün ki o da (komisyonun diğer tavsiyelerini uygulamayıp) yalnızca okuldaki "dinsel simgeler"i kurala bağlayan bir yasayla sonuçlanmıştır.

yısıyla bu sınırlamanın olağanüstü zorlukları olduğunu ve yapısal bakımdan kırılgan olduğunu saklayacak değilim, ama kamuoyu çevresinde gelişen hareket ve mücadelelerin buna yardım edeceğini, hatta bunu dayatacağını da düşünüyorum. Kanaatlerin, özellikle dinsel kanaatlerin kamusal alanda kurucu güçler olabilmesi için devletin "sivil topluma" müdahale etmesi ve bunu öncelikle *özgürlüğü dayatarak* yapması gerekir. Devlet, tahakküme maruz kalan ya da dışlanan kategorilerdeki yurttaşların da "siyasal kapasitesini" geliştiren çeşitli özgürleşme ve sosyal terfi politikaları –özellikle eğitim– yoluyla bilgiye ve bilimlere erişimini sağlayarak, yeri geldiğinde pozitif özgürlüğün araçlarını yaratıp güvence altına alarak özgürlüğü dayatmaya devam eder ki göreli eşitlik zemininde iletişim kurmak ve düşünmek bu araçlardan ikisidir.[7] Ama hem biçimsel hem de maddi olan bu müdahalenin karşılığı "kendi kendini sınırla" şeklindeki siyasal buyruktur. Oysa bu –en hafif tabirle– yöneticilerin kendiliğinden eğilimi değildir, hele doğanın hukuk sistemlerinin mantığına kaydettiği bir eğilim hiç değildir.

Dolayısıyla burada başka bir mücadele ortaya çıkıyor. Bunun için laikliğin bugünkü ifadesini başlangıçtaki kullanımının tersine çevirebiliriz; dahası, kullandığı tarihsel aracı tersine çevirerek uygulayabiliriz: Toplumu laikleştiren mercileri (özellikle de okulu) laikleştirmek. Bu mücadele, devlet ve hukukun hakemlik işlevi ve özgürlüklerin güvencesi adına kendi işlevlerini kutsallaştırma, bilgiyi dogmalaştırma, –yurttaşların etkinliğine içkin olmasa da otorite tarafından bütün yönleriyle temsil edilen– egemenlik ilkesini yeniden oluşturma gibi eğilimlerine takılır.

Dinsel ile kültürel ve dinsel ile siyasal arasındaki sınırla ilgili terimlerin özellikle günümüzde sergilediği giriftlik buradan kaynaklanır. Öte yandan bu düzenleyici ayrımlardan vazgeçmek de söz konusu olamaz, çünkü söz konusu ayrımlar görüş ve kanaatleri özel alan kutbu ile kamusal alan kutbu arasında pay eden bir yurttaşlık

7. Bkz. Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000. Fransa'da eğitim aygıtı "miras alınan" sosyal eşitsizlikleri engellemede bunca geriye düşmüşken, Fransız siyasal sistemi, dinsel referansları yurtseverlikle adamakıllı yarışan çok küçük kültürel cemaatlerin kendisi için temsil ettiği meydan okumayı nasıl ele alabilirdi ki?

normu tanımlamaya katkıda bulunur. Ancak kamusal alan-özel alan ayrımına ihtiyaç duyulduğunu ve bunun siyasal bir kararla keyfi biçimde tanımlandığını, bu kararın da liberal ya da baskıcı olabileceğini kabul etmeliyiz. Dinsel bir geleneği ayırt etmeye yarayan; bir cemaatin, geleneğin veya kültürel modeller kümesinin zaman içinde kendi kendisine sadık olmasını sağlayan, iş ahlakı veya cinsel ahlakla ilgili ya da sosyal grupların ayırt edilmesiyle ilgili tartışmasız bir kriter bulmak imkânsızdır (Talal Asad bu noktayı ısrarla vurgulamakta haklıdır). Bu durum; geleneksel dinlerin siyasal boyutu olan toplumun ya da uygarlığın seçimine müdahale kapasitesi ile maneviyat, militanlık ya da eskatolojik bir bekleyiş üzerine temellenen bazı siyasal hareketlerin dinsel boyutu için de geçerlidir. Halbuki en aktif olanları, mutabakat ve mutabakatsızlık diyalektiğini (bu diyalektik olmaksızın kamuoyu ve kamusal alan mefhumları içi boş biçimlerden ibarettir) sürdürmeye en elverişli olanları bunlardır.

"Reel" adını verdiğim tarihsel laiklik, dinin "özel" uğrağının sınırlarını çizmek için bu kavramsal ayrımları sistemli biçimde kullanmıştır. Bu da, ulusal hegemonya perspektifinden, ortak kültürel referanslar oluştururken dinsel gelenekleri kullanmak, diğer kültürleri dışlamak, meşru görmemek ya da onların kamusal görünürlük ve ifade alanına ulaşmasını reddetmek anlamına geliyordu. Özellikle de sömürgelerdeki nüfusun ve sömürge-sonrasında talıakküme maruz kalanların reddedilmesi demekti. Hıristiyanlıktan ayrılmaz bir ayrım olan "içsel din" ile "dışsal din" ayrımı, dolayısıyla dinsel öznelliğin Batılı bir biçimi buna adamakıllı yardım etmiştir. Laiklik bu ayrımı "özel" olan ile "kamusal" ayrımını bizzat dinin içinde kabul ettirmek için kullanmıştır – yani, çeşitli biçimlere bürünebilen "siyasal teoloji" ile çok sayıda yatırım alanı bulunan "dinsel kültür" arasında ince ama belirleyici bir eşik, bir anlamsal geçiş kurmak için. Bu bedel sayesinde teolojik ilkeleri, demokratik rekabete katılan programlardaki simgesel referanslar olarak ahlaki ve ideolojik "değerlere" dönüştürmek, onlarla birlikte kendilerini bu değerlerle ifade eden kitleleri de demokratik rekabete sokmak mümkün olmuştur. Bunu Hıristiyan demokrat ve sosyal Hıristiyan sendika veya partilerin tarihinde gayet iyi görürüz. Öte yandan dinsel ile kültürelin ve dinsel ile siyasalın ayrılması üzerine temellenen bu iki yönlü dü-

zenleme pratiği liberalizmin diğer yüzünü oluşturur ve çeşitli sınırları vardır, söz konusu pratik bazı koşullarda bu sınırlarla bilfiil *karşılaşır*. Bu karşılaşma, aynı zamanda, kurumları savunma ile dışlama arasında, kolektif bir yenilenme, laikliğin bir parçası olan bastırmaların kalkması girişimi ile demokratik çatışmanın yeniden canlandırılması arasında sancılı bir seçime zorlayan ve sarsılan liberal normu yeniden geçerli kılma imkânıdır.

11 | BANLİYÖLERDE *UPRISINGS* *

DAVETİNİZ İÇİN candan teşekkür ederim; ama davetinizi kentsel şiddet ya da banliyö sosyolojisi konusunda uzman olduğum için değil, bir Fransız vatandaşı olarak bugüne ve siyasal geleceğimize doğrudan etki eden olayları –dilim döndüğünce– açıklığa kavuşturma mecburiyeti hissettiğim için kabul ettim.[1] Burada, sosyal hareket ve çatışmalar konusunda köklü bir geleneğe sahip olan Chicago'da, Fransız banliyölerinde geçtiğimiz yıl (Kasım 2005) meydana gelen olaylar hakkında konuşacağımı unutmuyorum. Ama Chicago, aynı zamanda ABD'nin en büyük gettolarından birini barındırıyor (şu ünlü *West Side*) ve 2006 Mayısı'nda Amerikan ve dünya kamuoyunu sarsan "hispanik" (Güney Amerika) kökenli göçmen işçi ve yurttaşların yaptığı bir dizi gösterinin ilki burada meydana geldi. Değiştirim yöntemini kullanan bir üniversite menbusu olarak karşılaştırmalar ve diyalogların yaşadığımız dünyayı anlamada önemli araçlar oldu-

* *İng.* "ayaklanmalar". Niçin çiftdilli bir başlık kullandığını Balibar biraz ileride açıklıyor. – *ç.n.*

1. 10 Mayıs 2006'da Franke Institute for the Humanities ve Chicago Center for Contemporary Theory'nin davetiyle Chicago Üniversitesi'nde yapılan sunumun Fransızcaya uyarlanmış ve genişletilmiş hali (yayımı: *Lignes* no. 21, Kasım 2006; İngilizce versiyonu *Constellations, An International Journal of Critical and Democratic Theory*, c.14, no. 1, New York, New School for Social Research, Wiley-Blackwell, Mart 2007). Bu makaleyi yazarken *Annales* dergisinin dosyasından bihaberdim: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, yıl 61, no. 4, Paris, EHESS, Haziran-Temmuz 2006, "Penser la crise des banlieues". Bu çalışma özellikle Robert Castel, Stéphane Beaud ve Olivier Masclet'nin dikkate değer araştırmalarını içeriyor.

ğuna inanıyorum ve bana bu imkânı sunuyorsunuz. Karşılaştırma saha çalışmasının yerini tutmaz. Fakat burada edindiğim bilgiler öncelikle her birimizin kendi ülkesinde kullandığı sözcükler ve kavramlara mesafe koymamı sağlayacak ki bu da en az saha çalışması kadar gerekli.

Önereceğim düşünceler semptomatik bazı sözcük ya da *ifadelere* ilişkin, düzeltme ve tartışmaya açık bir dizi fişten ibaret. Aslına bakarsanız yedi tane: *adlar*, *şiddet*, *sömürge-sonrasılık*, *din*, *ırk ve sınıf*, *yurttaşlık/Cumhuriyet*, *siyasal/anti-siyasal*. Bu başlıklar kendi içinde ilerleyen bir süreç barındırıyorsa da tam anlamıyla bir argümantasyondan söz edilemez. Savunacak bir tezim yok. Birtakım varsayımlar arıyorum – ya da onları dile getirmenin en iyi yolunu.

Adlar

Romantik dönem "kent sahnesi" uzmanı ve *Franke Institute*'un şimdiki müdürü James Chandler bu ikidilli başlığın sözcüklerini önerdi, ben de benimsedim. Oysa bir dizi içine yerleştirildiğinde ya da bir bağlamdan diğerine eşdeğerlisi arandığında, görüldüğü gibi sözcükler sorun yaratıyor. Çok çeşitli ideolojik bazen de antagonist önvarsayımlardan kaynaklanan heterojen algıları karşılaştırmak bu nedenle önemli.

Uprising'in Fransızcadaki doğal eşdeğerlisi *soulèvement* (ayaklanma) sözcüğüdür. Bildiğim kadarıyla, Kasım 2005'teki olaylarla ilgili Fransa'da kimse "ayaklanma"dan söz etmedi, en azından uluorta: Başkaldırıya (*insurrection*) yakın olan bu sözcük çok güçlü biçimde tarihsel devrimci geleneği çağrıştırır ("halk, zorbalara karşı ayaklanır"...), ama burada konudan uzak ya da abartılı durur.[2] Fransız basını isyan (Fr. *révolte*, İng. *rebellion*) ile kalkışma (Fr. *émeute*, İng. *riot*) fikirleri arasında gidip geldi. Hatta "çeteler" (Fr. *bandes*, İng. *gangs*) ile çevik kuvvet polis müfrezeleri (BAC, CRS) arasındaki çatışmaları tarif ederken "vurkaç savaşı" terimi bile kullanıldı. Görünürde daha tarafsız biçimde, şiddet meselesi dendi (ama yalnızca

2. Bu yaklaşımın doğru olmadığını biraz geç keşfettim: *Lignes* dergisi Şubat 2006'da "Banliyö Ayaklanması" hakkında çok güzel bir özel sayı yayımlamış (no. 19), keşke haberim olsaydı.

görünürde, çünkü bu bağlamda "asayişsizlik" kınanıyordu). Genç göstericiler, arabaları yakanlar, polise kafa tutan ve polis tarafından kovalananlar kâh "asi" kâh "vandal" kâh "torbacı" ("*dealers*") olarak nitelendirildi (dolayısıyla *suç* kategorisine havale edildiler). Niyetler ve yol açtığı sonuçların ve daha da derine inildiğinde gerideki mantığın siyasal mı yoksa mücrim mi olduğuna ise görünüşe göre henüz karar verilmedi: Simgesel olduğu kadar sosyal da olan radikal bir dışlama bağlamında ikisinin birbiriyle çeliştiği varsayıldı. Gözlemcilerin bir kısmı Fransız şehir ve banliyölerindeki kalkışma ya da isyanlarda modern toplumlarda *yasadışılığın* nasıl işlediğinin bir örneğini; ayrıca tarihçilerin siyaset-öncesi dönemin karakteristiği olarak değerlendirdiği arkaik "eşkıya"[3] figürünün "siyaset-sonrası" (aynı zamanda demokrasi-sonrası, sömürge-sonrasılık, ulus-sonrası) dönemde dirilişini; yani modern devletin ve meşru (ulusal) şiddet tekelinin oluşmasını önceleyen sosyal krizin tekerrürünü görmeye meyilli.

"Banliyö" sözcüğü ise bambaşka sorunlar ortaya çıkarıyor. Sözlüklerin gösterdiği gibi Amerika'daki *suburbs*'un yerine kullanamayız onu (*Suburbs* Latince *suburbia*'dan gelir ve daha çok Fransızca "faubourgs"un karşılığıdır ve günümüzde varlıklı, en azından müreffeh bir çevreyi çağrıştırır): Birbirinin tam tersi kent mantıklarından ötürü banliyönün Amerika'daki sosyolojik eşdeğerlisi *inner cities*'dir (şehir içindeki mahalleler). Avrupa ve Amerika toplumlarında dışlama koşulunun ve hem sosyal hem de ırksal belirlenimli hareketlerin neden olduğu sorun hakkındaki eski tartışma öyleyse *banliyö-getto* analojisini neredeyse zorunlu kılıyor. Ayrıca sömürge-sonrası belirlenim de önemli, zira göçmen kökenli nüfusu "kenara koyan" yurttaşlık düzlemi Avrupa'da bir tür *apartheid* üretmeye

3. Mehdi Belhaj Kacem son derece iyi yazılmış *La Psychose française. Les banlieues: le ban de la République* (Paris, Gallimard, 2006) adlı incecik kitabında Agamben'den ilham alarak *ban*'dan türeyen sözcüklerin ortak etimolojisiyle oynuyor (ban: Eski ortaçağ kurumu, çok geriye gidildiğinde ise Hint-Avrupa kökenli. Zıtları birleştiriyor: Ortak alana dahil etme ve yasa dışına çıkarma): *Ban-nissement* (sürgün) ve *ban-ni* (sürülmüş); *ban-dit* (eşkıya, haydut) ve *ban-lieue* (banliyö/sürgün-yeri). "Banliyö"nün kökenini *ban-lieu*'den yola çıkarak açıklayan bir etimoloji için ayrıca bkz. Jean-Marc Stébé, *La Crise des banlieues*, PUF, "Que sais-je", 1999.

başladığından bile bile –sözcüğün Güney Afrika'da kazanmış olduğu (ve hâlâ sahip olduğu) "beyazların yaşamadığı semtler" anlamıyla– *township*'i banliyönün eşdeğerlisi olarak önereceğim. Ama belki de arka planda Fransa'ya özgü bir gerçeklik de söz konusudur: Önemli olan günlük dilde "banliyö"nün salt çatışmalı ve bölünmüş bir gerçeklik değil aynı zamanda *aşırı uçlarla komşuluğu* çağrıştırmasıdır. Bu nokta siyasal olarak önemlidir. Zira "banliyö" var "banliyö" var, coğrafi olarak birbirlerine çoğunlukla çok yakın olsalar da onları ayıran sosyal bir uçurum ve kalıcı bir antagonizma olur (şehir-bölge planlama politikaları ile belediye ve yerel iktidar mücadeleleri bunları besler): Bazı banliyöler zengin hatta para babası iken (İçişleri Bakanı Sarkozy'nin beylik toprağı ve vitrine çıktığı yer olan Neuilly-sur-Seine bunlardan biridir) bazıları yoksulluğun, kamu hizmetindeki çöküşün, etnik azınlıkların ve "küçük beyazların" arka plana itilmesinin, işsizlik ve damgalanmanın, "cemaatler arası" gerilimlerin simgesidir. Bu bakımdan kalkışmalar her ne kadar başka kent bölgelerine (özellikle taşraya) yayılmış da olsa *banliyönün içindeki* iki dünya arasındaki bu çatışma karakteristiktir. Banliyöleri birbirinden ayıran yalnızca "itiraf edilmemiş" sınırlar değildir, *böyle bir banliyönün kendisi* bir *sınırdır*, *sınır-bölgedir*, *ön çizgidir*. Büyük yerleşimlerin tam ortasında bir çeper oluşturur. Ayrıca sınırların merkeze kayması dediğim şeyi de somutlaştırır.[4]

Fransız usulü "banliyönün" semantiği ne kadar aydınlatıcı olursa olsun, tam anlamıyla doyurucu değildir. Çağdaş dünyanın ayırt edici niteliği olan başka iki boyutunu karanlıkta bırakır. Bu iki boyut küresel ile yerel arasında kısa devre yapar. Bir yandan yerele, aslında bir alt düzeye daha, inmek gerekir: Somut olarak (arabalar, kamuya açık yerler) ve metaforik olarak "yananlar" (öfkeden yanıp tu-

4. Elbette bu karşıtlık sosyolojik ve siyasal bir kutuplaşmanın uç terimlerini vurgular: "Banliyöler" özellikle Paris bölgesinde sosyal koşullar ve hayat koşullarına dair geniş bir yelpaze sunar. Belli bir "kamu kültür hizmeti"nin sürdürülmesinde (tiyatrolar ve kültür evleri) oynadıkları rolü unutmamalıyız ki bu rol sermayeye yarar. Ayrıca "olaylar" sırasında hükümet tarafından "istenen" olağanüstü hale gösterilen bazı siyasal direnişlerin ve krizin çözümüne aracılık yapma girişimlerinin, nüfusu karşıtlıklar barındıran ("siteler", toplu konular, istikrarlı işçi sınıfı, memurlar, vb.) bu "halk sınıfı" banliyölerinin seçilmişlerinden gelmesi tesadüf değil: örneğin Saint-Denis ya da Aubervilliers.

tuşanlar) asla bütün bir ilçe değildir, bir "site" ya da "mahalle"dir (İng. *project*, *district*) – Montfermeil'deki Cité des Bosquets, Mantes-la-Jolie'deki Cité du Val-Fourré gibi... Tarihi ve dayanışmalarıyla şiddetin "özgesi" olan sitedir; genç kalkışmacıların kökeni olduğu iddia edilmiş, politikacılar, polisler ve işverenlerce damgalanmış, sosyal politikaların hedefi, polis baskınlarının mahalli olarak seçilmiş olan hep sitedir. Siteleri getto ile kıyaslamak işe yarayabilir – elbette ne derece getto oldukları ve tarihlerine dair gerekli açıklamalarla birlikte.[5] Öte yandan bu gettolaşmış banliyöler (ve heterojen nüfusu üst üste yığmak ve yalıtmak için inşa edilen banliyö içi siteler) aslında diğer bir perspektiften Saskia Sassen'nin *küresel* şehirler ya da *dünya şehirleri* dediği şeydir[6] – en azından Fransa bağlamında öyle. Aslında dünya banliyölerinden söz etmeliyiz, zira banliyölerin nüfus bileşimi ve hareketleri küreselleşmeyi, küresel çelişkileri ve bunların yerel izdüşümlerini yansıtır. Bu nokta 2005 olaylarının Fransa sınırları dışında uyandırdığı, ilk bakışta orantısız görünen, yankıyı da açıklar. Yaşananlar belki de uluslaraşırı yaygınlık kazanan bir isyanı hatta mücadele tarzını temsil ediyor: "Büyük göçün" ufkunda görünen "dışlanmışların isyanı" ya da "moleküler bir iç savaş".[7]

Şiddet

Bununla birlikte Kasım 2005'te ortaya çıkmış olan "şiddet"in nasıl nitelendirildiğine geri dönmeliyiz, çünkü bu sözcük dakika başı kullanılıyor hem de alenen seçici ve hiçbir şekilde tarafsız olmayan bir biçimde (şiddetin ve güvensizliğin çoğaldığı bir dönemde yaşadığımız söyleniyor). Şiddet düzeyi ve şiddet biçimleri etrafında dönen bir dizi soru var ve bu sorular Fransız banliyölerinde kimin "ayak-

5. Bkz. Loïc Wacquant, *Paris urbains: Ghetto, Banlieues, Etat*, Paris, La Découverte, 2006. İleride Wacquant'ın "kentsel marjinallik" mekânlarının tanımı ve karşılaştırılması için kullandığı "kurumsal" kriterini benimseyecek ama vardığı bazı yargıları tartışacağım.

6. Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1991.

7. Hans-Magnus Enzensberger, *La Grande Migration, suivi de Vues sur la guerre civile*, Paris, Gallimard, 1995.

landığını" ve bunun siyasal anlamını kavramak için hayati önem taşıyor. Zira *siyasal* bir olay olduğuna şüphe yok ancak ortada (kolektif) siyasal bir *eylem* olup olmadığı belli değil. Siyasal eylemin aktörleri kimdi? Neyi ve kimi hedeflediler? Muhtemelen hepsi birbirinden çok farklı olan, hangi niyet ve etkilerle hareket ettiler? Bu şiddet neyin semptomudur? Fransız siyasal sisteminin işleyişinin aynası mıdır?

Önce bu şiddetin kendiliğinden mi olduğunu yoksa provoke mi edildiğini, hatta kasten planlanıp planlanmadığını sormalıyız. Şüphesiz bölgede, söylendiği gibi patlamaya hazır malzeme vardı... ve yeni bir yangının koşulları uzun zamandır mevcuttu (1982'de Minguettes, 1990'da Vaulx-en-Velin ve 1991'de Mantes-la-Jolie'de olduğu gibi). Hükümet bunu çok iyi biliyordu. O kadar iyi biliyordu ki İçişleri Bakanı'nın "meydan okuması" ve polisin olağan pratiklerinden olan insan avının trajik sonunun kalkışmaları nasıl tetiklediğini gözlemleyip (işsiz güçsüz, eğitimsiz gençlerin vandallığına dair malum senaryoyu bir kez daha yazıp genişleterek) asayişi sağlama propogandasına meşruiyet kazandıracak "mücrim" bir şiddet epizodunu bizzat tetiklemeye çalışıp çalışmadığını sormalıyız.[8] Hükü-

8. Genel kronolojiyi hatırlatalım: 20 Haziran 2005'te, La Courneuve'deki "Cité des 4000"de genç bir erkeğin iki meçhul kurşunla vurularak öldürülmesinin ertesi günü Bakan Sarkozy siteye geldi (güçlü bir polis eskortu eşliğinde); apartman sakinlerine yoldan seslenerek şiddet ve suç bölgelerini "Kärcher'den geçirme" niyetini duyurdu. 25 Ekim'de banliyö rehabilitasyon planını açıklamak için Argenteuil'e gitti ve banliyö sakini gençler tarafından yuhalandı. Hizaya getirme tehditlerini yineleyerek gençleri "serseri" (*voyou*) ve "çakal" (*racaille*) ilan etti (ikinci sözcük, benzeri birtakım sözcükler gibi, banliyö çetelerine mensup gençler tarafından birbirilerine alay yollu söylenir). 27 Ekim'de hırsız oldukları gerekçesiyle polis tarafından, haksız biçimde, takip edilen üç ergen genç Clichy-sous-Bois'da bir elektrik trafosuna saklandı, polis onları orada bıraktı: İçlerinden ikisi –Bouna Traoré (15) ve Zyed Benna (17)– elektrik çarpması sonucu hayatını kaybetti, üçüncü genç ağır yaralandı. Bu haberden sonra yüzlerce genç Clichy'de arabaları ve dükkânları ateşe verdi, böylece üç hafta sürecek ve giderek neredeyse Fransa'nın bütün "banliyö" ve "site"lerine yayılacak bir kalkışma döngüsünü fitilledi (esas itibariyle bir gece kalkışmasıydı). Polis ve hükümet art arda açıklamalarda bulunarak takip edilen gençlerin suç işlediklerine dair kanıtları olduğunu ve ölüm tehlikesi içinde bulunduklarını polisin hiçbir şekilde bilmediğini söyledi. Aynı gün, polisin yaptığı iç soruşturma olaylar sırasında hükümetin kamuoyuyla paylaştığı bilgilerin tamamen tahrif edilmiş olduğunu ortaya koydu. Bununla birlikte hakikat

metten söz açılmışken o sırada hükümetin iki başı arasında dinmek bilmez bir rekabet olduğunu unutmayalım: Başbakan Villepin ile Devlet Bakanı ve İçişleri Bakanı Sarkozy arasında. Her birinin kendi "stratejisi" vardı ve bu stratejiler kısmen birbirlerine yönelik olsa da aynı provokasyonlar dizisinde birleşiyordu. Villepin'in stratejisi iç savaş paradosiydi; bu stratejinin görünen (ve güldüren) zirve noktası ise Cezayir Savaşı (1955) sırasında çıkartılmış ve sonrasında yalnızca bir kez (1984'te Yeni Kaledonya'daki yeni-sömürgeci çatışmalar vesilesiyle) kullanılmış bir yasaya dayanan olağanüstü hal ilanı oldu.[9] Burada yapılan, devlet otoritesinin tesisi ya da devletin "meşru şiddet tekeli" simülakrumunu sahneye koymak için, iç düşman-yabancı figürüyle bağdaşan tipik bir gayrimeşru şiddet yaratmaktı (özellikle sımrdışı etmeleri kolaylaştırır). Elbette tehlikeli bir oyundur: İşin ucunda gülünç olmak vardır ki durumun oyunu kışkırtanların kontrolünden çıkmasıyla olup biten tam da budur... Sarkozy'nin kaçak göçe karşı savaş zemininde yürüttüğü stratejisi ise, özellikle İçişleri Bakanı'nın "talihsiz" *beyanatları* ile hafızalara kazındı: Genellemelere dayalı aşağılamalarla "küçük beyazların" ırkçı duygularına tekrar tekrar yapılan çağrılardı bunlar. Sarkozy'nin stratejisi, aynı zamanda denetim altına alma şerefine daha iyi nail olabilmek için şiddetin hacmini de artırmak yönündeydi. Fakat bunu bambaşka bir vurguyla, gerçekçilik hatta sorumluluk vurgusuyla yaptı. Aynı zamanda küçük maço edalarıyla kendisini etnik çeşitlilik ve dinsel hoşgörüsüzlük sorununa bulunan çözümün mimarı olarak sundu: Çokkültürlülük olgusunu bir nebze kabul etti, muhatap olarak da nüfuzlu Müslümanları seçti, otoriteyi ve sosyal asayişi korumak için annebabaları çocuklarına karşı seferber etti.

Öte yandan olayların gidişatında yabana atılamayacak bir rol oynayan provokasyon ve hesap-kitap unsuru saptandıktan sonra çok daha kalıcı ve belirleyici bir gerçekliğe gitmek gerekir: Polis ile

---

resmi olarak açıklanmadı ve polis kuvvetlerinin bu vahim hatası herhangi bir ceza davasına konu olmadı. Bkz. Hugues Lagrange, "Autopsie d'une vague d'émeutes", *Emeutes urbaines et protestations. Une singularité française*, Hugues Lagrange ve Marco Oberti (haz.), Paris, Les Presses des Sciences Po, 2006; *Mouvements* dergisi özel sayı, "Emeutes, et après?", no. 44, Paris, La Découverte, Mart-Nisan 2006.

"banliyö gençleri"nin (Siyahlar, Araplar, vb... daima ırksal damgalamalar içeren bizzat stereotipleştirilmiş bir kategori) ilişkisindeki endemik şiddet. Kimi zaman savaşa ya da kentte vurkaç savaşına benzetilen bu şiddet birden çok biçime bürünebilen bir fenomendir ve gettolaşmış semtlerdeki nüfusun içinde yaşadığı *şiddet durumunun* en görünür yüzünü oluşturur. Söz konusu şiddetin kökleri yapısal nedenlerde bulunur: Kent çevresi ve kamu hizmetlerindeki hızlı çöküş, kitlesel ve kalıcı işsizlik, etnik ve bölgesel damgalama ("Sevran"dan, hatta posta kodu 93 olan Paris'in kuzey doğusundaki Seine-Saint-Denis'den geliyor olmak iş bulma ve toplumda kabul görmenin imkânsızlaşması, dikine sosyal hareketin kapılarının anında kapanması demektir), suç işleme ve suça maruz kalma gibi (örneğin uyuşturucu ticareti). Yapılan tartışılmaz saha çalışmaları, polislerin banliyölerde oturanlar karşısındaki davranışının ne derece mimetik bir boyut taşıdığını su götürmez biçimde göstermiştir: Kendisini kışkırtan ya da kendisine direnen banliyö sakinlerini hırpalayan çevik kuvvet ekipleri adeta başka "çeteler" ile savaşan bir "çete" gibi hareket ediyor, olur olmaz erkeklik gösterisinde bulunuyordu – ama küçük bir fark vardı: Devlet tarafından silahlandırılıp tez elden "düşman bölgeye" gönderilmişlerdi. Polisin orantısız şiddeti (hakaret, dayak, tutuklama, gözaltı, tehdit) yasal ve yasadışı göçmenlere dönük çok daha genel bir yıldırma ve bezdirme ("tipe göre fişleme") sürecinin parçasıydı.[10] Sık sık sosyal bir felaket olduğundan dem vurulan *gayrimedenilik* bu noktada büyük çoğunlukla devlet ve devletin temsilcileri tarafından sergileniyor. "Sosyal ıs-

9. İl ve ilçelerde olağanüstü hal ilan eden yasa Başbakan'ın talebi ve sosyalist milletvekillerinin desteği ile 8 Kasım 2006'da Meclis tarafından oylandı. Belediye başkanı-valilerin talebi doğrultusunda 18 Mart'ta üç ay süreyle (sosyalistlerin desteği olmadan) uzatıldı. Yasa sayesinde çok sayıda tutuklama yapıldı. Tutuklananlar hızla yargı önüne çıkarıldı ve ceza aldı (28 Ekim-15 Kasım arası 2787 dosya). Farklı siyasal aidiyetlere sahip birçok belediye başkanı-vali yasayı gereksiz olarak nitelendirip başvurmayı reddetti. Bkz. Evelyne Sire-Marin, "L'état d'urgence, rupture de l'Etat de droit ou continuité des procédures d'exception", *Mouvements*, *a.g.y.*

10. Bkz. Sophie Body-Gendrot ve Catherine Withol de Wenden, *Policie et discriminations raciales. Le Tabou français*, Paris, Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 2003; Fabien Jobard, "Sociologie politique de la 'racaille'", *Emeutes urbaines et protestations...*, *a.g.y.*

tırap"[11] ile düzen ve yasallık değerlerinin araçsallaştırılması birleşince *sosyal* ve *iktisadi* olan yerini giderek *güvenliğe* bırakır. Hukuk devleti mefhumundan bu sapma, banliyölerdeki durumun asla gözden kaçmaması gereken bir başka önemli veçhesini açıklar: Sürekli çocuklarını ihbar etmeleri istense bile[12] çocuklarıyla dayanışma içindeki ailelerin direnişi, derneklerin, yerel seçilmişlerin ve bazı öğretmenlerin etkinlikleri önemlidir. Banliyödeki hayat şiddetten ibaret değil, daha doğrusu banliyö şiddete ve polis baskısına karşı başka mücadele biçimleri yaratıyor.

Sonuç itibariyle banliyölerde gelişen şiddetin sahip olduğu paradoksal bileşim çarpıcı: Çelişkili yüklemler arasında onu tanımlamak hayli zor. Bu şiddet, sıklıkla söylendiği gibi, kısmen *kendi kendisini yok etmeye dönük* bir şiddettir. Az çok safiyane biçimde "komşularının, annebabalarının 'arabalarını', 'kendilerinin' ya da kardeşlerinin okullarını, 'kendi' spor ekipmanlarını, toplu taşıtlarını neden yaktıkları" sorulup duruldu. Dışlanma ve umutsuzluk, nihilizm ve kişisizleşme kavramlarıyla harmanlandı. Sözcüklerin ne anlama geldiğini işte bu noktada ciddi ciddi tartışmak lazım. Yok etmenin nesnesi "yurttaş olmayanlar" diye paradoksal biçimde *dışlandıkları* şeydir büyük ölçüde; yurttaşlığa ancak sınırlı ve gayrimeşru olarak erişebilen genç kalkışmacıların *bizzat parçası oldukları*, bir şekilde kendileri ve kimliklerinin parçası olan "şey"dir. Bu nedenle onları sosyal sistemin ne tamamen dışında diye nitelendirebiliriz ne de gerçekten içinde. Yalnızca paradoksal sözcüklerle *içsel bir dışlama* içinde bulunduklarını belirtebiliriz. İçsel dışlama eninde sonunda özneliğin en derinine yansımak zorundadır. Böylece Giorgio Agamben'in sınır-durumlar hakkındaki düşüncelerinden yola çıkarak önerdiği *kalıcı olağanüstü hal* fikrine ulaşırız. Bu tür durumlarda hukukun kendi etkinliğini askıya aldığı varsayılır.[13] Konumuz bakımından bu model Enzensberger'in geliştirdiği "nihilist şiddet" modelinden daha tatminkârdır. Bertrand Ogilvie'nin toplumlarımızda rasyonellik kavrayışımızın köşe taşlarından biri yapmaya alıştığı-

11. Bkz. E. Renault, *L'Expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

12. Bazen de ihbara "katılınayan" aileler için aile ödeneklerinin kesilmesi tehdidi gündeme geldi.

13. Giorgio Agamben, *Olağanüstü Hal*, *a.g.y.*

mız araç-amaç şemasını aşan bazı şiddet gösterileri için geliştirdiği "muhatapsız şiddet" modelinden de.[14] Şiddet, hiçlik ya da rasyonel biçimde temsil ve ifade edilebilen her siyasal amacı yok etme peşinde olmaktan çok, bir yönüyle elinden kaçıp giden ve kendi içinde çelişkili, çiftdeğerli yeni bir kılığa bürünen hedef ve hasımların *peşinde* koşar. Devlet kurumları, belediyeler, yerel yönetimler ve aynı zamanda (kamuoyu ve aidiyet ağlarının bileşimi olarak) "sivil toplumun" kent çevresine yönelen şiddete verdiği tepki bunu doğrular: İsyan, nefret ya da korku hissinden esinlenirler, ama tüm bu tutku kiplerini üstbelirleyen ise "bizim" ne olduğumuzun oluş veya tezahürünü ifade eden tecrit edemediğimiz tehlike hissidir (bundan ötürü de çok kaygı vericidir). Sonuç kısmında bu noktaya döneceğim.

Öyleyse, büyük oranda çiftdeğerli olan bu zeminde Kasım 2005' teki şiddetin göze çarpan diğer özelliklerini de belirlemeye çalışabiliriz. Söz konusu şiddetin görece dar olan *sınırlarından* başlayalım. Şiddetin içeriden kontrol edildiğini varsayacak kadar ileri gitmeyelim, ama onu diğer "tarihsel" olaylarla (1981 Londra Brixton, özellikle de 1965 Los Angeles Watts ve 1992 South Central kalkışmalarıyla) karşılaştıralım (İç kontrol, belli bir örgütlülük düzeyini ve eylemlerin önceden tasarlandığını varsayar, besbelli ki böyle bir durum yoktur[15]). Televizyon yayınlarında telkin edilenlerin aksine 2005'teki *fazlasıyla seyirlik* olan bu şiddet yıkıcılığı ve kurbanları bakımından da görece sınırlı kalmıştır: Üç ölü var (polisin ölüme itmesiyle yangını körükleyen iki genç dahil!) ama kişisel saldırılar yok ya da yok denecek kadar az. Saldırılar daha ziyade tüketim nesnelerinin tahrip edilmesine ve simgesel yerlere yönelik (araba ve otobüslere yapılan düzenli hücumların yukarıda sözünü ettiğim genelleşmiş şiddetin bir parçası olduğunu unutmayalım). Bununla birlikte olayların seyirlik niteliği asla tali sayılamaz, yeni bir çağa gi-

14. Bkz. Bertrand Ogilvie, "Violence et représentation: La production de l'homme jetable", *Lignes* no. 26, Ekim 1995. [*Şiddet ve Medenilik* kitabımda yer alan birçok yazıda onun çözümlemelerini temel aldım.]

15. Yine de birçok anlatım yangınların yaygınlaşmasından yola çıkarak "kalkışmacıların" hedefinin polisle göğüs göğse çarpışmaktan çok daima polisi "koşturmak" (ve gülünçleştirmek) olduğunu çarpıcı biçimde ısrarla vurgular: Bkz. A. Bertho, "Nous n'avons vu que des ombres", *Mouvements*, no. 44, *a.g.y.*

rildiğini gösterir: Kitle iletişim araçları bu çağda sosyal hareketlerin *pasif örgütleyicileri* olmaya soyunur. İlk olayların ardından Fransız ve uluslararası televizyon kanallarında "iç savaş" sahnelerinde olabildiğince seyirlik görünmek amacıyla siteler, yerellikler ve bölgeler[16] arasında "milli bir rekabet" oluştu. Gerçek ile sanalın sınırlarında gezinen bu süreçte *kimin kimi kullandığını* söylemek hayli zor.[17] Yine de bu "sanal şiddetin" gerçek, endemik sosyal şiddeti *gösteriye dönüştürdüğü*, en yoğun halindeyken *görünür* gündelik hayat içinde ise *görünmez* kılarak ona karşılık verdiği unutulmamalı. Şiddet, bir "dava" ya da "tasarının" değil, çevredeki toplumun sürekli unuttuğu ya da yadsıdığı bir *varoluşu* umutsuzca dile getiren bir iradenin ifadesidir. Bunun için günümüz toplumunun gerçeklik deneyimine özgü araçlar kullanır (burada temsil edilebilir ve medyatikleştirilebilir olandan başka tanınan bir varoluş yoktur). Fakat bu araçlar iki yanı keskin bıçaktır; kendilerinden faydalananların aleyhine dönüp onlara belli bir kimlik dayatabilirler. Bu anlamda Sartre'ın "pratik-âtıl" ve "çalınmış praksis" dediği şeye atıfta bulunmak en az Debord'un "gösteri toplumu" ve Baudrillard'ın "hipergerçeklik" kavramlarına atıfta bulunmak kadar yararlı olur.

Sömürge-sonrasılık

Kamerunlu felsefeci Achille Mbembe'nin eseriyle[18] popülerleşen bu "sömürge-sonrası" (*postcolonial*) dönem ve kültür mefhumlarını radikalleştirmek için özellikle isim olarak (*postcolonie*) kullanıyorum. Fransa'da olup biten olaylara dair yaratılan iç farkındalığa

16. Elbette hatırı sayılır istisnalarla birlikte: Fransa'nın batısındaki şehirler, sosyal ve etnik gerilimlerin yüksek olmasına rağmen Marsilya.

17. CNN Seine Saint-Denis'ye, Irak ve başka savaş bölgelerinde yaptığı tehlikeli röportajlarda uzmanlaşmış star gazetecilerinden biri olan Christiane Amanpour'u yolladı. Amanpour arka planda yanmış otomobiller ve polis kuvvetleriyle olan çarpışmalardan orada adeta bir Bağdat sahnesi yarattı.

18. Mbembe'nin Fransızca yayımladığı eseri *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000 (yeni basım 2005) paradoksal biçimde Fransa'da neredeyse hiç bilinmiyordu. Kitap İngilizceye çevrildiğinde bu durum yavaş yavaş değişmeye başladı (*On the Postcolony*, Berkeley (CA), University of California Press, 2001) ve Mbembe Atlantik ötesi üniversitelerde tartışılmaya başladı.

eleştirel bir mesafe koymanın (ama uzaktan gözlemleyenlerin yaptığı tarihsel ya da kurumsal yanlışlıkları da düzeltmenin) ve bunu dışarıdan bir bakış ve uluslaraşırı bir perspektifle birleştirmenin ne kadar gerekli olduğu gün gibi ortada. Hal böyleyken belirlenimler ve yerel aktörler ile biraz önce ima etmiş olduğum küresel anlamlar arasındaki tipik kısa devrenin hangi kodlara göre yorumlanacağını bulmak gerekiyor.

Fakat Mbembe'nin müdahalesine gelmeden önce, bakışın merkezini kaydırmayı deneyen çağdaş sayılabilecek iki müdahaleden daha söz etmekte fayda var. Öncelikle de Immanuel Wallerstein' dan: "Fransız Kalkışması: Sınıf-altının İsyanı"[19] yazısından başlayalım. Wallerstein Fransa'daki kalkışmaları, dünya ekonomisinin "çeperlerinde" durmaksızın sosyal kutuplaşmaya neden olan güncel kapitalist politikaların ırkçılık ve yoksullukla kaçınılmaz bileşiminden doğan tipik bir fenomen olarak değerlendiriyor (banliyöler dünya ekonomisinin "merkezinin" bir çeşit yeniden üretimidir). Her yerde dakika başı isyanlara rastlanmamasını ise hükmedenlerin uyanıklığı ve özellikle de "kaybedecek bir şeyi olmayan" gençliğe karşı uyguladığı önleyici baskıyla açıklıyor. Gençlik umutsuzluğa itildiğinde kurulu düzene açıktan açığa meydan okuyabilir. Yine de Fransa'nın özgül bir yanı varsa, o da iki paradoksal etmenin birleşmesinden kaynaklanır: Bir yandan Fransa yüzyıllardır *bir göç ülkesidir*, nüfusu önceleri Avrupa'dan gelenlerin peş peşe katkılarıyla artmış, bugün de tüm dünyadan, özellikle eski Fransız sömürgelerinden gelenlerle artmaktadır. Diğer yandan Fransa kendini *evrensel değerlerin ülkesi* olarak görmektedir, siyasal sistemi meşruiyetini daima "İnsan Hakları Devrimi"nden alır ve böyle bir ülkede ayrımcılık yapılması düşünülemez. Öyleyse bu iki temel etmen güncel dünyadaki meydan okumalara uyarlanan ideal bir çokkültürlülük biçimi bularak da sonuçlanabilir – tersine kendi tarihsel ve sosyal çelişkilerine kayda değer bir körlük, jakobenizm ve devlet laikliğinin kurucu mitlerini sorgulamaktaki başarısızlık ile de (şu ünlü "başör-

19. "The French Riots: Rebellion of the Underclass", *Commentary*, no. 174, 1 Aralık 2005 (www.binghamton.edu/fbc/174en.htm). Elbette burada Wallerstein'ı tanıtacak değilim, yalnızca onlarca yıldır Fransa ve Amerika'da çalıştığını hatırlatmak isterim. 1988'de birlikte *Irk, Ulus, Sınıf* (*a.g.y.*) kitabını yazmıştık.

tüsü" davasının kısa süre önce göstermiş olduğu gibi). Wallerstein'ın haklı olarak belirttiği gibi bu konularda simetri yoktur; dinsel kimlik talepleri ve (İsrail-Filistin savaşının uzaktan uzağa teşvik ettiği türden) siyasal-dinsel mensubiyetler arası çatışmalar banliyö isyanlarında neredeyse hiç rol oynamamıştır. "*The French rebellion was a spontaneous class uprising*" (Fransız isyanı kendiliğinden bir sınıf ayaklanmasıydı). Wallerstein'ın çıkardığı bu sonuç ana vurgu olarak neyi tercih ettiğini çok iyi gösteriyor.

Rada Ivekovic ise peş peşe yazdığı metinlerde bu tercihi tersine çeviriyor: 2005'teki banliyö ayaklanmalarında her şeyden önce "sömürgecilik bumerangının" geri geldiğini düşünüyor.[20] Ivekovic'in yorumu Fransız evrenselciliği karşısında duyduğu derin hayal kırıklığından izler taşıyor. Fransız evrenselciliğinin gerçekliği, onun gözünde, üstü güçbela örtülmüş bir taşralılık olarak kendini gösterir. Emperyal tahakküm nostaljisi ve Aydınlanma'nın mirasını taşıma (bir anlamda doğuştan bir hak) yanılsaması, Fransız evrenselciliğini sömürgelerin bitişinden sonra ortaya çıkan sosyal ve kültürel sorunu çözümleme, her türlü özeleştiri yeteneğinden yoksun bırakır. Nazizmin kaynaklarını anlamak için milliyetçi ve antisemitist tarihiyle – en azından ilkece– yüzleşmiş olan Almanya'nın tersine Fransa sömürgeci tarihine ve mirasına, sömürgeciliğinin entelektüel kaynaklarına asla resmi olarak dönüp bakmaya yeltenmemiştir. Dolayısıyla Rada Ivekovic Fransa'nın hem ideolojik hem de kurumsal olan bu inatçı direnişini vurguluyor, sömürge-sonrası sorunları dünyada, özellikle de İngilizce konuşan dünyanın iki ucu olan Hindistan ve ABD'de, olduğu gibi hesaba katan "madun çalışmaları"nın gelişmesine Üniversite ve entelektüel sınıfların karşı çıktığını söylüyor. Bunun sebebini de özellikle içsel olarak evrensel bir dil konuştuğumuz yanılsamasında görüyor, oysa bu dil tarihsel tikelcilikler ve Avru-

20. Özellikle *Lettre International* (no. 71, Berlin, Kış 2005-06) dergisi için yazdığı "French Suburbia 2005: The Return of the Political Unrecognised" başlıklı yazısı (yazının Fransızca versiyonu *Lignes* Şubat 2006 sayısında yayımlandı: "Le Retour du politique oublié par les banlieues"). Hindistan uzmanı, Yugoslavya çıkışlı feminist yazar Rada Ivekovic, Balkan Savaşları patlak verdiğinden bu yana Fransa'da yaşıyor ve öğretim üyeliği yapıyor. Özellikle bkz. *Le Sexe de la nation*, Paris, Editions Leo Scheer, 2003.

pa-merkezli paternalizmden fazlasıyla etkilenmiştir.

Bununla birlikte, banliyö kalkışmalarını yorumlarken Rada Ivekovic'i –haklı olarak– ilgilendiren temel mesele, kalkışmaların barındırdığı (hiç de tali olmayan) iç siyasal çelişkidir: Gözden düşmüş eski metropelde "yerli" kökenli kültürlerin damgalanmasına karşı başlatılan isyan ile her şeyden önce cinsiyetler arası ilişki alanında belirginleşen gelenekçi tepki arasındaki çelişki Ivekovic'i, az önceki tek yanlı sunuma uymayan Fransız özgüllüklerini dikkate almaya zorlar. Polis ile çarpışan genç kalkışmacı grupların "maço" bir şiddet kültüründen geldiğini, bunun kültürel ifadelerinden birinin de *rap* olduğunu vurgular.[21] Ivekovic Fransa'nın son dönemin en anlamlı feminist hareketlerinden birine ev sahipliği yaptığını da söyler: Yine banliyö çıkışlı olan bu hareket genç "erkek" çetelerin yaşam tarzı özgürlüğünü kadınlardan esirgeyerek uyguladıkları cinsel şiddet ve baskı karşısında genç kadınların protestosudur ("*Ni Putes ni soumises* / Ne Orospu ne de İtaatkâr" adıyla örgütlenmişlerdir). Öte yandan bu genç erkekler kendilerini saran ırkçılığa da isyan ediyorlar. Dolayısıyla geri kalmış taşralılığına rağmen Fransız banliyölerinin genel anlamıyla sömürge-sonrası kültürü etkileyen en keskin çelişkiyi yansıttığı düşünülmelidir – göçmenler ve göçmen torunlarının kurumsal ırkçılık karşıtı kimlik açıklamaları ile kendilerinin bu madunlara yönelik uyguladığı baskıcı şiddet (kadınlara uygulanan şiddet bunun en iyi örneğidir) arasındaki çelişkiyi.[22] Öte yandan Fransa'daki hâkim kültür kendisini kadınların koruyucusu gibi sunarak bu çatışmayı memnuniyetle araçsallaştırmış; "siyahlarla esmerleri" ve "Doğuluları" cinsiyetçilikle damgalarken Batı toplumunda hüküm süren cinsiyet eşitsizliklerinin üstünü riyakâr bir örtüyle kapatmıştır. Ama (tam da belli bir evrenselci söylemin örtük olarak taşıdığı yıkma kapasitesi nedeniyle) belki başka yerlerden daha az olmak üzere, bu çatışma "yerliler" davası ile "kadınların

21. *Rap* kültürünün çiftdeğerliliği, aynı anda hem isyan ve baskı aygıtına karşı provokasyon hem de cinsiyetçi "kodun" (ironik biçimde de kullanılmaya elverişli) dili olması Kasım 2005 olaylarını yorumlarken tartışma konusu olacaktı. David Brooks'un sert başyazısıyla *New York Times* sütunlarında bile yankı bulmuştur: "Gangsta, in French", 10 Kasım 2005.

22. Bu konuda özellikle Gayatri Spivak'ın çalışmalarına bakılabilir.

kurtuluşu" arasında ikici bir seçime indirgenebilmiştir.

Achille Mbembe, yazdığı iki denemeyle banliyö şiddeti hakkındaki tartışmaya sıcağı sıcağına dahil oldu. İnternette dolaşıma sokulan yazıları: "Cumhuriyet ve Yaratığı: Fransa Banliyölerindeki Kalkışmalar Üzerine"[23] ve "Çokluk Figürleri: Fransa Kimliğini Yeniden Yaratabilir mi?"[24] Mbembe'nin söz ettiği gece "yaratığı" *ırk*'tır – yani, siyasal demagojiyle körüklenen ve yayılan kurumsal ırkçılık değil, insanları çeşitli eşitsiz "tür"lere ayıran *sosyal ayrımcılık ve ayırma mekanizmasının yeniden üretimi*. Sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanması ve Fransa ile eski Afrika sömürgeleri arasında "ortak" çıkarlar ve ortak kültür maskesi altında yürütülen yeniden sömürgeleştirmelerin ötesine geçen bu mekanizma göç zincirinin iki ucunu (Fransa, Kara Afrika) aynı anda kapsar. Wallerstein gibi küreselleşmenin sosyal açıdan adaletsiz olduğunu vurgulayan Mbembe aynı zamanda Ivekovic gibi sömürgeci tarihin güçlü biçimde bastırılmasının Fransız toplumunun kentsel şiddetin patlak vermesiyle "suratlarına çarpan" şeyi anlamasını engellediğini söyler. Fakat ona bir tez ekler: Fransa içindeki devlet ırkçılığı ile kibarca "açlık coğrafyası" dediği (burjuvazinin ve yolsuzluğa bulaşmış askeri kastların suçortaklığıyla) hâlâ eski imparatorluğa bağımlı Afrika ülkelerinde yürütülen yeni-sömürgeci siyaset arasında bir bağlaşım ve sürekli bir değiş tokuş olduğunu söyler. Böylece vaktiyle sömürgelerden gelen nüfusu boyunduruk altına almayı düzenleyen "yerlilik kanunu"nun yeniden doğuşuna; ayrıca eski sömürge nüfusun torunlarının oturduğu banliyölerde sosyal sorunları çözmek için polis ve yönetim tarafından "olağanüstü yasalar" adı altında bir "ceza devleti"[25] ve neredeyse askeri yöntemlerin geliştirildiğine tanık oluruz. "Irklar savaşını" yeniden kuran bu yöntemler, –yönetim alış-

23. "La République et sa bête: A propos des emeuts dans les banlieues de France", 7 Kasım 2005'te www.icicemac.com adresinde yayımlandı (daha sonra LDH de Toulon'un sitesinde ve *Multitudes* http://multitudes.samizdat.net sitesinde tekrar yayımlandı, 19/11/2005).

24. "Figures du multiple: La France peut-elle réinventer son idéntité", http://multitudes.samizdat.net/Mbembe-Achille, 24 Kasım 2005.

25. Tabiri Katalan düşünür Josep Ramoneda'dan aldım, *El Pais* gazetesine yazdığı bir makalede gördüm: "Sosyal Devletten Ceza Devletine", 8 Kasım 2005. Loïc Wacquant da aynı tabiri kullanıyor (*a.g.y.*).

kanlıklarından asla sökülüp atılmamış– son derece Fransız bir sömürgecilik geleneği zemininde savaşı Kuzey-Güney "medeniyetleri" çatışmasının küresel bağlamına yerleştirir. [26]

Rada Ivekovic gibi Mbembe de sömürge-sonrası dönemde Fransız statükosunu (entelektüellerin büyük kısmı dahil) evrenselciliğin ideolojik işlevlerini eleştirme konusunda[27] kör ve sağır olmakla itham eder. Fakat böyle bir evrenselciliği aşmak gerektiği sonucuna varmak yerine, söz konusu evrenselciliğin kendi bünyesinde barındırdığı apaçık çelişkiye işaret eder ("ırkçı devlet pratikleri evrensel yurttaşlık ve radikal eşitlik ile pek uyuşmuyor"). Oysa "ırkın ötesini düşünebilmek" için *Fransız cumhuriyetçi düşünce ideolojisini köşeye sıkıştırmak ve* kendi demokratik gereksinimlerini hatırlatmak gerekir – tıpkı Siyahlık'ın düşünürlerinin yaptığı gibi (Senghor, Césaire, günümüzde Glissant). Bu düşünürler evrenselcilikten "kozmopolitizme geçen" yolları açmak için evrenselciliğe doğru kritik bir U dönüşü yapmışlardır. "Yerliler"in sorumluluğu tam da budur: Siyasal hedefi olmayan şiddetin (öfkenin ifadesi olması haricinde) "savunulabilir yanı yoktur"; Fransa'da ABD ve Güney Afrika'daki "şiddet karşıtı" örneklerden esinlenen yeni bir "yurttaş hakları hareketi" yaratmak gerekir. Bir yandan da ortak siyasal anlamın mayası olabilecek "melez" ya da "kreol" bir entelektüelliğin doğması için gayret edilmeli. "Bu da bütün ırkların birbirine karıştığı bir Fransız entelektüel kuşağının çıkmasını; o kuşağın Fransız kültürünü kıyılarından (banliyöler, Okyanus ötesi, eski sömürgeler ve Frankofoni) başlayarak sorgulamasını gerektirir."

Fransa'daki banliyö isyanlarının, sınıf, ırk ve sosyal cinsiyet belirlenimlerini nasıl bir simyayla birleştirdiğini düşünmek için Fransa'nın geleneksel sınırları içine hapsolmuş katıksız Fransız perspektifinin oluşturduğu epistemolojik engeli aşmalıyız. Yoksa bu üç örnek gösteriyor ki simyayı mümkün değil anlayamayız. Öte yandan

26. Bana kalırsa Mbembe bu betimlemeyi yaparken Vichy rejimine uzanan başka bir devlet geleneğini yeterince dikkate almıyor: şimdi "belgesiz çocukları" eğitim kurumlarına varıncaya dek takip eden insan avlarında gördüğümüz geleneği. Elbette bu geleneklerin ikisi de geçirgendir.

27. Mbembe'nin eleştirisi "Cumhuriyet'in Yerlileri" hareketinin sözcülerinin eleştirisiyle, birebir uyuşmasa da, kesişiyor. Bu konuya ileride döneceğim.

kurumsal ve toplumsal özgüllüğünü hesaba katmadan, hem nedenler hem de çözümler ve sonuçlar bakımından Fransa'nın tekilliğini ("güncel uğrağı") anlamak da bir o kadar imkânsızdır. Fransa'daki duruma musallat olan "sömürge-sonrasılık" birçok bakımdan bastırılanı oluşturuyor ama yine de her kapıyı açan anahtar işlevi göremez, hele ki başka bir tarih ve dil dünyasından hareketle tanımlanmış biçimlerle.

Din

İncelediğimiz metinler (elbette incelenmek üzere başka metinler de eklenebilir) sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi belirlenimleri ön plana çıkarıyor fakat din faktörünü ya es geçiyor ve ondan uzak duruyor ya da onu (eleştirel biçimde olsa bile) "medeniyetler çatışması" modelinden esinlenerek ön plana çıkarıyorlar. Acaba yanlış mı yapılıyor? Şayet din boyutunu, ister asilerin/kalkışmacıların motivasyonu yönünden ister devlet sorumluları ve kamuoyu gözündeki temsili yönünden, tekrar katmak istiyorsak bunu nasıl yapmak uygun olur? Unutmayalım ki, ilk günlerde gerilimi ciddi ciddi tırmandıran faktörler arasında güvenlik güçlerinin bir cami[28] girişine –kimine göre kasten kimine göre yanlışlıkla– attığı gözyaşartıcı gaz bombası da vardı. İlerleyen günlerde, İslamofobik ırkçılığın yükselmesi ve "terörle savaşın" yankıları yüzünden dönem dönem kendilerini tehdit altında hisseden Fransa Müslüman Diyanet Konseyi sözcüleri, kendilerini mümkün olduğunca sıkı biçimde denetleyen Fransız otoritelerinin ricası ve temsil ettikleri cemaate yönelik sorumluluk hissiyle sükûnet çağrılarını artıracaktı...[29]

O halde "din olgusunu" indirgemeci biçimde yorumlayıp, bir *bileşeni* olduğu "gerçek" toplumsal süreçlerin salt bir *giysisi* haline getirmekten de, güncel çatışmalara dair –yeri geldiğinde gerçek dinamikleri *maskeleyen* ve önceden imal edilmiş ideolojik bir dünya-

28. Daha doğrusu, Müslümanların namaz kılmak ve dua etmek için mescit olarak kullandığı bir yere. Zira Fransız banliyölerinde aslında hakiki camiler yoktur: Cami inşaatına bir dizi planlı engelle köstek olunuyor.

29. Fransa Müslüman Diyanet Konseyi'nin çağrısı 8 Kasım 2005'te Ulusal Meclis'te okundu, daha sonra bölge meclislerinde tekrarlandı.

ya yansıtan– "dinsel okumalar" (ya da kültürelci-teolojik okumalar) yapmaktan da sakınmalıyız. Dinsel okumalar, resmi olarak laikleşmesine rağmen, Fransa'da hâkim kültürün gönderme yapmaya devam ettiği Hıristiyan (özellikle de Katolik) dünyası ile araba yakanların bir kısmının (hepsinin değil)[30] ailevi kökenlerinden dolayı mensup olduğu İslam dünyası arasında küresel bir çatışma klişesi üretmeye teşnedir. Dinsel okumalar aynı zamanda Yahudi-İslam antagonizmasına yapılan göndermeye de seve seve iştirak eder; Fransa'nın bazı şehir ve banliyölerinde, Yahudi ve Müslüman cemaatleri arasında dönem dönem Ortadoğu'daki olaylarla kızışan gerilimden bahis açar ve Fransa'daki kalkışmaları aynı dönemde Büyük Britanya'yı sarsan ve etnik gruplar arasındaki ilişkileri sömürge-sonrası bir mekânda düzenleyen Büyük Britanya'nın kendine has "cemaatçi modelini" açıkça tartışmaya açan olaylarla (Temmuz 2005'te Londra'daki terörist saldırılara Pakistan asıllı genç Britanyalıların katılması) karşılaştırmak gerektiğini söylerler. Din meselesini kilit nokta haline getirmeyen (Achille Mbembe gibi) yazarlar bile *banliyölerde intifada* ifadesini kullanmış veya isyanların ve bastırılışının "Filistinleşmesi" fikrine başvurmuştur. Böyle bir hengâmede İslam'ın sosyolojik gerçekliğine yapılan göndermeler ile onun dünyada oynadığı rolün çoğunlukla fantastik olan temsili birbirine girer. Bunları ayırt etmeye çalışmak lazım.

Kasım 2005 olaylarındaki belirtik dinsel söylemi, duyuru ve beklentilerin aksine, –Fransız sağ ideologları ve sözcüleri cenahı hariç– neden kimsenin önemsemediğini kendimize soracak olursak çeşitli nedenler sayabiliriz; bu nedenler heterojen olsalar da birbirleriyle kökten çelişkili değildir. Birinci neden, tehlike çığlıklarına ya da dönem dönem yapılan göz korkutma girişimlerine rağmen "siyasal İslam" denen şeyin aslında Fransa bağlamında zayıf olmasıdır.[31] Bu zayıflık özellikle Mağrip kökenli (annebabaları ya da nine ve dedeleri Cezayir ya da Fas'tan "göçmüş") gençlerin İslam'a referansının, esas itibariyle ayrımcılık ve damgalanma olarak yaşa-

30. "Yeni-cemaatçi İslam"ın göçmen kökenli gençlik içindeki gelişimi ve sınırları için, biraz eski tarihli de olsa, bkz. F. Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1998.

dıkları kolektif bir kimliğe sahip çıkma olarak iş görmesine neden oluyor (bu yüzden dinleri söz konusu olduğunda sürekli "saygıda kusur edilmesine" atıf yaparlar ve camiye atılan gaz bombası gibi olaylar da provokasyon rolü oynar). Bu referansın siyasal işlevi yoktur ve dinsel pratikle de illaki ilişkili değildir. (Her şey, Müslüman kökenli gençlerin çoğunluğunun da diğerleri gibi dini vecibeleri pek az yerine getirdiğini, kitle iletişim kodları ve televizyon programlarından yayılan kentsel şiddet ve kurmaca siyaset senaryolarının – tıpkı birçok başka Fransız gibi– söylem ve hayal güçlerini dinden daha fazla etkilediğini kanıtlıyor.)[32] İkincisi; din ve dinsel kültürün temel işlevinin *özel* alanı düzenlemek olmasıdır – bu bakış açısından söz konusu referans "Fransız usulü laikliğin" hukuksal şemalarına bütünüyle uygundur, onun içerdiği bütün sıkıntılara da aynen maruz kalır. Din özel alanı düzenlediği için aileyi, özellikle de cinsiyetler arası ilişkileri kontrol etmeye odaklanır (vaktiyle Katolikliğin yapmış olduğu gibi). Sürekli bir yoksullaşma, ayrımcılık ve iş, eğitim ve geleneksel kültüre bağlı kimlik krizleri durumunda dinsel referans sosyal tanınma için yapılan bir başvuru veya onun ikamesi gibi iş görür. İsyanın ya da –" başörtüsü" olayı ya da bambaşka türden bir vehamet taşıyan genç kızlara karşı cinsel ya da kabile içi şiddet vakalarının gösterdiği gibi– tanınma talebinin dahi merkezinde yer alan uyumsuz değerler arasında keskin bir çatışma varsa dinsel referans ön plana çıkar. Kasım 2005'te dinin ikinci planda kalması hareketin *siyasallaşmasının sınırlarını* ve hareketin *yönelimini* gösteren can alıcı bir göstergedir: Cemaatler arası kavgalar, özellikle de Yahudi-Arap kavgası kızıştırılmamış (buna sevinebiliriz) ama cinsiyetçi stereotipler topluca sorgulanmamıştır (buna da hayıflanabiliriz).

31. Elbette ılımlı ya da aşırılık yanlısı, gelenekçi ya da modernist, asimilasyoncu ya da hizipçi olabilen "siyasal İslam" çeşitlemelerinin hiçbiri birbirinin yerine geçemez. *Bütün eğilimleri birbirine katarak* böyle bir teşhiste bulunuyorum.

32. Olivier Roy, *L'Echec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992; Türkçesi: *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis, yeni baskı 2005; Bernard Dréano, "Notes sur l'islam politique en France", 15 Şubat 2005, Réseaux citoyens, www.reseauxcitoyens-st-etienne.org/article.php3?id_article=541 (güncel adres: www.reseau-ipam.org/spip.php?article603).

Bu bakış açısıyla, Fransa bağlamında dinsel ayrımcılık esas itibariyle çok daha genel olan *ırksal* (ya da yeni-ırksal) ayrımcılığın bir bileşeni olarak değerlendirilebilir. Bu da durumun vehametini azaltmaz, artırır. "Din esas itibariyle –azınlık olduğuna, egemen kültüre göre gayrimeşru olduğuna delalet ettiği– ırksal bir kimliğin göstergesi olarak iş görür ve *içsel dışlama* mekanizmasına boyun eğmeyi sağlar" demek, çatışmanın aktörlerinden her birinin özdeşleştiği, kimliğini (ve aynı zamanda ötekisini) temsil eden dinin temel bir rol oynayabileceğini yadsımak değildir. Sadece böyle bir çatışmanın ne kökeni ne de hedefleri bakımından dinsel olmadığını söylemektir. Ayrıca dini siyasal olarak ele almanın, Fransa'nın bugün fiilen en yaygın ikinci inancı, belki de en canlısı olan İslamı etkin biçimde tanımanın laik bir devlet açısından bile ne kadar temel bir demokratik yurttaşlık hedefi olduğunu ortaya koyar. Hem can alıcı bir veçhe olan kurumsal ırkçılığı alt etmek hem de sosyal çatışmanın ideolojikleşmesine karşı önlem almaktır söz konusu olan. Bu ihtimal şu an göz ardı edilebilir ama akla hayale gelmeyecek bir şey değildir. Entelijensiyanın söyleminin, bilerek ya da bilmeden, tam ters doğrultuda gittiğini de saptamak zorundayız.

Irk ve Sınıf

Öyleyse temel bileşimin ırk ve sınıf belirlenimleriyle kesişen bileşim olduğu fikrine dönüyoruz – bu sözcükleri en geniş anlamlarıyla, hem öznel (ben ve ötekiyle özdeşleşme tarzları) hem de nesnel (sosyal ilişkilerin ve tarihsel koşulların sonucu) anlamlarıyla kullanıyorum. Banliyö isyanı ve bu isyanın önce bastırılması, sonra da –en iyi yönetim geleneğine uygun şekilde– önlemler ilanı ve garantisi olmayan vaatler dalgasına "gömülmesi", hem Fransız toplumunun merkezinde itinayla bastırılan ırksal çatışmanın derinliğine hem de iş, eğitim, güvenlik, barınma ve (Henri Lefebvre'in hiç olmadığı kadar güncel olan o ünlü tabiriyle) "kent hakkı" karşısında gelişen kitlesel sınıf eşitsizliklerine tanıklık eder. Birçok yorumcu ve bilhassa devletin sözcüleri bu iki belirlenimi ayırmak istiyor,[33] ama bizim onları titizlikle bir arada tutmamız gerek. Bu iki ayrımcılık faktörünün toplamı, özellikle "göçmen" kökenli olmanın yara izini, yafta-

sını benliğinde taşıma ve sanayisizleştirilmiş "tercihli işsizlik" bölgelerinde yaşama sonuçlarını verir (işsizlik oranı Fransa genelinde %10, isyanların etkilediği banliyö belediyelerinde %20, bu belediyelerde yaşayan gençler arasında %40'tır). Fakat bu toplamın görünüşe göre sonu gelmeyen hızlandırılmış bir dışlanma sarmalına, yeri geldiğinde bir yaftaya ve sosyal engele dönüştüğünü saptamak onları bir arada tutmak için yeterli mi? Belki bir adım daha atmalı ve çifte dışlamanın sınıf ve ırktan kaynaklanan müstesna yerini belirtmeliyiz: Özünde *negatif* bir yerdir bu ve orada duran kişi sonsuza kadar *yersizdir* (*out of place*), *içsel olarak dışlanmış* yani "parya" dır. Sözcüğü burada başlangıçtaki anlamıyla (meşru kastların dışında kalmış bir "kast") değil, modern Batı toplumunda kazandığı (Max Weber, Hannah Arendt ve Pierre Bourdieu gibi kuramcıların kullandığı) anlamıyla kullanıyorum: İlke olarak ya da fiilen "hakkı olma hakkından" (haklara *sahip olma*, onları kullanma, özellikle de hak *talep etme* hakkından) mahrum bırakılmış gruplar için.[34]

Irk ve sınıfın birleşen etkileri ya idari bir tabir olan "ayrımcılık" sözcüğüyle örtülür (artık ulusal ve uluslararası ölçekte de resmileşmiştir: Avrupa Birliği "ayrımcılıkla mücadele" programlarını yürürlüğe koydu, Cumhurbaşkanı kalkışmaların patlak vermesinde "ayrımcılığın" rolü olduğunu kabul etti, vb.)[35] ya da hep iki yorumbil-

33. Jacques Chirac "kimlik krizi" demiştir (sosyal kriz değil), Paul Thibaud (*Esprit* dergisinin eski yayın yönetmeni) "sosyal kriz" demiştir (kimlik krizi değil)... Fakat ikisi de türeyimsel olarak *ayrımcılık* olgusunu ve isyanın ayrımcılıktan kaynaklandığını dile getirmek zorunda kalmıştır. Bu da Kasım 2005 hareketinde rakip iki yorumbilgisi olduğunun göstergesidir: Ya sınıfa ya da ırka indirgeyen yorumlar yapılır (üstelik bunları uzlaştırma ya da bir araya getirme girişimlerine rağmen). Bu iki yorumbilgisine göre kurulan model ya da öngörülerden hiçbiri kendi başına olaydaki *aşırılığı* ya da *anormalliği* açıklayamaz.

34. Wacquant'ın girişiminin de anlamı budur. Daha önce söz etmiş olduğum gibi Wacquant'ın girişimi, esas itibariyle saha çalışmasının ve Fransa ile Amerika (banliyö ve getto) arasında marjinallik-kurum ilişkilerine dair geliştirmiş olduğu karşılaştırmalı bir kuramsal modelin meyvesidir. Bununla birlikte "karma mantık" ya da "karma kalkışma"dan söz eden Wacquant, bana kalırsa, sınıf faktörünü *asli*, ırk (ya da etnisite) faktörünü ise *tali* olarak görmeye meyilli.

35. Karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Christophe Bertossi (haz.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship, France and Britain*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

gisel rakibe gönderme yapan örtmeceler ("kimlik krizi", "sosyal kırılma") kullanılarak dolaylı yoldan ifade edilir: Banliyö gençlerini isyana ve umutsuzluğa iten deneyimleri tam bir üstbelirlenim deneyimidir. Bu üstbelirlenim içinde *her yafta bir diğerinden kurtulmayı engeller*, bireysel ve kolektif geleceği yok eder. Bu şekilde belirlenmiş olan "negatif yer" aynı zamanda, paryaların sonucu oldukları sosyal düzenin dağıldığını negatif biçimde ilan etmek için ayağa kalktıkları *kamusal yer*, şehir meydanına dönüşür. Sonuç kısmında bu noktaya döneceğim.

Negatifin her yerde olması, sınıf durumunun çağdaş karakteristikleri ile ırksal belirlemeyi pozitif biçimde özdeşleştirmeye engel değildir. Robert Castel'in *negatif bireycilik* dediği modelden yola çıkarak buna *negatif bir cemaat* diyebiliriz (bu iki fenomen elbette birbiriyle ilintilidir).[36] Bana kalırsa bir taraftan kalıtım şeması diğer taraftan (Castel'in kullandığı anlamda) "ilişiği kesilme" belirleyicidir: Şiddetli gerilimin kaynağı, kendi kendini inkâra veya yok etmeye varan durum işte budur.

Renk, din ve kültürün, tüm yaftaların ötesine geçen ırksal tayin öncelikle, hem "ben" hem de "öteki" için, ailevi ilişkilere dair bir saplantıya gönderme yapar. "Aile birleştirmeden" duyulan kurumsal fobi bunun kanıtıdır, çocukları üzerinde her türlü "otoriteden" feragat eden "bölünmüş ailelerin" yönetim tarafından damgalanması ve bu yüzden yeniden eğitilmeleri, hatta cezalandırılmalarının[37] uygun görülmesi ve oryantalist "çokeşlilik"[38] fantazmasının dirilişi de öyle. Irksal tayin, hukuksal ve insani bakımdan korkunç bir ka-

36. Robert Castel, *L'Insecurité sociale, a.g.y.*

37. Hem sağ hem de sol tarafından kaşınan bir konudur bu. Özellikle Cumhurbaşkanlığına adaylığını koyan en önemli iki isim (Nicolas Sarkozy, Ségolène Royal) tarafından da kullanılmıştır.

38. Sayın Hélène Carrère d'Encausse'un bir Rus televizyonuna *beyanatı* şöyle: "Herkes şaşırıyor: Afrikalı çocuklar niçin sokaklarda, niçin okulda değiller? Annebabaları neden ev alamıyorlar? Nedeni gayet açık: Birçok Afrikalı, ben size söyleyeyim, çokeşli. Bir dairede üç-dört kadın ve 25 çocuk yaşıyor. Evler o kadar dolu ki artık evlikten çıkmış halde, neye dönüştüğünü Allah biliyor! Bu çocukların neden sokaklarda koşuşturduğu belli değil mi?" (*Libération*, 16 Kasım 2005). Fransız Akademisi'nin daimi sekreterinin "geniş kamuoyuna hitap etmek" istediği zaman kullandığı rahat sözdizim dikkatinizi çekmiştir.

tegorinin inşa edilmesiyle zirveye ulaşır – *kalıtımsal göçmenlik durumu*: "Bir kez göçmen olan her zaman göçmendir", hem de kuşaklar boyunca, üstelik sonradan kazandığı yurttaşlık ne olursa olsun. Gerçekten (artık) başka bir ülkeleri olmadığı için "kendi ülkelerinde yabancıdırlar".[39]

Sınıf durumuna gelirsek, (ücretli emek kategorisinin genişlemesiyle gizlense dahi) mülkiyet geliri ile emek geliri ya da (eğitimin yaygınlaşması ve mesleklerin bilgisayarlaşmasıyla değişmiş olsa bile) zihin emeği-kol emeği arasındaki büyük antitezler hâlâ bir anlam ifade ediyor fakat sınıf durumu artık işbölümünde sahip olunan göreve atfen tanımlanmıyor: Ayrım çizgisi bugün görece *güvenceli* işler ile *güvencesiz* işler arasından geçiyor.[40] Böyle bir "sınır", tanımı gereği oynak ve sürekli hareket halindedir, aynı zamanda küresel ve yerel bir güç ilişkisinin hedefi ve işin içinden sıyrılma aracıdır, görünen o ki dönüşü yoktur (en az küreselleşme ve beraberinde gelen "sömürgesizleştirmeler" kadar dönüşsüzdür). Söz konusu sınır yeni ve vahşi bir rekabete yol açıyor: *Ülkeler ve bölgeler arası rekabet*, yani vergi avantajları, zayıf iş güvencesi ve unufak edilmiş sosyal haklarla kapitalist yatırımları çekmeye çalışan kıtasal ya da ulusal alanların arasındaki rekabetin yanı sıra kalkınma bölgeleri, "rezervleri", hatta "çöplüğü" muamelesi gören kent mekânları arasındaki rekabet.[41] Bazı banliyöler gerçekten de had safhada güvencesizlik yaşayan *yeni bir proletarya* için[42] ev hapsi veya denetimli serbestlik

39. Evelyne Ribert bu inşayı ve yol açtığı psikolojik sonuçları ayrıntılı biçimde betimliyor: *Liberté, égalité, carte d'identité. Les jeunes issus de l'immigration et l'appartenance nationale*, Paris, La Découverte, 2006, 5. Bölüm: "Ebediyen Göçmen Çocuğu Olmak".

40. Bu karşıtlığın geçerli olduğu sınırlar hakkında yakın tarihli bir tartışma için bkz. Olivier Schwartz: "Haut, bas, fragile: Entretien avec Annie Collovald", *Vacarme*, no. 37, Güz 2006.

41. Jacques Donzelot, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues*, Paris, Seuil, 2006; Cyprien Avenel, "Les émeutiers de la politique de la ville", *Mouvements*, no. 44, *a.g.y.* Kapitalizmden bölgeler arası rekabete geçişin yaygınlaşması hakkında bkz. Pierre-Noël Giraud, *L'Inégalité du monde*, Paris, Gallimard, "Folio", 1996.

42. Bu konuda (terminolojik olduğu kadar siyasal da olan bir nedenden ötürü) Loïc Wacquant'dan farklı düşünüyorum. Kendisi "proletersizleşme" kavramını kullanıyor çünkü "proletarya"yı *örgütlü işçi sınıfıyla* bir tutuyor, ya da istikrarlı

cezasına çarptırıldıkları bölgeler gibi görünüyor, güvencesiz işler ile işsizlikten başka seçenekleri yoktur. Soykütüğe (yani tahakküm *geçmişine*) tıkılıp kalmak böylece sürgün cezası alanından çıkma (yani hakiki bir gelecek *kurma*) yasağıyla birleşir. Bu çifte düğüm hakikaten patlayıcıdır, hakikaten "haddinden fazladır".

Ama enerjisini umutsuzluktan alan bir isyanın siyasal anlamının ne olduğunun sorulacağı yer de burasıdır. İsyanın yıkıcı veçheleri temsil, tanıma ve katılımın olduğu başka bir yere erişmek için yapılmış bir "ayağa kalkma", "ayaklanma" gibi yorumlanabilir. Peki bu isyan, kendisine "Cumhuriyet" diyen ve kendisini artık imkânsız hale gelmiş *yurttaşlar cemaati*'nin en âlâ kuruluşu diye sunan bir rejimin (Fransa'da) dayandığı son sınırı mı gösteriyor (en azından simgesel olarak)? Yoksa hâlâ demokratikleşme gücü barındırıyor mu? Barındıyorsa, hangi koşullarda? Bu soruları iki aşamada inceleyeceğim.

Erişilemeyen Cumhuriyetçi Yurttaşlık

Burada eleştirel karşılaştırma yöntemini yeniden kullanacağım. "Cumhuriyet'in Yerlileri" kolektifi kurulduğundan beri (Ocak 2005) hareketin geliştirdiği söylem şu soruları sorma başarısını göstermiştir: Başlangıçta ırkı oluşturan maddi koşullar ve ideolojik referanslar ortadan kalksa veya büyük oranda değişse dahi ırk nasıl kendini yeniden kurar, dolayısıyla nasıl kendini yeniden üretir, cumhuriyetçi devletin sürekliliği bunda nasıl temel rol oynamaya devam edebilir?[43] Bu bakımdan ırkı es geçmek ya da saf dışı bırakmak müthiş bir ikiyüzlülük olur. Bu nedenle burada ırka büyük önem atfediyorum. Ama bunun da içsel dışlama ya da "sürgün"ün mantığını günümüz Fransız sosyal formasyonunda tekrar eden "sömürge biçiminin" *tekrarı* içinde aramak gibi bir sakıncası vardır: Yapısal zorun-

---

sanayi kapitalizminde kurumsallaşmış olan işçi sınıfıyla. Bense "yeniden proleterleşme"den söz ediyorum, çünkü Marx başlangıçta bu sözcüğü kullanırken onu "işçi sınıfı"ndan ayırıyor ve proletarya derken kapitalizm karşısında savunmasız kalan ücretli çalışanların "çekildiği ve itildiği" durumun *güvencesizliğini* kastediyordu.

43. Bkz. hareketin internet sitesi: www.indigenes-republique.fr.

luluğunu öne çıkarır. Sonuç itibariyle sömürge biçimini aşmak için sömürgecilik karşıtı özgürleşme hareketinin metaforik olarak yeniden doğması ve "Cumhuriyet"in kendi geçmişiyle olan hesabını kapatması gerekecektir ki dış sömürgeleştirmeden sonra iç sömürgeleştirme de son bulabilsin: Bu son safha en zoru ve risklisidir, ancak o olmadan bir önceki safha da bir bakıma geçersizdir. Bu ikinci veçhe, nüanslar ve tartışmalara rağmen "Yerliler" söyleminde ısrar ederek, bana kalırsa çözümlemeye çekidüzen vermeyi engelliyor. "Yerliler" söylemi sorgulanmalı fakat bu sorgulama ilk veçhenin etkilerini silmemelidir.

Mademki göçmenlik kökeni tarihsel ırkçılıkların yapısal değişmezleri arasına katılarak yeri geldiğinde kalıtımsal bir yaftaya dönüştü o halde sırf *göç*'e (bu sözcük yaklaşık bir yıl önce dediğim gibi artık bir "ırkın adı" olduğunu savunmak için dahi olsa[44]) odaklanan bir sorunsaldan çıkmak doğru olur. Böylece ırkçı söylemlerin görünürde kendilerini nasıl yenilediğini (biyolojik olandan kültürel ve dinsele geçiş) ve *soykütüğü şemasının* sürekliliğini yorumlayabiliriz. Bu şema ırkçı söylemlerin –konjonktüre göre– kuşaklar ötesi tözsel kimlik inşaları sunulan sınıfa, ailevi cinsiyetçiliğe veya dine eklemlenmesini sağlar.[45] Cumhuriyet kendisinden kaynaklanan ayrımcılık ve şiddetten pekâlâ sorumludur. Yalnızca anayasal ilkeleri-

44. Bkz. E. Balibar, "Sujets ou citoyens: Pour l'égalité", *Les Temps Modernes*, Mart-Nisan-Mayıs 1984; yeni yayını: *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992; ayrıca bkz. *Irk, Sınıf, Ulus, a.g.y.*

45. Bu andan itibaren öykünme riski de doğar: Bu abesliğin ideolojik ve kurumsal ısrarını tespit ettiğimizde – Fransa'da doğmuş "göçmenler"in annebabalarının da kimi zaman bizzat Fransız olması– nedenini *geriye doğru*, "kökenlerde" aramak çekicidir. Hayır, ırkçı söylemin her zaman yaptığı gibi (her daim "yanlarında" taşıdıkları kökenlerin silinmez damgasını; renk, âdet ve gelenekler, yatkınlıklar ya da dini vurgulayarak) değil, ırkçılık karşıtı geleneğin tipik olarak yaptığı tersine çevirmelerle (onları damgalayan aslında sistemin ve atadan kalma önyargıların yansıttığı imajdır; son kertede babalarını ve atalarını köleleştiren hep "sömürgeci" düzendir). Bununla birlikte "Cumhuriyetin Yerlileri" göstereni daha karmaşık ve araçsallaştırmaya daha az müsaittir: Sömürgeci söylemi paradoksal bir "performatif bir geri dönüş" içinde tersine çevirdiği anlaşılabilir (Fransa Cumhuriyeti'nin "yerlileri" olarak *bizler* onun toprağında ve onun kanından doğduk, Cumhuriyet bizleri tanımak istemiyor...). Bu ironik yorumun avantajı şudur: *Kendi* tarihimizin, *ulusal* tarihin ürünü olanların "yabancı" addedilmesini ve dışlanmasını meselenin merkezine koyar.

ni yerine getiremediği, bütün "yurttaşlarına" eğitim ve fırsat eşitliği, sosyal terfi, iş ve mesleklere eşit erişim ve yönetimlerden eşit muamele görme hakkı sağlayamadığı için değil,[46] çok daha özgül bir siyasal nedenden ötürü: Fransa'da Cumhuriyet, yurttaşlığa getirdiği kısıtlamalarla belirginleşen başka rejimlerden az çok devrimci biçimde ayrılarak en aşağı iki yüzyılda kuruldu ve –bazen uzun tutulmalardan sonra– tekrar kuruldu.[47] Bu da kurumların iç sapmalarına karşı başvurabileceğimiz bir ayrım çizgisi çeker, onların meşruiyet koşullarını belirler. Elbette gerçeklik asla bu ilkeyle tamı tamına örtüşmez ve farklı cumhuriyetlerin kurumsal olarak yurttaşlıktan (ya da *tam* yurttaşlıktan) açıkça dışladığı "Fransız uyrukluların" listesi uzundur: Kadınlardan (1945 öncesi) sömürgelerdeki yerlilere kadar uzanır.

Yurttaşlığın sınırlarının ne *yönde* evrildiği, genişlemeye mi kısıtlamaya mı doğru gittiği işte bu nedenle önemlidir. Sosyal güç ilişkileri, kurumsal veriler ve gerçek yurttaşlığın simgesel referansları değiştiğinde gün yüzüne çıkan çelişkilerinin nasıl ele alındığı da öyle. Fransız ulusunun sömürgeci yakın geçmişini uzun süre bastırmasının öldürücü etkileri üzerinde duran *Yerlilerin* acımasız eleştirisi, bu bakımından yurttaşlığın sınırlarının *geriye gittiğine* dikkat çekmeyi sağlıyor: Bugün *doğallaştırma* (Fransa Cumhuriyeti ilkece "toprak hakkına" bağlıdır), *yasal ya da yasadışı emekgücü ithal etme* (en az iki yüzyıldır hız kesmemiştir) ve *siyasal alanı uluslaraşırı hale getirme* (özellikle bizim için Avrupa inşası biçimine bürünen) mekanizmalarının müşterek etkisinden doğan çelişki *geriye doğru* bir hareketle ele alınıyor. Aslında tek mesele, Avrupa ülkelerinin tamamında yaygın olduğu gibi, yalnızca çift vitesli bir yurttaşlık ve

46. 1946 Fransız Anayasası'nın 2. Maddesi şöyle: "Fransa bölünemez, laik, demokratik ve sosyal bir Cumhuriyettir. Köken, ırk, din ayırt etmeksizin bütün yurttaşlarının yasa önünde eşitliğini güvence altına alır..." Bu bariz çelişkinin biçimleri ve fiili sonuçları için bkz. V. De Rudder, C. Poiret, F. Vourc'h, *L'Inegalité raciste. l'universalisme rébuplicain à l'épreuve*, Paris, PUF, 2000.

47. Kazanılmış yurttaşlık hakları kimi zaman geri alındı. Vichy rejimi sırasında bir kararname ile "vatandaşlıktan çıkarılan" Yahudilerin durumunda olduğu gibi. Kuzey Afrika'daki Yahudileri Fransız yurttaşı yapan 1870 tarihli Crémieux Kararnamesi'nin iptal edilmesiyle Cezayir'e de yayılan yurttaşlıktan çıkarmalar için bkz. Benjamin Stora, *Les trois exils juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006.

yabancı iş gücüne münhasır bir dışlama bölgesi yaratmak değildir (bu "*apartheid*" ile kıyaslanabilecek bir fenomen olsa dahi).[48] Aynı devletin (ve arkasındaki ulusal siyasal "cemaatin") yurttaşlığı *bahşetmesi* ve *geri alması*, bazı bireyleri siyasal bir alana yerleştirirken –hatta hapsederken– siyasal katılımlarını yasaklamasıdır.[49] Dolayısıyla sömürge toprakları üzerinde *iki nüfusu* kökten eşitsiz haklarla bir araya getirme ve ayrı tutma tarzı ile arasında (salt yönetme ve baskı güçleri bakımından yöntem devamlılığı değil) siyasal bir analoji de vardır. Ama kurumsal mekanizma ve siyasal sonuçları aynı değildir. Banliyölerdeki isyanda cumhuriyete bir bumerang gibi geri dönen sömürgeleştirmenin izi yurttaşlığın inkârının kaynakları ve kalıcı olanaklılık koşullarından biridir, ama yalnızca bir tanesidir. İşte bu nedenle dışlama fenomenlerinin sınıf ve ırka dayalı ikili belirlenimi üstünde ve *yarattığı aidiyet boşluğu* üstünde ısrarla durmak önemlidir. Önceki kuşakların sömürgeci (hatta sömürge öncesi) geçmişi simgesel bir referans, hatta Fransız ulusunun vicdanını rahatlatması karşısında bir misilleme teşkil edebilir, ama –doğrusunu söylemek gerekirse– güncel siyasal kimlikleri inşa eden bir şema ya da model olamaz. Tarih yeniden sahnelenemez.

Yine de bu geçmişin izi olmadan "göçmen" kökenli gençlerin maruz kaldığı dışlamanın ne kadar radikal olduğu; yönetim politikaları kadar akrabalık ve yardımlaşma refleksi yüzünden de gençleri sınırlayan kent topraklarına nasıl yayıldığı anlaşılamaz. En iyisi şöyle diyelim: Bu dışlamayı ayrıksı kılan, kısmen benzeştiği diğer dışlamalardan farkını radikal bir dile tercüme etmeye yönelten ve bizzat *dışlananlar arası* bir antagonizmayla sonuçlanan şey anlaşılamaz. Bu noktada banliyö gençlerinin radikalleşmesi ile işçi sınıfının giderek yoksullaşan ve güvencesizleşen büyük bir kısmının ırkçı

48. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? a.g.y.*

49. Böyle bir betimlemeye şöyle bir itiraz getirilebilir: Hiç değilse *yurttaşlığı almış olanlar* arasında yurttaş hakları herkes için erişilebilir durumda. Kalkışmanın ertesi günü komedyen Jamel Debbouze ve *rap* şarkıcısı Joey Starr öncülüğünde banliyö gençlerini seçim listelerine kaydeden bir hareketin doğması tesadüf değildir. Ancak çok geçmeden bu hareket de sınırlarına dayandı, şüphesiz muhataplarının gözünde biçimsel hak ile etkin siyasal temsil arasındaki örtüşmezlik nedeniyle. Tabii bu durum "yurttaşlığı almış olanlar" için de geçerlidir ve onları "içerideki yabancı" yapmaya katkıda bulunur.

ideolojiye sapması arasında bir simetri olduğunu farz etmek yetmez. Milli Cephe'nin banliyölerdeki oy oranlarının artması bunun kanıtıdır.[50] Öyleyse, bana kalırsa, Fransız sosyal ve siyasal formasyonunundaki demokrasi krizinin iki veçhesini derinleştirmeliyiz: Bunlar ırk heyulasının giderek gücü tükenmiş siyasal temsilin yerine geçmesi ile demokratik başkaldırıya götüren geçişin potansiyel tıkanmasının ya da akışının dosdoğru söylemek gerekirse uygun temsil mercilerine sahip olmamasıdır (ikisi aşikâr biçimde birbirine bağlıdır). Banliyö isyanının *siyasal oluşu* üstüne bir düşünce geliştirmek ve bu isyanın belirsizliklerini aydınlatmak için bu iki noktayı birbirine bağlamaya çalışmalıyız.

Fransa Cumhuriyeti'nde yurttaşlık, (her birimizin pratikleriyle her gün katkıda bulunduğu "cumhuriyetçi pakt" sayesinde) bugün devam ettiği haliyle, demokrasinin ve burjuva ulus-devletlerinin krizine[51] dair en iyi kuramcıların savunduğu üzere yalnızca "tamamlanmamış" değil, her zamankinden çok daha erişilmez konumdadır: Demokratik yurttaşlık adına layık olabilmesi için yurttaşlıktan yararlanması gereken birçok kişi tarafından *reddedilmekte*, başka birçok insan içinse yurttaşlık salt biçimsel ve sınırlı bir statüye indirgenmektedir. Düzenli olarak iki nedenle (ırk ve sınıf) ayrımcılığa uğramanın "hıncından" beslenen 2005 kalkışmalarının mayasında, yurttaşlığı yeniden temellendirebilecek ya da etkinleştirebilecek bir *başkaldırı kapasitesi* bulmak kuşkusuz çekicidir: Hem plebin kent işlerine baskın yaptığı ve –Jacques Rancière'in artık tartışma götür-

50. İşçi sınıfının kendisi de genellikle "göçmen" kökenlidir, fakat apayrı bir tarihsel konjonktürde. İşçi sınıfının yüksek siyasal ve sendikal örgütlülük düzeyi bütünüyle bu tarihsel konjonktürün bir parçasıdır. Konuyla ilgili son derece yerinde değerlendirmeleri için bkz. Stéphane Beaud ve Michel Pialoux'nun uyarı niteliğindeki kitabı: *Violences urbaines, violence sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris, Fayard, 2003. Milli Cephe'nin oy oranları için 2002 Cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında Nonna Mayer'in verdiği ve yorumladığı rakamlar için bkz. www.tns-sofres.com/etudes/dossiers/presi2002/itv_mayer.htm.

51. Bu tema farklı öncüllerden yola çıksalar bile Herman Van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press, 1998 ile Jacques Rancière'de aynıdır: Gunsteren için yurttaşlığın özü onun "elde edilmesidir" (*citizenship in the making*), Rancière' deyse demokrasi siyasal bir rejim değil oligarşileri eleştiren bir talep etme hareketidir.

meyen ünlü tabiriyle– "paysızların payını"[52] talep ettiği hem de herkesin hakkını, yaşam hakkı ve temel "ortak mülklere" erişim hakkından başlamak üzere, asgari düzeyde tanımaksızın yurttaşlar cemaatinin olamayacağını eylem halinde ilan ettiği için. Bunun içinse banliyö isyanı ulus içinde ya da dışında onu uzaktan gözlemleyenlerin imdadına koşan *siyasal bir semptom* ya da *gösterge* olmasının ötesine geçilerek, esasen onu sırtlayanların bilinç ve eylemine ait bir siyasal sürecin (ya da günümüzde felsefi biçimde söylendiği gibi, bir "siyasal özneleşmenin") seyri içinde (kırılgan, şüpheli ve geriye döndürülebilecek bile olsa) bir uğrak olarak değerlendirilmelidir.[53] Burada sorun *şiddetin* kendisi değildir: Zira bu eylem biçimi özünde, hak inkârları karşısında yurttaşları baştan yaratan *başkaldırı* amaçlı ayaklanmalara bağlı değildir ("şiddetsiz" de olabilirler). Tarihsel deneyim gösteriyor ki şiddet genellikle ayrımcı sistemi sarsmak, "iyi yurttaşların" içinde yaşadığı körlük ve sağırlığı yırtmak için gereklidir. Mesele, mevcut durumda, siyasal olarak şiddetle, şiddetin sonuçları ve neden olduğu tepkilerle ne yapılacağıdır.

Siyasal, Anti-siyasal

Sitelerde bir anda zincirinden boşalan bu şiddetin *siyasetin berisinde* (*infrapolitique*) kaldığı,[54] (çoğunluğu göçmen ailelerden gelen, okula gitmeyen, ergen erkeklerden oluşan) azınlık gençleri tarafın-

52. Jacques Rancière, *Uyuşmazlık*, *a.g.y.*

53. Sırf bu mesele tek yönlü bakış açılarını eleştirdiğim "Cumhuriyet'in Yerlileri" hareketinin düşüncelerine yabancı olmadığı için değil, aynı zamanda onu harekete geçiren kuvvetin muhtemel bir parçası olduğu için de: Eski kuşağa mensup (Said Bouamama gibi) kurucuları 20 küsur yıl önce "eşitlik" adına "Marche des Beurs" ve "Convergence 84" yürüyüşünün emektarlarıydılar. Maruz kaldıkları ve uyguladıkları şiddeti, sahada ve kamuoyu nezdinde, haklarını ve yurttaşlığı kazanmaya yönelik bir dinamiğe çevirecek "simya" formülünü bulmaya çalışmışlardı.

54. Bu nitelemeyi banliyölerdeki (ve–büyük ihtiyatla– gettolardaki) isyanlara *büyük siyasal* önem atfeden ve isyanların neoliberalizmin "yeniden yapılandırdığı" kapitalist toplumun içinde bulunduğu ikilemi –sosyal devletin yeniden temellendirilmesi veya ceza devletinin zaferi– açığa vuran ayrıcalıklı bir gösterge olduğunu düşünen yazarlarda da bulabiliyoruz. Örneğin Loïc Wacquant'da, *a.g.y.*, s. 36.

dan Fransız toplumu ve devletinin adeta yüzüne vurulduğu gereğinden fazla tekrarlandı. Bu gençlerin kendi kuşağı, sosyal çevreleri ve ailelerinin bulunduğu *genel durumu* "en uç haliyle" temsil ettiği vurgulandı. Ne var ki *siyasetin berisi* ifadesi iki türlü anlaşılabilir: Birincisi, kalkışma kolektif bir siyasal eylem düzeyine erişmemiştir (ve erişemez), çünkü ya amacı bu değildir ya da öfkeyi haykırmak dışında "amacı yoktur"; ya da, ikincisi, kalkışma siyasal eylemden *henüz uzaktır*, siyasal eylemde aşılması gereken çeşitli aşamalar ayırt edilir ve bu kalkışma tüm bu koşulları (bilinç, ideoloji, örgütlenme, taktik, strateji vb.) barındırmamaktadır. Her iki durumda da yasadışılık ve baskıyla karşılaşma meseleleri hayati önem taşır (bu iki mesele birbirlerine sımsıkı bağlıdır çünkü baskının mazereti yasadışılıktır, baskı meşruiyetini yasadışılıktan alır ve dolayısıyla onu mümkün olduğunca tahrik eder). Bir hareketin devamlılığı ve geleceği egemen düzenin *yasadışılığa* verdiği anlamı dönüştürme ve *baskıya* direnme (ya da sonuçlarını onu uygulayanların aleyhine çevirme) kapasitesine bağlıdır. Fakat iki durumda da soyut bir şemaya ihtiyaç duyarız, tehlikeli biçimde çizgisel olan bu şema "siyasalı" tamamen "kendiliğinden" olan sosyal çatışmaları aşan ya da nihayete erdiren son nokta haline getirir. Bana kalırsa, siyasalın nasıl zıddına (buna *anti-siyasal* diyeceğiz) dönüşebildiğini, *imkânsızlık* koşullarının ortaya çıkabildiğini ve tabii iç çelişkilerinin nasıl kendisinin önünü kesebildiğini anlayabilmek için, bu şemayı biraz karmaşıklaştırmamız gerekiyor.

Siyaset-olmayanı temsil eksikliği ile özdeşleştirebilir miyiz? Hem evet hem hayır: Geleneksel burjuva siyasetinin temsilinde, ulusu oluşturan gruplara, özellikle halk sınıflarına *temsilciler öneren* siyasal sistemin bizzat kendisinin bir işlevidir temsil.[55] Liberalizm bunun en iyi örneğini cisimleştirir (Fransa'da daima entelektüel ve nüfuzluların –eskiden bunlara "kapasiteler" denirdi– hegemonyası ve devletle olan sıkı ortaklığı üzerine temellenen "organik"

55. Burjuva "demokrasisi" ile "temsil" arasındaki ilişki hakkında bkz. Pierre Rosanvallon'un üst üste yazdığı kitaplar: *Le Sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard; *Le Peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998; *La Démocratie inachevée: Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

bir liberalizm var olmuştur). Siyasal sınıfın bir sosyal sınıfın çıkarlarını temsil etmeyi reddetmekle kalmayıp onların temsil edilme, dolayısıyla meşru "ulusa" *ait olma* hakkını da ne olursa olsun *yadsıması* uç bir durumdur. Fakat dönem dönem bu durumun ortaya çıktığı ve sonuç itibariyle sistemin işlemesi için yapısal açıdan gerekli olduğu görülüyor. *Bütün* sosyal çelişkilerin *temsil edilebilir* olduğu düşünülseydi siyasal sınıf (sağ da sol da) temsili "tekeline almak" zorunda kalmazdı (Althusser'in vaktiyle dediği gibi, temsil "devletin ideolojik bir aygıtı"dır). Yine de *tarihi olan* ve *tarih "yapan"* bir süreç olarak siyasal temsilin yegâne yüzü bu pasifliği, (oligarşik, teknokratik, hegemonik olarak) "tepeden" bahşedilmesi değildir: Siyasal temsil "aşağıdan" bir baskıyı da kapsar; bu baskı önceki yasakları çiğner, başka tür temsilciler dayatır (ille de parlamenter olması gerekmez, tersine genellikle her meslekten militanlar, "organik entelektüeller" olabilir). Ya da var olan temsilcileri "yasadışı" olanların söz ve taleplerine ucu açık bir diyalektikte aracılık yapmaya (aynı zamanda da onları sahiplenmeye) zorlar... Bu koşullarda Fransa gibi bir ülkedeki konjonktürün temel özelliği halk sınıfları ve dışlananları (banliyölerdeki genç "göçmen" işsizler de dahil elbette) temsil etme ve onların "sözcüsü olma" kapasitesinin tükenmiş olmasıdır (bunun siyasal sistemin *meşruiyet kaybında* rolü olduğuna da şüphe yok). Hatta cumhuriyetçi biçim, ele verdiği sosyal gerçeklerin ve kapsadığı sosyal çatışmaların büyük bir kısmını, temsilden hızla *yoksun bırakmaya* çalışıyor – bu da yurttaşlığın içinin boşaltıldığını söylemenin bir başka yoludur. İşte bu öğeye *siyaset-olmayan* denebilir.

Şüphesiz böyle bir durumu yorumlamak için salt Marksist sınıf mücadelesi şemasına değil "Hegelci"[56] denilebilecek bir şemaya da başvurulabilir: İlk olarak işçi sınıfının siyasal olarak örgütlenmesi ve çatışmanın ulusal-sosyal devlet[57] çerçevesine yerleştirilmesinden

56. Hegel 1820 tarihli *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde (§ 243-44) söz konusu şemayı açıklar. Marx'tan *belli* bir Hegel'e (uğrağına) doğru bu "dönüş"ün gerekliliğine dikkatimi çektiği için Bertrand Ogilvie'ye teşekkür borçluyum (B. Ogilvie, "Violence et répresentation...", *a.g.y.*).

57. Bu kategori hakkında bkz. E. Balibar, *Droit de cité, a.g.y.* ve Robert Castel, *L'Insecurité sociale, a.g.y.*

önce düşünülmüş bu şema paradoksal olarak bugüne uygun düşüyor: İşçi sınıfı ve ulusal-sosyal devletin (zaten son derece ilerlemiş olan) krizinin kabuğundan çıkıp gelişmesinin *ötesine geçiyor*. Sosyal grupları, birbirlerine bağımlılıklarını ve aralarındaki çatışmayı saptamak için Hegel'in iki ayrı terminoloji kullanması manidardır: Modern öncesi bir geleneğin mirasçısı olan Hegel devlet tarafından tanınan, onunla bütünleşen, onu korporatif ya da parlamenter olarak temsil eden gruplara "zümre" der (Eski Rejim'deki bütün zümreler *Stände*'dir.) "Sınıf" (*Klassen*) adını ise sistemi yıkma ve bozma kapasitesi olan *içsel-dışsal* ya da *marjinal* gruplara ayırır. Uçlardan birindeyse Sanayi Devrimi ile giderek yoksullaşan ve yardımla yaşayan "ayaktakımı" (*Pöbel*), öbüründe zenginlikleri ve uluslararası faaliyetleri devletin denetleme olanaklarını aşan mali kapitalistler yer alır. Bugün bu terminolojiden saptık: Çünkü siyasal sistem 19 ve 20. yüzyıllarda yeniden kuruldu, sınıf mücadeleleri sisteme entegre edildi, üstelik devrimci hareketler burjuva devletinin tam ortasında bir "mahkeme işlevi" edindi. Dolayısıyla sınıf mücadeleleri "sınıf"ı tamamen ortadan kaldırmadan (tabii dönemlere ve güç ilişkilerine göre değişiklik gösteriyor bu durum) sosyal çatışmanın *sınırlarını* belirledi. "Sınıf" sözcüğü artık daha çok ekonomik-siyasal sisteme *entegre edilmiş* bir kategorilendirmeyi anlatıyor; söz konusu sistemin temsil mekanizmalarından kaçan şeyleri, hatta onları bozmaya dönük tehdidi anlatmak için başka sözcükler bulmak gerekiyor. Sınıf olduğu yadsınan ya da yadsınabilir kategorilerin işlevlerinden biri budur: Anglosaksonların *underclass* (sınıf-altı) dediği, bizim Fransa'da *dışlanmışlar* dediklerimiz nesnesi oldukları damgalamaların ("suç işleme", "tehlikeli olma", "risk", "gayrimedenilik") yeniden yamanması ya da ele verdikleri sınıf fenomenini kabul etmek arasında gidip gelirler: *Temsil fazlasının* –ya da artığının– ortaya çıkması ve gitgide daha büyük bir yer kaplaması –çatışmaya konu olan kurumlar daha geniş bir temel üzerine kurulmadıkça– siyaseti askıya alır, felaket niteliğinde değişimlere maruz bırakır veya siyasetin içinde bir çukur kazar (faşizm bunun en büyük tarihsel örneğidir).

O halde üzerinde durduğum ırk ve sınıf dışlamasının üstbelirlenmiş kaynaşmasının işlevi iyice görülüyor: Tamı tamına *yeni*

ayaktakımının "siyasal" karşısındaki *dışsallığını* hızlandırmak ve cezalandırmak. Üstelik bu hızlandırma ve cezalandırma, sınıf ayrımcılığının olmadığı (ya da sosyal devlet mekanizmalarıyla anında telafi edildiği) ve ırk ayrımcılığının kesinlikle meşru olmadığı (varlığını yadsımayı ya da yeni biçimler altında uygulandığını görmüyormuş gibi yapmayı sağlar) varsayıldığı ölçüde daha etkili olur. Fakat daha da ilginci, şu iki ucu siyasetin dışında bırakan şemanın yenilenmiş bir biçimde kurulduğunun vurgulanmasıdır: "Aşırı zenginler" ile "aşırı yoksullar", yani yeni mülk sahipleri sınıfı ve çokuluslu kapitalizmin kadroları (*şirket yöneticileri*) ile proletarya-altı ya da güvencesiz *sınıf-altı*, dışlananlar, göçmenler, özellikle de gençler. Birinciler zamanla *gönüllü olarak* temsilin *dışında* kalır, çünkü ulusal siyaset "oyununu oynamak" ve ona bağlı koşulları (vergi katkısı, eğitim ve tıbbi bakımın "ortaklaşa" olması, herhangi bir sosyal mutabakata katılma) kabul etmek artık çıkarlarına uymaz. İşlerine gelen tek şey ulusal devletler içinde küresel piyasa mantığını işletmek, şu ya da bu aracı kullanarak içlerinden en uygun sömürü koşullarına sahip olana erişmek ve işçileri onun emrine koşmaktır. İkincilerse ister istemez çatışmalı varlıkları ve hak talepleri ifade bulmasın diye *bastırılır* ve temsilin *dışında bırakılır*; sistem ve diğer sınıflar tarafından, –kendi güvenliklerinin başkalarının güvencesizliği pahasına sağlandığına ikna edilen ya da buna inanmak için gerekçeler bulan– halk sınıfları, hatta *yoksul* sınıflar dahil, tahammül edilemez olduklarına hükmedilir. Başka aidiyetler ve kimlikler tanınıp onlarınkilere eklenirse kolektifliğe aidiyetlerinin, "kimliklerinin" tehdit altında olacağını düşünmek için de öyle. Aşırı zenginler maddi ve simgesel olarak ulusal/yabancı ayrımının (ki toplumumuzda yurttaşlığa resmi olarak hükmetmeye devam ediyor) *ötesine* yerleşirken aşırı yoksullar –kaçınılmaz olarak– tehditkâr ve fuzuli olan *içerideki yabancılar* muamelesi görür. Bu simetri gece ile gündüz gibidir, ama tamamen gündüz lehinedir...

Bu sunumda farklı kılıklarda dile getirdiğim boşluk fikri (isyanın çerçevesi olan site mekânındaki *boşluk*, sınıf ve ırk belirlenimlerinin birbirine eklendiği *kurumsal* alandaki boşluk) burada yeniden karşımıza çıkar. Ancak bu kez siyasal *kurumun merkezindeki temsil boşluğu* olarak (kışkırtıcı biçimde bir mücrimleştirme, oyun

dışı bırakma ya da önleyici bir *boşaltma* olabilir). Fakat bu boşluk doldurulmaya, en azından yer değiştirmeye meyillidir. İşte bu noktada *başka türlü bir siyasal temsil* sahneye çıkar, özünde devletin asayiş politikaları ile kitle iletişim araçlarınca (hepsinden önce de televizyon sayesinde) üretilip dolaşıma sokulan imgelerin iç içe girmesiyle üretilir: Şüphesiz paradoksal, hatta anti-siyasal bir temsildir bu, zira cemaate *yabancı gövdeyi* imgelemde temsil etmesi için gerçek aktörlerin (özellikle de isyanın aktörleri) yerine patolojiye (uyuşturucu, "dağılmış" aileler, "disiplinsiz" okul davranışları), mücrimliğe (cinsel şiddet, genel hukuka aykırı suçların işlenmesi) ve kültürel ya da etno-dinsel başkalığa dair davranışları kendisinde toplayan hayali aktörler geçirerek işler.

Sitelerdeki gençlerin isyanının sonuçlarını ve bunun hangi anlamlara geldiğini bu zemin üzerinde yorumlamaya çalışabiliriz. Başta belirttiğim gibi kalkışmacılar, başka şeylerin yanı sıra, *seyirlik* bir şiddet de sergilediler. Bunun sadece gelişen kitle iletişim araçlarının pasif ve mekanik bir sonucu olduğu da düşünülebilir. Öte yandan, her ne kadar isyanın gelişmesi kendi imgesini geri gönderen *mecraya* bağlı olsa dahi, isyana "uzaktan kumanda" edilen bir hareket özelliklerini kazandırdığı ve "pasif örgütleyicilik" gibi bir şeye yol açtığı da düşünülebilir.[58] Dolayısıyla gençlerin kullandığı şiddet bir yönüyle *gerçektir*, dayanılmaz koşullardan kaynaklanır ve somut hedeflere yöneltilir (çevre, polis, devlet); başka bir yöndense *medyatiktir*, toplumun fantazmasını cisimleştirmeyi ve toplumun, özellikle de hâlâ devletin betimlediği "var etmeyi" hedefler. Bu nedenle de şiddet *narsistik* bir boyut (daha önce dile getirilen kendini yok etme biçimi buna dahildir) ile *ironik* diyebileceğimiz bir boyutu bir araya getirir. Baudelaire'in vurguladığı gibi, hakiki ironi daima hem başkasına hem kendisine yönelir. Şiddet böylece denetlediğini düşündüğü bir temsil aygıtını rayından çıkartarak kışkırttığı iktidarı bir süreliğine "tuzağa düşürecek" araçlar elde eder – toplumumuzda kökten biçimde tarafsızlaşması hedeflenen kitle iletişim araçlarının

58. Bir noktada televizyon habercileri gece yangınlarının görüntülerini yayınlamanın olayların dinamiğini hızlandırıp hızlandırmadığını sordu ve haberleri en azından kısmen sansürlemeye karar verdiler.

tam ortasında paradoksal biçimde yeniden siyasal bir diyalektik yaratır. Bu "siyasal" iktidar onları durdurmak için baskıyla yetinemezdi: Bazı sözcükleri özellikle telaffuz etmek zorunda kaldı ("ayrımcılık", hatta "ırkçılık" gibi). Fakat sonunda, medya da aynı sahada karşı saldırıya geçti. Bugün aynı İçişleri Bakanı'nın kaçakları "av tip etmek için televizyonu nasıl araçsallaştırdığını gayet güzel görüyoruz.[59] Hasılı bu çekişmeyi kimin kazanacağını kim bilebilir?

Öte yandan boşluk şeması, son olarak, isyanın *siyasal oluşunu* –biraz önce hatırlattığım anlamıyla *başkaldırısının oluşunu* diyesim geliyor– etkileyen büyük meselenin verilerini yerli yerine koyarken (ya da çözerken) işimize yarayabilir: *kolektifleştirmenin* mümkün olup olmadığı meselesi. Bundan kastım yalnızca tekerrür eden veya salgın haline gelen olayları bir araya getirmek (Kasım ayı boyunca yapıldığı gibi, benzer isyanları, daha genel olarak da yıllar içinde art arda gelen epizotları, seri halinde sıralamak) değil, kendi içinde *heterojen* olan başka hak talepleri ya da adaletsizliğe karşı protestolara *eklemlemek* olmalıdır. Potansiyel yurttaşlığın demokratik bir çerçevedeki kurucuları onlardır. Varoluşsal, sosyal ve siyasal boşluğun pratik içerimleri ilk bakışta bunun tam tersidir: Dışlama ve onu ikiyle çarpan "bölünme" ya da provokasyon nasıl birleştirme ve iletişimle sonuçlanabilir? Bir hareketi (ister yurttaş hakları için mücadele eden Amerikalı Siyahların hareketi olsun, ister 1960-70'lerdeki *Black Power* hareketi, 1968'deki öğrenci gençlik hareketi, 2000'li yıllarda Arjantin'deki *piqueteros* –İşsiz İşçiler– hareketi) başkaldırı yapan hem radikalliği hem de "yataylığıdır" – yani, başka isyanları ya da onların yansımalarını kendi diliyle ifade edebilme kapasitesidir.

Banliyö isyanının radikalliği sahip olduğu reddetme gücünden ayrılamaz. Gayrimedeni eylemlerin ve şiddet eylemlerinin tekrarlanmasının ete kemiğe büründürdüğü hedefsizlik, bu boşluk, sonuçta bir zaaf olarak görülebilecek olsa bile kusur değildir. Üniversite, basın ve devletin söz konusu boşluğun bütün bir sosyal çevreye ya-

59. Tarterêts de Corbeil-Essonnes'da gece devriyesindeki bir çevik kuvvet otosuna saldırdığı varsayılan kişinin tutuklanışının aşırı-medyatikleştirilen görüntüleri 25 Eylül 2006'da yayınlandı.

bani biçimde "yayılmasını" engellemek için onu tanımlamaya, sınırlarını çizmeye ve isyan edenlerin özsel bir niteliği haline getirmeye kendini adadığı görülüyor. Hedefsizlik yıkıcı boşluğu, sanayi sonrası toplumun paryalarının payına düşen "hak'sızlığı" "gönderene geri gönderir". Bir dile ya da çeşitli *dillere* özgü değildir ve dolayısıyla bir seslenme taşır (sitelerdeki gençler için taşıdığı kimlik işlevine değinmiş olduğum *rap'* in, çete fenomeninin ötesinde, böyle bir rolü de vardır). Fakat bu radikalliği, reddetmenin başka bir biçimi olan kendini yalıtma ve her yöne meydan okuma kültüründen ayırmak çok zordur. İsyan "vurkaç savaşı" ya da "iç savaş"tan çok gençliğin bir kısmındaki *bölünmeye öykünüyor*. Polisle çatışmanın (elbette polisin de istediği bu) önceliği bunun en çarpıcı semptomunu oluşturuyor. Bu yalıtılmışlık, kuşkusuz kısmen kurmacadır ve son derece görelidir: Bu nedenle en şiddetli ânında bile kalkışmanın aileler, hatta kurumlarla dayanışmayı (laik ya da dinsel derneklerle ilişkiyi, sosyal hizmetliler ve bağlantılı oldukları bir kısım kamu hizmetleri ve bazı belediyelerle teması) tamamen koparmadığını vurgulamak son derecede önemlidir. Umutsuzluklarını yasadışılık ya da şiddetle ifade eden gençlerin siteden *yalıtılmış oldukları* aslında doğru değildir, en azından bu yalıtılmışlık zıddı olmadan var olamaz. Sitenin de –her ne kadar ayırmak için bariyerler konmuş olsa bile– toplumdan ve kentten tamamen yalıtılmış olduğu doğru değildir.[60] Bu nedenle, bireylerin kent "toprağı" (ve kurumları – Loïc Wacquant kent toprağı ile kurumlarının birbirinden ayrılmaz olduğunu göstermiştir) diyebileceğimiz şeyden kendilerine düşen ve kısmen "öfkelerini" yansıttıkları payı sahiplenmeleri (ya da sahiplenmemelerinde) birçok faktör rol oynar.

Banliyö dünyasındaki ve daha genel olarak da Fransız toplumu bünyesindeki yalıtılmışlığı kıran gençlerin isyanı, ne kadar belirsiz kiplere sahip olursa olsun, hepimizi ilgilendiren muhteşem bir konu. Muhalefet (Le Pen) ve iktidar bileşenlerinin (Sarkozy) dönüşümlü olarak desteklediği *asayiş projesinin* ya da *siyasetin polise indirgen-*

60. Paris bölgesiyle ilgili olarak "çeperde" olanın hakiki bir sınır teşkil ettiği sık sık vurgulanmıştır: Bkz. Serge Michel, "Au-delà du périphérie, c'est l'Amérique", *Le Monde*, 28 Nisan 2006.

mesinin tam anlamıyla başarısızlığa uğramasıdır. Ancak söz konusu proje temelde kapitalizm ve güncel kapitalist yönetimlerin evrimindeki eğilimlerden birisidir: Sosyal mekânda, özellikle de toplumdaki en çatışmalı bölgelerde, muğlak sınırlara sahip ırksal niteliklerle ve bir dizi kültürel, sosyal, kentsel damgalamayla tanımlanan "tehlikeli" grupları *kalıcı* biçimde ayrıştırmayı hedefler. Bu ayrıştırma nüfusun büyük bir kısmının, özellikle de –hayat şartları olarak kent mekânında en yakın olan– halk sınıflarının kuşku, düşmanlık ve kinini onlara yöneltir. Dolayısıyla devlet şiddetini peşinen haklı çıkarıp pekiştirir. Giderek daralan çemberde aşağıdan gelen *baskı talepleri* Gilles Deleuze'ün "mikro-faşizm" dediği şeye denk düşer. Denetleme ve bastırmaya dönük *gündelik ya da seyirlik operasyonların* ise genel asayiş durumu ve bu durumun yapısal nedenlerinde pek büyük bir değişiklik yaratmadığı herkesin malumu (olsa olsa asayişsizliği artırırlar). Bu tür operasyonlar siyasalın güçsüzlüğü ve temsil kabiliyetindeki eksikliği otorite gösterisinde bulunarak maskeler; tahakküm altına alınan ve sömürülenlerin bir kısmı da günden güne zorlaşan hayat şartlarında devletin onları "koruduğu" ve "onlara baktığı" yanılsamasını sürdürür, zira devletin hırpaladığı ve cezalandırdığı içerideki yabancıları başkası olarak tanımlar.[61]

Şüphesiz böyle bir siyasal projeyi alt etmenin tek yolu sırası geldiğinde onu Kent içinde *yalıtmaktır*, hem de alabildiğine geniş ve kurucu bir anlamda (günümüzde bu proje –hâkim sınıfın çeşitli düzeylerde az çok itiraf ettiği gibi– büyük kabul görüyor, kamuoyunun büyük bölümünde de "popülerlik" kazanmıştır). Bunun içinse öncelikle negatifin gücü ve dışlamanın şiddeti, yavaş yavaş buluşma ve karşılıklı tanıma diyalektiğine dönüşmelidir. Bu diyalektik genel temsil sistemi ve sosyal rekabetin "parçalama"[62] rejimine tabi kıldığı her çeşit direnişi buluşturmalı ve tanımalıdır. Geçtiğimiz Ka-

61. Bu süreci daha önce analiz etmiştim, bkz. *Droit de cité* (*a.g.y.*, s. 119, vd., "L'impuissance du Tout-puissant").

62. Bu sözcüğü Olivier Schwartz'dan aldım ("Haut, Bas, Fragile: entretien avec Annie Collovald", *a.g.y.*). O da Louis Chauvel'den almış: *Le Destin des générations*, Paris, PUF, 1998. ("Parçalama" –*écartèlement*– aynı zamanda, Foucault'nun *Hapishane'nin Doğuşu*'nda tasvir ettiği, bir zamanlar hükümlülere uygulanan, kol ve bacakları atlara bağlayıp kopartma cezasının adı. – *ç.n.*)

sım'dan beri, sosyolojik gerçekliklerin[63] ihtiyaçlarına göre eğip bükerek söz konusu dönüşümün ne kadar zor olduğunu vurgulama fırsatı hiç kaçırılmadı. Örneğin lise ve üniversite öğrencilerinin banliyölerdeki isyandan birkaç ay sonra (Mart 2006'da) başlattığı, siyasal kodlarını tamamen bambaşka bir mantıktan, işçi sendikaları ve Mayıs 1968'in mantığından alan, itirazlarıyla da 80 ve 90'lı yılların mirasçısı olan "CPE Karşıtı Hareket"* vesilesiyle bundan sık sık söz edildi.[64] Doğru, bu zorluk gerçek bir zorluk. Banliyö isyanının açığa vurduğu *halk içindeki tüm çelişkilerin* "içeri"den (sitenin, banliyönün, "aşağıdaki" Fransa'nın içi) gün yüzüne çıkması, bu çelişkilerle karşılaşılması gerekiyordu (gençler ile yaşlılar, "güvencesizleştirilen" işçiler ile görece "korunan" işçiler, "ulustan" olanlar ile "yabancılar" –ya da öyle değerlendirilenler–, belki hepsinin üstünde de genç *erkekler* ile *kızlar* arasındaki çelişkiler şüphesiz antagonist iki ayrı "dünya" oluşturmuyorsa da belli ki kurumla ilişkilenme konusunda bambaşka bir kültüre ve eylem imgelemine sahipler).[65] "Sivil toplumu" kuran ve aktif yurttaşlığı taşıyan tüm *dolayımların* (sosyal

* CPE: *Contrat de premier embauche* (İlk İş Kontratı): 26 yaşından küçük çalışanların süresi belirsiz bir sözleşmeyle işe alınmasını, dolayısıyla istenirse kısa sürede işten çıkarılabilmesini öngören bu yasa Nisan 2006'da çıkarıldı. – *ç.n.*

63. Bkz. Olivier Schwartz, (*a.g.y*): "Sürgün ve dışlamadan kaynaklanan Kasım 2005'teki banliyö hareketini salt bir orta sınıf hareketi gibi sunulan CPE karşıtı hareketlerle karşı karşıya getirme eğilimi var. Oysa apaçık ki CPE karşıtı gösterilerde orta sınıflardan gelmeyen birçok liseli genç vardı! '9-3'lüydüler ya da bugün dendiği gibi 'derin' 91'den ... 'banliyölerden' geliyorlardı..." (s. 51).

64. Öncelikle, uluslararası basın ve siyasal sınıfın yaptığı gibi "sosyal tabanlarının" hatta ilgili "nüfusun" heterojenliği üzerinde değil, bu mantıklar ve siyasal süreçlerin farkı üzerinde durulmalı. Banliyölerdeki isyana, sadece okula gitmeyen yeniyetmeler değil, işe alımdaki ayrımcılık yüzünden diplomaları işe yaramaz hale gelen ve umutsuzluğa itilen genç işsizler de katıldı; bkz. Hugues Lagrange, "Autopsie d'une vague d'émeutes", *Emeutes urbaines et protestations* içinde.

65. Genç erkek ve kızlar arasındaki antagonizmanın resmi söylem ve bir kısım entelektüel tarafından (Rada Ivekovic'in vurguladığı gibi) cinsiyetçi önyargıların Fransız toplumundaki *yaygınlığını* gizlemek ve onları sistemli biçimde "ötekine" yansıtmak için sitelerdeki (ağırlıklı olarak Arap karşıtı) ırkçı streotiplerle geçiştirildiği ve örtüldüğü konusunda Nacira Guénif-Souilamas'a baştan sona hak verebiliriz ("Le Balcon fleuri des banlieues embrasées", *Mouvements*, no. 44 içinde, s. 31-35). Bundan da kalkışmalardaki şiddetin büyük oranda cinsiyetli olduğu ve dönüşü olmayan bir siyasal sorun olduğu sonucu çıkmaz, sadece öyle görmek istedikleri çıkar.

hizmetliler ekibi, ister laik ister dinsel olsun mahalle dernekleri bunun bir parçasıdır), yine içeriden, seferber olması ve pratikte birbirine eklemlenmesi gerekiyordu.[66] Elbette bu konularda dışarıdan önerebileceğim bir reçetem yok. Bize ulaşan göstergeleri yorumlamak ve soruya dönüştürmekle yetiniyorum.

66. Bu gayet hassas noktanın altını çiziyorum: Banliyö isyanlarının dinsel bir söylemi seferber etmediği doğru, yine de din temelli kültür dernekleri, ön sırada da Müslüman dernekleri, temsilin yeniden oluşturulmasında ve kolektif deneyimin çelişkilerinin güncellenmesinde, onları değiştirme tehlikesi pahasına, ön planda rol oynar ve oynayabilir. Burada "cemaatçilik" tehlikesi diye bas bas bağırmadan önce cemaatçiliği güçlendirenin öncelikle sürgün olup olmadığı ve siyasetin hangi koşullarda cemaatçiliği "yurttaş" evrenselciliğine dönüştürebileceği sorulmalı. Aynı sorgulama diğer taraf için de geçerlidir: Örneğin büyük ölçüde laik olan "yerliler" hareketinin evrenselciliğe dönüşmesi bakımından da.

12 | EŞ-YURTTAŞLIĞA DOĞRU

BU SUNUM iki nedenle tamamlanamamış ve geçici bir metin durumunda – velhasıl büyük ölçüde hâlâ programatik kalacaktır:[1] Hem hazırlanma süremi kısaltan koşullar hem de "Göçebe bir yurttaşlık mümkün müdür?" sözcesi ekseninde atıfta bulunmak gerektiğini düşündüğüm gitgide karmaşıklaşan meselelerden ötürü. Bu sözceyle, ayrıca, hepimizi bildik güzergâhın dışına çıkmak için kışkırtmaya çalışıyorum. Anlamı şudur: Böyle bir yurttaşlık, eğer göçler çağında mümkünse, hangi şartlarda düşünülebilir? "Zorunlu" hale gelen "göçebe" bir yurttaşlık düşüncesi hangi koşullarda kurum olarak da mümkün olabilir?

Bu koşullar kuşkusuz çok çeşitli ve düşük olasılıklıdır: Hukuk, siyaset, iktisat, kültür, hatta felsefenin[2] alanına aitler. Söz konusu koşulların bir araya gelmesi bir kurumun, daha doğrusu "kent"in ve "siyasal"ın *kuruluşundaki bir ilkenin* tarihinde devrimle eşdeğerlidir. Yok oluşlar ve yeniden doğuşların damga vurduğu bu tarih zaten böyle nice devrimler görmüştür. Söz konusu koşulların ortaya çık-

1. Yayımlanmamış olan bu metin Claudia Moatti ve Charles Kaiser tarafından organize edilen "Antikçağdan Günümüze Dolaşım Özgürlüğü: Kavram ve Pratikler" kolokyumunda "Göçebe Bir Yurttaşlık Düşünülebilir mi?" başlığıyla sunulmuştur (Paris, 21-24 Mart 2007, Collège de France ve Ecole Normale Supérieure).

2. "Sofist" ile rekabet halindeki "filozof", nasıl "kent"e olan entelektüel yakınlığı ve "kent" karşısında takındığı eleştirel tutumuyla tanımlanırsa yurttaş da en başından beri "felsefi bir kişiliktir". Sofist gibi yurttaşı kurmaya, yeniden şekillendirmeye ya da eğitmeye çalışır.

ması için yaşadığımız dünyada siyasalın –henüz kabataslak çizilebilen– bazı dönüşümler geçirmesi gerekiyor. Fakat bu koşullar aynı zamanda siyasete derinlemesine kök salmış olan kolektif bilinç veya bireyleri aşan belli bir bilinçaltından kaynaklanan bazı yapılara da ters düşüyor (gerçi bu yapıların hepsi baskı ve tahakküm yapısı da değildir, ya öyle olmaktan çok uzaktır ya da salt bu niteliklerine indirgenemezler). Dolayısıyla sözünü ettiğimiz koşullar hem olanaklılık hem de olanaksızlık koşullarını meydana getiriyor.

Bu koşulları dört ana başlık halinde incelemeyi düşünüyorum:

1) "Temel" bir hak olarak dolaşım hakkı;

2) Küreselleşmenin ontolojik paradoksları ve antropolojik etkileri;

3) Hem egemenlik yapılarını hem de "halk"ın silinmesini (aklımda Deleuze'ün sorusu var: "Hangi halk gelecek?") düşündüren yurtttaşı toprağa bağımlı kılma hareketleri ile yurttaşın toprakla bağını koparma hareketleri;

4) Dolaşım hakkını transit yurttaşlık ya da gezgin yurttaşlık (*civitas vaga*) olarak kurumlaştıracak perspektifler ve araçlar.

1. "Temel Hak" Olarak Dolaşım Hakkı

Dolaşım hakkı zamanla temel bir hak olarak tanındı ve bağlaşığı olan *ikamet* veya *oturma* hakkı[3] ile birlikte 1948 tarihli *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nde ifadesini buldu. Bununla birlikte iki sorun ortaya çıktı: hakkın uygulanması ve sahip olduğu "ilke" ya da "temel ilke" statüsü.

Dolaşım hakkını uygulamaya geçirirken karşılaşılacak engellerden bazıları kişilerin tam bir dolaşım serbestliğine erişmesini zorlaştıran ya da onu pratikte uygulanamaz hale getiren zorunlu *olgulardan* veya *koşullardan* kaynaklanır. Hukukçular bu engelleri hukuksal biçimin dışında yer alan zorunsuzluklar olarak değerlendir-

3. Bu hakkın tarihi ve mültecilerle ilgili anlaşmalarla kesişimi hakkında bkz. Seyla Benhabib, *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2004; Türkçesi: *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev. Berna Akkaya, İstanbul, İletişim, 2014.

me eğilimindedir. Ulus-devletlerin oluşumuna yani iktidar ilişkilerine atıfta bulunan gerçekçi siyasetçiler ise tarihsel zorunluluklar olarak. Zira iktidar ilişkilerinin merkezinde nüfus ve dolaşımı kontrol etmek vardır. Siyasetçiler çok daha derinlerdeyse mutlak bir dolaşım özgürlüğünü fikren etkileyen *çelişkilere* atıfta bulunurlar. Dolaşım özgürlüğünün statüsü diğer temel haklarınkiyle karşılaştırılarak değerlendirilmelidir – örneğin ifade ve iletişim özgürlüğüyle. Malum, bu bakımdan "demokratik" devletler arasında bile, özellikle Avrupa ile Amerika arasında hatırı sayılır farklar var: Kanaat ve ifade özgürlüğü kurucu bir ilke olarak değerlendirilse bile hiç kimse (tutarlı anarşistler hariç) *her şeyi her koşulda her muhatap* önünde söylemenin mümkün olamayacağını düşünür: hakaretler, tehditler, provokasyonlar ... Serbest dolaşım hakkı için de *mutatis mutandis* (gerekli değişikliklerle birlikte) durum böyledir. Öyle bir nokta vardır ki denetlenmemiş özgürlük kendi kendini yok eder.

Dolaşım hakkına isnat edilen "temel hak" ya da "ilke" statüsü bu yüzden sorun yaratır, söz konusu statü modern devletlerimizde bu hakkın anayasallaşmasını da kapsar.[4] Son noktada söz konusu olansa bir ilkenin kapsamını neredeyse kaçınılmaz biçimde *sınırlayan* uygulanma koşullarının nihayetinde söz konusu ilkenin yadsınmasıyla sonuçlanıp sonuçlanmadığıdır. Aynı sorun "kurulu iktidarın" parlamenter, bürokratik biçimleriyle kurumlaşan halk egemenliği ilkesinden başlamak üzere diğer temel ilkeler için de geçerlidir elbette. Şayet bir hakkın kuruluşunu kapsayan kısıtlamalar ve düzenlemeler onun içini boşaltıyor ya da neredeyse hiçe indirgiyorsa o hakkın sözcesinin ya da ilan edilmesinin siyasal ve hukuksal değeri yoktur. "Burjuva demokrasisi" ve yaptığı bu "soyutlama"nın devrimci Marksist eleştirisi durmaksızın bu noktaya parmak basar. Hatta "alternatifler" önermek için bu noktayı kullanır.

Bu iki sorun elbette birbirine bağlıdır. *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin "evrensel" olarak ya da *sub specie universitatis* (evrensel nitelikte) dolaşım hakkını nasıl performatif biçimde ilan ettiğine bakmak yeterlidir: "1. Her insan serbest dolaşım hakkına ve

4. Konuyla ilgili klasik bir çalışma için bkz. Gérald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie*, Viyana, Böhleau Verlag, 1989.

bir devlet içinde ikamet edeceği yeri seçme hakkına sahiptir. 2. Her insan kendi ülkesi de dahil her ülkeyi terk etme ve ülkesine dönme hakkına sahiptir" (13. madde). Bu sözceyi *Beyanname*'deki diğer sözcelerle karşılaştırdığımızda birtakım tespitlerde bulunabiliriz:

a) Dolaşım hakkı sözcesi antitez niteliğinde ya da antagonik denebilecek karakteristik bir yapı içinde yer alır, özellikle 15. madde bunu sergiler: "1. Her bireyin bir ülkenin vatandaşı olma hakkı vardır. 2. Hiç kimse keyfi olarak vatandaşlıktan çıkarılamaz, vatandaşlığını değiştirme hakkı kimseden alınamaz." Bu madde zıt iki özgürlüğü (ülkesini –*country*– terk etmek ve ülkesine dönmek) bağlaşık olarak ele alır ve onları birleştirmeye ya da dengelemeye çalışır;[5]

b) Kişilerin dolaşım hakkı, 6. maddenin ilan ettiği gibi, hukukun "hukuki kişiliklere" uygulanması demektir ("Herkes her nerede olursa olsun hukuki kişiliğinin tanınması hakkına sahiptir"). Arendt'in terimleriyle söyleyecek olursak bu, *right to have rights*, yani hakkı olma hakkının sözcelenmesi anlamına gelir. Bu metinlerin hepsinin tehcir ve vatandaşlıktan çıkarma politikalarının ve savaş sonrasının konjonktürüne ait olması elbette manidardır. Soykırımdan bahsetmiyoruz bile, oysa bu da –Arendt'in vurguladığı gibi– siyasal bir cemaate (dolayısıyla pratikte bir devlete) ait olan bireylerin ilk önce hukuki kişiliklerinden yoksun bırakılmasını gerektirir.[6] Fakat bu uygulamaya derhal bir belirleme eşlik eder ve yadsıma/olumsuzlama meselesi de işte bu noktada ortaya çıkmaya başlar (*determinatio negatio est*);*

c) Belirleme baştan sona "ülke" (*country*) mefhumunun rolü ekseninde döner: Herkesin "kendi ülkesi" vardır – ismin genitif halinin iki anlamıyla (*membership* –üyelik– ve *belonging* –aidiyet–: Bir ülkeye aitim, o ülke benim, hem bana hem de başkalarına ait, bun-

* *Lat.* Belirlemek yadsımaktır. –*ç.n.*

5. Böyle antagonik bir yapı elbette klasik çağ devrimlerinin ardından aynı anda bireysel özgürlük (hareket özgürlüğü ve baskıya direnme olarak *habeas corpus*) ile güvende ve emniyette olma hakkını kendi alanlarında karşılıklı bir düzenlemeye başvurarak kuran anayasa metinlerinin tam merkezinde yer alır. Bkz. Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie*, *a.g.y.*

6. Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, II. ve III. Cilt, gözden geçirilmiş ve tamamlanmış yeni çeviri, Paris, Gallimard, "Quarto".

dan dolayı onlar da ülkenin eş-sahipleri). Ülkenin *değişebilir* olması buna engel değildir, aksine birtakım prosedürlere uyularak hem yer hem de aidiyet değiştirilebilir. Dolayısıyla istisna kuralı doğrular. "Antagonik" olan bu iki hak ilke olarak tanımlanır, dolayısıyla "ülkenin" içi ile dışını, açıkça kişinin ulusal statüsü ile uluslararası statüsünü birbirine *eklemler*. Dolayısıyla "sınır"ı kurum olarak yürürlükten kaldırmaz, hatta onu meşrulaştırır, zorla vatandaşlıktan çıkarma politikaları (günümüzde bu politikalar etnik temizlik adı altında devam etmektedir) yüzünden kaybettiği demokratik ve liberal meşruiyeti *yeniden kazandırır*;

d) Bu anlamda dolaşım hakkı ile 21. maddede dile getirilen halk egemenliğinin az çok toprağa bağlı biçimde kurulması arasında bağlaşım vardır (1. Her insanın ülkesindeki kamu işlerinin yönetimine katılma hakkı vardır ... 2. Her insan ülkesindeki kamu hizmetlerine eşit erişim hakkına sahiptir. 3. Halk iradesi kamu güçlerinin otoritesinin temelidir..."). Bu madde bütün anlamını totalitarizmlere karşı savaş, başlamakta olan sömürgesizleşme süreci ve Amerika, Güney Afrika, vb. ülkelerde ırksal bölünmeye karşı gelişen yurttaş hakları hareketleri bağlamında kazanır. Unutmayalım ki bu şekilde tanımlanan dolaşım hakkı, "ülkesi" referansı güçlü biçimde kullanılarak sözcelenen bir aidiyetten ayrılamaz. Fakat bireyin bir ülkeyi "kendisinin" olarak nitelendirebilmesinin koşulları belirlenmemiştir...

Bununla birlikte bu metinlerin lafzı, zamanla daha belirgin hale gelmiş dört tür zorluğu öngörebilmemizi sağlar:

– Bazı zorluklar sınırların, yani burada ya da orada, *buralı veya dışarıdan* olmak arasındaki farkın göreli hale gelmesine, hatta bulanıklaşmasına, yeni bir anlamda "göçebe", daha doğrusu *heryerli* denilebilecek bir nüfusun ortaya çıkışına bağlanacaktır (çünkü ortaya çıkan bu nüfus zamanını, ikamet ettiği yeri, yani hayatını çeşitli yerler, farklı devletlerin yetki alanındaki muhtelif toprak parçaları arasında pay eder – doğal olarak bürokrasiler bundan nefret eder ve bu yer değiştirmeler düzgün ve kuralına uygun yapılmış olsa bile böyle bir hayatı yaşanılamaz kılmak için ellerinden geleni yaparlar);

– Bazı zorluklar anayasal ilke olarak yürürlükte olan "halk ege-

menliği"nin yozlaşmasına; demokrasilerin oligarşik ve teknokratik karakterlerlerinin vurgulanmasına, siyasal iktidarın halk denetiminden sıyrılan bürokrasiler elinde tekelleşmesine bağlanacaktır (karar makamlarının kısmen ulus-üstü bir ölçeğe transfer edilmesi şüphesiz bunu hafifletmez, güçlendirir).

– Bazı zorlukların kaynağı, sınırın bir kurum olarak liberal-demokratik biçimde meşrulaştırılmasının (ya da yeniden meşrulaştırılmasının) birey-kolektif (grup ya da cemaat) ilişkisinde açıkça *bireyin üstünlüğüne* (bir tür pratik yöntemsel bireyciliğe) dayanmasıdır (malum olduğu üzere, sınırın söz konusu biçimde meşrulaştırılması dünyanın her yerinde sınırları düzeltmeye dönük korkunç olayların, yani koca ulusların sakatlanması, parçalanması ve devasa toprakların statü değişiklikleri ardından olmuştur). Birey-kolektif ilişkisi hakları talep etme, kazanma ve temel haklar ya da "insan hakları politikaları" (Lefort'un dediği gibi) "icat etme" dinamiklerinin taşıyıcısıdır. Fakat bireyin ardında devlet (ulus) saklıdır ve ancak devlet bu hakları tanımak veya bireyler için güvenceye almakla yükümlüdür. Bu metinler *dolaşımı bireylere* atfetme ve *ikameti "kolektif bir aidiyet"* ile özdeşleştirme eğilimindedir. Bireyler yer değiştirir, kolektiflerse devlet tarafından yerleşikleştirilir. Arendt'in "ulus-devletin krizi" hakkındaki çalışmasında (*Totalitarizmin Kaynakları*'nın ikinci kısmı) kafa yormuş olduğu mültecilerin sorunları ve nüfusların yer değiştirmesinin gerçekliği ile bu sunum arasında zaten karşıtlık vardır. Bireyleri değil kitleleri ilgilendiren göç fenomenlerini hesaba katacak olursak durum haydi haydi böyledir (ancak sınırları geçme girişiminin günümüzde birey için hâlâ hayat memat meselesi olduğunu unutmayalım). Bu da *Beyanname*'nin hedeflerinden birinin bu gibi kolektif ya da kitlesel yer değiştirmeleri çok sayıda "bireysel" seyahatin toplamı gibi ele alıp *felaket* ya da *istisna* kategorisine sokmak olduğunu gösterir. Tüm bunlar liberal bir tasavvur olan emek göçleri tasavvuruyla tutarlıdır; bu tasavvurda kitlesel, düzenli, hatta örgütlü yer değiştirmeler tesadüfen aynı alanlarda gerçekleşen "çok sayıdaki" bireysel yer değiştirmeye ve istatistiksel sonuca indirgenir;

– Nihayet bazı zorluklar *Beyanname*'nin genel itibariyle (yürürlüğü olmayan ilkeleri ilan etme anlamında) *biçimsel hukuk* kavra-

mıyla sınırlı olmamasına ve *maddi* veya yürürlüğü olan *bir hukuku* düşündürmesine bağlıdır – yani olgular içinde yer bulmasını sağlayacak araçlar yoksa temel bir hakkın tam anlamıyla "var olamayacağını" ortaya koymasına. Mülkiyet hakkı, ifade özgürlüğü, aile kurma ve dinsel inancını seçme, vb. hakkı ve *çalışma hakkı* (23. madde) için de geçerlidir bu. Oysa Beyanname bir yönüyle –Kelsen'in kullandığı anlamda– "hukuk normu"nun iki yönünü (biçimin evrenselliği ve uygulandığı tikel koşullar) sınırın iki tarafındaki alana yeniden bölüştürür (bunun bir sonucu da Beyanname'yi insan hakları yorumunun bir tür *a priori* evrensel "şema"sı haline getirmesidir). 19. madde biçimin "ülke sınırı gözetmediğini" söyler ve bu maddenin anlamı genelleştirilebilir ("Her birey fikir ve ifade özgürlüğü hakkına sahiptir, bu hak fikirlerinden dolayı rahatsız edilmeme, bilgi ve fikirleri, hangi araçla ifade edilirse edilsin sınır gözetmeksizin arama, elde etme ve yayma hakkını kapsar"). Oysa 28. madde belli bir "düzen" tanımlayarak hakların yürürlüğünün *devlete* (yani ulus-devlete) bağlı olduğunu, sosyal ve uluslararası yükümlülüklerin "öznesinin" devlet olduğunu; dolayısıyla yasanın yürürlüğe girmesinden ya da ilkelerin hayata geçmesinden devletin sorumlu olduğunu gayet güzel gösterir ("Sosyal ve uluslararası düzlemlerde hüküm süren düzenin işbu Beyanname'de ifade edilen hak ve özgürlükleri tam olarak gerçekleştirmesi herkesin hakkıdır").

2. Küreselleşmenin Ontolojik Paradoksları ve Antropolojik Etkileri

Bu büyük felsefi sözler gözünüzü korkutmasın. İşte onlara verdiğim anlam: *Ontolojik* sözcüğü "kişiler" ile "şeyler" arasındaki o klasik karşıtlığın sorgulamasına gönderme yapıyor. Hukuk düşüncemiz bu karşıtlık üzerine temellenir ve karşıtlığın ayrım esas alınarak kullanılması (*dışlayıcı bir ayrım* anlamında: Her şey ya "kişi" ya "şey" olmak zorundadır, aynı anda ikisi birden olamaz) gitgide bu ayrıma indirgenemeyen (giderek daha az biçimselleştirebildiği) sosyal bir pratiğin kötürüm kalması sonucunu doğurur. *Antropolojik* sözcüğü ise bireyler ile gruplara (bireyler ile cemaatler) muameledeki farkların dolaşım bakımından salt sosyal ve siyasal bir sorun olmadığı-

na, çok daha derine inen bir sorgulamanın söz konusu olduğuna gönderme yapıyor: *Küreselleşen* ulusal ve uluslararası cemaatin "insanı" nasıl kurduğunun, sınıflandırdığının, hiyerarşikleştirdiğinin ve seçici şekilde "yeniden üretimini" kontrol etmek için nasıl bazı sosyal ilişkileri mümkün bazılarını imkânsız, zor ya da *riskli* hale getirdiğinin (örneğin "risk toplumu"ndan söz edilmesi, bazı ilişkilerin adeta "riskli sosyal ilişkiler" haline getirilmesi) sorgulanması.[7] "Seyahat" örneğinde durum tam budur – sadece uluslararası terörizm veya eşkıyalık yüzünden değil bazı yolcuların göç ettikleri ülkelerin polisleri tarafından örgütlü biçimde "avlanması" nedeniyle de.

Burada neden bu felsefi soyutlamaları yapma ihtiyacı duydum? Bir kez daha "temel haklar" fikrinden hareket edip (ifade ya da örgütlenme özgürlüğüne dair) bir düzenlemeyi hatırlatarak şu soruyu sorabiliriz: Çağdaş dünyadaki dönüşümler (ki hep bir ağızdan, bu durumda neredeyse totolojik olan, "küreselleşme" adıyla tarif edilir) "evrensel biçimde" ilan edilen dolaşım hakkının *içini boşaltmakla*, ilkenin *uygulanması* ise gerçekte doğasının bozulması ve yürürlüğünün yadsınmasıyla sonuçlanmadı mı? Bu durumda sormak gerekiyor: Evrensel bir hak olarak dolaşım hakkı fikri çelişkili olduğu için mi böyle olmuştur, yoksa evrensel bir ilkenin geçerli olabilmesi için gereken *koşullar*, iş çok büyük sayıdaki insanları, bir çokluğu kapsamaya geldiğinde yaratılamadığı için mi? Haliyle bunun *yeni olup olmadığını* da kendimize sormalıyız: Öyleyse "dolaşım özgürlüğü"nün gerçekliği nedir? Yani çağlara, dünyadaki bölgelere ya da uygarlık havzalarına ve ele alınan sosyal kategorilere göre hareket etme özgürlüğü nedir? Dolaşımın nitelikleri, nicelikleri ve kiplerini kapsayan karşılaştırmalı bir araştırma işte bu nedenle önemlidir. Güncel dönüşümlerin beklenmedik sayılıp sayılmayacağını da sormalıyız. *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin en baştaki ifadeleri buna taban tabana zıt bir gerçekliği kapsayan bir kurmaca değildi: Dolaşım özgürlüğünün *kitlesel ve kısıtlayıcı* biçimde denetlenmesiydi, özellikle de kolektif biçimlerinin; emek göçleri, sömür-

7. Ulrich Beck'in çalışmaları ve sonrasındaki tartışmalara başvurulabilir. "Risk toplumu"nun bu veçhesi çoğunlukla ihmal ediliyor çünkü altan alta "ikamet" "normal", "yer değiştirme" ise istisnai, hatta neredeyse anormal olarak değerlendiriliyor.

geleştirmenin bitişine bağlı nüfus değişim ve hareketliliklerinin, vb. Bu noktada hukuk-ötesi "temel haklar" sözcelerinin performatif siyasal işlevi üstüne düşünmek gerekir.

Güncel kapitalist küreselleşmenin iki karakteristik fenomenini hatırlatmakla başlayacağım: Liberal *bırakınız geçsinler* ilkesinin "nesneler"e ve "özneler"e uygulanması arasındaki orantısızlık ve küreselleşmenin *eşitsizliği*, dolayısıyla da kişilerin sosyal statülerine göre derinden ayrımcı karakteri (bu bakış açısına göre, "uluslara" ve "milliyetlere" aidiyetin eşitsiz statüde olması ve dünyada eşitsiz olarak tanınması bunu tamamlar).

Bu noktada yine her türlü önkoşul talep edilir: *Dolaşım* kavramı fazlasıyla muğlaktır, "kategorilere göre"[8] bir detaylandırmaya tabi tutulmalıdır ki bunun da ontolojik ve antropolojik anlamı vardır. Hukukçuların, coğrafyacıların, kent uzmanlarının yaptığı budur, fakat bunu yapan yeterince sosyolog, siyaset felsefecisi ve siyasetbilimci olmayabilir. Rota ve sınırların yanı sıra dünyadaki bölgelerin (bugün "merkez"-"çevre", "Kuzey"-"Güney" gibi basit karşıtlıklara indirgenemeyen) "topolojisine" karşılık, ve *dolaşım-iletişim*,[9] *göç-yolculuk*, *hareketlilik-durma*, *yer değiştirme-yerleşim* (*settlement*) gibi ikilikleri tamamlayıcılık ve karşıtlık ilişkilerine göre eklemlemek söz konusu burada. Dolaşım özgürlüğüne dair her tartışma elbette aynı zamanda küresel mekânın maddi oluşumu ve biçimlenişi hakkındadır. "Siyasal mekânlar"[10] ve "mekân politikaları" dolaşım politikaları ve dolaşım rejimlerine karşılık gelir ki bunların tarihi genel bir tarihsel antropoloji için yeterince kesin bir sonuca götürür. Aslında Nigel Thrift, Saskia Sassen, Manuel Castells'in birkaç yıldır yaptığı çalışmaların göstermiş olduğu gibi birbirlerinden ayrılamazlar.[11]

8. Örneğin Aristoteles'in *Fizik* kitabında oluş, değişim, hareket, yer değiştirme vb. kategorileri için yapmış olduğu modele göre.

9. Dil boyutu ve "çeviri" sorunları temel önem taşıyor: Örneğin bkz. Almanca *Verkehr* sözcüğünün anlamının klasik çağdan günümüze geçirdiği evrim: alışveriş, iletişim, ticaret...

10. Bkz. Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna et l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

11. Nigel Thrift, *Spatial Formations: Theory, Culture and Society*, Londra, Sage, 1996; Manuel Castells, *L'Ère de l'information*, 3 cilt, Paris, Fayard, 1998-

Günümüzün "küreselleşen" dünyasının "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" diyen *liberalizm* tarafından yönetildiğini varsayarsak "dolaşımlar" arasındaki orantısızlığın neden bu kadar büyük olduğunu anlayamayız. Zira "gerek klasik gerekse neoklasik iktisatçılar arasındaki hâkim görüşe göre, toplam ekonomik kazançların maksimizasyonu için hem sermaye hem emeğin serbest hareketi esastır."[12] Wallerstein'ın tanımladığı *capitalist world system* (kapitalist dünya sistemi) bakış açısının tam tersine yerleşmek gerekir. Kapitalist dünya sistemi içinde bölgeler arası sosyal eşitsizlikler "rant" yaratmak (ya da aşırı kâr, dolayısıyla kâr elde etmek) için esastır (güncel kapitalizm hiç olmadığı kadar kârdan ziyade aşırı kâr elde etmenin yollarını aramaktadır). Emekgücünü ("şey" ve "kişi" olarak ikiye bölünmüştür) kontrol eden siyasal yapılar "genel hatlarıyla" ve "uzun vadede" ekonominin mantığına hizmet eden buyruklara uyar, fakat "ayrıntıya inildiğinde" ve "şimdiki zamanda" (öngörülebilir bir sonu olmayan "şimdi"de) onunla çelişirler. Bu paradoks özellikle dünya ekonomisinin "sınır bölgelerinde" (ya da, Wallerstein'ın kullandığı anlamda, "yarı-çevre" bölgelerinde) gözlemlenebilir, küresel eşitsizlikler ve bunların antropolojik sonuçları işte buralarda yoğunlaşır. ABD-Meksika sınırına ya da bugün kişilerin yer değiştirmesini engellemek için şaşırtıcı biçimde benzer "bariyerlerin" inşa edildiği Güney Akdeniz sınırına bakmak yeter.[13]

Bugün dolaşım hakkını sınırlandıran "bırakınız geçsinler" ilkesindeki temel orantısızlık hiçbir şekilde kişiler-şeyler karşıtlığına indirgenemez. Zira *arada kalan, bireyaşırı*, ne kişi ne şey olan fakat

---

1999; Saskia Sassen, *Denationalization: Territory, Authority and Rights in a Global Digital Age*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005.

12. Joseph Carens, "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *The Rewiew of Politics*, c. 49, no. 2, İlkbahar 1987: "*the dominant view among both classical and neo-classical economists is that both the free mobility of capital and labor is essential to the maximization of overall economic gains.*"

13. Bkz. Etienne Balibar, "Strangers as Enemies", *a.g.y.* Ayrıca bkz. Wendy Brown, "Porous Sovereignty, Walled Democracy" (Katz Konferansı, Washington Üniversitesi, 2009: http://depts.washington.edu/uwch/media/katz0708brown.mp3). [Sonradan kitaplaştırılmış olan bu konferansın Türkçesi için bkz. Wendy Brown, "Zayıflayan Egemenlik, Duvarlarla Çevrili Demokrasi", *Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik*, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis, 2011, s. 11-51. – *ç.n.*]

iki kategoriye de giren çok sayıda varlık söz konusudur. Bu varlıklar bir bakıma Roma hukukundaki üçüncü *kategoriyi*, "eylemler" kategorisini (ve, arka planda, onun altında yatan stoacı ontolojiyi) yeniden etkinleştiriyorlar. Ama söz konusu olan failsiz eylemlerdir – en azından eylemlerinin yegâne ayrıcalıklı "sahibi", onların "mülkiyetinin" (*convenientia*) kefili ve sonuçlarının sorumlusu olarak tanımlanacak tek, münferit *faili olmayan* eylemler. Bugün yoğunlaşmakta olan emtia, sermaye ve paranın, özellikle de *bilginin* dolaşımıdır (ki alabildiğine metalaşmış olan bilgi birçok bakımdan sermayenin dolaşımını etkilemektedir). Kısıtlanmakta olan ise kişilerin dolaşımıdır – hem ekonomiyi ve "ulusal aidiyetleri" koruma hem de savaşların, terörizmin ve yıkıcı tehditlerin olduğu bir dönemde güvenliği sağlama bahanesiyle (her ne kadar ulusal aidiyetler Fransa ve ABD'de "evrenselci" terimlerle tanımlanıyorsa da). Sonuçta görüleceği gibi, söz konusu olan *bazı kişilerin* dolaşımıdır. Kişiler ile şeyler arasındaki ontolojik ikilem tamamen krizdedir, zira bilgi ne kişidir ne de şey. Bilginin dolaşıma sokulması *hiper-dolaşım* demektir: Bir yönüyle kişilerin dolaşımının yerine geçer, onların durağanlığını emeklerinin heryerdeliğiyle telafi eder (bkz. Hindistan'da, Filipinler'de, vb. bilişim hizmetlerinin yersizleşmesi); diğer yönüyle yer değiştirmeye getirilen sınırlandırmayı vurgular. Bilgisayar erişimi olan kişi artık yabancı ülkelerde "iş aramak" zorunda değildir. Fakat erişimi yoksa dolaşımdan iki kat dışlanmış olur (örneğin Bruno Dumont'un filmlerinde, Dominique Manotti'ninse romanlarında söz ettiği Avrupa'daki sanayisiz bölgelerde yaşayanlar).[14]

İkinci veçhe ise şudur: Dolaşım hakkı ile kişilerin hareketliliği arasındaki devasa eşitsizlik. Kişilerin uluslaraşırı hareketliliğindeki eşitsiz ilişkiye dair koca bir fenomenoloji geliştirilebilir. Bu fenomenoloji pasaport ve vize dağıtımındaki *bakışımsızlık*'tan (bazı sınırlardan bir yöne doğru geçilirirken diğer yöne geçilemez), ayrımsal *baskı*'dan (hukuksal ve polisiye açıdan "kaçak" statüsü bu bakımdan hakikaten küreselleşmenin ekonomik bir kurumu gibidir, iş bulma ve ücret rejimi olarak ortaya çıkar) ve nihayet iki zorlamadan

14. Bruno Dumont, *La Vie des Jésus* / *İsa'nın Hayatı*, 1997; *Flandres*, 2006; Dominique Manotti, *Lorraine connection*, Paris, Rivages, 2006.

geçer: zorunlu hareketlilik (Malta'dan, Kanarya Adaları ve Lampedusa'dan hayatları pahasına yola çıkan *boat people* (gemilerde bırakılan sığınmacılar) ve zorunlu durağanlıktan geçer (bu durağanlık da aynı zamanda kültürel şartlandırılır: Avrupa'nın işçileri yeniden proleterleştirilir). Bu ikisinin sentezi ise Fransa'da Moulinex ve Aubade fabrikalarının işçilerine yapılan şu komik tekliftir: "Şirkette kalmak istiyorsanız aylık 200 Avro'ya razı olup Malezya'ya gidin!" Artmaya başlayan ve vahim sonuçlara yol açacağa benzer bu eşitsizliği bağlaşığı olan diğer eşitsizliklerle karşılaştırmak gerekir (dolaşım hakkının kısıtlanması barınma hakkının kısıtlanmasından ne daha fazla adaletsizdir ne daha az). Bu eşitsizlik aynı zamanda güvenlik sorunları ve sosyal çatışmalara da yol açıyor – kuşkusuz özellikle süregelmekte olan küreselleşmenin sonuçlarının henüz kestirilemeyen bir veçhesi olan iklim değişikliğinin etkisiyle.[15] Kalıcı güvensizlik koşulları, ırksal nefret üreten çatışma, insan topluluklarının yıkımı ya da yapısızlaşması da bu sonuçlar arasında sayılabilir.

Artık bu dönüşümlerin "kozmopolitik" sonuçları üzerinde durabiliriz. İlk sırada "ticaret" (*Verkehr*, *Intercourse*) kategorisinin parçalanması geliyor. Mostesquieu'den Smith'e, Kant'tan Marx'a yaygın klasik kozmopolit ütopya; ticari mübadele sonucu insanlar arasında yoğunlaşan temasların kültürel ve entelektüel ilerlemeye, eninde sonunda da insanlığın siyasal birliğine yol açacağı fikrine dayanıyordu. İkinci sırada ise yeni bir "ırk" ekonomisinin üretilmesi geliyor (ya da "yerleşik" ırklar ve "göçebe" *ırklar* ekonomisinin: Bu bakımdan daha önce "göçmen" kategorisi için söylemiş olduğum şeyi sömürge-sonrası toplumda *ırkın yeni adı* olarak ele almak, karmaşıklaştırmak ve tarihselleştirmek gerekiyor).[16] Kısacası, *istenmeyen yabancı* zamanla – sosyal, "kültürel", haliyle de siyasal"– *düşmana indirgenir*, zamanla ona karşı yeni bir "sosyal savunma" uygulamaya konur. Bu da ulus-devletin kuruluşuna içkin "mantığı" Hobbes'cu perspektife göre radikalleştirmekten çok sosyal işlevini

15. Toprak parçaları görünüşte soyut idari bölgelerden başka bir şey olmasa da aslında birer "habitat" ve "iklim"dir (burada yeniden Aristoteles'e ve takipçilerine gönderme yapmak kaçınılmaz). Bkz. Pierre-Noël Giraud, *L'Inégalité du monde. Economie du monde contemporain*, Paris, Gallimord, "Folio", 1996.

16. Bkz. Etienne Balibar, "Sujets ou citoyens? Pour l'égalité", *a.g.y.*

tersine çevirmek demektir (Hobbes'a göre sivil toplumlar, yani uluslar da bireyler gibi "doğa durumundadır", yani potansiyel olarak birbirleriyle savaş halindedir). Yabancı (daha doğrusu, belli bir tip yabancı, yabancılığı pekiştirilmiş, perçinlenmiş, özselleştirilmiş yabancı) ise savaşılabilecek ya da, duruma göre, savaşmaya zorlanabilecek bir kişi değil, *asla barış yapılamayacak* kişidir. Alessandro Dal Lago'nun söz ettiği *yok-kişi*'dir.[17] Tanıma sürecindeki fantazmatik yadsımayı, yurttaşlığı devlete aidiyetle tanımlayan klasik milliyetin kurucu unsuru olan başkalık ve yabancılığın iç diyalektiğinin nasıl geliştiğini burada görürüz. Hannah Arendt bu yadsımanın milliyetçilikte tohum halinde bulunduğunu öne sürer. Milliyetçilik olmadan millet olmaz. Fakat "küreselleşmiş" dünyada göçler (döngüsel iniş çıkışlara rağmen)[18] kitlesel ve kalıcıdır, bu dünya meta da düşman da olmayan *kişi olarak yabancıya* yer vermeyecek gibi görünür. İşte bu nedenle Sidi Mohammed Barkat'ın "istisna beden"[19] dediği şeyin kitlesel üretimine tanıklık ediyoruz. Üstelik bunun, ulus-devletlerde hukuk düzeninin kurulması üzerindeki sonuçları da bir o kadar çarpıcı: Sınırların içinde ve dışında (onları az çok "serbest" biçimde geçen) böyle *yabancıların* mevcudiyeti aslında sınırların meşruiyeti için en az halk egemenliği kadar gereklidir (bundan dolayı direniş ya da sivil itaatsizlik biçimine bürünme gereği duyan militan eylemler devletin yabancıları meta, atılabilir nesne ya da özü itibariyle şüpheli görünen halk düşmanı statüsüne indirgemesine engel olmaya çalışır ki bunlar da nihayetinde devletin meşruiyetini *korumaya* dönük eylemlerdir).[20]

17. Alessandro Dal Lago, *Non-Persone. L'Esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.

18. Bkz. Amiya Kumar Bagchi, *Perilous Passage: Mankind and the Global Ascendancy of Capital*, Oxford, Oxford University Press, 2006; "Immigrants, Morality and Neoliberalism", *Development and Change* içinde, c. 39, 2. baskı, s. 197-218, çevrimiçi yayın: 23 Nisan 2008 © 2009 Institute of Social Studies.

19. Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d'exception*, Paris, Amsterdam, 2005.

20. Bunu söylerken aklımda özellikle "belgesiz" çocukları korumak için müdahalelerde bulunan Fransa'daki Sınır Tanımayan Eğitim Ağı var.

3. Yurttaşın Toprağa Bağımlı Kılınması ya da Toprakla Bağının Koparılması

Dolaşım hakkını kısıtlayan bağlamın "şeyler" ile "eylemler"in (ya da *iletiler* ile *anlamların*) dolaşımını yoğunlaştırmasından itibaren yabancı kategorisinin tıkanması veya içten çöküşü kent hakkının temel ikilemlerini tartışmaya açar, daha doğrusu yeniden açar. Bununla birlikte ulus, egemenlik, toprak, nüfus ve devletlerin temelden birleştirilmesine bağlı olarak köken, işlev, sınır, istisna sorunları ortaya çıkar. Ayrıca göçebelikten yerleşikliğe ya da "göçebelerin" "yerleşikliğe" boyun eğişine giden bir *ilerleme çizgisi* olduğu fikrine bağlı koca bir "uygarlık" kavrayışını tartışmaya açar. Bu nedenle *göçebe* ve *yerleşik* sözcüklerini daha çok metaforik bir anlamda kullanmış da olsa Deleuze ve Guattari'nin eseri (*Bin Yayla*) önemlidir: *Göçebe-yerleşik* ayrımının siyasal antropolojinin merkezine yeniden yerleştirildiğine ve karmaşık olduğunun tekrar keşfedildiğine işaret eder.[21]

Önde gelen egemenlik kuramcılarını okuyunca görüyoruz ki "egemenlik," "nüfus" ve "toprak" arasında *üçlü* bir bağımlılık ilişkisi var: Bodin'den Schmitt'e ve Jellinek, Donati, Kelsen gibi o kadar "şeytani" olmayan anayasa hukukçularına, kısacası büyük *hukuk devleti* ve "meşru güç/şiddet tekeli" kuramcıları geleneğinin tamamında görülür bu.[22] Daha doğrusu, *ulusal* egemenlik yani bir *yurttaşlar cemaati* ("halkın egemenliğinden" de önce, çünkü bir şekilde onun ilanını hazırlayan budur) olarak kurulan nüfus (veya çokluk) ile bireyler ve toprak parçaları arasında sınırlar aracılığıyla *dış-*

21. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Mille plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, II)*, Paris, Minuit, 1980. Bu ilerleme tasavvuru geriye dönük olarak baştan sona bir değerler merdiveni inşa edilmesine bağlıdır; *Moğollar* "barbar"dır, Akdenizli *Romalılar* ya da Çinli *Hanlar* ise, örf ve âdetleri kadar görkemli zalimliklerine ve fetih savaşlarına rağmen, "uygarlık taşıyor" sayılırlar. Tacitus meşhur bir cümlesinde *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* (Bir çöl yaratıyor, adına da barış diyorlar) diye yazacaktı.

22. Bkz. Enrica Rigo, *Europa di Confine. Transformazione della cittadinanza nell' Unione allargata*, Etienne Balibar'ın önsözüyle, Roma, Meltemi editore, 2007.

layıcı bir ilişki (daha önce gönderme yaptığım aidiyet kurmacası) kurulması arasında üçlü bir ilişki var. Bu ilişki şüphesiz kişi hakları bakımından İsrail gibi *etnik devletler* ile "özel mülkiyet"in serbest, gelirlerin –bazı sınırlar dahilinde ve hatırı sayılır sosyal eşitsizliklerle– yersizleşebilir olduğu ("büyük" gelirler vergi yararına yersizleşebilir ama küçükler değil) Avrupa-Amerika tipi *liberal devletler* arasında hatırı sayılır çeşitlemelere elverişlidir. İsrail gibi etnik devletlerde ise toprak yalnızca bir etnik-dinsel gruba aittir, siyasal alan toprağa sahip olmaya indirgenir, yurttaşlar arasında birinci sınıf, ikinci sınıf yurttaş ayrımı yaratılır, aynı şekilde halkın hareketi de bunlardan etkilenir: Birilerinin *geri dönüş hakkı* başka birilerinin *geri dönüş yasağı* ile karşıtlık halindedir. Fakat sözünü ettiğimiz "üçlü" yapı bütün bu çeşitlemeleri hakkıyla kapsar. Bu bakımdan bütün modern ulus-devletler aynı zamanda toprağa bağlı devletlerdir, kendilerini yerleşik, toprağa "kök salmış" ya da "dikilmiş" yurttaşların cemaati olarak tanımlar ve sunarlar.

Bu üçlü yapısal ilişki –Enrica Rigo'nun kitabında gösterdiği gibi– sınırlar arasındaki ve insanlar ile sınırlar arasındaki ilişkinin yurttaşlığın kurucu unsuru olduğu anlamına gelir. Bugün ulus-devletin doğrudan ya da diğer devletlerle elbirliği içinde yaptığı da dolaşım hakkını birilerine açarken başka birilerine kapatmaktır (Schengen Avrupası örneği gibi, Avrupa Birliği'ne üye bütün devletleri kapsamadığı halde henüz üye olmayan aday devletleri buyur ettiğini de hatırlatırım). "Yurttaş" yalnızca *habeas corpus*, oy hakkı, vergi ve askerlik yükümlülüğü ile tanımlanmaz, aynı zamanda yurtiçinde ve yurtdışında dolaşım hakkına sahiptir. İçeri ile dışarı, *özgürlük alanı* ile *zorunluluk alanı* arasında yapılan radikal ayrımın, ulusu tanımlamak için gerekli de olsa, giderek sanallaştığını ve koruması zor hale geldiğini gösterir. Bu noktada Avrupa'nın inşasında görülen paradoksları iyi bir örnektir: Gitgide daha fazla *yabancılar polisi* gerekiyor, çünkü serbest dolaşılan "iç alan"ın genişlemesi *yasadışı Avrupa yurttaşları* denen ve sayıları giderek artan, birçok bakımdan *müstakbel* Avrupa *yurttaşları* olan bir nüfusu otomatik olarak içeriye dahil ediyor.

Dolayısıyla antropolojik ve siyasal sorgulama bu noktadan hareketle başlatılmalıdır. Önce "Kent hakkı baştan beri toprağa mı ba-

ğımlı olmuştur?" sorusu üzerinde durmalıdır. "Kent hakkı" sınırların değişmesi ve işlev değiştirmesine bağlı çalkantılar arasında "potansiyel" olarak yeniden toprağa bağımlı kılınmaya doğru mu gitmektedir? Bu hakkın antik kökeninde aidiyetin toprağa bağımlı kılınması olduğunu biliyoruz (Klisthenes reformu ve *demos*'un kuruluşunun tarihçesi, mit demeye dilim varmıyor, öyle olduğunu söylüyor). Aidiyetle toprak arasında kurulan bu ilişki de göçlere ve diasporalara rağmen yaşayan, ikametten bağımsız olan soyadla kuşaklararası bir bağın korunması, yani göçebelikle bir bağın hiç değilse simgesel olarak kurulması demek olan *soy* (*genos*) aidiyetinin işlevlerini sınırlar.[23] Kent hakkının günümüzde geçirdiği dönüşümde bir ilke çatışması yaşanıyor: siyasal katılımı toprağa bağımlı kılmak ile toprakla bağını koparmak arasında. Siyasal katılımın toprakla bağını koparmak aynı zamanda onu sanal bir "mekânda" yeniden toprağa bağımlı kılmak demek olacaktır: seyahatleri aracılığıyla ortak bağları, çıkarları, "kamuoyları", hakları ve görevleri olan bireylerin mekânı (*civis vagus*/yolların yurttaşı diyebiliriz).

İkinci bir soruna yol açar bu. Hukuksal ya da üst-hukuksal denilebilecek bu sorun devletin toprak tekeli ile öznelerin haklarının kurulması arasındaki bağıntıyla ilgilidir (bu da bizi en baştaki soruna, "temel hakların *yürürlüğü olup olmadığı* meselesine götürür). Başkalarının yanı sıra Catherine Colliot-Thélène'in hukuk ve devlet felsefesine yaptığı bazı güncel katkıların[24] gayet güzel biçimde gösterdiği gibi; devlet cemaatlerin işlevini ve "doğal" denen (yani yalnızca geleneksel olan, devletten önce gelen ve devletle zıtlaşan) cemaatlere aidiyeti görelileştirebildiği (hatta yok edebildiği) ölçüde ya bireylerin "öznel haklar"ını kurar ya da paradoksal biçimde birey-

23. Peki ya Roma'da durum nedir? Yan Thomas kitabının (*"Origine" et "commune patrie" : Etude de droit public romain (89 av. J.C.- 212 ap. J. C.)*, Ecole Française de Rome, 1966) sonuç bölümünde gösterdiği üzere, her "Roma yurttaşı" tikel ve evrensel biçimde olmak üzere iki kere *kaydedilir:* "yerel" (ulusal) kentine ve "emperyal" (kozmopolitik) kente. Fakat bu, kent hakkının (giderek genişlemiş bile olsa) kısıtlayıcı ve *kalıtsal* niteliğinden ayrılamaz. Aynı zamanda yurttaşlığın Roma'nın çeperlerinde "göç edenlere" açılmasının tam karşıtıdır.

24. Catherine Colliot-Thélène, "Pour une politique des droits subjectifs: la Lutte pour les droits comme lutte politique", *L'Année Sociologique*, 2009, c. 59, no.1, s. 231-58.

lere kendisine bir ölçüde karşı çıkma hakkı verir. Fakat bu kuruluş ancak toprağa bağımlılık egemenliğin varsayımı olduğu takdirde mümkündür. Devletin inşası perspektifinden bakıldığında "halklar" hâlâ eğilim olarak göçebedir, toprağa bağlı olanlar bireylerdir. Daha doğrusu: Devlet "halkı" potansiyel olarak "bileşenlerine ayırır", önceden var olan "göçebe" bir cemaat (*ethnos*) haline getirir ve *demos* olarak "yeniden birleştirir" – yani *kendi* cemaati olarak.[25] Devleti önceleyen ve devleti mümkün kılan (ve günümüzde Avrupa toprağını "istila eden" güncel kitlesel göç imgesinin yeniden canlandırdığı) barbar Kavimler Göçü anlatısı işte bu şemaya yerleştirilmelidir. Devlet, devletten önce de "kent", *toprağı üzerinde* ve "duvarları" arasındaki bireyleri bağımlılıklarından, köleliklerinden *kurtarıyordu.*

Yerleşikler ile göçebeler arasındaki ilişki iletişim ve göç rejimindeki değişiklikle parçalandığından beri halkın egemenliği "imkânsız" olarak görülüyor, en azından eski biçimleriyle (ulusal toprağın dışarı kapatılması ile kamusal alanın herkese açılması arasındaki bağı vurgulayan egemenlikçi söylemin güçlü noktası budur – ama yurttaşın demokratik eyleminin *hâlâ* bu sınırlar dahilinde *var olduğunu*, yoksa hayaletten ibaret olduğunu varsaymak koşuluyla). "Halk"ın egemenliği zaten medyatikleştirilmiş, başkasına devredilmiş, elinden alınmıştır. Dolayısıyla modern burjuva ulusların "oligarşik demokrasilere" dönüşmesiyle katbekat kurmaca hale gelmiş halkın egemenliği, devletlerin karşılaştığı *yönetimsellik* sorunu yüzünden enikonu parçalanma tehdidiyle karşı karşıyadır: Ulusal ya da uluslararası anlamda heterojen bir nüfus, yabancılar ve geçici olarak ikamet edenler nasıl "yönetilmelidir"? Hak eşitliği dışlamaya, dolayısıyla ayrıcalığa (söz konusu ayrıcalık kısmen hayali olsa da)[26] dayalı olan *demos* kurgusu nasıl sürdürülebilir? Öte yandan

25. Devlet, halka zamanla *lao*'ya ("seçilmiş halkı" tarif etmek için Septuaginta'nın *goy'im*, *ethnè* ya da *nationes*'in zıddı olarak kullandığı Homeros'tan kalma bir sözcük) özgü özellikler yükler ve sekülerleştiği modern çağda bile tüm ulus-devlet temsillerinin altında evrenselci bir misyonla donanmış *lao* yatar (örneğin Fichte'deki *deutsche Nation*/Alman ulusu, "Laik ve bölünmez" Fransa Cumhuriyeti ya da Amerikan demokrasisinin "aşikâr kaderi", vb). Sanki etnik "cemaatçiliği" dengelemek için siyasal anlamıyla halkı neredeyse teolojik bir birlikle donatmak gerekiyordu. Bkz. E. Balibar, "Ideas of Europe", *Iris, European Journal of Philosophy*, no. I/1, Floransa, 2009.

yeni "göçebeler" de aslında antagonist sosyal sınıflara mensuplar... Daha genel olarak, hâlâ bir *statü* olarak değerlendirilen yurttaşlıktan *sosyal bir ilişki*, siyasal olarak kurumlaşmış bir karşılıklılık ilişkisi olarak değerlendirilen yurttaşlığa (ve yurttaşlık kurumlarına) pratikte nasıl geçileceği sorusunu sormak kaçınılmaz olmuştur.

4. Dolaşım Hakkının Kurulmasından Diasporik Yurttaşlığa Doğru mu?

Temel hakları yürürlüğe geçiren ya da gerçekleştiren bir ilke olduğu fikrinden yola çıkalım yine. Her türlü özgürlük bir düzenleme ve bazı kısıtlamalar gerektirir: Hem o özgürlükten faydalananlara zarar vermemek hem de diğerlerinin hakkını yememek için. Fakat, söylediğim gibi, bu düzenleme söz konusu hakkı geçersiz kılmamalıdır. Toprağa bağımlı olma ilkesi ulusal devlet egemenliğinden ayrılmaz biçimde uygulandığında "dolaşıma dönük hakiki bir dışlama" oluyorsa, bazıları için temsil ve halkın egemenliği fikirlerinin giderek yerle bir olmasıyla sonuçlanıyorsa, tersinden giderek "göçebe"[27] yurttaşlık gibi bir şey yaratmak ve onu geliştirmeye çalışmak gerekmez mi? Ya da, en azından, kısmen yersizleştirilmiş, topraktan bağımsız bir yurttaşlık? Dolaşım hakkı ve bağlaşığı olan ikamet hakkı gibi "öznel" ve "nesnel" hakların hepsini gerçekleşemez hale getirmeyecek makul koşullarda bünyesine katan böyle bir yurttaşlık, yurttaşlığın "ilerleme" tarihinde yeni bir evre olarak görülebilir mi? (T. H. Marshall'dan esinlenen bir şemaya ve onun *yurttaş hakları*, siyasal haklar, sosyal yurttaşlık olarak tanımladığı üç yurttaşlık uğrağına göre soruyorum, her ne kadar Marshall'ın ifadelerinin ayrıntısı ve özellikle de tanımladığı üç yurttaşlık uğrağının katı çizgisel-

26. Daha önce Fransa'daki Milli Cephe ve Avrupa'daki muadili örgütlenmelerin yükselişi vesilesiyle yazdığım bir yazıda esas itibariyle yabancıların kentle bütünleşmesi "tehdidi" karşısında "milli tercih" fikrinin savunulmasına dayanan bu söylemin devlet aygıtı karşısında gerçek iktidarlardan yoksun olan en yoksul yurttaşların ırkçılığını kaşımak için kullanıldığını göstermeye çalışmıştım ("De la préférence nationale à l'invention du politique", *Droit de cité, a.g.y.*

27. "Göçebe yurttaşlık" tabirini ben bulmadım. Bkz. Serge Proulx ve André Vitalis (haz.), *Médias et mondialisation: Vers une citoyenneté nomade*, Ren, Apogée, 1999.

liğini kabul etmesem de).[28] Yurttaşlığı "kozmopolitik" bir perspektife yerleştiren böyle bir anlayış etik bir zorunluluğa (örneğin Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*'sinde yer alan ve günümüzde Derrida tarafından radikalleştirilen *konukseverlik*) ve "dünya devleti" tasarısına eşit mesafededir (Habermas'ın *Weltinnenpolitik* –"dünya iç siyaseti"– fikri en azından biçimsel olarak bu yöne kayıyor gibidir; "anayasa"da yazılı olan temel hukuk normunun etkililiği için siyasal mekânlar arasındaki her tür ayrımı potansiyel olarak ortadan kaldırır).[29]

Başlangıçta negatif olmakla birlikte en az diğerleri kadar temel nitelikte olan ve artık liberal demokrasilerdeki "demokrasiyi demokratikleştirmeye" çalışan (yani liberal demokrasinin umutsuzcasına oligarşik olduğunu vurgulayan) hareketlerin temel kültürü arasında yer alan bazı "cumhuriyetçi" ya da "yeni cumhuriyetçi" değerlendirmeler "Dünya Devleti" tasarısıyla aynı doğrultuda gidiyor gibi. Nitekim bizimki gibi cumhuriyetçi devletlerde (ve benzerlerinde) yurttaşlar cemaatini kuran "halk" bileşenlerine ayrılmakta değil midir? Önceki denemelerimde bu bakımdan "Hegel teoremi"ni ters çeviren bir uygulamadan söz etmiş, Hegel'in 1821'de *Hukuk Felsefesi* eserinde ortaya koyduğu sorunları (Marx sınıf savaşı fikrini radikalleştirerek bunlardan sonsuza dek kurtulduğuna inanmıştı) "ulusal sosyal devlet"in bugün artık tamamlanmış olan tarihinin

28. T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (1. baskı 1950, yeni basım: Pluto Press, 1992). Dünya çapında okunması ve siyaset felsefesinin klasiği olarak değerlendirilmesi hiçbirimizi şaşırmayacak bu temel metin hâlâ Fransızcaya çevrilmiş değil! Ayrıca bkz. Sandro Mezzadra'nın yazdığı olağanüstü eleştirel önsözle yayımlanmış İtalyanca baskısı: *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002. Modern yurttaşlığın tarihi meselesini Marshall'ın peşinden koştuğu "çizgisellik"ten arındırarak yeniden açmak için Ruggero D'Allessandro'nun daha çok Foucault ve Deleuze'den esinlenen denemesine de bakılabilir (*Breve Storia della cittadinanza*, Roma, Manifestolibri, 2006).

29. Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000. Bu engel, bir bakıma Seyla Benhabib'in biraz geride zikrettiğim kitabında bertaraf etmeye uğraştığı engelin aynısıdır. 11 Eylül 2001'den ve II. Bush yönetiminde "Teröre Karşı Savaş"ın patlak vermesinden sonra Habermas'ın bu konumunun klasik "uluslararası hukuk"un ilkelerine dönüş yönünde evrilmeye başladığını da kaydedeyim (bkz. *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 2004; Türkçesi: *Bölünmüş Batı*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul, YKY, 2007).

ötesine geçerek tekrar ele almıştım. Sosyal ve siyasal "gövdenin" iki ucundaki gruplar neredeyse siyasal demokrasiden dışlanmış gibidir: "aşırı zenginler" ve "aşırı yoksullar" – yani, yeni mülk sahipleri sınıfı ve çokuluslu finansal kapitalizmin kadroları (şirket yöneticileri, *CEO*'lar) ve proletarya-altı ya da *underclass*, güvencesizler, dışlanmışlar, göçmenler, özellikle de göçmen gençler.[30] Birinciler zamanla temsilin *dışında* kalır, çünkü ulusal siyaset "oyununu oynamak" ve ona bağlı koşulları kabul etmek artık çıkarlarına uymaz. İşlerine gelen tek şey ulusal devletlerin içinde küresel piyasa "mantığını" işletmek ve "ülkeler arası rekabette" şu ya da bu aracı kullanarak vergi ayrıcalığı elde edip işçileri sömürünün emrine koşmaktır. İkincilerse ister istemez çatışmalı hak talepleri ifade bulmasın diye *bastırılır* ya da temsilin *dışında bırakılır*; sistem ve diğer sınıflar tarafından, –kendi güvenliklerinin başkalarının güvencesizliği pahasına sağlandığına ikna edilen ya da buna inanmak için gerekçeler bulan– halk sınıfları, hatta *yoksul* sınıflar dahil, tahammül edilemez olduklarına hükmedilir. Aşırı zenginler maddi ve simgesel olarak ulusal/yabancı ayrımının *ötesine* yerleşirken, aşırı yoksullar –kaçınılmaz olarak– tehditkâr ve fuzuli olan *içerideki yabancılar* muamelesi görür.[31] O halde siyasal temsili oluşturan "sınıfsal uzla-

30. Bkz. Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2006, s. 298 vd; Fransızcası: *Critique de l'Etat: Territoire, Autorité et Droits, de l'époque médiévale à nos jours*, Paris, Demopolis et Monde diplomatique, 2009. Sassen'ın çözümlemeleri "ulusaşırılaşma" ile ulussuzlaşma" arasındaki farkı ve *Küresel Sivil Toplumun* varolmayışını dört "küresel sınıfın doğuşu"ndan ayırt ederek doğru biçimde ortaya koyar. "Sınıf" sözcüğünün siyasal ya da kurumsal bir çerçeveye referans yapmadan saf sosyolojik anlamda kullanılıp kullanılamayacağı hakkındaki tartışmayı ise başka bir vesileye bırakıyorum (bkz. E. Balibar, "Sınıf Mücadelesinden Sınıfsız Mücadeleye mi?", *Irk, Ulus, Sınıf*, *a.g.y.*, s. 188-222).

31. E. Balibar, "*Uprising in the* banlieues", *a.g.y.*, bkz. geride 11. bölüm: "Hegel'in iki ayrı terminoloji kullanması manidardır: Modern öncesi bir geleneğin mirasçısı olan Hegel devlet tarafından tanınan, onunla bütünleşen, onu korporatif ya da parlamenter olarak temsil eden gruplara 'zümre' der (Eski Rejim'deki bütün zümreler *Stände*'dir.) 'Sınıf' (*Klassen*) adını ise sistemi yıkma ve bozma kapasitesi olan *içsel-dışsal* ya da *marjinal* gruplara ayırır. Uçlardan birindeyse Sanayi Devrimi ile giderek yoksullaşan ve yardımla yaşayan 'ayaktakımı' (*Pöbel*), öbüründe zenginlikleri ve uluslararası faaliyetleri devletin denetleme olanaklarını aşan mali kapitalistler yer alır."

şı"nın sınırlarında (ki son derece genişlemiştir) gitgide dışsallaşan iki kategori vardır: *De jure* (hükmen) ya da *de facto* (fiilen) tam yurttaşlıktan dışlanan yerli olmayanlar ile şirketlerini yersizleştiriken hükümetin bazı temel organlarının kontrolünü kaybetmek pahasına mesken ve vergilerini de yersizleştiren yeni uluslaraşırı kapitalist sınıf.

Buna karşılık dürüstçe kabul etmeliyim ki ulus-sonrası yenicumhuriyetçi perspektifleri de aşındıran güçlü itirazlar var. Burada ikisine yer vereceğim:

a) Sınırların kaldırılması (en azından sınırlar üzerindeki *devlet* kontrolünün kaldırılması) görünüşe göre bizimki gibi (nereye varacağı kestirilemeyen) bir dünyada, "denetim toplumu" (Deleuze) veya *küreselleşen polisiye yönetimsellik* dışında pek karşılık bulmayacaktır. "Yurttaş hakları" coğrafi ve jeopolitik olarak yersizleştirilirse karşılığında insanları sürekli "takip eden/peşlerinden giden" (hatta kimlik ve hareketlerini peşinen denetleyerek onlardan önde giden) devasa bir küresel gözetim sistemi yaratmak gerekmeyecek mi? O halde yabancı figürü sırf yerine evrensel iç düşman, güvenlikçi küreselleşmenin nesnesi ve gerekçesi olan potansiyel düşman figürünü geçirmek için aşılmış olacak kuşkusuz. Her bireyin sadece pasaportu ve vizesi değil küresel bir dosyada kayıtlı genetik fişi, hatta kimbilir belki de kalıcı elektronik bileziği olacak.[32] Dolaşım hakkının "serbestleşmesi" ve genele yayılmasının bedelini kimlik ya da iş değiştirme hakkına (ya da gücüne) getirilen kökten bir kısıtlama ile ödeme riski var. Sandro Mezzadra gibi bunun "kaçma hakkı"nın, *maske takma* ve çoklu kişiliğin ardına *gizlenme hakkının* kısıtlanması olduğunu söyleyebiliriz: Aynı zamanda günümüzde devletlerce ciddi ciddi kısıtlanan çeşitli biçimlerde "ortadan kaybolma hakkı"nın da ihlalidir (ki bu da tanınmayı, kurumlaşmayı ve anayasallaşmayı bekleyen "temel bir haktır").[33]

32. Gérard Noiriel'in izini sürdüğü "iç pasaport"un hikâyesi bu bakış açılarıyla karşılaştırılabilir: "Surveiller les déplacements ou identifier les personnes? Contribution à l'histoire du passeport en France de la Ire à la IIIe République", *Genèses*, no. 30, Paris, Berlin, Mart 1998, s. 77-100.

33. S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*,

b) Arendt gibi kent hakkının (ister "doğal" sayalım isterse "kültürel") "temelsiz" olduğunu ya da siyasal etkinliğin kendisinden başka temeli olmadığını kabul edersek, bir yurttaşlar cemaatinin üyelerinin birbirlerine tanıdığı haklar ve ödevlerin *karşılıklılığı*, öznel hakların uluslaraşırı hale gelmesi sadece "göçebe"leri değil gönüllü ya da mecburi "yerleşikleri" de ilgilendiren bir meseledir ve dolaşım denen bu "gayrimaddi" mülkün kullanımını denetleme iktidarının *ortaklaşa* biçimde ikisine birden verilmesini varsayar. "Hobbes'cu" çözümden, yani iktidarı yaptığı yasayı polis korkusuyla dayatan mümtaz bir egemene devretmekten uzaklaşmak ise bizi "demokratik" temsilin ya önceden kurulu bir halkın olmaması ya da J. Rancière'in "paysızların payını" tanıma dediği hareketle "halk yaratma" çıkmazına döndürür.

Yine de evrensellik dinamiği (bir başka terimle, *tanıma* perspektifi) taşıyan *özgül talepler* sayesinde bu çıkmazı gevşetebiliriz: Bunu söylerken bir yandan *oturum ve dolaşım haklarının*, bunları "yürürlüğe" sokacak ve böylece barınma hakkıyla ilgili tartışmalar dolayısıyla gündeme gelen "karşı çıkılabilir haklar" haline getirecek koşullarda, *evrenselleşmesini* (özellikle uluslaraşırı eğitim kurumlarının serpilmesi) kastediyorum,[34] diğer yandan sınırların ve sınırları aşan kiplerin devletlerin egemenliklerini kendi kendilerine sınırlamalarını kapsayan *sözleşmeci demokratikleşme* ve bir gün kamu güçleri ile karşıt sosyal güçler, yani devletler ile uluslararası örgütler, göçmen veya göçmen dayanışma dernekleri arasında, denge gözetilerek düzenlenmesini (vaktiyle çalışma hakkının düzenlenmiş olması ve dönem dönem devlet, girişimciler ve sendikalar arasındaki dinamik çatışmada yenilenmesi gibi).

Bu koşullarda, "diasporik yurttaşlık"[35] yerine "göçebe yurttaşlık" tabirini neden tercih ettiğim (ama bu bir teamül de olabilir) ve

---

Verona, Ombre Corte, 2006 (İngilizcesi: www.ephemerajournal.org/sites/default/files/4-3mezzadra.pdf, çev. Taina Rajanti, 2004).

34. Oturum ve dolaşım haklarının evrenselleşmesi tıpkı sosyal haklar ve sağlık, eğitim vb. haklarının evrenselleşmesi gibi refah devletinin kökenlerinde bulunan ve "Beveridge"den miras kalan sorunu yeniden ortaya çıkarır: Yoksullara yardımı kapsayan kişiye özel haklar mı, yoksa sosyal farkı "dengeleyen" evrensel haklar mı? Dolaşım da tıpkı emek gibi bütün toplumu kapsayan bir sosyal ilişkidir.

yerel düzeyde neden *eş-yurttaşlık* dediğim anlaşılır: Göçebe yurttaşlık bir bütünlük[36] olarak "dünya yurttaşlığı"ndan ziyade "dünya içinde yurttaşlığı" anlatır – yani, yurttaşlığın yersizleşmesini dengeleyecek bir genişleme ve yurttaşlığı simgesel ve kurumsal olarak yeniden yerelleştirme hareketidir.[37] O zaman yurttaşlık antropolojik biçimlenimlerin ve günümüz dünya siyasetinin belirlediği yeni bir içerik kazanacak, *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'ndeki normatif sözcelerde gözlemlenen iki kutuplu yapı ya da çatışkılı denge bu anlamda *Beyanname* ile bir kopuş yaratmayacak, hatta onu yeniden yapılandırıp somutlaştırmayı sağlayacaktır. Ulusal ve uluslararası kapitalist çıkarların belirlediği bir dünyada ileri düzeyde çatışmalı olan içeriğinden dolayı böyle bir dinamiğin ne kadar olasılık dışı olduğunu bir kez daha fark ediyorum; yine de bu dinamikten yurttaşın katılımıyla bizzat yarattığı cemaat aidiyetini görece yersizleştirmesini bekliyorum. Ulusalların ve yabancıların (dolayısıyla insan hakları militanları ve belgeli ya da belgesiz göçmenlerin) ortak direniş eylemleri ve ortak talepleri, hatta kimbilir belki yarın, aynı siyasal mekâna *katılmaya dönük* eylemleri, bugün "kozmopolitizm" diyebileceğimiz şeyin ütopyadan öte laboratuvarlarından biri olan oluş halindeki bu aidiyetin temel bir bileşenidir.

35. Bu antitezin taslağını Mezzadra ve Dal Lago'nun makalesini ("I Confini impensanti dell'Europa", haz. H. Friese, A. Negri ve P. Wagner, *Europa Politica. Ragioni di una necessità* içinde, Roma, Manifestolibri, 2002, s. 143-57) tartıştığım kitabımda geliştirmiştim: *L'Europe, L'Amérique, la guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

36. Jacques Bidet bütünlük perspektifinden sonuna kadar kaçınmanın mümkün olmadığına dikkatimi çekti, özellikle de genel çıkar ve kamu politikalarına dair olan sorunların gitgide çevre sorunlarının derinleşmesinde etkili olduğu hesaba katıldığında. Ben de biraz geride çevre sorunlarının nüfusların yer değiştirmesini yoğunlaştıran faktörlerden biri olduğuna değinmiştim. Bu konuda Bidet'ye tamamen katılıyorum fakat yine de bu bütünlüğün "bölünmüş" ya da çatışmalı bir bütünlük olarak kalacağına, evrensel bir egemenliğin doğuşuna geçit vermeyeceğine kaniyim. *Weltinnenpolitik* meselesi bu düzeyde yeniden karşımıza çıkacaktır.

37. Özellikle "yurttaşın hakları" ile "ödevlerinin" örtüşmesi için yurttaşlık hizmetlerine veya vergilerine, seçimler yahut başka temsil kurumlarına ihtiyaç vardır.

KAPANIŞ | DİRENİŞ BAŞKALDIRI İTAATSİZLİK

BAYANLAR BAYLAR, bugün burada kim konuşuyor?[1] Vilar ve arkadaşlarının oynadığı *Macbeth*, *Lorenzaccio* ya da *Cesaret Ana*'yı her yıl trompetler ve karayel eşliğinde seyredip dinlemeye bu avluya gelen, gözleri fal taşı gibi açık o küçük çocuk değil, maalesef üzerinden neredeyse 55 yıl geçmiş ... Hiç şüphesiz o küçük çocuk hâlâ benimle birlikte. İzninizle bugün o, üniversitedeki odasından ve sınıfından çok uzak bir "Sayın Profesör" olacak. Böyle diyerek bir zamanlar hocalarımızdan birini nitelerken kullanılmış olan bir ifadeye gönderme yapmak istedim.[2]

Geçtiğimiz ay hükümeti kimi zaman okullara kadar arayıp bulduğu "belgesiz" çocukları tutuklama ve Fransa dışına çıkarma uygulamasına bir son vermeye çağıran metni Göçmen Bilgilendirme ve Destek Grubu ve Sınır Tanımayan Eğitim Ağı ile birlikte hazırlamış ve birçok yazar, sanatçı ve öğretim görevlisi gibi imzalamıştım.[3] Çağrı metni esas itibariyle Robert Antelme'in toplama kamp-

1. 17 Temmuz 2007'de, Avignon Festivali'nde Palais des Papes'ın avlusunda Frédéric Fisbach'ın René Char'ın "Hipnos Yaprakları" gösterisi kapsamında sunulan metin. Zikredilen metinlerin künyeleri sonradan eklendi. (Avignon Festivali 1947 yılında, Jean Vilar'ın önerisiyle René Char'ın yazdığı oyunların Palais des Papes'ın avlusunda oynanmasıyla doğmuştur. –*ç.n.*)

2. General de Gaulle Cezayir'de işkence uygulanmasını protesto eden Profesör Henri-Irénée Marrou'dan bu şekilde söz etmişti.

3. "Çünkü İnsan Türleri Diye Bir Şey Yoktur", 12 Haziran 2006 tarihli çağrı ve Ariane Ascaride, Etienne Balibar, Pascal Thomas, Jean-Pierre Alaux'nun imzacılar adına yaptıkları konuşmaların özeti için bkz. www.contreimmigrationjetable.org/article.php3?id article=656.

larından döndükten sonra yayımlanan kitabı *L'espèce humaine*'den (İnsan Türü) yapılan uzun bir alıntıdan ibaretti. Antelme kitabında kampları yaratanların insanları renk, gelenek ya da sınıf kıstaslarına göre farklı türlere bölme girişiminin nihayetinde başarıya ulaşmadığına, sistemlerinin tam da bu nedenle yenildiğine değiniyordu. İmzacı arkadaşlarım ve ben, temel haklara erişimde eşitsizlik fikrini kendi tarzında ve çapında yeniden üreten, doğallaştırılmış toplumsal ve antropolojik farklar üzerine temellendirilen her türlü politikaya –örneğin "seçilmiş" ya da seçici göçe– karşı uyarıda bulunmak için bu anımsatmadan faydalandık. Metnimizin sunulduğu basın toplantısında bu çıkarımı yorumlarken, toplumlarımızda kurumlaştırılan ekonomik-polisiye göç idaresini Nazi kamplarında işleyen ayıklama ve yok etmeden ayıran mesafenin benim gözümde kuşkusuz çok büyük olduğunu belirttim. Bununla birlikte bir uçtan diğerine varan belli bir hat olduğunu görmezden gelmenin bizi büyük bir tehlikeyle karşı karşıya bıraktığını da söyledim. O mantıkla düşünüldüğünde, yani öyle bir mantık şekillenmeye başladığında yurttaş direniş eylemleri tasarlamanın meşru ve tutarlı olduğunu ekleyerek sözlerimi tamamladım. Birkaç gün sonra aldığım bu tavırdan ötürü beni şiddetle kınayan, İçişleri Bakanlığı imzalı bir mektup geldi üniversiteye. Sayın Sarkozy hükümet politikaları ve projelerini ulusal çıkarlar ve kamu güvenliğiyle gerekçelendirerek denetim ve uzaklaştırma önlemlerinin hukuka ve Cumhuriyet'in ilkelerine uygun olduğunu beyan ediyor, tarihteki dönemlerle benzerlik kurma önerimin utanç verici olduğunu açıklayarak mektubunu şu sözlerle bitiriyordu: "Sayın Profesör onurunuza leke sürdünüz."

İşte Frédéric Fisbach'ın *Hipnos Yaprakları*'nı sahneye koymak için çevresindekileri katkıda bulunmaya çağıran davetini minnettarlıkla kabul etme nedenlerimden biri budur. *Hipnos Yaprakları*'ndaki üç fikri, daha doğrusu üç sözcüğü konferasımın teması haline getirmeye karar verdim: Direniş, başkaldırı, itaatsizlik – kullanımlarındaki tüm anlam genişlemesi ve dolayısıyla belirsizlikle bu üç sözcük. Belki de mesele onur meselesi değil –muhtemelen yalnızca benim hissetmediğim– entelektüel bir zorunluluk meselesidir.

*

Bu sözcüklerin bizim tekelimizde olmadığı aşikâr, yine de özellikle Fransa'da nasıl kullanıldıklarını açıklığa kavuşturmak gerektiğini düşünüyorum. Ulusal tarihimiz kurulu iktidarlara, özellikle de devlete itaatsizliğin siyasal rejim değişikliğini mümkün kıldığı veya hızlandırdığı tarih epizotlarıyla dolu – üstelik yasal bir prosedürle cezai yaptırıma uğramak pahasına. 1789'da Bastille'in alınması ve 1792'deki kitle ayaklanmasından 13 Mayıs 1958'de hükümet darbesinden doğan V. Cumhuriyet'e varıncaya kadar bütün cumhuriyet rejimleri için durum budur – bir kez daha sert bir benzerlik kurmuş oldum, kabul ediyorum, ama tarihteki devrimler hakkındaki sonradan varılan siyasi yargıların bile ne kadar gelişigüzel olduğunu göstermeye yetiyor. Tarihimiz başkaldırı uğrakları, barikatlarda geçirilen günler ve kanlı haftalar bakımından zengin. Genel grevler ya da siyasal efsanelerimizden bazılarının şekillendiği öz-yönetim girişimleri bakımdan da. Nitekim bu efsaneler kuşaktan kuşağa aktarılıyor ve –duruma ve kişiye göre– hâlâ övgü ya da lanet uyandırıyor. Sonuçta tarih, düpedüz "ahlaki" bir dizi uğrak barındırır, bu uğraklar kendilerinden öncekilerle kısmen iç içedir. Bu konudaki her tartışmaya gölgesini düşüren Péguy'nin ünlü ayrımına rağmen, bu uğraklara "mistik" değil "ahlaki" diyorum, çünkü değer yargısına ve siyasal sonuçların çözümlenmesine gönderme yapan bu eylem iki yöneliminin illaki birbiriyle çatışmadığını, aynı zamanda birbiriyle kesiştiğini ve birbirini belirlediğini vurgulamak istiyorum. Belli bir sol entelektüel geleneğin III. Cumhuriyet'in hakiki temelini atan, özellikle onu az çok otoriter ve oligarşik önceki rejimlerden net biçimde ayıran bir olay olarak gördüğü Dreyfus Davası bütün bu uğrakların simgesel figürüdür. Benim kuşağım ise bununla Cezayir'deki sömürgeci savaş ve birbirini işkenceyi protesto uğrağı arasında ilişki kuracaktır. Fakat bu uğrağın kurumsal etkisi bir şekilde tam tersi olmuş, çünkü tam olarak halledilmemiş bir meselenin V. Cumhuriyet'in meşruiyetini vebal altında bırakmasına katkıda bulunmuştur.

Devrimler ve darbeler, başkaldırılar ve isyanlar, direniş ve itaatsizlik... Siyasetin hukuka ve dahası yasanın uygulanmasına indirgenemeyeceğini kanıtlayan irili ufaklı olaylarla listenin uzayıp gide-

ceğini tahmin edebilirsiniz. Bununla birlikte siyasette roller; yasanın uygulanmasını pekiştirenler ile onun dışına taşanlar arasında da bölüştürülemez. Modern ve çağdaş tarih bununla yetinmiş olsa bile. Sanki yurttaşlığın paradoksları ve nihayetinde muammasını sorgulamak, eskilerin ve modernlerin karşına çıkan benzer sorunları karşılaştırmak Machiavelli'den beri siyaset felsefesi düşüncesinin en azından esas arka planı değilmiş gibi, neden bu sınırlama? Hem neden yalnızca Fransa'daki örneklerle yetinelim? Amerikan ya da Rus Devrimi halk egemenliği konusunda Fransız Devrimi kadar öğretici değil mi? Ya da Hindistan'ın bağımsızlığı, Cezayir Kurtuluş Savaşı veya 77 Bildirgesi mücadelesi yabancı işgaline "direniş"in aynı zamanda nasıl bir iç savaş niteliğine bürünebildiğine dair bize bazı kilit ipuçları vermiyor mu? Keza Amerikalı Siyahların yurttaş hakları hareketi ya da Vietnam Savaşı karşıtı protestolar bazı bakımlardan "sivil itaatsizlik" ve "şiddet barındırmayan direniş" biçimlerine dair Fransa'da 20. yüzyılda karşılaştığımız sınırlı epizotlardan daha aydınlatıcı ve zengin kuramsal tartışmalara sahip değil mi?

Öyleyse şu iki tespite bağlı kalıp bir şekilde tartışılmaz oldukları söylenebilir:

1) *Birincisi,* kurumların mantıkları (ki yasası evrenselleştirme zorunluluğunun gücünü perçinler) ile sosyal güçler (ki ahlaki veya ideolojik güçler de bunlar içinde yer alır) arasındaki çarpışma siyasetin bir nevi yapısını veya sürekli koşulunu oluşturur;

2) *İkincisi,* bu çarpışmaya yer veren ve duruma göre kölelik ya da kurtuluşla, demokrasinin genişlemesi ya da daralmasıyla, düzenin restorasyonu ya da sarsılmasıyla sonuçlanan her bir epizot indirgenemez biçimde *tekil* olarak kalır. Nasıl ki o dönemde yaşayanlar her zaman yerlerini belirlemek, "saflarını seçmek" durumunda kalmış, kısacası Vichy'den, De Gaulle ve Direniş'ten, 1940'taki, 1958'deki, 62 ya da 68'deki De Gaulle'den yana veya ona karşı bahse girmişse biz de bu konuda tepeden bakan bir *yargılama kuralı*'ndan, tarihteki olayları ve yön verdiği angajmanları kaydedebileceğimiz değişmez bir yorumlama şemasından yoksunuz: Ne sonucu onaylamak, oldubittinin tarihsel üstünlüğünü ilan etmek ne de özgürleştirme niyetlerinin yücelik ve büyüklüğünü ileri sürmek, devrimci ütopyaları "göklere çıkararak" yüceltmek ya da hayal kırıklı-

ğına uğrayıp genellikle fikirlere ihanet edildiğini, devrimcilerin diktatörlere, direnişçilerin profesyonel politikacılara, özgürlükçü düşünürlerin siyasal gösteri tüccarlarına dönüştüğünü saptamak için...

Kurum ile güç arasındaki ilişkilerdeki *temel belirsizlik*, durumlar ve seçimlerin *mutlak tekilliği*'dir. Görüldüğü gibi buradan çıkarılacak ders, karşılaştığımız siyasal anlamların radikal bir *sonluluk*, hatta alt edilemez *muğlaklığa* sahip olduğudur. Öyleyse "direniş", "başkaldırı", "itaatsizlik" falan da yoktur: Hiçbir genel hakikat bu adlarla bağdaştırılamaz, hele ki bunların analojisinden yola çıkılarak hiçbir siyasal kuram oluşturulamaz. Tekrar ediyorum, burası bir bakıma tartışılmaz, meğerki maksat ilerici de olsa birtakım ideolojik stereotipler üretmek olsun. Sonuç bölümünde, tercihlerimizi ve düşünme süreçlerimizi etkileyen ve genel olarak siyasetin nişanesi olan yok edilemez risk unsurunu vurgularken buraya geri döneceğim.

Yine de bu üç sözcükte diretiyorum: Direniş, başkaldırı, itaatsizlik sözcüklerini basit ya da kesin cevabı olmadığını en başından bildiğim bir soru kipinde tekrar ele alacağım, çünkü tarihteki olayların mutlak bağımsızlığı olduğuna inanmıyorum. Olaylar, tekillikleri içinde dahi birbirlerini tekrar eder, tersine çevirir veya birbirlerine karşılık verirler. Kimi zaman travmatik bir iz bırakır; bireyler, gruplar, türler, sınıflar ya da ulusların bilincinde gezinen deneyimleri birbirine bağlar, onlara bir dil ve tanınmalarını sağlayacak araçlar –bunlara bazen "kimlik" denir– ve aynı zamanda eleştirel ve özeleştirel araçlar verirler.

Cezayir'de işkence uygulanmasına karşı ayağa kalkan ve Fransa'da sömürgeci tahakkümün son bulması için gösteriler yapan kadınlar, erkekler, siviller ve askerler muhtemelen işgal ve Nazilere direniş çilesini yaşadıkları için Fransız birliklerinin –o dönemde verilen adla– "yerlilere" ya da onları savunanlara karşı Gestapo ile aynı yöntemi kullanma ihtimaline dahi tahammül edemeyenlerdi – çoğunlukla da onlardı. Ya da belki onların çocuklarıydılar – aynı şekilde bugün Cezayir siyasi polisi Askeri Güvenlik birimlerinin de El Biar ve Hidre kentlerinde –daha önce Cezayir halkına karşı Massu'lere, Charbonnier'lere, Aussaresses'lere* hizmet etmiş– villalar-

* Cezayir'de bizzat işkence yapan veya sistematik işkenceyi yöneten general-

da sözümona İslamcılara ya ailelerine işkence yapmasını tahammül edilemez bulan Cezayirli yurttaşlar var. Cezayir'de işkenceye karşı çıkanlar belki de Nazilerle gayet uzun zaman işbirliği yapmış ya da "Vichy'e karşı Vichy'i oynama" olasılığına inanmışların arasından çıkmıştı, hakikatin ve adaletin tecelli etmesi konusunda bir kez daha yanılmak istemiyorlardı. Bu art arda gelişler hiç basit değil, kesinlikle nedensiz ve anlamsız da değil. Şifrelerini çözmek, onları ulusal, uluslararası, hatta küresel bir tarihe ya da tarihlere kaydetmek gerek. Üstelik bir problemi formülleştirmeye doğru da gidilmeli. Söz konusu problemin her zaman yeni, dolayısıyla da öngörülemeyen ama önceki siyasal deneyimlerin tüm hafızasının, unuttuklarının ve travmalarının da peşini bırakmadığı biçimlerde her seferinde hepimiz gibi *yasa özneleri* önünde ortaya çıktığı varsayılabilir – tabii yasa adalete uygun veya meşru olanı belirlemeye yetmediği veya bunu çelişkili biçimde belirttiği andan itibaren. Acil durumlar ve cemaatin bölündüğü durumlar gibi aşırı durumlarda böyle olduğu aşikâr. Öte yandan son derece günlük ve sıradan koşullarda da böyle olabilir. Belki de her zaman – veya yasa gerçekten de insanların hayatı, haysiyeti, temel hakları; var olma, ikamet etme, dolaşım, çalışma, eğitim, inanç ve ifade özgürlüğü hakkını hedef aldığı zaman...

O halde dönüp dolaşıp yeni kılıklarda karşımıza çıkan bu mesele nedir? "Kent-devleti" ya da "yurttaşlar cemaati" gibi bile isteye devletin antik kökenlerine uzanan bir dile başvurup bugün küreselleşen "Batılı" geleneğimizde meselenin *yurttaş erdemi* olduğunu söyleyeceğim. Elbette erdem kavramını güçlü, aktif ve kolektif bir anlamda kullanıyorum. Bir bireyin "iyi yurttaş" olarak sınıflandırılması için kazasız belasız neler yapması gerektiğini değil, *bir yurttaşın ne olabileceğini*, daha doğrusu yurttaş olmak ve yurttaş olarak kalmak için bireylerin kolektif olarak ne *yapabileceğini*, yani ait oldukları cemaati (ki günümüzde birden fazladır: ulus, Avrupa ve bel-

---

ler Jacques Massu ve Paul Aussaresses ile Teğmen André Charbonnier'den söz ediliyor (Charbonnier sonradan albaylığa terfi edip şeref nişanı aldı). Cezayir Savaşı ve işkence üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Vidal-Naquet, *La Torture dans la république (1954-1962)*, Paris, Minuit, 1972, yeni basım 1998; Andreé Dorée-Audibert, *Des français d'Algerié dans la guerre de libération*, Editions Karthala, 1995. – *ç.n.*

ki başkaları) hakikaten *siyasal* hale getirmek için ne yapabileceklerini soruyorum. Dolayısıyla söz konusu olan, yurttaşın *iktidar* ve *iktidarlarla*, özellikle de yasaların iktidarı ve yasa üzerine temellenen kurumlarla (örneğin ordu, polis, adalet, okul...) kurduğu aktif, muhtemelen çatışmalı ve kesinlikle sorunlu ilişkidir. Zira bizim dışımızda değil tam karşımızda bulduğumuz bu iktidar maruz kaldığımız, tartışamadığımız (hepi topu seçimlere katılarak dönem dönem yenilenen) fakat yine de bizim oluşturduğumuz, yaratılmasına, şekillenmesine ve dönüşmesine katkıda bulunduğumuz bir şeydir. Bunun da çeşitli sebepleri olabilir: Söz konusu iktidarı azıcık da olsa bir şekilde *icra ederiz*, onu *kabul ederiz*, ona (çeşitli şekillerde) *itaat ederiz* ya da meydan okur ve *direniriz*. Bu anlamda her zaman sorumlu olduğumuz bir şeydir. Tekrar ediyorum bu günlük bir sorumluluktur: Kasım 2005'in ateşiyle yanan banliyölerde *racailles* (çakal, çapulcu) ya da –tersten okunuşuyla kendilerini tanımladıkları haliyle– *cailleras** muamelesi yapılan çocuklar bile iktidar ve yasayla diyalektik bir ilişki içindedir – yasanın iktidarının yeniden üretilmesine isteyerek ya da istemeden, özgürce ya da mecburen, kalıcı ya da geçici olarak az çok katılmışlardır.[4] Bir sorumluluğu yerine getirmiş ve bunu belki sonradan fark da etmişlerdir.

Fakat yurttaşlığın yasanın iktidarı ve iktidar yapılarının hukuksal ifadesi ile olan iç ilişkisinin içerimleri elbette –"tarihsel" demeyi âdet edindiğimiz– çok daha dramatik koşullarda belirginleşir, yurttaşın erdemi ve sorumluluğu meselesi de yine bu koşullarda, hazır çözümü olmayan ikilemler halinde patlak verir. Bu ikilemler yasalarla kodlanıp normalleştirilmiş olandan *başka bir yurttaşlığın* biçimlerini yaratmaya zorlar. İşte bu nedenle –belki bazılarınız okumuştur– bu konferansı tanıtan metinde, yurttaş-yasa ve yurttaş-iktidar arasındaki negatif, eleştirel ilişkinin kipleri olarak ele alınan direniş, başkaldırı, itaatsizlik adları ile –canlı tanıkları hâlâ aramızda

* Bir sözcüğün hecelerinin tersine çevrilmesine dayalı Fransız argosu *Verlan*'ın bir örneği. – *ç.n.*

4. *Verlan* başka bir yerde "ırk adını performatif olarak tersine çevirmek" dediğim şeyin alegorisi gibidir: "Capovolgimenti performativi del nome razza e dilemma della vittime", *Iride*, c. XIX, no. 49, Bologna, Il Mulino, Eylül-Aralık 2006. Ayrıca bkz. bu kitapta 11. Bölüm.

(ve eminim ki bu avluda) bulunan– ulusal tarihimizin güncel, geçmiş veya daha eski simgesel olayları arasında ilişki kurmayı önerdim.[5] Direniş içinde yer alan Réne Char ve Camus'nün, (121'ler Manifestosu'nun* imzacılarından) Sartre ve Maurice Blanchot'nun, barışçıl Mayıs 68 başkaldırısını yorumlayan Michel Foucault ve Godard'ın amblematik metin ve eserlerini kullanarak şunu öne sürdüm: Her seferinde kendisini kuran sorunla yüz yüze kalmış olan yurttaşlık, yasaya yönelik az çok uzun ve riskli, anlamı ve sonuçları belirsiz bir itiraz deneyimiyle kendi "erdemini" sınamak zorunda kalmıştır. Yasaya itiraz aynı zamanda aslında yasayı yeniden temellendirmek ya da dönüştürmek ve yasanın iktidarla olan iç ilişkisini sınamak demekti.

*

Burada bir ara verelim, daha doğrusu söylenenlerden yola çıkarak biraz ilerlemeye çalışalım. Bütün bunlar biraz soyut kalıyor olabilir: Tarihsel durumların tekil ve muğlak olması, geçmiş deneyimlerin izinde yeniden ele alınması, yurttaşın erdemi ve iktidarla, yasayla sürdürdüğü netameli ilişki, sorumluluk sahibi eleştirel yurttaş figürünün direnişten itaatsizliğe geçmesi... Peki hangi yönde ilerliyoruz? 1926'da Alain[6] tarafından zikredildikten sonra altın çağını yaşayan radikal ve pasifist cumhuriyetçiliğin sloganı olan o klasik *iktidarlara karşı yurttaş* fikrini az çok değiştirip yeniden ele almaya mı? Yoksa Anglosakson ve özellikle de Amerikan anayasa gelene-

* Cezayir Savaşı'nı meşru bir bağımsızlık savaşı olarak gören, Fransa'nın Cezayir'deki işkencelerini kınayan, hükümeti ve kamuoyunu bu savaşta yer almak istemeyen Fransızların vicdani ret ve itaatsizlik haklarını savunmaya çağıran, 6 Eylül 1960'da *Verité-Liberté* dergisinde açık mektup olarak yayımlanan sömürgecilik karşıtı manifesto. –*ç.n.*

5. "İktidarın buyruğuna itaatin reddi Çağdaş Fransa'nın tarihinde birçok defa düşünceye çevrilmiş ve yazıya dökülmüştür: Char, Camus ve Direniş, Blanchot, Sartre ve Cezayir'de boyun eğmeme hakkı, Foucault, Godard ve Mayıs 68 başkaldırısı... Hayranlık ya da lanet uyandıran o karşılaşmalar bugün neredeyse efsane oldu. Onları özel kılanın, ama aynı zamanda –kimbilir– bir gelecekleri olmasını sağlayanın ne olduğunu söylemeye çalışacağız."

6. Alain (Emile Chartier), *Le citoyen contre les pouvoirs*, 1926 (e-metin: http://classique.uqac.ca/classiques/Alain/citoyencontrelespouvoirs/citoyen contrepouvoirs. html).

ğine daha yakın olan, demokraside devletin kadiri mutlaklığını sınırlayan *karşı-iktidarların* bulunduğu ve bu iktidarların nihai kaynağı yurttaşların sivil itaatsizlik kapasitesi olan ve yurttaşların esas bağımsızlıklarını (Thoreau ve ardıllarının söz dağarcığında, *özgüven*) bu şekilde gösterdikleri fikrine mi?[7]

Sonuna kadar gidilirse bunlarda doğruluk payı vardır. Hatta anarşizmin kayıp hazinesi gibi olduklarını söyleyecek kadar ileri gidebilirim. "Aktif" yurttaşlık fikrine yerleştirilen paradoksal *öğeye* bütünüyle anlam kazandırmak için o hazineyi bulmak ve yeniden yaratmak gerekir. Bu değerlendirmeye göre aktif yurttaş itaatiyle hukuksal düzeni ya da kurumların düzenini onaylayan, "aleni" ya da "zımni" bir "sözleşme" yoluyla kurumlara meşruiyet kazandıran ve iktidarını devretmeye varan temsil prosedürlerine katılarak bu meşruiyeti somutlaştıran kişi değildir. Esas itibariyle asi olan, *hayır* diyen, hiç değilse bu olanağa sahip olan kişidir (ama bu olanağı asla kullanamayacaksa yine iktidar devrine, "pasif" yurttaşlığa ve onu tamamen kuramsal bir temel egemenlik başvurusuna dayanarak meşrulaştırmaya, dolayısıyla egemenliğin mutlak ama kurmaca gücüne geri dönmüş oluruz). Siyasal yurttaşlığın paradoksu da budur: Evet diyebilmek için, ara sıra, belki de düzenli olarak hayır demek gerekir. Kente katılabilmek, orada salt nüfus kütüğünde kayıtlı bir soyadı olmamak için kentten geri çekilmek, hatta –gerekirse şiddet içeren, ama mümkünse içermeyen bir yolla, her halükârda muhalefet ve itiraz yoluyla– alternatif bir güç oluşturmak gerekir. İcra edenlerin mülkü ya da yönetimsel ve idari bir rutinin ifadesi haline gelmiş meşru iktidar karşısında ilk başta gayrimeşru olacak bir karşı-kent ya da karşı-iktidar oluşturulmalıdır.

Öte yandan bu mantıksal zorunluluk, barındırdığı tüm risklerle birlikte siyasal bedeni kendi içinde bölen bir yasaya da dönüşebilir: Eğer *bazıları* nesnel olarak genel çıkar dahilinde hareket etmesine rağmen muhalefet ve itiraz işlevini üstlenmezse o zaman yalnızca pasif yurttaşlardan söz edilebilir, yani nihayetinde yurttaş falan yoktur, salt yönetilenler, az çok katılımcı ve rahatça "yönetilebilir" ik-

7. Bkz. Sandra Laugier, "Le modèle americain de la désobeissance civile, de Thoreau à nos jours", *Multitudes*, no. 24, Bahar 2006.

tidar tebaları vardır. Söz konusu "*bazıları*" da başlangıçta asla yurttaşların hepsi olmaz, hatta ancak küçük bir azınlık olabilir. *Öyleyse demokratik yurttaşlık ya çatışmaya açıktır ya da demokratik değildir.* Bu da demek oluyor ki demokratik yurttaşlık, devrimci epizotların fevkalade güzel gösterdiği üzere, fiili ya da muhtemel ölümle belli bir içsel ilişki kurmayı gerektirir. Yurttaşlar cemaati olarak kendini kurtarmak ya da canlı kalmak için, kent kendi üyelerinin karşı karşıya gelişiyle yıkılma ya da anarşi riskini göze almak zorundadır. Hiçbir şey kenti bundan alıkoyamaz, ne muhaletefin suç sayılması ne de vicdani ret karşısındaki ihanet şüphesi. İktidar aygıtı ne kadar hantallaşıp bürokratikleşmişse ya da farklı kamu güçlerine erişimde ekonomik, kültürel ya da etnik düzende büyük sosyal eşitsizlikler varsa –ki çoğunlukla ikisi kol kola gider– bu zorunluluk da o kadar büyük görünür. Bu da birtakım çoğunluk ya da azınlık sınıflarının siyaseti sahiplenmesi, "özelleştirmesi" ve bir bakıma yok etmesi demektir. Siyasetin böyle planlı programlı ölümüne çeşitli adlar verilebilir: Dün idare deniyordu, bugünse yönetişim. Şüphesiz buna karşı geliştirilmiş ve adına halka danışma, revizyon yöntemleri, muhalelefet ya da azınlık hukuku denen geçici çözümler vardır. Ama son kertede, tekrar ediyorum, başka türden bir "ölümle" (yani, itaatsizlik hakkının somutlaştırdığı çatışmanın gerçekliği ve kentin kendisine karşı bölünmesi) yüzleşme kapasitesi dışında çözüm yoktur. İtaatsizlik hakkı ise verilmez alınır, bu hakkın failleri risk ve tehlikeyi göze alarak kullanır onu. Bundan ötürü de gerçek *hakkı olma hakkı* ve bir bakıma *hukuk* hakkı aslında odur.

İtiraf etmeliyiz ki siyaset felsefesi ve hukuk bilimi yurttaşlığın içinde bulunduğu bu paradoksun üstesinden gelememiş, ne tamamen maskeleyebilmiş ne de ortadan kaldırabilmiştir. Yurttaşlık ya da yurttaşlar cemaati olarak devlet şüphesiz *anarşi* değildir, yani etimolojik anlamıyla, başta yasanın otoritesi olmak üzere tüm otoritelerin askıya alınması demek değildir. Kamu otoritesinin olmadığı ya da kurumların yurttaşların eylemlerini güç kullanarak ya da eğitim, çıkar, alışkanlık ve kural aracılığıyla yönetme hakkının kalıcı olarak askıya alındığı bir toplumun nasıl olacağını hayal etmek kolaydır. Hayal etmekte zorlanıyorsak dünyanın dört bir tarafında yasanın ve düzenin ortadan kalktığı örneklere göz atabiliriz. İnsanlar-

daki doğal iyiliğe ya da genel çıkar için eylemlerinde mukadder bir yakınlaşma olacağına inanılmadığı müddetçe, böyle bir toplum – Jacques Derrida'nın dediği gibi– kendi kendini yok eden, kendi kendine bağışık bir makine olacaktır.[8] Öte yandan devlet ile anarşi arasına peşinen, en baştan nihai bir sınır çizilemeyeceği de bir gerçektir, rolleri zaman zaman değişebilir. İşte devlet belki de bu nedenle anarşiyi ve devleti yozlaşmışlığından kurtarmaya çalışan bireysel ve kolektif itaatsizlik gösterilerini yeri gelir ihanetle suçlar. Avrupa faşizminin dayattığı yeni düzen ve işgale *direnenler hain*, sömürgesizleştirme söylemi ile sömürgeci pratikleri, insan hakları ilanı ile ırkçı şiddet arasındaki çelişkiyi açığa vuran *sivil itaatsizler ve asker kaçakları anarşist ve hain*, hükümetin ayrımcı yöntemlerini ve aile, üniversite ve işyerindeki arkaik otorite yapısını sorgulayan 1968 *isyancıları ve grevcileri anarşist* olur.

Ancak siyaset felsefesinin bu paradosku "çözememiş" ve bu çelişkiyi yok edememiş olmasının nedeni, çözümünün aslında bizzat demokrasinin ufkunu yok etmeye karşılık gelmesidir. Yine de siyaset felsefesi buna kafa yormaya, bu çelişkinin yerini değiştirmeye ve ona yeni ifadeler bulmaya çalışır – edebi ifadeler de dahil. Bunlardan birini anımsatacağım. Son derece güzel, derin ve bir o kadar da rahatsız edici olan bu ifade siyasal etkinliğin koşullarının günümüzdekinden kuşkusuz çok farklı olduğu uzak bir dönemden, Eski Yunan kentlerinden kalmıştır bize. Bir soru ve meydan okuyuş olarak çağları aşıp gelmiştir.

Çoğunlukla "tarihin babası" olarak adlandırılan, demokrasi düşüncesinin kurucularından olan sofistlerin öğrencisi, Sophokles ve Perikles'in arkadaşı Herodotos ünlü *Tarih*'inin[9] bir bölümünde, Kral Kambyses'in ölümü ve başarısız bir saray devriminin ardından, Pers sarayında tahta talip olanlar arasında geçtiği varsayılan bir tartışmayı alegorik olarak sahnelemişti: Her biri karakteristik siyasal rejimlerden birine, monarşi, aristokrasi ya da demokrasiye övgüler düzüyor, adaylığı desteklendiği takdirde o rejimi kurmayı öneriyordu. *De-*

8. Jacques Derrida, *Voyous: Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.

9. Hérodote, *Histoires* (III, 82 vd.). Emmanuel Terray'nin yorumu için bkz. *La politique dans la caverne*, *a.g.y.*

mokrasi diye karşıladığımız Eski Yunancadaki *isonomia* sözcüğü genellikle "yasa önünde eşitlik" olarak çevrilir, bu da bizim modern Batı geleneğimizin "özgürlük ve eşitlik" çiftine, eşit özgürlüğe (*aequa libertas*) ya da tek kelimeyle, vaktiyle önermiş olduğum gibi, eşitliközgürlüğe karşılık gelir.[10] Bu kurmacada şaşırtıcı olan, eski Yunan olarak Herodotos'un söz konusu tartışmayı Doğulular, yani kalıtımsal düşmanları olan Persler arasında sahnelemesiydi: Bu sahneleme yabancılık ya da uzaklaştırma izlenimi uyandırır, şüphesiz ortaya konan sorunun hiç değilse ilke düzeyinde evrensel bir nitelik taşıdığı vurgulanmak istenmiştir, zaten sofistlerin bakış açısı da evrenseldir. Ama tarihsel gerçeklik zincirinden boşanır ve Seçkinler Meclisi demokrasi önerisini bir köşeye atarak Yunan-Pers savaşlarına girişecek olan "kralların kralı" Darius'u tahta geçirir. Herodotos'un Otanes adını verdiği demokrat prens ise iddiasından vazgeçerek dikkat çekici bir şart dile getirir, bu bir anlamda vazgeçtiği demokrasi projesinden *geriye kalan*'dır: Otanes ve soyu kimseye itaat etmeme hakkını ister: "Ne yönetmek ne de yönetilmek istiyorum" (*oute arkhein oute arkheshai ethelô*). Bu pasajı yorumlamak hiç kolay değil. Söz konusu talebin sonuçta bir ayrıcalık, hem de babadan oğula geçecek bir ayrıcalık olması –ki Otanes'in dem vurduğu eşitlikçilikle çelişir– ve demokrasi ilkesinin reddedilip monarşinin tercih edilmesinden sonra devreye girmesi, bir sınırı temsil ettiğini düşündürür: Mutlak noktaya taşınan yurttaşlık fikrinin itaat edilen ve dayatılan her türlü otoritenin ortadan kaldırılmasıyla özdeşleştiği, içsel imkânsızlığını ele vererek sonunda onu saf dışı bıraktığı sınırı. Ama tersinden de okunabilir: Bu sınır noktası yurttaşların eşitlik ve özgürlük talebinin *indirgenemez* veçhesini açığa çıkarır. Salt güç ilişkileri üzerine dayandırılamadıkları andan itibaren, bu talebin hayaleti bütün otoriter ve eşitsizlikçi rejimlere musallat olur. Bu tasallutu ha bire canlı tutansa demokrasi özlemini canlandıran, demokratik ilkeyi baştan icat eden direnişler, itaatsizlikler, başkaldırılardır. Öyle olunca da "ne yönetmek ne de yönetilmek isterim" sözcesinin ve tuhaf uygulamasının izi, şaşırtıcı biçimde, siyasal fikirlerin uzun tarihi boyunca kâh iri kâh ufak harflerle okunur. La Boétie'nin *Gö-*

10. Bkz. bu kitapta 1. Bölüm.

nüllü Kulluk veya diğer adıyla *Bir'e Karşı* eserindeki argümantasyonda karşımıza çıkar. Üniversitede hoca olma teklifini reddeden ve bunu "felsefi tavır insanın kendi kendine düşünmesi ve başkalarına düşünce kalıpları dayatmayı reddetmesidir" diyerek açıklayan Spinoza'da satır aralarında okunur.[11] Rousseau'da ise alenen yer alır.[12] Machiavelli'de zaten vardır. *Titus-Livus Üstüne Söylev* başlıklı eserinde Machiavelli'ye göre özgür bir rejimin özü, "küçükler" ya da "zayıflar" dediği halk kitlesinin ancak "ezilmemek" –yani, *iktidara direnmek*– için kendi hesabına iktidar uygulaması ya da iktidarı "büyükler" ve "şişmanlar"ın elinden alması, dolayısıyla karşı-iktidarları meşrulaştıracak, direniş imkânını en üst düzeye taşıyacak ve itaatsizlik kapasitesindeki yıkıcı gücü bir şekilde yapıcı, yaratıcı siyasal erdeme dönüştürecek kurumlar ve yasal mevzuat yaratmasıdır.[13]

Günümüzde Jacques Rancière gibi bir filozofun toplumlarımızda, yöneticilerimizin veya entelektüellerimizin söylemlerinde belli aralıklarla su yüzüne çıkan "demokrasi nefreti"nin nedenlerini ve bununla yüzleşme yollarını sorgulamasında işte bu "an-arşik" ilkeyi okuyabiliyoruz: yani, iktidarın kuruluşu için paradoksal biçimde kaçınılmaz olan, iktidarın kendisini baskıdan ayırt etmesi için, baskıya dönmemesi için zorunlu olan gayri-iktidarı.[14] Demokrasi, dışlanan-

11. "Rektör Fabritius'a Mektup", 30 Mart 1673.

12. *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne Söylev* (1755), I. Not: "Herodotos düzmece kral Smerdis'in ölümünden sonra Pers ülkesinin kurtarıcısı yedi kişinin devlete hangi yönetim biçiminin verileceğini karara bağlamak için yaptıkları toplantıda Otanes var gücüyle cumhuriyetten yana fikir belirtir. İmparatorluk üzerinde hak iddia edebilecek bir satrapın ağzından döküldüğü için çok sıradışıdır bu fikir, kendilerini insanlara saygı duymaya zorlayacak bir yönetim biçimi Soyluları ölümden daha çok korkutur. Tahmin edileceği üzere, kimse Otanes'i dinlemedi ve bir monarkın seçileceğini gören Otanes 'ne yönetilmek ne de yönetmek istiyorum' diyerek taht hakkını kendi isteğiyle rakiplerine bıraktı. Uğradığı zararın telafisi için kendisi ve soyunun özgür ve bağımsız olmasını talep etti ve bu hak ona tanındı. Herodotos bize bu ayrıcalığa getirilen kısıtlamayı öğretmeseydi bile tahmin ederdik. Aksi halde Otanes, devlet içinde hiçbir yasa tanımayan, kimseye hesap vermeyen kadiri mutlak bir konumda, Kraldan bile güçlü olacaktı. Ama böyle bir durumda böyle bir ayrıcalıkla yetinen biri o ayrıcalığı istismar edeceğe benzemez. Nitekim bu hak krallıkta en ufak bir kargaşaya yol açmamıştır, ne bilge Otanes ne de soyundan gelen biri tarafından."

13. Machiavelli, *Titus-Livus'un İlk On Kitabı Üstüne Söylev I*, 4-5.bölüm.

14. J. Rancière, *Uyuşmazlık, a.g.y.*; *Demokrasi Nefreti, a.g.y.*

ları içermek ve siyasal alana yeniden katmak ve siyasal alanı –Rancière'in artık ünlü deyimiyle– "paysızların payı"na göre düzenlemek için gösterilen aralıksız çabadan ibaret değildir. Aslına bakarsınız, kendi kendine ya da kurumlarının biçimi bakımından demokratik olan bir devlet olmadığını söylemek lazım. Bütün devletler oligarşik ve otoriterdir, kuşkusuz çok farklı derecelerde (bunları birbirine karıştırmamak gerek). Bütün devletler sınıf ya da uzmanlık ayrıcalıkları üzerine temellenir ve bu ayrıcalıklar çoğunlukla popülist ya da demagojik bir retorikle maskelenir – yani, yönetenlerin "halkın aşağıda düşündüğünü yukarıda söyledikleri" ya da halkı halktan daha iyi anladıkları iddiasıyla. Yurttaşlığı salt biçimsel bir fikir ya da statü değil kent mensupları arasındaki ortak etkinlik haline getirense demokratikleşme mücadeleleri ve iktidara *direnişler*'dir ve bunlar her zaman yeniden var olabilir. Meşruiyetini yeniden kazanmak için, iktidar bu mücadeleleri, iktidarın bölüşüm ya da paylaşımına yönelik az çok başkaldırı barındıran ama illaki şiddet içermeyen süreçleri hesaba katmalı ve yorumlamalıdır. Özellikle de kendini ifade edebilme, görüşünü belirtebilme ve çıkarlarını bizzat söze dökebilme gücünü. Anarşik bir figür olan *herhangi bir insan* figürü işte bu noktada ortaya çıkar: Sözcüğün radikal eşitlikçi anlamıyla, diğer yurttaşlardan ne eksik ne fazladır, dolayısıyla da ne emir vermeye ne de itaat etmeye çalışır. Bundan ötürü de Rancière iktidarın sahiplenilmesi ve gasp edilmesi karşısında önerdiği direnişin merkezine basit, hatta çok basit fikirler yerleştirir. Bunların çoğu ancak kurumların yapısal edilgenliğini ve sorumlulukların dağılması, sorumluluk birikiminin yasaklanması, yönetenlerin kura ile seçilmesi gibi sosyal güç ilişkilerinin köklü apaçıklığını sorguladıkları ölçüde ütopik görünür. Dünyadaki belli başlı halk direniş ya da demokratik başkaldırı uğraklarında bu fikirlerin payının olması tesadüf değildir. Başlarken Fransa'nın ve başka bazı ülkelerin tarihini hatırlatarak buna değinmiştim.

*

Bu noktada ikinci kez ara vermek istiyorum. Yasanın düzeni ile güç ilişkilerindeki şiddet arasındaki tarihsel çatışmadan yola çıktım. Bu çatışma hep kurumlar tarafından soğurulur, koşulların dayattığı münferit biçimlerde yeniden doğar ve –yurttaşlar olarak– seçmediğimiz, felaket ya da kaçırılmayacak fırsat olarak başımıza gelir. Bu sorgulamayı radikalleştirmek gerektiğini öne sürmüş, siyaset felsefesinin azınlıkta da olsa yok edilemeyen bir bölümüyle birlikte, sahiden özgür ve eşit ve bir devlet ya da toplumun düzenli işleyişine hiç değilse kısmen tercüme edilmesi gereken bir yurttaşlık ilkesinin, paradoksal biçimde, reddetmeye dönük bir karşı-iktidarın, anarşi ya da itaatsizlikten doğan bir gücün yurttaşlık "erdeminin" merkezinde kayıtlı ve saklı olup olmadığını sormayı önermiştim. Bu koşullarda, siyasal bedenin –en azından belli aralıklarla– kendi ölümüne, yani mutabakatın bozulması, hukuka karşı hukuk talebiyle parçalanma tehlikesine maruz kalması gerektiğini saptamaya kadar vardırmıştım işi. Kuruluş/kurum ile anarşi arasındaki bu tehlikeli yakınlığın demokrasi taraftarları kadar iflah olmaz düşmanları tarafından da belli bir radikallik geleneği içinde gayet iyi bilindiğini kaydedelim. Söz konusu radikallik geleneğine göre seçim aslında devleti paylaşamayan iki anarşi biçimi arasındadır: Biri yurttaşların bağımsızlığı ve yaratıcılığıyla eşanlamlıdır, diğeri ise kurumsal keyfilik ve gönüllü kölelikle. Demokrasinin düşmanları kuruluş-anarşi yakınlaşmasında otoriteyi parçalayan bir maya olduğunu ve bu mayadan er geç zorbalık çıkacağını, sopanın öncekinden daha şiddetli geleceğini düşünür. Kuruluş elindeki tüm imkânlarla söz konusu yakınlığın önüne geçmeye çalışır, belli bir pozitivist yasa tanımı da onun *a priori* düşünülemez ve ürkütücü olduğunu ilan eder ("Yasa yasadır," der). Fakat direniş, başkaldırı ve ayaklanma epizotlarını birbirine bağlayan *negatif* –ya da negatif görünen– bağın sürekliliğini ve *pozitif* anlamını yorumlamak için yaptığım bu iki girişime, bana öyle geliyor ki, üçüncü bir sözcüğü dahil etmek gerekiyor. Tartışmaların satır arasında daima mevcut olan bu sözcük *cemaat*'tir. *Cemaat*, daha doğrusu "yurttaşlar cemaati",[15] olmadan tartışmaların ne simge-

15. Dominique Schnapper cumhuriyetçi "yurttaşlar cemaati" anlayışının çok

sel ne tarihsel ne de siyasal anlamı kalır. Fakat böyle bir ifadelendirme fazladan bir tekrardır, zira yurttaşlık fikrinde zaten ortak eylem ve sorumluluklar, ortaklaşa kabul edilen karşılıklı haklar ve ödevler vardır ve bunlar bireyi bağladığı gibi özel çıkarını genel çıkar doğrultusunda aşmaya da yöneltir. Direniş pratiklerini, başkaldırının kazançlarını ve itaatsizliğin risklerini ölüm ya da çeşitli anlamlarda anarşi tehlikesiyle karşı karşıya bulunan kurumların canlılığının nihai temeli olarak birbirine bağlamazsak, tüm bunları belli bir siyasal cemaat anlayışıyla ve hedeflediği amaçlarla ilişkilendirmezsek, paradoksları alt alta sıralamakla kalırız, siyasal bir düşünce taslağı bile ortaya koymuş olmayız.

Sözlerimi bağlarken, şimdiye dek karşılaştıklarımızın belki de en zoru olan bu meseleye dönüyorum. Aslında ona şöyle bir değinip şu genel fikri savunacağım: Talep edilen, direniş veya itaatsizlik eylemlerinin ufkuna çizilen siyasal cemaat verili değildir, her zaman gelecek ya da yeniden yaratılacaktır. Siyasal cemaat eksiksiz ya da kendi kendine yeterli değil, tamamlanmamış ve çatışmalıdır, ötekinin müdahalesine tabidir. Siyasal cemaat kendi kendini kurmak için bu müdahaleye ihtiyaç duyar ama söz konusu müdahale yine de onu çoğu zaman allak bullak eder ve kimliğini tartışma konusu yapar. Birbirini tamamlayan bu iki temel niteliği Gilles Deleuze'den aldığım bir sözcükte birleştirerek, yurttaşlar cemaatinin –ki o buna *halk* der– esas itibariyle "eksik"[16] olduğunu söylüyorum. Deleuze bu "eksik halk" fikrini özellikle sinema üzerine olan büyük yapıtında geliştirmiş, "eksik halk"ın kurmacayı, oluş halinde diller, anlatılar, temsiller yaratmayı, *katlanılmazlık* hissine dayalı bir kimlik arayışını kışkırttığını söylemiş ve Kafka gibi kendi dili içinde yer değiş-

---

güzel bir tasvirini sunmuştur: *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994. "Une citoyenneté sans communauté" başlıklı makalemde bunu tartışmıştım: E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? a.g.y.*, s. 93-126.

16. Bkz. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, "Champs", 1996 (1.baskı 1977), s. 151 vd; Türkçesi: *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul, Bağlam, 1990. Deleuze'ün politikası için bkz. François Zourabichvili, "Deleuze et le possible (De l'involontarisme en politique)", *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* içinde, haz. Eric Alliez, Paris, Institut Synthélabo, "Les empêcheurs de penser en rond", 1998, s. 335-57.

tirmiş ya da gurbete çıkmış bir yazarın "minör edebiyatını" ve Üçüncü Dünya sinemalarının –ulusal başkaldırılara düzülen mutabakatçı methiyelerden birden çok tarihin, heterojen kimliklerin ve arkaizm ile modernizmi birleştiren patlayıcı karışımların temsiline varan– evrimini örnek göstererek (Glauber Rocha, Sembène Ousmane) buna bir çıkış yolu önermiştir ki o karışımlar aslında bir halkın, bir ulusun kültürü dediğimiz şeyin gerçekliğini oluşturur.[17] İyi düşünürsek bu yalnızca Üçüncü Dünya, ya da eskiden öyle denen yerler, için değil bugünün "egemen" kültürleri için de geçerlidir. Malum, bugün bütün yurttaşlar cemaati ve kendine has kimliğiyle ilintili tüm mefhumlar dünyanın her yerinde sorun yaratıyor ve yurttaşlar cemaatinin tarihini gözden geçirmeye zorluyor. Mit ve gerçeklik için de aynı şey söz konusu ve bunlarla cemaat kurumlarının temelindeki halk egemenliği fikri arasında ilişki kurulması gerekiyor. Sözü geçen halkın bir "ulus" olup olmadığı, dolayısıyla bu siyasal yurttaşlığın ulusal bir yurttaşlık, bir milliyet hakkı olup olmadığı ve –bazılarının korktuğu bazılarınınsa görkemli bir zafer gibi ilan ettiği üzere– ulus diyelim ki açıkça "eksiliyor" ya da siyasal niteliklerinden sıyrılıyorsa ne olacağı meselesi de için de aynı şey söz konusu. Fakat ulus, paradoksal biçimde, belki tam da onu kuran ve tamamlanmaktan, kendine yeterli ve şahsına münhasır olmaktan meneden eksikliğin ne olduğunu bilerek siyasal bir beden gibi var olma ve hareket etme kapasitesini geri kazanacaktır. Bu ucu açık sorular, Deleuze'ün kullandığı "eksik cemaat" sözünü ve bazı önermelerini burada ele alıp "yurttaşlar cemaati" fikrine pozitif bir içerik kazandırma girişimimin ufkunu oluşturuyor.

Ortaya koymak istediğim meselenin temelinde öncelikle son derece müstesna ve belki de açıklayıcı bir biçim var: Genel anlamda yasaya inşacı itaatsizlik denebilecek şey, bu biçimin altında, bireyin kolektiflikle ilişkisini belirler, bireysel sorumluluğu dayanışmayla, silah arkadaşlığıyla ya da duygu ve aidiyet ortaklığıyla birleştirir. Ortaklık içinde olmaktan beklenen ne bireylerin grup içinde tamamen erimesidir, ne de rekabet ilişkileri ve kişisel kazanç hesaplarıy-

17. "Eksik Halk" için bkz. Gilles Deleuze, *Cinéma 2, l'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, s. 281 vd.

la yalıtılması. Direniş tanımı itibariyle kolektiftir, potansiyel olarak herkese yayılmayan, cemaati bir araya toplamayı ve yeniden kurmayı hedeflemeyen bir direniş anlamsızdır. İşgal altındaki Fransa'da Nazilere karşı direnişe güç veren ve fedakârlık ruhu katan şey bu olmuştur ve bütün benzer durumlarda aynı şey karşımıza çıkar. Ama karar ânı geldiğinde bedelini herkesin ödeyeceğini bile bile (ki belki de risklerin en büyüğü budur) *hata yapma riskini* alan özne kendi kendisiyle yüzleşir. Her direniş, ne kadar temel düzeyde olursa olsun böyle bir karar gerektirir. Büyük reddiye ifadelerini burada hatırlatmak kahramanlığa ya da duygulara oynamak olmaz. Bu ifadeler hem bir apaçıklığı dile getirir, bir zorunluluğu saptar, hem de bir azmi tercüme eder ki bu azim hiç var olmayabilecek, pes edebilecek ya da ettirilebilecekken öyle olmamıştır. Wittenberg'de Luther şöyle demiştir: *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* (Ben buyum, başka türlü olamam), bir başka deyişle: Yapabileceğim bir şey yok, kendim ve sizler için taviz vermeden kabul edebileceğim şeyin sınırı olarak belledığim noktadan öteye bir adım bile atmam. Blanchot "boyun eğmeme, itaatsizlik" (*insoumission*) sözcüğünün anlamını açıklarken bu söze atıfta bulunur ve başlıca yazarı olduğu – 121'ler Manifestosu olarak da bilinen– "Cezayir Savaşı'nda İtaatsizlik Hakkına Dair *Beyanname*"de bu sözün her şeyi özetlediğini söyler.[18]

Ama iş bununla bitmiyor, özne maruz kalmak yerine karşı çıkma, katlanılmazın sınırını saptama kapasitesini ya da gücünü nereden bulur? Bu düzeyde karşımıza yine kolektif çıkar – en azından görünüşte en kişisel, en indirgenemez öznellikten kaynaklanan şeyin arka planında olan bireyaşırı, hafıza ve bilinçdışı. Maruz kalınan adaletsizliğe ve katlanılmaz addedilene direnme kapasitelerinin kaynağı, hepimizin bildiği gibi, kökleşme ve köksüzleşmeler ve duygusal sadakatler kadar *scientia intuitiva*'nın (sezgisel bilgi) entelektüel apaçıklıklarıdır (René Char bunun şiir için zorunlu oldu-

18. Bkz. Maurice Blanchot, *Ecrits politiques 1958-1993*, Paris, Ligne-Editions Leo Scheer, 2003, s. 35. (Luther de havarilerin *non possumus* –elimizden gelmez– sözünü tekrarlamıştır. Bkz. E. Balibar "Blanchot l'insoumis", Cerisy-la-Salle "Maurice Blanchot" Kolokyumunun Bildirileri, Temmuz 2007: *Blanchot dans son siècle*, haz. Cristophe Bident, Lyon, Sens public-Parangon/Vs, 2009).

ğunu söyler, Cavaillès ise matematik için). Ama ne olursa olsun direniş kapasiteleri –"vasiyetli" ya da vasiyetsiz iletilen– miraslardan ya da haberlerden ayrılamaz. Özerkliğin ve özneleşme kapasitesinin son sınırına götürülen bireyin arkasında yine *ortak-olan*, hatta cemaate-ilişkin olan direnmektedir – her ne kadar bu ortak-olan bölünemez ve bir adın basitliğine, tek bir ilişki ve aidiyetler sistemine indirgenemez olsa da. Belki bireyselliği bir "nokta" olarak değil de *azaltılamayan asgari sosyal ilişkiler*, eylemde bulunma ve maruz kalma ya da başkalarını etkileme ve onlardan etkilenme kapasitesi olarak tanımlayan Spinoza'nın kafasından geçen buydu – tabii yine Deleuze'e göre.[19]

Bütün bunlar sanki salt geçmişi ilgilendiriyormuş, daha doğrusu baskı ve adaletsizliğe direnme kapasitelerinin *köken*, *kaynak* ve *kökleriyle* ilgiliymiş gibi duruyor ve "kimlik" söylemleri şeyleri hep sözcüğün birebir bu "geriye giden" anlamına hapsetmeye çalışmıştır. Ama aslında bireyin direnişinin, kurulu düzen ya da düzensizliği altüst etme kapasitesinin kaynağı olan cemaat asla *verili* bir cemaat, bir adla (örneğin "Fransız", "Alman", "Yahudi") işaretlenmiş, korunması ya da onarılması gereken bir aidiyet değildir. Dahası, cemaat daima gelecek olan bir cemaattir, onu yaratmak ve benimsetmek gerekir. Tüm çelişkileri, "içi" ve "dışı", potansiyel olarak rakip siyasal akımları, milliyetçilik ile antifaşizm karşıtlığını "yurtseverlik" potasında ayrıştırılamaz biçimde eritmesiyle birlikte Fransız direnişi bu olgunun parlak bir örneğidir. Direnişin yansıttığı ve bir evrensellik anlamıyla donattığı "Fransa" salt bir ulusal tarih, yabancıya karşı korumak gereken tehdit altındaki kolektif bir kimlik değildi. O zamana değin "eksik" olan ve bir önceki Fransa'nın adaletsizlikleri ve kalleşliklerini adlandırmak için yeniden yaratılması gereken aynı adda *başka bir Fransa* idi. İşte bu nedenle –kısmen yanılsama ve efsane pahasına– Cumhuriyet'in kurucu başkaldırılarının tarihiyle yeniden ilişki kuruyordu. Söz konusu başkaldırıların tanım

19. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1969, s. 184-85, 201-3; Türkçesi: *Deleuze ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk, 2000. Françoise Proust yeni bir Spinoza okumasından hareketle etik ve ontolojik bir mesele olarak direnişi uzun uzadıya tartışmıştır: *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997.

itibariyle yurttaşlık konusunda koruyacağı bir şey yoktu, her şeyi yaratması gerekiyordu. Sonrasında olup biten ise başka bir hikâyedir...

Fakat bu betimleme de hâlâ tamamlanmış değil. "Eksik cemaat" dediğim şeyin ikinci veçhesini karanlıkta bıraktı: "Eksik cemaat" kendi kendine yeterli değildir, hatta yalnız kendiyle olan ilişkisiyle tanımlanamaz, ancak ötekiyi ve ötekinin/başkasının hakkını hesaba katmasıyla tanımlanır. "Eksik cemaat"in ulusal tarihimizde sömürgeci baskıya karşı protesto ve onun (aslında çeşitli biçimlerde) doğurduğu itaatsizlik şüphesiz bu noktada özel bir anlam kazanır: Çünkü sömürgeleştirilen halkların kurtuluş savaşları onlarca yıla yayılmış ve Direniş'teki fikirler ya da ilkeler Kurtuluş hükümetlerince büyük ölçüde çarpabuk "unutulduğu" için (Sétif ve Madagaskar katliamları, Haiphong bombardımanı ve sonrasında olanlar buna tanıklık eder) bu savaşlar kimi zaman barbar bir biçim almıştır. Sömürgelerin bağımsızlığının nasıl olduğuna gelince, Achille Mbembe'nin yazdığı üzere, alçaklığın eksik olmadığı bambaşka bir hikâyedir bu. 1960'taki 121'ler Manifestosu ve onu kaleme alanların ekledikleri yorumlarda görüldüğü gibi, iktidara itaatsizlik eden, yasa karşısında boyun eğmeyen bir hareketin itici gücü belki de ilk kez o hareketi taşıyanların hak talepleri, kendi uğradıkları adaletsizliğe karşı protesto değil, başkalarının davasıydı. Jacques Rancière Fransa-Cezayir ilişkilerinin ne kadar özgül ve Cezayir olayının Fransa siyasetinde ne kadar önemli olduğunu gösterdiği çok güzel bir makalesinde 30 yıl sonra bunu bir kez daha dile getirecekti.[20]

Doğrusunu söylemek gerekirse, hep yapıldığı gibi, başkasının maruz kaldığı adaletsizliğe, özellikle de *benim adıma, bizim adımıza* başkasına yapılan ve parçası olmayı uzun süre reddettiğimiz adaletsizliğe karşı direniş ya da itiraz fikrinin önceki örnekleri aranabilir. Böyle bir direniş veya itiraz onunla benim aramda, "onlar" ve "biz" arasında, o âna dek eksik ama artık reddedilemez olan *siyasal* bir ortaklık/cemaat yaratır. Şu eski enternasyonalist ilkeye göre baş-

20. Bkz. Jacques Rancière, "La cause de l'autre", *Algérie-France: Regards croisés*, *Lignes*, no. 30, Şubat 1997; Türkçesi: "Ötekinin Davası", *Siyasalın Kıyısında* içinde, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis, 2007, s. 124-35.

ka bir halkı ezen bir halkın kendisi de özgür olamaz, özgürleştirici başkaldırılar ve kozmopolitik ufuklarıyla kurulan bağ buydu. Fakat harfiyen anlaşıldığında bu ifade başkaldırının itici gücünü yine *kendine* –yani, verili aidiyete– mal eder ve böylece merkezsizleştirmenin, *başkalığa* geçişin anlamını, ötekinin bir kısmının siyasal kimliğin tanımına olduğu gibi dahil etmenin anlamını azaltır. Söz konusu ifade, emperyalist ya da sömürgeci savaşlara karşı direniş hareketleriyle birlikte ortaya çıkan –ya da tekrar ortaya çıkan–, özellikle de yabancıların, eziyet ve ayrımcılığa uğrayan göçmenlerin haklarını koruma hareketleri sayesinde başlangıçtaki dar konjonktürünün ötesine geçen şu can alıcı olguyu maskeleme tehlikesini barındırır: Burada –mevcut bazı eğilimleri ve yasal biçimleriyle çatışmak pahasına– kurumları oluşturulması gereken yurttaşlık, dışlayıcı aidiyet ya da saklı tutulan statü olarak değil, ancak –nasıl diyeyim– bir *hem-şehrilik* ya da *eş-yurttaşlık*, sınırları geçebilen yurttaşlardan oluşan bir *hem-şehriler* cemaati olarak tanımlanabilir. Böyle bir itaatsizliğin *egemenlik* fikriyle ilişkisinin neden böyle karmaşık ve ikircimli hale geldiğini, hatta egemenliği geçerliliğinin sınırlarına götürdüğünü de açıklar bu –fakat bunun için başlı başına ayrı bir sunum yapmak gerekir. Bir yandan, doğrudur, aktif yurttaşlığı ete kemiğe büründürmek isteyen itaatsiz kişi "hükümdarane bir tavırla" yasanın üzerinde, daha doğrusu yasanın düzeltilmesi ve birtakım ilkelere dayandırılması beklentisiyle –istisna oluşturacak şekilde– yasanın yanı başında bir konuma yerleşir, ama bununla birlikte itaatsizliği meşrulaştırmak için olağanüstü hal ilan etme riskini de alır (bir keresinde bunun için "demokratik olağanüstü hal" demiştim).[21] Öte yandan cemaat aidiyeti ile egemenlik talebinin özdeşleştirilmesi topa tutulur, en azından görelileştirilir – *iktidar-olmayan* ya da tekele dönüşmeyen, sahiplenilmeyen iktidar fikri, Otanes'in söyleminde ya da Machiavelli'nin Cumhuriyet anlayışında gördüğümüz bu çok derin fikir bir kez daha karşımıza çıkar.

*

21. E. Balibar, "Etat d'urgence démocratique", 19 Şubat 1997. Makalenin gözden geçirilmiş hali için bkz. *Droits de cité*, *a.g.y.*, s. 17-22.

Çok konuştum, artık sözü bu sahnenin meşru sahiplerine bırakmanın zamanı geldi de geçiyor bile. Direnişçi şairin itaatsizlik ve risk zamanlarında yazdığı metinler bakalım bu akşam bize neler anlatacak. René Char'dan alıntı yaparak sözü onlara bırakıyorum: "Özgürlük ayrıca boşluktur, umutsuzluk için dökümü çıkarılacak bir boşluk. Sonra, siz sevgili dört duvar arasındakiler, akıbetinizin keskin kokusudur. Nasıl da şaşırtacak sizi?" *Kuru Bir Eve Karşı*'dan.[22]

—

22. *René Char. Cahier de l'Herne*, haz. Dominique Fourcade, 1971, yeni basım 2007, s. 163.

METİS YAYINLARI

Kristin Ross

ORTAK LÜKS

PARİS KOMÜNÜ'NÜN SİYASİ MUHAYYİLESİ

Çeviren: Tuncay Birkan

Kristin Ross müthiş bir şey yapıyor bu kitabıyla: Paris Komünü'nün ardından gelen yorumların yarattığı sahte ikilikleri –anarşizme karşı komünizm, köylüye karşı işçi, Fransız cumhuriyetçiliğinin sahiplendiği komün ile reel sosyalist gelenekteki komün vs.– bir kenara bırakıyor ve Komün'ü yetmiş iki günün sonunda katliamla sona ermiş bir "trajedi" olarak yorumlamayı reddediyor. Ross'a göre, Komün'ün değerlendirildiği iki bağlamın, Soğuk Savaş'ın sona ermiş ve Fransız cumhuriyetçiliğinin tükenmiş olması, Komün'ü bu iki kısıtlayıcı bağlamın dışında ele almanın önünü açıyor ve bu sayede solu canlandırarak günümüzün meseleleriyle yüzleşmesine imkân sağlıyor. Ross, geleneksel solun hep yaptığı gibi olup bitmiş ve "başarısız olmuş" bir tarihsel olay olarak görülen Komün'den "dersler çıkarmak" yerine, Komün öncesinde, sırasında ve sonrasında oluşan kültürün, Komün'ün katılımcılarının kendi fikriyat ve pratiklerinin izini sürerek, bunların benzer meselelerle –enternasyonalizm, eğitim, sanatın statüsü, emeğin geleceği, ekoloji vb.– boğuştuğumuz bugün için nasıl gümrah bir kaynak olabileceğini gösteriyor. Komün öncesinde toplantılar ve kulüplerde konuşulanların, sonrasında da hem katliamdan kurtulanların hem de fiziken orada olmasalar da zihinleri ve yürekleriyle Komün'e destek vermiş Kropotkin, Morris ve Marx gibi düşünürlerin fikriyatında yarattığı devrimci etkinin izini sürüyor.

metis'ten ilgili diğer kitaplar

Avrupa Benim: Batı Avrupa'da Aşırı Sağın Yükselişi Zeynep Atikkan

Fanatizm, Bir Fikrin Kullanımları Üzerine Alberto Toscano

Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara Haz. Ayşe Kadıoğlu

Üç Bayrak Altında, Anarşizm ve Sömürgecilik Karşıtı Tahayyül B. Anderson

Liberalizmin Kıyılarında Siyaset Benjamin Arditi

İsyan, Devrim, Eleştiri: Toplum Paradoksu Bülent Diken

Demokrasi Ne Âlemde? Haz. Eric Hazan

Siyasalın Kıyısında Jacques Rancière

Ortak Lüks, Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi Kristin Ross

Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti Simon Critchley

Komünizm Fikri, Berlin Konferansı 2010 Haz. Alain Badiou, Slavoj Žižek

Komünizm: Yeni Bir Başlangıç, New York Konferansı 2011 Haz. Slavoj Žižek

Tarihten Çıkan Siyaset Wendy Brown

Kapitalizm, Arzu ve Kölelik Frederic Lordon

Krizde Felsefe ve Direniş Costas Douzinas

Liberalizmden Sonra Immanuel Wallerstein

Müştereklerimiz: Paylaştığımız Her Şey Jay Walljasper

Sermayenin Mikropolitikası Jason Read

Dünyayı Bugünde Sevmek: Arendt'in Politika Anlayışı Fatmagül Berktay

İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa Nilüfer Göle

Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar Nilüfer Göle

Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te Hannah Arendt

Modern Toplumsal Tahayyüller Charles Taylor

Ötekl, Düşman, Olay Duygu Türk

Modern Dünyada Gündelik Hayat Henri Lefebvre

Etienne Balibar

Eşitliközgürlük

Yirmi yıllık bir süre içinde yazılmış iki grup yazı bir arada: Bir yanda modern dönemde özgürleşme için verilen mücadelelerin ayrılmaz bir boyutu olan temel hakların dile getirilmesi ve kurumlaşması sürecini konu edinen felsefi yazılar, öbür yanda siyasi gündeme, özellikle de açığa çıkardıkları siyasal sorunlar dolayısıyla küresel yankıları olan olaylara yönelik müdahaleler.

Bu iki grup yazı yurttaşlığın çatışkıları meselesinde buluşuyor. Ortak hedeflerini ise ulusal sosyal devletin başlattığı ve neoliberal küreselleşmenin hızlandırdığı "demokrasiden taviz verme" eğilimi karşısında *demokrasinin demokratikleştirilmesi* oluşturuyor. Balibar demokrasi felsefesinin temel sorunlarını ele alırken Derrida, Rancière, Poulantzas, Arendt ve Laclau gibi isimlerle tartışıyor. Bu zengin metinlerin siyaset felsefesi ve günümüz dünyasının sorunlarına kafa yoran herkesin ilgisini çekeceğini düşünüyoruz.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-051-9



Metis Yayınları
www.metiskitap.com