

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

ogito

J. BUTLER

savaş tertipleri

JUDITH BUTLER

savaş tertipleri

çeviren: Şeyda Öztürk



KREDİ YAYINLARI

SAVAŞ TERTİPLERİ

Hangi Hayatların Yası Tutulur?

Judith Butler Yüksek öğrenimini ve doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Butler, Wesleyan ve Johns Hopkins üniversitelerinde çalıştı, halen California Üniversitesi'nde Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat dalında profesör olarak görev yapıyor. Feminist kuram, felsefe ve güncel siyaset alanında çalışmalarını sürdüren yazarın kitaplarından bazıları: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (1990; *Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis, 2008); *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993); *The Psychic Life of Power: Theories on Subjection* (1997; *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı, 2005), *Excitable Speech* (1997) ve *Undoing Gender* (2004).

Şeyda Öztürk 1972 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde başladığı öğrenimini Viyana Üniversitesi Felsefe bölümü ile İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamladı. YKY *cogito* dergisi ve düşünce kitapları dizisi editörü. Çevirdiği kitaplardan bazıları: Theodor W. Adorno, *Rüya Kayıtları* (YKY, 2008) ve *Sahicilik Jargonu* (Metis, 2011); Thomas Mann, *Majesteleri Kral* (Can Yayınları, 2013); Philip Roth, *Ofke* (YKY, 2009); Patrick Süskind, *Aşk ve Ölüm Üzerine* (Can Yayınları, 2014); Paul Theroux, *Sivrisinek Sahili* (YKY, 2014).

JUDITH BUTLER

Savaş Tertipleri
Hangi Hayatların Yası Tutulur?

Çeviren:
Şeyda Öztürk

Yapı Kredi Yayınları - 4303
Cogito - 211

Savaş Tertipleri - Hangi Hayatların Yası Tutulur? / Judith Butler
Özgün adı: **Frames of War - When Is Life Grievable?**
Çeviren: **Şeyda Öztürk**

Kitap editörü: **Dürrin Tunç**
Düzeltili: **Filiz Özkan**

Kitap tasarımı: **Mehmet Ulusel**
Grafik uygulama: **Algül Yıldız**

Baskı: Altan Basım Ltd.
Yüzyıl Mah. Matbaacılar Sit. 222/A Bağcılar / İstanbul
Tel: 0212 629 03 74 Faks: 0212 629 03 76
info@altanbasim.com
Sertifika No: 11968

Çeviriye temel alınan baskı: Verso 2009, Londra
1. baskı: İstanbul, Şubat 2015
ISBN 978-975-08-3124-9

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2010
Sertifika No: 12334
First published by Verso 2009
© Judith Butler 2009

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 142 Odakule İş Merkezi Kat: 3 Beyoğlu 34430 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.ykykultur.com.tr>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://altanbasim.yapikredi.com.tr>

İÇİNDEKİLER

Teşekkür • 7

Giriş: Kırılğan Hayat, Yası Tutulabilen Hayat • 9

1. Hayatta Kalabilme, Yaralanabilirlik, Duygulanım • 38

2. İşkence ve Fotoğraf Etiği: Susan Sontag'la Birlikte

Düşünmek • 65

3. Cinsiyet Siyaseti, İşkence ve Seküler Zaman • 98

4. Normatif Adına Düşünmemek • 127

5. Şiddetsizlik Talebi • 149

Teşekkür

Bu kitaptaki makaleler 2004 ve 2008 yılları arasında kaleme alınıp gözden geçirildi. Daha önce başka yerlerde gözden geçirilmemiş haliyle yayımlanmış olan bazı makaleler, bu kitap için büyük ölçüde değiştirildi. “Hayatta Kalabilme, Yaralanabilirlik, Duygulanım” başlıklı birinci bölümün eski bir versiyonu 2008 yılında, Centre de Cultura Contempodmia de Barcelona tarafından İngilizce ve Katalanca yayımlandı. “İşkence ve Fotoğraf Etiği”nin eski bir versiyonu Kraliyet Coğrafya Topluluğunun (Royal Geography Society) dergisi *Society and Space*’de ve *Bilderpolitik in Zeiten von Krieg und Terror: Medien, Macht und Geschlechterverhältnisse* (ed. Linda Hentschel, Berlin: b_books, 2008) adlı kitapta yayımlandı. 2. bölümde Aralık 2005’te PMLA’de yayımlanan “Photography, War, Outrage” başlıklı makalemden yararlandım. “Cinsiyet Siyaseti, İşkence ve Seküler Zaman” Mart 2008’de *British Journal of Sociology*’de (59: 1) yayımlandı. “Normatif Adına Düşünmemek”, “Cinsiyet Siyaseti” makalesine gelen çok sayıda tepkiye verdiğim yanıtta (*British Journal of Sociology* (59: 2)) yola çıkarak yazılmış bir makale. “Şiddetsizlik Talebi” 2007 sonbaharında *differences*’ta (18:2) yayımlanan “Violence and Non-Violence of Norms: Reply to Mills and Jenkins” yazımdan yola çıkarak kaleme alındı. Metnin esas argümanı, 2008 baharında Paris’te Ecole Normale Superieure ve Ecole des hautes etudes’de verdiğim seminerler dizisinde ayrıntılandırılmıştı. Son yıllarda çok sayıda muhatapla yürüttüğüm, düşüncemi besleyen ve değiştiren tartışmalar için müteşekkirim: Frances Bartkowski, Etienne Balibar, Jay Bernstein, Wendy Brown, Yoon Sook Cha, Alexandra Chasin, Tom Dumm, Samera Esmeir, Michel Feher, Eric Fassin, Faye Ginsburg, Jody Greene, Amy Huber, Nacira Guenif-Souilamas, Shannon Jackson, Fiona Jenkins, Linda Hentschel, Saba Mahmood, Paola Marrati, Mandy Merck, Catherine Mills, Ramona Naddaff, Denise Riley, Leticia Sabsay, Gayle Salamon, Kim Sang Ong-Van-Cung, Joan W. Scott, Kaja Silverman ve Linda Williams. California Üniversite-

8 Savaş Tertipleri

si Berkeley'den aldığım Beşeri Bilimler Araştırma Bursuna ve bu metni bitirebilmem için gerekli olan desteği sağlayan Dekan Janet Broughton'a müteşekkirim. Colleen Pearl ve Jill Stauffer'a elyazması üzerindeki çalışmalarını için teşekkür ederim (metindeki bütün hatalar bana aittir). Verso çalışanı Tom Penn'e bu projeyi teşvik ettiği ve editörlüğünü üstlendiği için müteşekkirim. Bu metni düşüncemi harekete geçiren ve değiştiren öğrencilerime adıyorum.

Bu elyazması, Barack Obama'nın ABD Başkanı seçilmesinden bir ay sonra tamamlandı; Obama yönetiminde savaşın ıslahı konusunda ne tür somut adımlar atılacağını hep birlikte göreceğiz. Bu makalelerin yazılmasına bir bakıma Bush yönetiminin başlattığı savaş neden oldu ama bu kitapta dile getirilen görüşlerin onun rejiminin aşırılıklarıyla sınırlı olmadığını da biliyorum. Savaş eleştirisine yol açan savaş durumudur ama bu eleştirinin amacı toplumsal bağın karmaşık ve kırılgan karakterini tekrar düşünmek ve şiddet imkânını azaltmak, bütün hayatların yası tutulabilirliğini eşitlemek ve böylece onları daha yaşanabilir kılmak için gerekli koşullar üzerine düşündürmektir.

Kırılğan Hayat, Yası Tutulabilen Hayat

Bu kitapta yer alan beş makale, günümüzde süren savaşılar cevaplen kaleme alınmıştır ve duygusal ve etik eğilimlerin kültürel düzeyde seçici ve ayrımcı bir şiddet tertibatı/çerçevesi dahilinde düzenlenmesine odaklanmaktadır. Bazı bakımlardan, belirli hayatların incinmiş veya kaybedilmiş hayatlar olarak kavranabilmesi için önce yaşanan hayatlar olarak kavranması gerektiğini öneren *Kırılğan Hayat*'ın* devamı niteliğindedir. Hayattan sayılmayan ya da başından itibaren belirli epistemolojik çerçeveler dahilinde kavranabilir olmayan hayatlar zaten hiçbir zaman tam anlamıyla yaşamamış ya da kaybedilmemiştir.

Bir yandan bu tertip etme meselesinin öne çıkardığı epistemolojik soruna dikkat çekmeyi amaçlıyorum: Başkalarının hayatını kayıp ya da incinmiş (kaybedilebilir ya da incinebilir) hayatlar olarak kavlıyor ya da kavrayamıyor oluşumuza yol açan tertipler siyaseten belirlenir. Bu tertipler bizzat iktidar işlemleridir. Görünüş koşullarını tek taraflı belirlemeseler de görünüş alanının sınırlarını belirlemeyi amaçlarlar. Öte yandan, ontolojik bir sorunla karşı karşıyayız çünkü "Hayat nedir?" sorusuna yanıt arıyoruz. Hayatın "varlığı" seçici bir yaklaşımla tesis edilir; dolayısıyla bu "varlığa" iktidarın işleyişlerinin dışında kalan bir varlık olarak atıfta bulunamayız; hayatı üreten özgül iktidar mekanizmalarını daha titiz ve kesin bir yaklaşımla ele almak zorundayız. Bu yaklaşımın, hücresel biyoloji ve nörobilim dallarının "hayat" kavrayışına etki edecek sonuçları da olacaktır elbette çünkü hem bu bilimsel pratikler hem de üreme özgürlüğü ve ötanazi üzerine tartışmalarda öne çıkan hayatın başlangıcı ve sonuna dair fikir ayrılıkları hayatı tertip etme yöntemlerine dayanır. Benim söyleyeceklerimin de bu tartışmalar

* *Kırılğan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, Eylül 2005.

açısından birtakım çıkarımları olabilir ama ben bu kitapta esasen savaşa, savaşın sürdürülmesinin nasıl daha kolaylaştığına ya da zorlaştığına odaklanacağım.

BİR HAYATI İDRAK ETMEK

Hayatın kırılğanlığı bize bir yükümlülük dayatır. Bir hayatı ya da bir dizi hayatı kırılğan hayatlar olarak idrak etmeyi mümkün kılan, daha az mümkün kılan ya da imkânsızlaştıran koşulları sorgulamamız gerekir. Elbette bundan, bir hayatı kırılğan bir hayat olarak idrak etmenin o hayatı korumayı ya da o hayatın devamlılığı ve gelişimini mümkün kılacak koşulları sunmayı sağlayacağı sonucu çıkarılamaz. Hegel ve Klein'ın kendi çalışmaları bağlamında işaret ettiği üzere, kırılğanlığın idrak edilmesi şiddetin artırılmasına, ötekilerden oluşan bir grubun fiziksel yaralanabilirliğinin farkına varılması o grubu ortadan kaldırma arzusuna yol açabilir. Ben yine de, korunma, direnç ve gelişim haklarına dair daha kapsamlı toplumsal ve siyasal taleplerde bulunmak için, yeni bir beden ontolojisinin, kırılğanlığın, yaralanabilirliğin, incinebilirliğin, dayanışmanın, teşhir edilmenin, bedensel direncin, arzunun, emeğin ve dil ve toplumsal aidiyet taleplerinin yeniden düşünülmesini içeren bir ontolojinin desteğine ihtiyaç olduğunu göstermeye çalışacağım.

“Ontoloji”ye bu anlamda başvurmak temel varlık yapılarının bütün toplumsal ve siyasal örgütlenmelerden muaf bir şekilde tanımlanışına sahip çıkmakla aynı kapıya çıkmaz. Aksine, bu terimlerin hiçbirisi siyasal örgütlenmeleri ve yorumları dışında var olamaz. Bu ontolojinin atıfta bulunduğu bedenin “varlığı” her zaman başkalarına, normlara, tarih boyunca kırılğanlığı bazıları için azami seviyeye çıkarırken bazıları için de asgari seviyeye indirme amacı gütmüş toplumsal ve siyasal örgütlenmelere işaret eder. Önce bedenin ontolojisini tanımlayıp sonra da bedene yüklenen toplumsal anlamlara başvurmak mümkün değildir. Bir beden olmak daha çok, toplum tarafından işlenmeye ve toplumsal biçimlere maruz kalmaktır, bedenin ontolojisini toplumsal bir ontoloji yapan da işte budur. Bir başka deyişle, beden toplumsal ve siyasal olarak eklemlenen güçlere olduğu kadar, bedenin devamlılığını

ve gelişimini mümkün kılan toplumsallık iddialarına –dil, emek ve arzu da bunlara dahildir– maruz kalır. Az çok varoluşsal sayılabilecek “kırılanlık” kavrayışı böylelikle daha özgül bir siyasal mefhum olan güvencesizlikle ilişkilendirir. Ben, tam da güvencesizlik dağılımındaki ayrımcılığın hem bedensel bir ontolojinin yeniden düşünülmesi sürecine hem de ilerlemeci ya da sol bir siyasete, bunların özdeşlik kategorilerini dikkatle inceleyerek aşmasını sağlayacak yeni bir kalkış noktası sunacağını düşünüyorum.¹

Bir hayatı idrak edebilmek için gerekli epistemolojik kapasite kısmen o hayatın, onu bir hayat ya da hayatın bir parçası olarak niteleyen normlar uyarınca üretilmiş bir hayat olmasına bağlıdır. Böylelikle, normatif ontoloji üretimi epistemolojik bir sorun olan bir hayatı idrak etme sorununu üretir ve bu da karşılığında incinmeyi ve şiddeti teslim etmenin, daha doğrusu incinme ve şiddete karşı önlem almanın ne olduğuna dair etik sorunu öne çıkarır. Bu çözümlemenin her aşamasında farklı “şiddet” tarzlarından bahsetmemiz, bunların hepsinin eşdeğer olduğu ya da aralarında bir ayırım yapılması gerekmediği anlamına gelmez. İdrak edebildiğimiz hayatlarla idrak edemediğimiz hayatlar arasında ayırım yapmaya (ya da bir yaşam süremi boyunca hayatlar üretmeye) yarayan “tertipler” görsel deneyimi örgütlemenin yanı sıra öznenin özgül ontolojilerini de oluşturur. Öznel, yinelemeli kullanımlarında öznelin tanınma koşullarını üreten ve bu koşulları kaydıran normlar aracılığıyla inşa edilir. Özne üretiminin normatif koşulları tarihsel açıdan olumsal bir ontoloji üretirler, öyle ki öznenin “varlığını” ayırt etme ve adlandırma kapasitemiz tam da bu tanımayı olanaklı kılan normlara bağlı hale gelir. Bunun yanı sıra, normların determinist bir işleyişi olduğunu düşünmek hata olacaktır. Normatif şemalar birbirleri tarafından kesintiye uğratılır, daha kapsamlı iktidar işleyişlerine bağlı olarak belirip gözden kaybolur ve sıklıkla, bilme iddiasında oldukları şeyin görüngesel versiyonlarıyla karşı

1 İlgili görüşler için bkz. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Paris: Editions Gallimard, 1999 [İngilizce çevirisi: Richard Boyd, *From Manual Workers to Wage Labourers: Transformation of the Social Question*, Edison: NJ: Transaction Publishers, 2005]. Ayrıca bkz. Serge Paugam, *Le salarie de la précarité*, Paris:PUF, 2000; Nancy Ettlinger, “Precarity Unbound”, *Alternatives*, 32 (2007), s. 319-340.

karşıya kalırlar: Dolayısıyla elimizde, özne olarak tanınabilecek “öznel” ve tam olarak tanınmayan “hayatlar” –ya da aslında hayat olarak tanınmayan hayatlar– vardır. O halde, hayatın kendi tanınabilirliğinin normatif koşullarını hep aşmasını nasıl anlamlandırmalı? Bu, “hayat”ın özünde normativiteye direnmekten ibaret olduğunu değil, her bir hayat kurulumunun işini görmek için zamana ihtiyacı olduğunu ve görülen hiçbir işin zamanı alt edemeyeceğini söylemektir. Bir başka deyişle, işi hiçbir zaman “bir kalemde” halledilmiş değildir. Bu, normatif kurulumu içkin bir sınır, onun yinelenebilirliğinin ve ayrışıklığının bir işlevidir; bu işlev olmadan maharetini işe koyamaz ve etkilerinin her birinin kesinliğini sınırlandırır.

Dolayısıyla, belki de işe bir hayatı “idrak” etmeyi onu “tanımak”tan nasıl ayırt edebileceğimiz üzerine düşünerek başlamalıyız. “Tanımak” Hegel’in metinlerinden alınmış, uzun yıllar boyunca revizyondan geçmiş ve eleştirilmiş daha güçlü terim.² “İdrak etmek” ise daha belirsiz bir terim çünkü tam bir bilme olmaksızın işaretleme, kayıt etme ve kabul etme anlamlarını da içerebilir. İdrak etmek bilmenin bir çeşidi ama her zaman –ya da henüz– kavramsal bilgi biçimleri olmayan duyumsamakla ve algılamakla bağlantılı. Bir şeyi idrak etmemizi sağlayanın tanıma normları olduğuna şüphe yok ama bir hayatı idrak ederken tanıma normlarının nihai kısıtlarına tabi olduğumuzu söylemek bir hata olur. Örneğin, bir şeyin tanıma tarafından tanınmadığını idrak edebiliriz. Aslında bu idrak, tanıma normlarının eleştirisine temel oluşturabilir. Aslına bakarsak, tekil ve münferit tanıma normlarına başvuramıyoruz ancak daha genel, tarihsel olarak eklemlenmiş ve icra edilen “tanınabilirlik” koşullarına başvurabiliyoruz. Tanınabilirliğin nasıl

2 Örneğin bkz. Jessica Benjamin, *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven: Yale University Press, 1995; Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, New York: Routledge, 1997; Fraser ve Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londra: Verso, 2003; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press, 1996; *Reification: A New Look At An Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures)*, New York: Oxford University Press, 2008; Patchen Markell, *Bound By Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 2003; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; ve Taylor ve Amy Gutman (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

tesis edildiğini sorgulamak, bu alanların –görünüş koşulları olarak işlevleri ne kadar *a priori* olursa olsun– değişken bir biçimde ve tarihsel olarak tesis edildiğini varsayan bakış açısını benimsemektir. Tanıma bir edimi veya pratiği ve hatta öznelere arasında bir sahneyi niteliyorsa, “tanınabilirlik” de bir özneyi tanınmaya hazırlayan ya da ona göre şekillendiren daha genel koşulları niteler – genel koşullar, âdetler ve normların bir canlı varlığı tanınabilir bir özneye dönüştürme “edimi” kendilerine özgüdür ama bunu, hiç hata yapmadan ya da öngörülmemiş sonuçlara yol açmayacak biçimde gerçekleştirmezler. Bir özneyi tanıma için hazırlayan ya da tesis eden, bu türden bir özneyi imal eden bu kategoriler, âdetler ve normlar tanıma edimini önceler ve onu imkânlı kılar. Bu bakımdan, tanınabilirlik tanımadan önce gelir.

TANIMA TERTİPLERİ

O halde tanınabilirliği nasıl anlamalı? İlk olarak, tanınabilirliğin bireylerin bir niteliği ya da potansiyeli *olmadığını* söyleyelim. Bu şekilde ifade edildiğinde anlamsız gelebilir ama bireycilik olarak kişilik, yani kişi olma (*personhood*) fikrini sorgulamak önemlidir. Tanınabilirliğin evrensel bir potansiyel olduğunu ve bütün kişilere ait olduğunu iddia edersek mesele de bir şekilde halledilmiş olur. Böylece belirli bir “kişi olma” mefhumunun tanınabilirliğin kapsam ve anlamını belirleyeceğini kararlaştırmış olduk. Böylelikle, normatif bir ideali, çözümlememizin önceden mevcut bir koşulu olarak tesis etmiş; tanıma hakkında bilmemiz gereken her şeyi fiilen “tanımış” oluyoruz. Bu tanınabilirliğin, geleneksel olarak tanınabilirliğin normu kabul edilen insan formuna bir engel oluşturması söz konusu değil çünkü “kişi olma durumu” o normun ta kendisi. Ama burada esas mesele, bu normların nasıl olup da belirli öznelere “tanınabilir” kişiler olarak, başka öznelereyse tanınması kesinlikle daha zor kişiler olarak üretebildiğini sormaktır. Mesele, daha çok insanın mevcut normlara nasıl dahil edileceğinden ibaret değil, bunun yanı sıra mevcut normların tanımayı ayrımcı bir yaklaşımla bölüştürmesini de ele almak gerekiyor. Hangi yeni normlar mümkün ve bu normlar nasıl işlenip

biçimlendiriliyor? Tanınabilirlik için daha eşitlikçi bir dizi koşul üretmek adına ne yapılabilir? Bir başka deyişle, daha radikal demokratik sonuçlar elde etmek amacıyla tanınabilirlik şartlarının yönünü ve yerini değiştirmek için ne yapılabilir?

Tanıma en az iki özne tarafından ifa edilen bir edim ya da pratikse ve Hegelci çerçeve bağlamında olduğu gibi, karşılıklı bir eylem tesis ediyorsa, tanınabilirlik tanımanın vuku bulabileceği ve bulacağı zemini oluşturmanın genel koşullarını betimler. O halde, anlamamız gereken iki terim daha var gibi görünüyor: Henüz tanıma aşamasına geçmemiş bir bilme tarzı olan *idrak etme* ve bilinebilenin alanlarını tesis eden genel tarihsel şema ya da şemalar olarak anlaşılan *kavranabilirlik*. Bu da, en azından başlangıç aşamasında, tarihsel bir *a priori* olarak ele alınacak dinamik bir alan tesis edecektir.³ Bütün bilme edimleri tanıma edimleri değildir ama tam tersi durum için aynısı söylenemez: Bir hayatın tanınabilir hale gelmesi için *bir hayat olarak* kavranabilir olması, hayatın ne olduğuna dair belirli kavrayışlara riayet etmesi gerekmektedir. Öyleyse, tanınabilirlik normlarının tanımanın yolunu açması gibi, kavranabilirlik şemaları da tanınabilirlik normlarını koşullandırır ve üretir.

Tanınabilirlik normları değişken kavranabilirlik şemalarından beslenir ve bu sayede, yaşam ve ölüm tarihçeleri oluştururuz. Bir fetüsün canlı olup olmadığı, bir hayat ya da bir insan hayatı sayılıp sayılamayacağı üzerine tartışmalar hâlâ sürüyor; bunun yanı sıra, ana rahmine düşüş, bir organizmanın hangi andan itibaren canlı sayılması gerektiğine dair tartışmalar da var; bir yandan da ölümün ne olduğuna, beyin ölümünün mü kalp ölümünün mü ölüm anı sayılması gerektiğine, ölümün hukuki bir beyanla mı yoksa bir dizi tıbbi ve hukuki sertifikayla mı yürürlüğe koyulduğuna dair tartışmalar da süregelmekte. Bütün bunlar, gayet tartışmalı “kişi olma durumu”na dair mefhumların yanı sıra “insan hayvanına” ve bu bağlayıcı (ve çaprazlama) varoluşun nasıl anlaşılması gerektiğine dair soruları zımnen içeren tartışmalar. Bu tartışmaların var olduğu ve var olmaya devam edeceği gerçeği, yaşam ve ölümün akıbetinin

3 Tarihsel *a priori* kavramı için bkz. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, İng. Çev. A. M. Sheridan, Londra: Tavistock Publications Ltd., 1972. Ayrıca bkz. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage, 1970.

doğrudan söyleme bağlı olduğunu işaret etmez (düz anlamıyla alındığında oldukça saçma bir çıkarsamadır bu). Daha çok, herhangi bir tertibatla bağıntılı olmayan bir hayat ve ölüm olmadığını ima eder. Hayat ve ölüm, onları büyük ölçüde örgütleyen tertibatlar arasında, dışında veya onları aşacak şekilde vuku buluyor olsa da, nihayetinde *vuku bulurlar* – her ne kadar bu, ontolojik alanların tesis edilmesini sağlayan mekanizmaların zorunluluğunu sorgulayan şekillerde olsa da. Bir hayatın, hayatın tanınmasını sağlayan normlar uyarınca üretilmiş olması ne hayata dair her şeyin bu tür normlar uyarınca üretildiği ne de her normatif hayat numunesini betimleyen ve ona musallat olan –askıya alınmış ve hayali– bir “hayat” bakiyesi olduğu fikrini reddetmemiz gerektiği anlamına gelir. Üreme eksiktir ve gerçekten de, ontolojik bir kesinliği olmayan ikizi ona sürekli musallat olur. Aslında her normatif kertenin üzerine kendi başarısızlığının gölgesi düşer ve bu başarısızlık sıklıkla mecazi (*figural*) bir biçim alır. Figür belirli bir ontolojik konum iddiasında bulunmaz ve “canlı” bir şey olarak idrak edilmekle birlikte her zaman hayat olarak tanınmaz. Aslında, hayatın normları dışında kalan bir canlı figür, sadece normativitenin halletmesi gereken bir sorun olmakla kalmaz, normativitenin tekrar üretmekle yükümlü olduğu bir şey görünümündedir: Canlıdır ama hayat değildir. Ontolojik güvence altına alınamasa da hayat durumu idrake açık olan amansız bir ikiz olarak normun tedarik ettiği tertibatın dışında kalır.

Bildiğimiz gibi, İngilizcede “bir tertibe kurban gitmek / çerçeveselenmek” anlamına gelen *to be framed* oldukça karmaşık bir ibaredir: Bir tablo çerçeve içine alınır ama bir suçlu (polis tarafından) ya da masum biri de (kötü biri tarafından – ki bu kötü kişi sıklıkla polistir) düzenlenmiş bir tertibe dahil edilebilir; ikincisinde tertip, kişiye tuzak kurulması ya da suçunun nihai biçimde “kanıtlanması” için aleyhine kanıt yerleştirilmesidir. Bir tabloyu çerçevelemek, tabloyu pek çok farklı şekilde yorumlamanın ya da onun kıymetini takdir etmenin bir yoludur. Ama çerçeve, ne kadar sade olursa olsun, çerçevenin tarihine dair bir öz-yorum sunmasa bile tablonun editoryal olarak süslenmesi işlevini sürdürür.⁴ Çerçeve-

4 Bunun daha çok tablonun başlık ve tanımı için söz konusu olduğu açık ama çerçeve bu ikisinden farklı bir yorum ve aktarım içerir. Ben buradaki çerçeve okumamda hem eleştirel hem sosyolojik kaynaklardan yararlandım: Özellikle bkz.

nin yorumu zımnıen yönlendirdiği hissi, kişileri sahte suçlarla bir tertibe kurban etme anlamında çerçeve fikriyle örtüşür. Eğer birisi “bir tertibe kurban giderse”, o kişinin ameli etrafına bir çerçeve inşa edilir ve o çerçeve dahilinde izleyici açısından suçlu görünmesi kaçınılmaz olur. Bir ameli düzenleme ve sunmanın yolu, amelin kendisi hakkında yorumlayıcı bir sonuca götürür. Ama Trinh Minh-ha’dan da bildiğimiz gibi “çerçeveyi / tertibi” ya da, daha doğrusu “çerçeveyi kuranı / tertibi düzenleyeni”⁵ çerçeveye almak ya da bir tertibe dahil etmek de mümkündür, bu da bireysel suçluluk duygusu etkisi yaratan katakulliyi açık etmeyi içerir. Çerçeveyi çerçeveye almak ya da tertibi bir tertibe dahil etmek görsel alanın üzerinin özgöl ve oldukça düşünömsel bir katmanla örtölmesini de içerir gibi görünmektedir ama bence bu durumun, gayet çetrefil düşünömsellik biçimleriyle sonuçlanması gerekmez. Aksine, çerçeveyi sorgulamak çerçevenin çizmesi gereken sahneyi hiçbir zaman tam olarak içermediğini, çerçevenin içinde kalanlara dair duyguyu mümkün hale getiren, onları tanınabilir kılan bir şeyin halihazırda dışarıda kaldığını göstermektir. Çerçeve neyi göreçeğimizi, düşünöceğimizi, tanıyacağımızı ya da idrak edeceğimizi hiçbir zaman belirlememiştir. Bir şey, gerçeklik duygumuzu rahatsız eden bir şey çerçeveyi aşar; bir başka deyişle, şeylere dair mutat anlayışımıza riayet etmeyen bir şeyler olur.

Belli bir sızıntı ya da kirlenme bu süreci ilk başta göröndüğönden daha hataya açık bir sürece dönöştürür. Benjamin’in tekniğin olanaklarıyla tekrar üretilebildiği çağda sanat eseri üzerine argümanı mevcut duruma uyarlanabilir.⁶ Savaş zamanında egemen medya kaynaklarında işe koşulan çerçeveler, tekrar üretimin ve tekrar üretilebilirliğin teknik koşullarıyla bağlamı tamamıyla bozmasa da kritik bir kaymaya tabi tutar. Bu şu anlama gelir: Küre-

Jacques Derrida, *The Truth of Painting*, çev. Geoff Bennington ve Ian McLeod, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 37-83. Ayrıca bkz. Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper & Row, 1974; ve Michel Callon, “An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology,” *The Laws of Markets*, Boston: Blackwell, 1998, s. 244-69.

5 Trinh T. Minh-ha, *Framer Framed*, New York: Routledge, 1992.

6 Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” (1936), *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. H. Arendt, çev. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1969.

sel medya yayınları ele alınırken savaş fotoğrafçılarının üreteceği fotoğraflar tek bir “bağlam”la sınırlandırılabilse bile, fotoğrafın dolaşımı kaçınılmaz olarak bu bağlamın dışına çıkacaktır. İmge muhakkak yeni bağlamlara yerleşecek ama bununla birlikte tam da bu yerleşme sayesinde yeni bağlamların sınırlandırılıp biçimlendirildiği sürecin bir parçası haline gelerek yeni bağlamlar yaratacaktır. Bir başka deyişle, savaş fotoğraflarının dolaşımı, tıpkı hapisane şiirlerinin yayılması gibi (Birinci bölümde ele alınan Guantanamo şairlerinde olduğu gibi) esas bağlamından sürekli koparılır: Aslına bakılırsa, mahkûm hapisten çıkamadığında bile şiir hapisaneden çıkar; fotoğraflar, bu amaçla üretilmemiş olsalar da internette dolaşıma girer. Ya imha edildiğinden ya da hapisane hücrelerinden çıkmasına izin verilmediğinden dolaşıma giremeyen fotoğraf ve şiirler, resmettikleri şey nedeniyle olduğu kadar, dolaşımlarına getirilen sınırlamalar nedeniyle de kışkırtıcıdır. İşte bu dolaşıma-sokulabilirlik de tahrif edilen imgenin bir parçasıdır (ve bu gerçek de dışarı “sızarsa”, imha edilen imge yerine, icra edilen imha ediminin haberi dolaşıma girer). “Denetimden çıkan” şey tam da olayı, imgeyi, savaşın metnini çerçeveleyen bağlamdan kopan şeydir. Ama bağlamlar belli bir şekilde tertip ediliyorsa (bağlamın zımnen sınırlandırılmadığı bir bağlam söz konusu değildir) ve bir çerçeve uzam ve zaman içinde hareketinde sürekli kendinden kopuyorsa (uzam ve zaman içinde hareket edebilmek için kendinden kopması gerekiyorsa) dolaşımdaki çerçevenin, başka bir yere yerleşmek ya da varmak için, içinde biçimlendiği çerçeveden kopması gerekir. Bu “kaçma” ve “kopma”yı söz konusu medya fenomenlerinin bir parçası, o çerçevenin işlevi olarak anlamak ne anlama gelir?

Görülen şeyi içermeye, aktarmaya ve belirlemeye uğraşan (ve bazen, bir anlığına da olsa, tam da bunu yapmayı başaran) çerçevenin başarısı, tekrar üretilebilirlik koşullarına bağlıdır. Ama bu tekrar üretilebilirlik, bağlamdan sürekli kopmayı, yeni bağlamın sürekli sınırlandırılmasını gerektirir, bu da “çerçeve”nin aktardığı şeyi tam olarak aktarmadığı, içeriğine kati bir düzenleme getirmeye çalıştığı her seferde dağıldığı anlamına gelir. Bir başka deyişle, çerçeve bir şeyi bir arada tutmaz, kendisi süregelen bir kopuşa dönüşür, bir yerden diğerine hareket etmek için riayet etmesi gereken

zamansal bir mantığa tabi olur. Çerçeve sürekli bağlamdan koptuğundan, bu kendi kendine kopma edimi, tanımının bir parçası haline gelir. Bu bize, hem çerçevenin tesirine hem tersine çevrilmeye, altüst edilmeye, hatta eleştirel olarak araçsallaştırmaya karşı hassasiyetine dair yeni bir anlayışın kapılarını açar. Bir durumda kanıksanan bir şey bir başka durumda eleştirel, hatta kuşkulu bir yaklaşımla temalaştırılır. Çerçevenin bu değişken zamansal boyutu, yol açacağı duygulanımın imkânını ve yörüngesini de tesis eder. Böylece dijital bir imge Ebu Garip'in sınırlarını aşarak dolaşıma girer ya da Guantanamo'da yazılan bir şiir, anayasa hukukçuları tarafından kurtarılıp bütün dünyada yayımlanır. Zaman ve uzamın kaydırılmasıyla belli bir çerçeve içine alınan / tertibe oturtulan imge, bu tertibe göre değişkenlik gösteren hayret, öfke, tiksinti, hayranlık ve keşfetme merakı gibi tepkilerle karşılaşılır. İmgenin ya da metnin hapsedildiği yerin dışına doğru hareketi bir tür "fırar" dır – öyle ki, ne imge ne de şiir kimseyi hapisten kurtarmadığı ya da bir bombanın patlamasına engel olmadığı, hatta savaşın gidişatını değiştirmedeği halde, savaşın gündelik hayatta kabul edilmiş şeklinde bir kopma veya kırılmaya yol açar ve adaletin yerini bulması ve şiddete son verilmesi çağrılarını destekleyip harekete geçirecek daha genel kapsamlı bir dehşet ve öfke duygusunun oluşması için gerekli koşulları sağlar.

"Çerçevelenme"nin bir yandan da bir üçkâğıda, yanlış bir suçlamanın doğruymuş gibi görünmesini sağlayacak şekilde kanıt oluşturma taktiğine maruz kalmak anlamına geldiğini söylemiştik. Böyle durumlarda, herhangi bir güç görünüş koşullarını manipüle eder ve kişi içine çekildiği tertipten çıkamaz; kişi komplo kurbanı olur, yani suçlanır ama bir yandan da geçerli delillerin yokluğuna ve görünürde hukuki bir tedbir olmamasına rağmen hakkında peşinen hüküm verilir. Ama çerçeveyi bir "kopma" ya da "ilişkiyi kesme" olarak ele alırsak, hapishaneden fırar etme eylemine ne kadar benzediğini görürüz. Bu da bir tahliyeyi, denetim mekanizmalarında bir gevşemeyi ve bununla birlikte yeni bir duygulanım yörüngesini beraberinde getirir. Çerçeve bu anlamıyla bu kaçmaya izin verir – hatta onu gerektirir. Yere diz çökmüş, prangalı Guantanamo mahkûmlarının fotoğrafları kamuya sızdırıldığında kopan fırtına sırasında olan buydu aslında; Ebu

Garip'de çekilmiş dijital fotoğrafların bütün dünyada internet üzerinden dolaşıma sokulması üzerine bu fotoğrafları gören insanların büyük bölümü neredeyse hiç düşünmeden savaşa karşı çıktığında da olan buydu. Böyle anlarda aslında ne olur? Bunlar sadece süreksiz anlardan mı ibarettir yoksa gerçekte çerçevenin tesirli ve makul bir üçkâğıt olduğunun ortaya çıkmasıyla, gayrimişru otoritenin uyguladığı güçten eleştirel ve coşkulu bir kopuş mu söz konusudur?

Bu çerçeve / tertip tartışmasını hayatı kırılğanlığı içinde idrak etme meselesiyle nasıl ilişkilendirebiliriz? İlk bakışta bunun yeni çerçeveler ve bunun sonucunda yeni içerik türleri üretme çağrısı olduğu sanılabilir. Hayatın kırılğanlığını bize sunulan çerçeveler / tertipler aracılığıyla mı görüyoruz ve hayatı tanıma imkânını zenginleştirecek yeni çerçeveler / tertipler oluşturmaya mı çalışmalıyız? Alternatif medyanın genel projesinin bir parçası olan yeni çerçeveler üretme işinin önemi aşikâr ama kendimizi bu görüşle sınırlandıırırsak bu projenin kritik bir boyutunu gözden kaçırmış oluruz. Bir çerçeve kendinden koptuğunda kanıksanmış bir gerçeklik sorgulanır ve o çerçevenin denetimini elinde tutmaya çalışan otoritenin organize tasarıları ifşa edilir. Bu da meselenin sadece yeni içerik bulmaktan ibaret olmadığını, alımlanan gerçeklik tasvirlerinin kendiyle bağının kesilebileceğini ve zaten kesildiğini göstermek için bu tasvirler üzerine çalışmak gerektiğini işaret eder. Bunun sonucunda, hangi hayatların hayat olarak tanınabilir olacağını, hangilerinin tanınabilir olmayacağını kararlaştıran çerçevelerin, kendi hegemonyalarını tesis etmek için dolaşıma sokulması gerekir. Bu dolaşım çerçeveyi öne çıkarır, hatta onun yinelenebilir yapısını *teşkil eder*. Çerçeveler, kendilerini tesis etmek için kendilerinden koptuğunda başka idrak imkânları çıkar ortaya. Hayatlara göreli ve ayrımcı bir tanınabilirlik tahsis eden çerçeveler, tam da dolaşım mekanizmasının bir parçası olarak dağıldığında neyin ya da kimin hayatta olduğunu ama bir hayat olarak "tanınabilir" olmadığını idrak etmek kolaylaşır. Tanınma normlarını kemiren bu hayalet, tanınma normunun içi mi dışı mı olduğu muallakta kalan bu yoğunlaştırılmış figür nedir? Bu figür, normun içiyse, normu saflaştırmak adına dışarı atılması gerekir; normun dışıysa da, kendiliğin konturunu oluşturan sınırları ortadan kaldırmakla

tehdit eder. Her durumda, normun çökebilir olduğunun ifadesidir; bir başka deyişle normun tam da feshedilmesine dair beklentiyi – tamamen onun yapıp ettiklerine bağlı olan bu feshi– idare ederek işlediğinin işaretidir.

KIRILGANLIK VE YASI TUTULABİLİRLİK

Yitirilen hayatlara dair haberlerde sıklıkla zayıat miktarını da öğreniriz ama bu hikâyeler her gün tekrarlanmakta ve bu tekrarın sonunun gelmeyeceği, düzeltilmesinin imkânsız olduğu intibai oluşmaktadır. O halde, savaşta kaybedilen canların kırılğan karakterini kavramakla kalmayıp bu kavrayışı, savaşın gerektirdiği kayıplara karşı etik ve siyasi bir muhalefetle örtüştürmek gereğini de sorgulamak gerekmektedir. Bu durumun yol açtığı sorulardan bazıları şunlardır: Bu çerçeve / tertip yapısında duygulanım nasıl üretilir? Duygulanımın etik ve siyasi yargılarla ve pratikle ilişkisi nedir?

Bir hayatın kırılğan olduğunu söyleyebilmek için, bir hayatın hayat olarak kavranması yetmez; kırılğanlığın, yaşayan varlığın idrak edilen bir veçhesi olması da gereklidir. Normatif bir kurguyla ifade edecek olursak, kırılğanlığı tanımanın daha kapsayıcı ve eşitlikçi bir yolu olması gerektiğini ve bunun barınma, çalışma, beslenme, tıbbi bakım ve yasal statü gibi meselelere dair somut sosyal politika biçimi alması gerektiğini söylüyorum. Ama aynı zamanda, okura ilk bakışta çelişkili gelebilecek şekilde, kırılğanlığın tam olarak *tanınamayacağını* da söylüyorum. Kırılğanlık idrak edilebilir, kapsanabilir, onunla yüz yüze gelinebilir ve belirli tanıma normları tarafından reddedilebileceği gibi bu normlar tarafından önceden varsayılabilir. Aslında, kırılğanlığın insan yaşamının müşterek bir koşulu olarak (hatta insanı ve insan olmayan hayvanları birbirine bağlayan bir koşul olarak) tanınması gereklidir ama kırılğanlığın tanınmasının, tanınan şeye hâkim olmakla veya onu ele geçirmekle ya da hatta bütünüyle bilmekle aynı şey olduğunu düşünmemeliyiz. Dolayısıyla, tanıma normlarının kırılğanlığın idrakini temel alması gerektiğini öne sürecek olsam da (ki bunu öne süreceğim) kırılğanlığın ne tanımanın bir işlevi ya da etkisi olduğunu ne de kırılğanlığı kaydetmenin tek ya da en iyi yolu olduğunu düşünüyorum.

Bir hayatın örneğin sakatlanabilir ya da kaybedilebilir, tahrip edilebilir ya da sistematik biçimde ölüm noktasına götürülene değin ihmal edilebilir olduğunu söylemek sadece bir hayatın sonluluğunu (ölümün kaçınılmaz olduğunu) değil, kırılğanlığını da (hayatın bir hayat olarak devam ettirilebilmesi için çeşitli toplumsal ve ekonomik koşulların karşılanması gerektiğini) vurgulamaktır. Kırılğanlık, toplumsal bir hayatı, yani kişinin hayatının her zaman bir anlamda başkalarının elinde olduğu gerçeğini işaret eder. Hem tanıdıklarımıza hem de tanımadıklarımıza maruz olduğumuzu; tanıdığımız, az tanıdığımız ya da hiç tanımadığımız insanlara bağımlılığımızı işaret eder. Buna müteakbil, büyük bölümü anonim olan başkalarına maruz kalmanın ve onlara bağımlı olmanın insanı derinden etkilediğini ima eder. Bunlar mutlaka sevgi ilişkileri olmadığı gibi, ihtimam üzerine kurulu ilişkiler de değildir ama bizleri, büyük bölümünün adını bilmediğimiz ve tanımadığımız ya da “biz”in kim olduğuna dair müesses bir yaklaşıma aşinalık hasleti sergileyebilecek ya da sergileyemeyecek başkalarına karşı yükümlü kılarlar. Umumi tabiriyle, “biz”im “başkalarına” karşı böyle yükümlülüklerimiz vardır ve böyle bir durumda “biz”in kim olduğunu bildiğimizi varsayarız. Gelgelelim bu bakış açısı, toplumsal bakımdan, tam da bu “biz”in kendini tanımadığı ve tanıyamayacağı ve en başından itibaren yarılmış olduğunu, Levinas’ın da söylediği gibi başkalık tarafından kesintiye uğratıldığını ve “biz”in yükümlülüklerinin tam da herhangi bir kurulu “biz” mefhumunu aksatan yükümlülükler olduğunu gösterir.

Ölümle ve hayatla ilişkimizi tekilleştiren varoluşsal sonluluk kavramı karşısında kırılğanlık, hem toplumsal destek sağlanan ölme ve ölüm tarzlarıyla hem de toplumsal olarak koşullanmış direnç ve gelişme tarzlarıyla bağıntılı olan radikal ikame edilebilirliğimizi ve anonimliğimizi vurgular. Doğduktan sonra kırılğan hale gelmeyiz; daha çok, kırılğanlık doğumun kendisiyle eş sürelidir, (doğum, tanıma itibarıyla kırılğandır) yani yenidoğanın hayatta kalıp kalmayacağı önemlidir ve bu sağkalım toplumsal sorumluluk ağı adını verebileceğimiz bir şeye bağlıdır. Yaşayan bir canlı ölebileceğinden, o canlının yaşaması için ona ihtimam göstermek gereklidir. Hayatın değeri ancak kaybın önemli sayıldığı koşullarda öne çıkabilir. Dolayısıyla, yası tutulabilirlik, ancak bir önemi

olan hayata dair bir varsayımdır. Ekseriyetle bir çocuğun dünyaya geldiğini yani doğduğunu, dünya üzerinde yetişkin hale gelip yaşlandığını ve nihayetinde öldüğünü tahayyül ederiz. Çocuk istenen bir çocuksa hayatının başında doğumunun sevinçle karşılandığını ve kutlandığını tahayyül ederiz. Ama hayatın yası tutulabilir olduğu, sonlanması durumunda yası tutulacağı ve bu gelecekte bitmişliğin bebeğin hayatının koşulu olarak ona yüklendiğine dair örtük anlayış olmaksızın kutlama söz konusu olamaz. Gündelik dilde yas, halihazırda yaşanmış bir hayatla ilgilidir, bu hayatın bitmiş olmasını öngerektirir. Ama (yine gündelik dilin bir parçası olan) gelecekte bitmişliğe göre, yası tutulabilirlik hayatın oluşumunun ve takviyesinin koşuludur.⁷ “Bir hayat yaşanmış olacak” şeklindeki gelecekte bitmişlik kipi, henüz yaşanmaya başlamış bir hayatın hemen başında önvarsayıdır. Bir başka deyişle, “bu yaşanmış bir hayat olacak” cümlesi yası tutulabilir bir hayatın önkoşuludur, demek bu, bir hayat olarak görülebilecek ve bu anlamda takviye edilecek bir hayat olacaktır. Yası tutulabilirlik olmayınca hayat da yoktur ya da hayattan başka olan bir şey yaşanmaktadır. Bu durumda “asla yaşanmamış olacak bir hayat”, hiçbir saygınlık, hiçbir tanıklık olmadan sürdürülen ve kaybedildiğinde yası tutulmayan bir hayat söz konusudur. Yası tutulabilirliğin idraki, kırılğan hayatın idrakini önceler ve mümkün kılar. Yası tutulabilirlik yaşayan varlığın yaşadığının, başından itibaren hayat-olmayan bir şeylere maruz kaldığının idrak edilmesini mümkün kılar.

HAYAT HAKKININ ELEŞTİRİSİNE DOĞRU

Solda konumlanmış olanlar için bir “hayat” söylemi üzerine düşünmek zordur çünkü üremeye yönelik özgürlüklerin artırılması lehinde düşünenleri “kürtaj hakkı taraftarı” olarak, bu özgürlüklere karşı olanları da “hayat hakkı taraftarı / kürtaj karşıtı” olarak görme alışkanlığındayız. Ama belki de solun “hayat” üzerine düşünme şeklini tekrar düzenlemesinin ve üreme özgürlükleri konusunda

7 Bkz. Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, çev. Richard Howard, New York: Hill and Wang, 1982; ve Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 2001.

sağlam bir feminist konum almak için bu kırılğan hayat çerçevesinden faydalanmasının bir yolu vardır. “Hayat hakkı taraftarı” adı verilen konumu benimseyenlerin bunu, fetüsün tam da yası tutulmayan hayat olduğunu ve yası tutulabilir olması gerektiğini veya kürtaj hakkını savunanlara göre bir hayat olarak tanınmayan bir hayat olduğunu tartışan görüş nedeniyle benimsedikleri düşünülebilir. Aslında bu argüman kolaylıkla hayvan hakları iddialarıyla ilişkilendirilebilir çünkü hayvan yaşamının, insanmerkezci normlar uyarınca bir hayat kabul edilmediği öne sürülebilir. Bu türden tartışmalar sıklıkla fetüsün ve hatta embriyonun hayat statüsüyle “kişi”nin hayat statüsü arasında kayda değer bir fark olup olmadığını ya da hayvanla “insan” arasında ontolojik bir fark olup olmadığını sorgulayan ontolojik meselelere yöneltilir.

Bunların hepsinin şu ya da bu şekilde yaşayan organizmalar olduğunu teslim edelim; ama bunu söylemek bu iki politikadan biri lehinde sağlam argümanlar temin etmek anlamına gelmez henüz. Nihayetinde, bitkiler de canlıdır ama vejetaryenler bitkilerin yenmesine itiraz etmez. Daha genel anlamda, yaşam süreçlerinin de yıkım ve bozulmayı şart koştuğu savunulabilir ama bu hangi yıkım türlerinin etik açıdan göze batıp hangilerinin batmadığını hiçbir şekilde açıklamaz. Böyle durumlarda, hayatın ontolojik özgüllüğünü belirlemek bizi, hayatı idrak, denetleme ve yönetme biçimleri ve bu iktidar tarzlarının hayat tanımına nasıl dahil olduğu üzerine daha genel biyopolitika tartışmasına götürecektir. Yaşam bilimlerindeki paradigma kaymalarını, örneğin görmenin klinik biçimlerinden moleküler biçimlerine kaymayı ya da hücrelere öncelik verenlerle dokuların birincil yaşam birimleri olduğunda ısrar edenler arasındaki tartışmaları da gözetmemiz gerekecektir. Bu tartışmaların, biyo-medikalizasyon alanındaki yeni trendler ve yaşam yönetiminin yeni tarzlarıyla olduğu kadar insan *bios*’uyla hayvan *bios*’unu birbirine bağlayan (ya da “insan hayvanı” ibaresinde içerilen kiazmatik ilişkiyi ciddiye alan) yeni biyoloji perspektifleriyle ilişkilendirilmesi gerekecektir. Daha sonra, savaş tartışmamızı bu alanlar içinde konumlandırarak “hayatın” yeni bilgi/iktidar kipleri dahilinde tanımlanışını ve yeniden canlandırılışını görebiliriz. Hem savaşın hem de üreme özgürlüğünün biyopolitikasını anlamak için bu yolun izlenebileceğini düşünüyorum; hayat

söylemini biyopolitika ve biyo-medikalizasyon alanlarında daha belirgin biçimde konumlandırmak için bu türden araştırma yollarına ihtiyaç var. Donna Jones'un yakın zamanda gösterdiği üzere, hayat söylemi, dirimselcilik (*vitalizm*) geleneği ve çeşitli ırkçı doktrinler arasında önemli bir bağıntı var. Son yıllarda, bu önemli konu üzerine literatürde muazzam bir artış söz konusu.⁸ Benim bu literatüre katkım ise hayat ya da ölüm kavramlarının soykütüğünü değil de, kırılğanlığın bu söylem tarafından önvarsayıp yönetilen ama bir yandan da hiçbir söylemde bütünüyle çözülmemeyen bir şey olarak düşünülmesini merkeze alıyor.

Benim görüşümce, kürtaj hakkını da içeren üreme özgürlüğü argümanlarını, neyin canlı olup olmadığına, neyin yaşayan bir varlık olarak kabul edildiğine dair kavrayışta temellendirmek mümkün değil. Kök hücreler canlı, hatta kırılğandır ama bu, kök hücreleri tahrip etme ya da kullanma koşulları konusunda nasıl bir politika izleneceğini doğrudan göstermez. Dolayısıyla, "kırılğan hayat" başlığı altında sınıflandırılan her şey, tahripten *a priori* korunması gereken şeyler olarak ele alınamaz. Ama bu argümanlar

8 Donna Jones, *The Promise of European Decline: Vitalism, Aesthetic Politics and Race in the Inter- War Years*, Columbia University Press, yayıma hazırlanıyor. Ayrıca bkz. Angela Davis, *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*, New York: Seven Stories Press, 2005; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York: Pantheon, 1978; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon, 1980; *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1975-1976*, New York: Picador, 2003; *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978-1979*, New York: Palgrave Macmillan, 2008; Sarah Franklin, Celia Lury, and Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Londra: Sage, 2000; Mariam Fraser, Sarah Kember, ve Celia Lury, "Inventive Life: Approaches to the New Vitalism," *Theory, Culture & Society* 22: 1 (2005), 1-14; Hannah Landecker, "Cellular Features," *Critical Inquiry* 31 (2005), 903-37; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003, *Modest Witness@Second Millennium. FemaleMan@_Meets_ Oncomouse™*, New York: -Routledge, 1997; Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton: Princeton University Press, 2007; Rose & Peter Miller, *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge: Polity, 2008; Paul Rabinow, *Making PCR: A Story of Biotechnology*, Chicago: University of Chicago Press, 1996; *French DNA: Trouble in Purgatory*, Chicago: University of Chicago Press, 2002; Charis Thompson, *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technology*, Cambridge, MA: MIT Press, 2005; *Stem Cell Nations: Innovation, Ethics, and Difference in a Globalizing World*, yayıma hazırlanıyor.)

tam da bu noktada çetrefil bir hal alır çünkü bazı canlı dokuların ya da hücrelerin tahripten korumaya değer sayılırken bazılarının öyle olmaması, savaş koşullarında da bazı hayatların korumaya değer görülüp bazılarının da görülmemesi gibi bir sonuca varmaya yol açmaz mı? Bunun neden yanıltıcı bir çıkarım olduğunu görmek için analizimizin birkaç temel koyutunu ele almamız ve belirli bir insanmerkezcilik türünün çok sayıda şüpheli argümantasyonu nasıl koşullandırdığını görmemiz gerekmektedir.

İlk koyut, insan eliyle düzenlenip kararlaştırılamayacak muazzam bir yaşam alanı olduğunu, başka türlüşünü tahayyül etmenin yaşam bilimlerinin tam ortasına kabul edilemez bir insanmerkezcilik tesis etmek olduğunu savunur.

İkinci nokta oldukça aşikâr ama tekrar belirtmekte fayda var: Organik yaşamın o muazzam alanı içinde bozulma ve imha, yaşam sürecinin bir parçasıdır, bu da bütün bozulmaların, bizzat yaşam süreçlerini de durdurmadan durdurulamayacağı anlamına gelir. Ne tuhaftır ki, yaşam için ölümü bertaraf etmek yaşamı öldürür.

Dolayısıyla, yaşayan herhangi bir şeye atıfla, onun da *yaşama hakkı* olduğunu peşinen söylemek mümkün değildir, çünkü hiçbir hak bütün bozulma ve ölüm süreçlerinin önüne geçemez; bu sav, kadiri mutlak bir insanmerkezcilik fantezisi (ve aynı zamanda *anthropos*'un sonluluğunu da inkâr etme arayışındadır).

Aynı şekilde, örneğin insan yaşamının özgül veçhelerine odaklanmak zorunda olduğumuzu söylemek de anlamsızdır; çünkü bizi ilgilendiren insan yaşamının "hayatıysa", hayvanın *bios*'unu, insan hayvanının *bios*'undan mutlak bir biçimde ayırt etmenin sağlam bir yolu yoktur. Böyle bir ayırım oldukça müphem kalacak ve bir kez daha, insan hayvanının tanımı gereği bir hayvan olduğunu görmekte başarısız olacaktır. Bu, insan hayvanın türü veya cinsine dair bir sav değil, hayvanlığın insanlığın bir önkoşulu olduğunun, aynı zamanda bir insan hayvanı da olmayan bir insan olmadığının beyanıdır.

Örneğin, kürtajın ne zaman veya nerede haklı olacağını kararlaştırmak için bir dayanak arayışında olanlar, bir fetüsün ne zaman insan sayılacağını kararlaştırmak için sıklıkla ahlaki bir kavram olan "kişi olma durumu"na başvururlar. Bu durumda kişiler, zarara ve tahribe karşı korunmaya hakkı olan öznel olarak

anlaşılırken, kişi-olmayanlar ya da kişi-öncesi olanlar böyle anlaşılmaz. Bu tür çabalar, biyolojik bireyleşme izahını temel alan bir “kişi olma” ontolojisine sığınarak etik ve siyasal sorulara yanıt arar. Burada, “kişi” fikri onto-genetik olarak tanımlanır yani bireyin özgül ahlaki konumu ya da kapasitesi, bireyliğin ölçülmesinin belirgin kıstasına dönüşür. Bu tartışma sadece ahlak alanıyla sınırlı kalmaz, kırılğan hayat olarak anlaşılan hayatın, bu bireycilik biçimini sorgulayan bir toplumsal ontoloji ima ettiğini görmekte başarısız bir bireycilik ontolojisini de kapsar. Hayatı şöyle ya da böyle devam ettiren koşullar olmadan hayat da olmaz ve bu koşullar yaygın biçimde toplumsaldır, sadece kişinin münferit ontolojisini değil, insanların karşılıklı bağımlılığını tesis eder, tekrar üretilebilen ve hayatı devam ettiren toplumsal ilişkileri, geniş anlamıyla çevreyle ve insan olmayan yaşam biçimleriyle ilişkileri de içerir. Toplumsal ontolojinin (toplumsal ve ekolojik arasında mutlak bir ayırım gözetmeyen) bu biçiminin, üreme özgürlüğü ve savaş karşıtı politikalar meselelerine nasıl tekrar yaklaşacağımız konusunda somut içerimleri vardır. Mesele verili bir varlığın yaşıyor olup olmadığı veya söz konusu varlığın bir “kişi” statüsünde olup olmadığı meselesi değildir; daha çok, hayatta kalma direnci ve gelişmenin toplumsal koşullarının mümkün olup olmadığı meselesidir. Bu türden tartışmaların raydan çıkmasına neden olmuş insanmerkezci ve liberal bireyci ihtimalleri ancak bu son mesele üzerinden önleyebiliriz.

Elbette bu argümanlar, kırılğan hayatın hangi koşullar altında korunma hakkı elde ettiği veya etmediği sorusuna doğrudan değinmez. Bu meseleyi ahlak felsefesinde ele almanın bilinen yollarından biri de şudur: Karar veren kimdir ve kararın temelinde ne vardır? Ama belki sorulması gereken daha temel bir dizi soru da vardır: “Karar” hangi noktada önemli, münasip veya mecburi bir edim olarak ortaya çıkar? “Kim”in karar verdiğine ve bir karara hangi standartlara göre varıldığına dair sorunun yanı sıra, karar vermenin uygun kapsamına dair “karar” sorusu da vardır. İnsanlar veya hayvanlar için hayatı uzatma kararıyla yaşamı kısaltma kararlarının ikisi de herkesin bildiği üzere tartışmalıdır çünkü kararın nerede ve ne zaman devreye gireceği konusunda bir uzlaşma söz konusu değildir. Yaşlılar ve ölümcül hastaların hayatını ne ölçüde ve ne tür bir çaba ve maliyetle yaşanmaya değer biçimde uzatabiliriz? Karar vermenin

“insan gücü dahilinde olmadığını” öne süren dini argümanların yanı sıra, yaşamı ve daha az derecede yaşamaya değer yaşamı uzatmanın mali sınırları olduğuna dair masraf-fayda çözümlemesinden etkilenen konumlar da söz konusudur. Ama bu türden senaryolar üzerine düşünmeye başladığımızda, karar veren bir grup insan hayal ettiğimizi ve bu kararların geniş anlamıyla hayatı yaşanmaya değer kılacak ya da kılmayacak bir çevreyle ilişkili alındığını not edelim. Burada söz konusu olan bir hayatı destekleme ya da yaşanabilir bir hayat için gerekli koşulları sağlamaya dair ilkesel bir mesele değildir çünkü bu düşüncelerimiz yaşamın ontolojisine dair bir varsayım içermektedir. Basit ifadesiyle, hayatın yaşanabilir bir hayat olması için desteğe ve kolaylaştırıcı koşullara gereksinim vardır.

Gerçekten de hastaların hayatını uzatmak için makine desteği verme ya da yaşlılara daha kapsamlı tıbbi bakım sağlama kararları hayat kalitesi ve koşulları göz önüne alınarak verilir. Hayatın kırılğan olduğunu söylemek hayatı uzatma imkânının sadece varsayılan yaşama dürtüsüne değil temelde toplumsal ve siyasal koşullara bağlı olduğunu söylemektir. Esasında, her dürtünün bir payandaya,⁹ insanın dışında kalan şeylerin desteğine ihtiyacı vardır, işte bu nedenle bir hayatı yaşamaya değer kılacak koşulların hepsi olmasa bile en azından bazıları sağlanmadan hayatın sürdürülmesi söz konusu olamaz. Bu, embriyolar, fetüsler, kök hücreler ya da sperm konusunda ne yapılacağına “karar veren” bireyin yanı sıra, her “karar veren özne” için de geçerlidir. Aslında, koruma hakkına karar veren ya da bu hakkını savunan kişi bunu karar verme sürecini çevreleyen toplumsal ve siyasi normlar bağlamında ve hakların ifadesinin tanınacağı olası bağlamlarda yapar. Bir başka deyişle, kararlar toplumsal pratiklerdir ve hak iddiaları, tam da ara karar koşullarının henüz tam olarak kurumsallaşmamakla birlikte önvarsayılabilirliği ya da en azından talep ve teşvik edileceği ortamlarda tezahür eder.

Ama belki de en önemlisi, tahribata karşı nihai bir korumanın söz konusu olmadığı, olumlayıcı ve gerekli toplumsal bağların bizi

9 Bkz. Freud'un "Anlehnung" (anakliz/bağlanma) üzerine düşünceleri: *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), çev. James Strachey, Standard Edisyon, 7, s. 123-246, Londra: Hogarth Press, 1953 ve "On Narcissism: An Introduction" (1914), çev. James Strachey, Standart Edisyon, 14, s. 67-102, Londra: Hogarth Press, 1957.

yaşamaya değer hayatlar sağlama koşullarını güvence altına almaya ve bunu eşitlikçi bir zeminde yapmaya zorladığı noktada “yaşam hakkını” tekrar düşünmemiz gerekecektir. Bu da kırılğanlığı eşitlikçi yollardan en aza indirmeyi amaçlayan şu temel destekleri sağlayacak pozitif yükümlülükleri işaret eder: Yemek, barınma, iş, eğitim, hareket ve ifade özgürlüğü, incinmeye ve baskıya karşı koruma. Kırılğanlık bu türden pozitif toplumsal yükümlülükleri temellendirir (insan hayvanının genel durumlarından biri olan kırılğanlık bir tür “temelsizleştirme” olduğu için bu durum bir paradoksa yol açar), buna karşın, bu türden yükümlülüklerin amacı kırılğanlığı ve eşitliksiz kırılğanlık dağılımını en aza indirmektir. Canlı hücre kullanımının yaşanmaya değer hayat imkânını artırma olasılığı herkesin malumuyken, kök hücre araştırmalarını gerekçelendirme kipleri de bu açıdan anlaşılabilir. Benzer biçimde, bir fetüsün hayatını yaşanabilir kılmak için gerek duyulan toplumsal ve ekonomik destek biçimlerinin eksikliğinin izahı o fetüsü kürtaj etme kararına temel oluşturabilir. Bu anlamda, savaşın belirli biçimlerine karşı geliştirilen argümanların, kimileri için kırılğanlığı azami seviyeye çıkarıp kimileri için de asgari seviyeye indirirken iş başında olan keyfiliğin temel eşitlikçi normları ihlal ettiği ve kırılğanlığın insanlara belirli etik yükümlülükler yüklediği iddiasını temel aldığını görebiliriz.

Elbette, “yaşanabilir bir hayat” fikrinin, yaşamaya değer hayatlarla imha etmeye değer hayatlar arasında ayırım yapmak isteyenlere fırsat vereceğini söyleyerek buna itiraz edenler olacaktır – savaş sırasında değerli ve yası tutulabilir hayatlarla değersizleştirilmiş ve yası tutulamaz hayatlar arasında ayırım yapma çabasına zemin sağlayan bir gerekçedir bu. Ancak bu hükümde, eşitlikçi standartların yaşanabilir hayat değerlendirmelerine dayattığı önemli nitelik göz ardı edilir. Kırılğanlık basitçe şu ya da bu hayatın bir niteliği olarak değil, genelgeçerliğinin inkâr edilebilmesi için bizzat kırılğanlığın inkâr edilmesini gerektiren bir genel koşul olarak kavranmalıdır. Kırılğanlığı eşitlik açısından düşünme ihtarının nedeni de, bu koşulun o kesin genelleştirilebilirliğidir. Bu temelde itiraz konusu, kırılğanlık ve yası tutulabilirliğin ayrımcı tahsisidir. Dahası, kırılğanlık fikrinin kendisi toplumsal ağlara ve koşullara bağlılığı işaret eder, burada meselenin “hayatın kendisi” değil her zaman ve

sadece hayat koşulları, hayatın, yaşanabilir bir hayat ve esasında yası tutulabilir bir hayat olmak için gerektirdiği koşullar olduğunu gösterir.

Dolayısıyla, ölebilecek ya da tahribe (yani, bütün yaşam süreçlerine) tabi olan her şeyin hayatı koruma yükümlülüğü dayattığı sonucuna varılamaz. Ama, bizlerin en başından itibaren toplumsal varlıklar olduğumuz, kendimizin dışındaki şeylere, başkalarına, kurumlara, sürdürülen ve sürdürülebilir çevrelere bağımlı olduğumuz, dolayısıyla bu anlamda kırılğan olduğumuz gerçeği bir yükümlülük de getirir beraberinde. Hayatı sürdürülebilir bir hayat olarak sürdürmek bu koşulları devreye sokmayı ve yenilenmeleri ve güçlendirilmeleri için harekete geçmeyi gerektirir. Bir hayatın gelişim şansının olmadığı her yerde, olumsuz yaşam koşullarının iyileştirilmesi için uğraşmak gerekir. Kırılğan hayat hayatın tekil bireyin içsel bir niteliği olduğunu işaret etmez, insanmerkezci bir tafradır; hayatın koşullanmış bir süreç olduğunu gösterir. Biz esasen “hayatın kendisi”ne değil hayatı mümkün kılan koşullara karşı yükümlüyüz; daha sarıh ifadesiyle, yükümlülüklerimizin kaynağı, sürdürücü koşullar olmadan sürdürülebilir bir hayat olamayacağı gerçeği ve bu koşulların bize hem siyasal bir sorumluluk yüklemesi hem de en tartışmalı etik kararlarımızın konusu olmasıdır.

SIYASAL OLUŞUMLAR

Kırılğan hayat genel bir durum olmakla birlikte, paradoks bir biçimde koşullanmış olma durumudur da. Bir başka deyişle, hayatın tamamıyla kırılğan olduğunu, yani hayatın her zaman hayat koşulları dahilinde ortaya çıktığı ve sürdürüldüğünü söyleyebiliriz. Önceki sayfalardaki çerçeve ve norm tartışmalarıyla bu hayat koşullarının bir boyutuna ışık tutmaya çalıştım. Hayatı, verili olduğu çerçeveler dışında tanımak kolay değildir ve bu çerçeveler hayatı bilme ve teşhis etme şeklimizi yapılandırmanın yanı sıra, o hayatların sürdürülmesi için gerekli koşulları tesis eder. Bu koşulların sürdürülmesi gerekmektedir, demek bu koşullar statik oluşumlar olarak değil üretilebilir toplumsal kurumlar ve ilişkiler olarak vardır. Bu koşullar yenilenme gerektirmeseydi, hayat koşullarını mu-

hafaza etme gibi bir yükümlülüğümüz de olmazdı. Benzer biçimde, çerçeveler de yinelenebilir bir yapıya tabidir – dolaşıma girmelerini sağlayan tekrar üretilebilir olmalarıdır ve tam da bu tekrar üretilebilirlik çerçevenin kimliği açısından yapısal bir risk teşkil eder. Çerçeve, kendini tekrar üretebilmek için kendinden kopar ve tekrar üretimi, siyasal sonuçları olan bir kopuşun mümkün olduğu bir alana dönüşür. Çerçeve böylelikle normatif bir işleve sahip olur ama özgül dolaşım tarzına bağlı olarak belli normatiflik alanlarını sorgulayabilir. Bu türden çerçeveler, bilhassa savaş zamanında tanınma tarzlarını yapılandırır ama sınırları ve olumsuzluğu ifşa edilecek eleştirel bir müdahaleye de tabi olabilir.

Bu çerçeveler hapsetme ve işkencede iş başında olduğu gibi bazı hayatlar hayat olarak algılanırken, bazılarının da, bir hayat olduğu ve birileri tarafından yaşandığı bariz olsa da, bir hayat olarak algılanmadığı göçmen politikalarında da etkindir. Algı düzeyinde tesis edilmiş etkin ırkçılık biçimleri bir yandan fazlasıyla yası tutulabilir toplumlar bir yandan da kayıpları kayıptan sayılmayan ve yası tutulamayan toplumlar gibi tamamen görüntüsel versiyonlar üretmeye meyillidir. Yası tutulabilirliğin toplumlar arasındaki ayrımcı dağılımı, dehşet, suçluluk, hakkaniyetli sadizm, kayıp ve kayıtsızlık gibi siyasal sonuçları olan duygu durumların neden ve ne zaman ortaya çıktığına dair çıkarımlar açısından anlamlıdır. Örneğin, ABD'nin maruz kaldığı şiddetin yası yüksek sesle tutulurken (11 Eylül'de ölenlerin ikonografik imgeleri) ya da başka şiddet türlerine benzetilemeyeceği varsayılırken (devlet retoriğine hâkim eril geçirimsizliğin tasdiki) ülke sınırları içinde uygulanan belirli şiddet biçimlerine karşı adil bir tepki gösterilmesinin nedeni nedir? Hayatın kırılğanlığından hareket edersek, barınma ve beslenme ihtiyacı olmayan, daha geniş toplumsallık ağlarına ya da emeğe bağımlı olmayan, incinebilirliği ve ölümlülüğü aşan bir yaşam yoktur.¹⁰ O halde bu dönemlerde askeri gücün bazı kültürel altbirimlerini, söz konusu gücün kırılğanlığını asgari düzeye çekerken başkalarınınkini azami düzeye çekme girişimleri olarak çözümleyebiliriz. Güvencesiz hayatın bu ayrımcı dağılımı hem

10 Bkz. Jay Bernstein'in *Adorno: Disenchantment and Ethics* kitabındaki incinebilirlik tartışması (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2001). Kanımca bu kitap çağdaş felsefenin en kuvvetli incinebilirlik ve etik çözümlemesini içerir.

maddi hem de algı düzeyinde bir meseledir çünkü yası tutulması imkân dahilinde, yani değerli “sayılmayan” hayatlar açlık, işsizlik, hukuki haklardan mahrum bırakılma ve ayrımcılıkla şiddet ve ölüme maruz bırakılma yüklerini taşımak zorunda bırakılır.¹¹ “Dikkate alma” –ya da “dikkate alma” eksikliği– durumunun “maddi gerçekliğe” mi yol açtığını yoksa maddi gerçekliğin mi dikkate alma eksikliğine yol açtığını kararlaştırmak imkânsız olmasa da zordur çünkü bu ikisi aynı anda vuku buluyor gibidir ve bu türden algı kategorileri maddi gerçekliği şekillendirme açısından asli gibi görünürler (elbette bu maddiyatın bütünüyle algıya indirgenebileceği anlamına gelmez, sadece algının maddi etkileri olduğunu gösterir).

Kırılğanlık ve güvencesizlik birbiriyle kesişen kavramlardır. Hayat, tanımı gereği kırılğandır: Bilinçli olarak ya da kazara silinebilir; sürekliliği hiçbir surette güvence altında değildir. Bu bir bakıma hayatın bütünüünün bir özelliğidir, kırılğan olmayan bir hayat düşüncesi yoktur – elbette fanteziler, bilhassa askeri fanteziler burada bir istisna teşkil eder. Ekonomik ve toplumsal kurumlar da dahil olmak üzere bütün siyasi düzenler, ölüm riskinin artışını engellemek için bu gereksinimlere hitap etmek üzere tasarlanmıştır. Güvencesizlik, belirli toplulukların toplumsal ve ekonomik destek şebekelerinin eksikliğinden mağdur olduğu ve yaralanmaya, şiddete ve ölüme ayrımcı biçimde maruz kaldığı siyaset temelli bir durumu işaret eder. Bu toplulukların hastalık, yoksulluk, açlık, yerinden edilme ve koruma altında olmadan şiddete maruz kalma riski daha yüksektir. Güvencesizlik bundan başka, keyfi devlet şiddetine maruz kalan ve kendilerini sakınmaları gereken devlete başvurmaktan başka bir çareleri olmayan toplulukların siyasete bağlı azami kırılğanlık durumunu da niteler. Bir başka deyişle, koruma için devlete başvururlar ama o devlet tam da korunma ihtiyacı duydukları şeydir. Ulus devlete sığınarak şiddetten korunmak, ulus devletin ustalıkla yönlendirdiği şiddete maruz kalmaktır, dolayısıyla şiddetten korunmak için ulus devlete başvurmak tam da potansiyel bir şiddeti bir başkasıyla değiştirmektir. Aslın-

11 Achille Mbembe, “Necropolitics”, çev. Libby Meintjes, *Public Culture* 15:1 (2003), s. 11-40.

da az sayıda başka seçenek de söz konusu olabilir. Elbette bütün şiddetin kaynağı ulus-devlet değildir ama günümüzde bu siyasal biçime bürünmemiş şiddet vakaları nadirdir.

Bu kitap savaş “tertiplerini”, yani savaşın sürdürülmesi açısından asli önemde olan deneyimi seçici bir şekilde taksim etme yollarını ele almaktadır. Bu tertipler sadece savaşın maddi koşullarını yansıtmakla kalmaz, o maddi gerçekliğin sürekli olarak işlenen *animus*’u açısından da aslidir. Burada çok sayıda tertip söz konusudur: Fotoğraf çerçevesi, savaşa girme kararının çerçevelenmesi, göçmenlik meselelerinin “anavatan topraklarında savaş” olarak çerçevelenmesi ve cinsel ve feminist politikaların savaş çabasına hizmet edecek şekilde çerçevelenmesi. Savaş, hayatların yası tutulabilirliği konusundaki ayrımcılıkla ilişkili duygulanımı denetim altında tutacak ve artıracak biçimde çerçevelenirken bile, savaşın çokkültürlülük ve cinsel özgürlük tartışmalarını, yani “dış ilişkilerden” büyük ölçüde ayrı ele alınan meseleleri düşünme biçimimizi de tertip eder hale geldiğini savunuyorum. Feminist haklara veya cinsel özgürlüklere dair ilerici kavrayışlar sadece Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu toplumlara karşı savaşı rasyonelleştirmek için değil, ağırlıklı olarak Müslüman ülkelerden Avrupa ülkelerine göçün sınırlandırılması lehinde argümanlar için de dolaşıma sokulmuştur. ABD’de bu durum, şüpheli etnik gruplara mensup gibi “görünenlerin” yasadışı gözaltına alınmasına veya tutuklanmasına yol açmıştır ama son yıllarda bu önlemlerle mücadele etme yolunda hukuki çabaların giderek daha da başarılı olduğunu da kaydedelim.¹² Örneğin, bilhassa Avrupa’da cinsel haklarla göçmen hakla-

12 Örneğin bkz. Center for Constitutional Rights, “Illegal Detentions and Guantanamo”, <http://ccrjustice.org/illegal-detentions-and-Guantanamo>; “Illegal Detentions in Iraq by US Pose Great Challenge: Annan” (Reuters), CommonDreams.org, 9 Haziran 2005, <http://www.commondreams.org/headlines05/0609-04.htm>; Amnesty International USA, “Guantanamo and Illegal U.S. Detentions”, <http://www.amnestyusa.org/war-on-terror/Guantanamo/page.do?id=1351079>; Jerry Markon, “Memo Proves Detention Is Illegal, Attorneys Say,” *Washington Post*, 9 Nisan 2008, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/04/08/AR2008040803080.html>; Giovanni Claudio Fava, “Transportation and illegal detention of prisoners by CIA,” European Parliament, 14 Şubat 2007, http://www.europarl.europa.eu/eplive/expert/shotlist/page/20070214SHL03138/default_en.htm; Hina Shamsi, “CIA Coverups and American Injustice,” *Salon.com*, 11 Aralık 2007, <http://www.salon.com/opinion/feature/2007/12/11/Guantanamo/index.html>

rının bir çıkmaza girdiğini kabul edenler, sürmekte olan savaşın toplumsal hareketlerin öznesini nasıl yapılandırdığını ve bu özne-
de bir yarılmaya yol açtığını hesaba katmamışlardır. Zorlayıcı göç
politikalarının etkisiyle yepyeni bir biçime bürünen “İslam karşıtı”
savaşın kültürel sonuçlarını anlamak, solu müesses çokkültürlü-
lük çerçevelerinin ötesinde düşünmeye ve devlet şiddeti, savaşın
ifası ve sınırda uygulanan “hukuki şiddetin” artması gibi gelişme-
ler ışığında çokkültürlülüğün güncel bölünmelerini bağlamsallaş-
tırmak zorunda bırakmaktadır.

Son yıllarda cinsel açıdan ilerici politikalarla bağdaştırılan tu-
tumlar, Avrupa ve ABD’de yeni göçmen hakları ve yeni kültürel
değişim talepleriyle boy ölçüştürülmektedir. Kıyasa ve açmaza
başvuran bu formüller geniş ölçekli savaş hedeflerinin iç politika
koşullarını nasıl aksatıp mevzilendirdiğinin eleştirel bir yaklaşımla
ele alınmadığı bir tertibi temel alıyor gibidir. Güncel siyasetin,
yasallığı zorla tatbik etmenin ve ona karşı koymanın cebri araçları
da dahil olmak üzere gayrimeşru ve keyfi devlet şiddetinin etkile-
rine tekrar odaklanması da solu, şu sıralar kendisini tökezleten li-
beral çelişkilerin ötesinde bir yere yönlendirebilir. Gayrimeşru ce-
bir ve şiddete karşı çıkanlarla (ayrım gözetmeksizin) bütün ırkçılık
türlerine karşı çıkanlar arasında kurulacak bir koalisyon süregi-
den savaşların suni bir gerekçesi olarak benimsenmeye inatla di-
renen bir cinsellik siyasetini de işaret edecektir kuşkusuz. Bilhas-
sa egemenlik adına hukuki kısıtlamaları askıya alma arayışında
olan veya milli güvenlik adına sözde-hukuki sistemler üreten yeni
devlet şiddeti biçimleri ışığında Solu düşünürken başvurduğumuz
çerçevelerin yeniden formüle edilmesi gerekmektedir. Görünürde
“iç politikayla” ilgili meselelerin dış politika meseleleri tarafından
eğilip büküldüğünü ve her iki alanda da benzer bir “çerçeve”nin
yönelimlerimizin temelini oluşturduğunu sıklıkla gözden kaçırı-
rız. İç ve dış politika meseleleri arasındaki ayrımların bu şekilde
tertiple edilmesini de her zaman sorgulamayız. Bu çerçeveler eleştirel
bir temasa geçtiğinde ortaya nasıl bir siyaset çıkacaktır? Belki de
bize, “ilerici” iç siyaset gündemlerinin (feminizm, cinsel özgür-
lük) savaş ve göçmenlik karşıtı politikalar ve hatta cinsel işkenceyi
haklı çıkarma gerekçeleri için seferber edilmesine karşı mücadele
etmenin bir yolunu sunacaktır. Bu da, cinsel politikaları göçmen

politikalarıyla birlikte düşünmenin yeni yolları ve toplulukların sağkalım ve gelişip serpilme imkânını tehlikeye atan koşullara nasıl farklı şekillerde maruz kaldığını göz önünde bulundurarak düşünmenin yeni yollarını sunacaktır.

Bu çalışma, sol siyaseti bir ittifak oluşturma ve alışverişte bulunma fırsatı sunan umut verici bir alan olarak güvencesizlik üzerine tekrar düşünmeye teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Toplulukların yası tutulabilir hale gelmesi, tehlikede olan ya da halihazırda tehlikeye atılmış olan her bir kişinin tekillikini bilmemizi gerektirmez. Daha çok, kırılğanlığın müşterek bir durum, güvencesizliğinse radikal biçimde eşitliksiz bir refah dağılımı ve belirli toplulukların ırksal ve ulusal bir kavramsallaştırma dahilinde daha büyük şiddete maruz bırakılması vasıtasıyla eşit bir muameleyi esirgeyen politikaların sebep olduğu bir durum olduğunun idrakine varılması gerektiği anlamına gelir. Müşterek kırılğanlığın tanınması gayet güçlü normatif eşitlik taahhütleri sunar ve gıda, barınma, sağkalım ve gelişip serpilme gibi temel insani ihtiyaçları karşılamaya çalışan hakların daha sağlam biçimde evrenselleştirilmesine kapı açar. Bunlara “maddi ihtiyaçlar” adı veririz – ki kesinlikle böyledirler. Ama bu türden ihtiyaçların kabul edildiği ya da reddedilmesi için başvurulmuş tertiplerin savaş pratiklerini mümkün kıldığını teslim ettiğimizde, savaş tertiplerinin de savaşın maddeselliğinin teşekkülünün bir parçası olduğu sonucuna varırız. Nasıl bedenlerin “maddesi” biçimlendiren ve canlandıran bir form olmadan görünemezse, savaşın “maddesi” de koşullandıran ya da olanak sağlayan bir biçim ya da çerçeve olmadan ortaya çıkamaz. Sadece işkence görüntülerinin kayıt ve dağıtımında değil aynı zamanda bombalama aygıtlarının bir parçası olarak kameraların kullanımı, medya sunumlarının askeri tatbikatlarda halihazırda benimsenmiş bir tarz haline geldiğini açıkça gösterir.¹³ Dolayısıyla mevcut tarihi koşullar altında, savaşın maddi gerçekliğini, onun işlemlerini sağlayan ve işleyişini rasyonelleştiren temsil rejimlerinden ayırt etmenin bir yolu yoktur. Bu türden tertipler aracılığıyla üretilen algısal gerçeklikler tam olarak savaş politikalarına yol açmadığı gibi savaş politikaları da tek taraflı olarak algı çerçeveleri üretmez. Algılama ve politika, hedefe

13 Bkz. benim “The Imperialist Subject” başlıklı makalem, *Journal of Urban and Cultural Studies*, 2:1 (1991), s. 73-78.

alınmış bir nüfusun ontolojik konumunun tehlikeye atıldığı ve askıya alındığı sürecin iki modalitesidir. Bu “çıplak hayat”la aynı şey değildir, çünkü söz konusu hayatlar radikal bir ifşa durumunda polis dışına atılmış değildir, cebri bir ifşa durumunda iktidar ilişkilerine bağlıdırlar ve onun tarafından sınırlandırılırlar. Kırılğanlığı üreten, hukukun geri çekilmesi ya da yokluğu değil, gayrimeşru hukuki cebrin etkileri ya da devlet gücünün hukukun bütün kısıtlamalarından azade biçimde uygulanmasıdır.

Bu düşüncelerin, beden üzerinden düşünme açısından da çıkarımları vardır çünkü insan kırılğanlığı sorununu bütün yönleriyle “çözebilecek” koşullar yoktur. Bedenler var olur ve sonra ortadan kalkar: Fiziksel dirence sahip organizmalar olarak, direnç gösterme imkânını tehlikeye atan saldırılara ve hastalıklara tabidirler. Bunlar, bedenlerin zaruri nitelikleri, –sonlulukları olmadan düşünceye konu “olamazlar” ve sürdürülebilmeleri için “kendi dışlarında” kalan şeylere bağımlıdırlar– bedenli yaşamın fenomenolojik yapısına mahsus niteliklerdir. Yaşamak her zaman başından itibaren tehlike altında olan ve insanın elinde olmayan nedenlerle aniden dışarıdan bir tehlikeye maruz kalabilecek ya da silinebilecek bir yaşam sürmektir. Spinoza’nın bedensel direnç izahlarından türetilmiş konumların büyük bölümünde bedenin üreme arzusu¹⁴ vurgulanır ama elimizde Spinozacı bir bedensel yaralanabilirlik izahı var mı ya da bunun siyasal içerimlerini dikkate alıyor muyuz?¹⁵ Çok sayıda kaynak *conatus*’un altını oyabilir ve oymaktadır da: Başkalarına sadece libidinal bağlantı şebekeleri üzerinden değil, saldırganlık ve arzu bağlantıları da dahil olmak üzere ikircikli psişik sonuçlara yol açabilecek istem dışı bağımlılık ve yakınlık kipleri üzerinden de bağlıyız (Klein).¹⁶ Dahası, bu genel kırılğanlık ve bağımlılık durumu belirli siyasal oluşumlarda sömürülmekte ve inkâr edilmektedir. İrade ya da zenginlik, yaşayan bir

14 Benedict de Spinoza, *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, ed. ve çev. Edwin Curley, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. Ayrıca bkz. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Manin Joughin, New York: Zone Books, 1992.

15 Deleuze bu konuyu *Expressionism in Philosophy: Spinoza* kitabındaki “Bir Beden Ne Yapabilir?” tartışmasında net bir biçimde ele almıştır.

16 Melanie Klein, “A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States,” *Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell, Londra: Penguin, 1986, s. 115-146.

bedenin hastalanma ya da kaza geçirme olasılığını eleyemez ama her ikisi de böyle bir yanılşamayı beslemek için seferber edilebilir. Bu riskler, sonlu ve kırılğan bedensel yaşam kavrayışına içkindir ve bedenin her zaman, bireysel özerkliğini kısıtlayan toplumsal ve çevresel kiplere maruz bırakıldığını işaret eder. Müşterek kırılğanlık durumu bedenin esasen toplumsallığa ve karşılıklı bağımlılığa tabi olduğunu işaret eder – bu görüş, Hobbes ve Hegel’de farklı biçimlerde olsa da net bir şekilde tasdik edilir. Ancak, her beden, tanım gereği kırılğan olan başka bedenlerin potansiyel tehdidi altında olduğundan, farklı tahakküm biçimlerinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu standart Hegelci görüş, çağımızın savaş koşullarında gayet spesifik bir anlam kazanır: Müşterek kırılğanlık durumu karşılıklı birbirini tanımayla değil, hedefteki toplulukların belirli bir biçimde sömürülmesine, tam olarak hayat sayılmayan hayatlara “imha edilebilir” ve “yası tutulamaz” hayatlar rolü biçilmesine yol açar. Bu topluluklar “kaybedilebilir” ya da cezalandırılabilir çünkü halihazırda kaybedilmiş ya da cezalandırılmış topluluklar şeklinde tertip edilmişlerdir; gayrimeşru devlet şiddeti, kıtlık ya da salgın hastalıktan korunma ihtiyacı içindeki yaşayan topluluklar olarak görülmez, bildiğimiz haliyle insan hayatına bir tehdit teşkil eden bir rol üstlenirler. Bunun sonucunda, bu hayatlar kaybedildiğinde yası tutulabilir olmaz çünkü ölümlerini rasyonalleştiren çarpık mantık uyarınca, bu türden toplulukların kaybı “yaşayanların” hayatını korumak için gereklidir.

Kırılğanlığın ve yası tutulabilirliğin ayrımcı dağılımı üzerine bu mülahazalar, ulus devletin münhasır referans sistemi, çoğulculuğun da ayrışık toplumsal özneler üzerine düşünmenin münasip yolu kabul edildiği çokkültürlülük modellerine bir alternatif sunar. Eşitlik ve evrensellik gibi belirli liberal ilkeler bu çözümleme açısından büyük önem taşımaya devam etse de, küresel karşılıklı bağımlılık ve çağdaş yaşamda birbirine kenetli iktidar ve pozisyon şebekeleri üzerine düşünmek için ihtiyacımız olan analitik söz dağarını sağlayamayacağı aşikârdır. Herkesin özne sayılmaması, çağdaş siyasi hayatın en önemli meselesini teşkil eder. Çokkültürlülük halihazırda kurulu cemaatleri, halihazırda tesis edilmiş özneleri önvarsayar oysa esas mesele tam da bir cemaat kabul edilmeyen cemaatler, yaşayan ama henüz “hayat” olarak kabul edilmeyen öz-

nelerdir. Dahası, mesele basit bir “bir arada varolma” meselesi de değildir; mesele, günümüz iktidar haritalarına içkin ayrımcı özne oluşumu politikaları a) cinsel özgürlük taraftarı ilerici kişileri düzmece bir özgürlük kavrayışı adına yeni göçmenlere karşı seferber etme ve b) yakın tarihli ve hâlâ devam eden savaşların rasyonelleştirilmesinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyet azınlıklarını mevzilen-dirmeye çabalamaktadır.

Sol siyasetin bu bağlamda ilk yapması gereken, savaşa ve belirli toplulukların kırılğanlığı asgari seviyeye indirmek için gerekli olan temel kaynaklara erişimini ayrımcı bir yaklaşımla kısıtlayan meşrulaştırılmış şiddet biçimleri de dahil olmak üzere devlet şiddetinin her türüne yönelik siyasal eleştiriyi odağa almak ve geliştirmektir. Parçalanmakta olan refah devletleri ve sosyal güvenlik ağlarının lime lime edildiği veya oluşmasına bile izin verilmediği devletler bağlamında bunun ivedilikle halledilmesi gerekmektedir. İkincisi, bu eleştirinin odak noktası kimlik politikalarından ya da kimlik talepleri temelinde formüle edilmiş çıkar ve inançlardan ziyade, yukarıda ele alınan türden liberal açmazları çözme yeterliği olan yeni ittifakların kurulması umuduyla güvencesizlik ve ayrımcı dağılımdır. Güvencesizlik hem kimlik kategorilerini hem de çokkültürlü haritaları kapsadığından, devlet şiddetine karşıtlığa ve bu şiddetin kâr etme ve bölgesel savunma amacıyla güvencesizliği üretme, istismar etme ve dağıtmasına odaklanan bir ittifak açısından temel teşkil edebilir. Böyle bir ittifak bütün arzu, inanç ya da özdeşleşme meseleleri üzerinde bir mutabakata varılmasını gerektirmez. Bu ittifak, katılımcıları arasında süregiden belli karşıtlıkları barındırırken bu türden kalıcı ve canlandırıcı farklılıklara radikal bir demokratik siyasetin nişanı ve tözü olarak değer verecektir.

Hayatta Kalabilme, Yaralanabilirlik, Duygulanım

Kırılğanlığın umumi olduğu varsayımı bireycilik ontolojisini derinlemesine sorgular ve belirli normatif sonuçları doğrudan zorunlu kılmassa da, beraberinde getirir. Hayatın kırılğan olduğu için korunması gerektiğini söylemek yeterli değildir elbette. Hayatı sürdürülebilir kılan koşullar söz konusudur; dolayısıyla, hayat koşullarının nasıl iyileştirilebileceği ve güvencesizliğin nasıl düzeltilebileceği gibi meseleler ihtilaflı ahlak tartışmalarında her zaman merkezdedir. Ancak, bu görüş bireyciliğin eleştirisini şart koşuyorsa, güvencesizliğin en aza indirgenmesi için bize düşen sorumluluklar üzerine düşünmenin yolları nelerdir? Sorumluluğun bu şekilde yeniden düşünülmesi için beden ontolojisinden yola çıkmamızın nedeni bedenin hem yüzeyde hem de derininde toplumsal bir fenomen olmasıdır: Beden başkalarına maruz kalır ve tanımı gereği yaralanabilir. Sürekliliği toplumsal koşullara ve kurumlara bağlıdır, yani “direnc göstermek” anlamında “varolmak” için, kendi dışında kalan bir şeye dayanmak zorundadır. Sorumluluk, bedenin toplumsal açıdan dışsal yapısı temelinde nasıl düşünülebilir? Tanımı gereği toplum tarafından işlenmeye ve toplumsal cebre boyun eğen beden yaralanabilir bir şeydir. Ama salt toplumsal anlamların üzerine kazındığı bir yüzeyden de ibaret değildir beden; acı çeken, zevk alan ve dünyanın dışsallığına yanıt veren bir şeydir, bu dışsallık bedenin mizacını, edilgenliğini ve etkenliğini tanımlar. Elbette incinme ve yara, yaralanabilir bir bedenin başına gelebilecek bir şeydir ve gelir de (yaralanmaz beden diye bir şey yoktur) ama bu, bedenin yaralanabilirliğinin onun incinme ve yara alma olasılığına indirgenebileceği anlamına gelmez. Bedenin sürekli dış dünyayla karşı karşıya kalması, başkalarıyla ve kişinin kontrol edemediği koşullarla kurulan istem dışı yakınlık gibi gayet zorlu bir genel

durumun işaretidir. Bu “karşı karşıya kalma” bedeni tanımlayan kiplerden biridir. Ama bedenın karşısında bulduğu bu sıkıntılı başkalık, bu dünyaya karşı duyarlılığını, ona tepki verebilmesini harekete geçiren şey olabilir ve ekseriyetle öyledir. Bu tepki, haz, öfke, ıstırıp, umut vb içeren geniş bir duygulanım yelpazesinden müteşekkildir.

Ben bu duygulanımların düşünsel ve eleştirel yetilerin salt temelini değil doğrudan malzemesini de oluşturduğu kanısındayım.¹ Dolayısıyla, birincil duygulanımsal duyarlılık anları daima yorumlayıcı bir edim barındırır. Yorum bir zihnin kendiliğinden edimi olarak zuhur etmez, kendini bize dayatan dünyaya karşı tepkilerimizi biçimlendirip tertip etmeye yardımcı olan bir kavranabilirlik alanının bir sonucu olarak zuhur eder (bu dünya, doğrudan bağımlı olduğumuz ama aynı zamanda kendini bize dayatan, karmaşık, bazen de muğlak biçimlerde tepki vermeye zorlayan bir dünyadır). Dolayısıyla, genelleştirilmiş bir durum olarak kırılganlık, temelde sürdürülen ve sürdürülebilir bir dünyaya bağımlı olan ve o dünya tarafından koşullandırılmış bir beden kavrayışına bağlıdır; tepki verebilirlik –ve dolayısıyla, sorumluluk– bizi tutan ve kendini bize dayatan bir dünyaya verilen duyusal yanıtlarda mümkündür. Bu türden duyusal yanıtlar her zaman dolaylıdır ve belirli yorumlayıcı çerçeveler talep ederler; aynı zamanda, bu çerçevelerin apaçıklığını da sorgular ve böylece toplumsal eleştirinin duygulanımsal koşullarını sağlarlar. Başka bir yerde de tartıştığım üzere, ahlak teorisinin nesnesini bilip ona etki etmesini sağlamanın tek yolu onu toplumsal eleştiriye dönüştürmektir. Savaş bağlamında öne sürdürüğüm şemayı anlamak için, sorumluluğun sadece şu ya da bu hayatın değerine veya soyut düzeyde, hayatta kalabilme meselesine değil, hayatı güvence altına alan toplumsal koşullara, bilhassa bu koşullar karşılanmadığında, odaklanmalıdır. Bu ödev, bilhassa savaş bağlamında öncelik kazanır.

Sorumluluk meselesini masaya yatırmak o kadar kolay değil çünkü bu terim, benim buradaki niyetimle zıtlık içindeki amaçlar

1 Bkz. Lauren Berlant, ed., *Intimacy*, Chicago: University of Chicago, 2000; Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Raleigh, NC: Duke University Press, 2003; Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

için kullanılıyor. Örneğin, yoksul ve yeni göçmenlerden sosyal yarımların esirgendiği Fransa'da, hükümet bireylerin devlete değil kendi kendilerine bel bağlamalarını öngören yeni bir "sorumluluk" anlayışı çağrısında bulundu. Hatta, kendinden mesul olan bireyler üretme sürecini tanımlamak için yeni bir sözcük bile türetilti: "Sorumlulaştırma". Elbette ben de bireysel sorumluluğa karşı değilim ve hepimizin kendi sorumluluğumuzu üstlenmemiz gereken durumlar olduğuna şüphe yok. Ama bu formülleştirme ışığında aklıma gelen birkaç eleştirel soru var: Sadece kendime karşı mı sorumluyum? Sorumlu olduğum başkaları da var mı? Genelde sorumluluğumun kapsamını nasıl belirliyorum? Başka herkesten mi sorumluyum yoksa sadece bazılarından mı ve bu sınırı neyi temel alarak çekiyorum?

Ama bunlar da sadece başlangıç aşamasında karşılaştığım zorluklar. Söz konusu zamirlerle de sorun yaşadığımı itiraf ediyorum. Sadece bir "Ben" olarak, yani bir birey olarak mı sorumluluk sahibiyim? Sorumluluk üstlendiğimde "Ben" in kim olduğunun kaçınılmaz olarak başkalarıyla ilişkili olduğu netleşiyor olabilir mi? Başkalarının dünyası olmadan düşünülebilmem mümkün mü? Aslında, "Ben" sorumluluk üstlenerek, kısmen de olsa, bir "biz" olduğunu gösteriyor olabilir mi?

O halde, görünürde bizzat olduğum ya da bir parçası olduğum bu "biz" kimleri kapsıyor? Ve ben nihayetinde hangi "biz" den sorumluyum? Bu, şu soruyla aynı kapıya çıkmaz: Ben hangi "biz" e aitim? Millet, memleket, dil veya kültür temelinde bir aidiyet cemaati belirleyip sorumluluk hissimi bu cemaatte temellendirirsem, sadece bir şekilde benim gibi oldukları açıkça fark edilenler için sorumlu olduğumu zımnen varsayırım. Peki birisini kendime "benzeyen" biri olarak tanıdığımda devrede olan zımni tanınabilirlik çerçeveleri nelerdir? Bu durumlarda, hangi zımni siyasal düzen "benzerliği" üretir ve düzenler? Tanımadıklarımıza, aidiyet hissimizi sınırlar ya da mevcut benzerlik normlarına karşı gelir gibi görünenlere karşı sorumluluğumuz nedir? Belki de onlara farklı bir biçimde aittir ve onlara karşı sorumluluğumuz aslında hazır benzerlik kavrayışlarına bağlı değildir. Belki de böyle bir sorumluluk ancak tanınabilirlik sahalarını, kültürel bir refleksle bazı hayatlar için yas tutarken başkalarının kayıplarını soğukkanlılıkla karşıladığımızda

içkin olarak yürürlüğe giren sahaları tesis eden dışlayıcı normlar üzerine eleştirel düşünümle gerçekleşmeye başlayabilir?

Savaş zamanında küresel bir sorumluluk üzerine düşünme yolları önermeden önce, bu sorunu ele almanın hatalı yollarıyla arama bir mesafe koymak istiyorum. Örneğin, ortak iyilik adına savaş isteyen, demokrasi ya da güvenlik adına öldüren, egemenlik adına başkalarının egemenliğindeki toprakları istila edenlerin hepsi “küresel eylemde bulunma” ve hatta belli bir “küresel sorumluluğu” devreye sokma iddiasındadır. ABD’de son yıllarda, görünürde demokrasisi olmayan ülkelere “demokrasi götürmek”ten bahsediliyor; ayrıca “demokrasi tesis etme” bahsini de duyuyoruz. Böyle anlarda, halk kararını ve çoğunluk yönetimini temel almayan bir demokrasinin ne anlama geldiğini sormamız lazım. Bir iktidar, yetki alanında olmayan bir halka demokrasi “götürebilir” ya da “tesis edebilir” mi? Eğer bir iktidar biçimi, o iktidar biçimini seçmemiş bir halka dayatılırsa bu, tanım gereği demokratik olmayan bir süreçtir. Dayatılan iktidar biçimine “demokrasi” adı veriliyorsa elimizde daha da büyük bir sorun var demektir: Demokratik olmayan yollarla dayatılan bir siyasal iktidar biçiminin adı “demokrasi” olabilir mi? Demokrasi, sürecin sonucunu olduğu kadar siyasal iktidarın ele geçiriliş araçlarını da adlandırmalıdır. Bu da işleri zorlaştırır çünkü çoğunluk elbette demokratik olmayan bir iktidar biçimine de oy verebilir (1933’te Almanların Hitler’i seçerken yaptığı gibi), ama askeri güçler de seçimleri ve halk iradesinin ifadesinin diğer yollarını geçersiz kılarak ya da askıya alarak ve bunun için demokratik olmayan araçlara başvurarak demokrasi “getirebilir.” Her iki durumda da demokrasi başarısız olur.

Demokrasinin riskleri üzerine bu kısa düşünceler savaş zamanında küresel sorumluluk üzerine düşünme biçimimize nasıl etki eder? Öncelikle kendimizi, bir ülkenin başka ülkelere demokrasi getirme gibi ayrıcalıklı bir sorumluluğu olduğunu farz eden “küresel sorumluluk” çağrılarından sakınmalıyız. Müdahalenin önemli olduğu, örneğin soykırımı önlemek için müdahale edilmesi gerektiği durumlar olduğuna şüphe yok. Ama böyle bir müdahaleyi küresel bir misyonla ya da ikmalden sorumlu askeri gücün siyasal ve ekonomik çıkarlarına uyan yönetim biçimlerinin cebren hayata geçirildiği kibirli bir siyasetle birleştirmek bir hata olur. Bu tür

durumlarda, bu türden bir küresel sorumluluğun açıkça çelişkili olmasa bile sorumsuz olduğunu söylemek isteriz muhtemelen – ya da benim söylemek istediğim budur. Bu türden durumlarda “sorumluluk” kelimesinin düpedüz yanlış kullanıldığı ya da istismar edildiği söylenebilir. Ve ben de buna katılıyorum. Ama, tarihsel koşullar “sorumluluk” mefhumuna yeni anlamlar yüklememizi talep ettiğinden bu yeterli olmayabilir. Aslında, bu emperyalist temellüke ve onun cebri politikalarına karşı gelecek bir küresel sorumluluk kavrayışını tekrar düşünme ve formülleştirme gibi zorlu bir görevle karşı karşıyayız.

Bu amaçla, tekrar “biz” meselesine dönmek ve öncelikle savaş zamanında bu “biz”e ne olduğunu düşünmek istiyorum. Kimlerin hayatı kurtarmaya ve savunmaya değer hayatlar olarak görülür, kimlerinki görülmez? İkincisi, bu küresel anlamdaki “biz”i bu cebri politikalara karşı çıkacak biçimlerde tekrar düşünme yollarını sorgulamak istiyorum. Son olarak, ve bundan sonraki bölümlerde, işkenceye karşı çıkmanın neden zorunlu olduğunu ve işkenceye bütün biçimleriyle karşı çıkan bir siyasetten nasıl bir küresel sorumluluk anlayışı çıkarabileceğimizi sorgulamak istiyorum.²

Yani, bu savaş zamanında bu “biz”in kim olduğunu sormanın bir yolu da, kimlerin hayatının değerli sayıldığını, kimlerin hayatının yasının tutulduğunu ve kimlerin hayatının “yası tutulamaz” sayıldığını sormaktan geçiyor. Savaşın, nüfusları yası tutulabilir ve yası tutulamaz nüfuslar olarak böldüğünü düşünebiliriz. Yası tutulamayan bir hayat, hiç yaşanmamış olduğundan, yani hiçbir zaman hayattan sayılmadığından yası tutulamayacak bir hayattır. Dünyanın, belirli toplulukların hayatlarını savunmak ve onları başkalarının hayatlarına karşı savunmak için –bu, bu hayatlara son vermek anlamına gelse bile– savaş açanların açısından, yası tutulabilir hayatlar ve yası tutulamaz hayatlar olarak ikiye bölündüğünü görüyoruz. 11 Eylül saldırılarından sonra medyada, hayatını kaybetmiş olanların adları, öyküleri ve ailelerinin tepkileriyle birlikte fotoğraflarının da hiçbir sansüre uğramadan, bütün ayrıntılarıyla yayımlandığını gördük. Kamusal yas, bu fotoğrafların ulusun

2 Bunun için bkz. Karen J. Greenberg, ed., *The Torture Debate in America*, New York: Cambridge University Press, 2006; Kim Scheppele, “Hypothetical Torture in the ‘War on Terrorism’”, *Journal of National Security Law and Policy*, 1 (2005), s. 285-340.

bütününde iz bırakmasına bağlıydı, bu da elbette ABD'li olmayan kurbanlar için çok daha az, kaçak işçiler içinse hemen hiç yas tutulmaması anlamına geliyordu.

Kamusal yasın ayrımcı dağılımı muazzam önemde bir siyasal meseledir. Hüküm süren yasaya karşı çıkmak pahasına, kardeşinin ölümünün yasını herkesin gözü önünde tutan Antigone'den yana böyledir bu. Yönetimlerin kimin yasının kamu önünde tutulabileceğini ve kiminkinin tutulamayacağını düzenlemeye ve denetlemeye bu kadar meraklı olmasının nedeni nedir? ABD'deki AIDS krizinin ilk yıllarında, AIDS'ten ölmenin neden olduğu kamusal utancı, hastalığın kâh eşcinsellikle ve bilhassa anal seksle, kâh uyuşturucu kullanımı ve rastgele cinsel ilişkiyle ilişkilendirilmesinin yol açtığı utancı kırmada gönüllü kamusal nöbetçiler ve Adlar Projesi³ büyük rol oynadı. Kişinin adını telaffuz ederek beyan etmek, bir hayattan arta kalanları bir araya getirmek, yaşanan kaybı kamuya duyurmak anlamlı ve önemliydi. Günümüzdeki savaşlarda ölenlerin yası da böyle açıkça tutulursa ne olur? Fotoğraflarını, adlarını, öykülerini, hayatlarına dair tanıklıkları, kısası görülecek, dokunulacak, bilinecek detaylarını asla görmediğimiz ABD ordusu kurbanları da dahil olmak üzere savaşta ölen herkesin adı neden açıklanmıyor? Savaş sırasında mahvolmuş her hayatı teker teker öne çıkarmak mümkün değil ama zarar görmüş ve tahrip edilmiş nüfusları, imgenin ikonik işlevi tarafından tamamen özümsemesinin önüne geçerek kayıt altına almanın yolları olduğuna da şüphe yok.⁴

Açık yas öfkeyle ilişkilidir ve haksızlığın ya da dayanılmaz bir kaybın yol açtığı öfkenin siyasal potansiyeli muazzamdır. Nihayetinde, Platon'un şairleri yasaklamak istemesinin nedenlerinden biri de budur. Sık sık tragedya izlemeye giden yurttaşların sahne- de gördükleri kayıplar için ağlayacaklarını ve bu açık ve kamusal yasın, ruhun düzenini ve hiyerarşisini aksatmak suretiyle siyasal otoritenin düzenini ve hiyerarşisini de aksatacağını düşünüyordu. İster açık yastan ister açık öfkeden bahsedelim, aslında iktidar re-

3 Bkz. Anthony Tume ve Paul Margolies, *Always Remember: The Names Project AIDS Memorial Quilt*, New York: Fireside, 1996. Ayrıca bkz. <http://www.aidsquilt.org>

4 David Simpson, *9/11: The Culture of Commemoration*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

jimlerinin azami derecede düzenlediği ve bazen apaçık sansüre tabi tuttuğu duygulanımlı tepkiler söz konusu. ABD'nin doğrudan dahil olduğu günümüz Irak ve Afganistan savaşlarında, duygulanımların hem savaş girişimini hem de daha belirgin olarak milliyetçi aidiyet duygusunu desteklemek için düzenlendiğini görüyoruz. Ebu Garip fotoğrafları ABD'de ilk ortaya çıktığında muhafazakâr televizyon uzmanları fotoğrafları göstermenin Amerikalılığa yakışmayacağını öne sürmüşlerdi. ABD personelinin işkencelerine dair görsel kanıtlarımız olmamalıydı. ABD'nin uluslararası düzeyde tanınan insan haklarını ihlal ettiğini bilmememiz gerekiyordu. Bu fotoğrafları göstermek Amerikalılığa yakışmıyordu, bu fotoğraflardan savaşın nasıl sürdürüldüğüne dair azar azar bilgi toplamak Amerikalılığa yakışmıyordu. Muhafazakâr siyaset yorumcusu Bill O'Reilly fotoğrafların Amerika'nın imajını olumsuz etkileyeceğini ve Amerika'nın imajını savunmak gibi bir mecburiyetimiz olduğunu düşünüyordu.⁵ Donald Rumsfeld de fotoğrafları göstermenin Amerikalılığa yakışmadığını söyleyerek benzer bir tutum sergiledi.⁶ Elbette her ikisi de Amerikan halkının, ordusunun eylemlerinden haberdar olma hakkını ya da kamunun savaşı tam kanıtlara dayanarak yargılama hakkının demokratik katılım ve müzakere geleneklerinin bir parçası olduğunu dikkate almadı. O halde, aslında söylenen neydi? Bana göre, imgenin gücünü sınırlandırmaya uğraşanlar aynı zamanda duygulanımın, öfkenin gücünü de sınırlandırmaya çalışıyordu çünkü bu imgelerin kamuoyunun Irak'taki savaş aleyhine dönmesine neden olma ihtimali yüksekti ve öyle oldu.

Ancak kimlerin hayatının yası tutulabilir, korunmaya değer, saygı gösterilmesi gereken haklara sahip öznelerin hayatları olarak düşünüleceği sorusu bizleri duygulanımın nasıl düzenlendiği ve

5 "Ama Ebu Garip konusunda ilginç gelişmeler yaşandı. Fotoğrafları yayımlamadığım için *New York Times* gazetesinde eleştirildim. Ben de seyircime, bakın size ne olduğunu anlatayım, dedim. Fotoğrafları yayımlamıyorum çünkü sizin de bildiğiniz gibi dünyanın her yerine giriyoruz. Hem ben o fotoğrafları seyircilerime gösterdiğim anda *El Cezire*'nin onları *The Factor*'dan alıp dolaşıma sokacağını, ABD karıştığını iyice kışkırtacağını ve böylece daha fazla insanın öldürüleceğini biliyorum. Dolayısıyla, yayımlamayacağım. Fotoğrafları görmek istiyorsanız gidin başka yerde görün. Burada değil." *The O'Reilly Factor*, Fox Haber Kanalı, 12 Mayıs 2005.

6 Örneğin bkz. Greg Mitchell, "Judge Orders Release of Abu Ghraib Photos," *Editor and Publisher*, 29 Eylül 2005, http://www.editorandpublisher.com/eandp/news-article_display.jsp?vnu_content_id=1001218842.

asında duygulanım düzenlemesi derken neyi kast ettiğimiz sorusuna getirir. Antropolog Talal Asad'ın yakın geçmişte yayımlanan intihar bombacılığı üzerine kitabında öne sürdüğü ilk soru şu: İntihar bombacılarına dehşetle ve ahlaki bir iğrenmeyle yaklaşırken devlet destekli şiddet karşısında neden aynı şeyleri hissetmiyoruz?⁷ Bunu, bu şiddet biçimlerinin aynı olduğunu veya ikisi karşısında da aynı ahlaki öfkeyi duymamız gerektiğini söylemek için sormuyor. Ancak –ilk etapta duygulanım biçimi alan– ahlaki yanıtlarımızın belirli yorumlama çerçeveleri tarafından zımnın düzenlenmesini ilginç buluyor ve bu noktada onunla hemfikirim. Tezine göre, belli koşullarda belli hayatların kaybedilmesi, başka belli koşullarda kaybedilen hayatlara nazaran daha çok dehşetle ve ahlaki tiksintiyle karşılanıyor. Örneğin birisi savaşta başka birini öldürürse ya da öldürülürse ve bu savaş devlet destekli bir savaşa ve biz o devlete meşruiyet atfediyorsak, o zaman bu ölümü acıklı, üzücü ve talihsiz bir ölüm olarak görmekle birlikte, radikal biçimde haksız bir ölüm olarak görmüyoruz. Buna karşın, şiddet suçu, gayrimeşru telakki edilen direniş grupları tarafından işlenmişse duygulanımımız kesinlikle değişiyor, Asad'ın iddiası bu yönde.

Asad bizden intihar bombacılığı üzerine düşünmemizi istiyor ama –ben burada bunu yapmayacağım– bu esnada ahlaki tepkilerin önemli bir veçhesini de dile getiriyor; hissettiklerimizin kısmen bizi çevreleyen dünyayı yorumlama biçimimiz tarafından koşulandığını; hissettiklerimizi yorumlama biçimimizin aslında hissin kendisini de değiştirebileceğini ve zaten değiştirdiğini söylüyor. Duygulanımın, tamamıyla vâkıf olmadığımız yorumlayıcı şemalar tarafından yapılandırıldığını kabul etmek belirli kayıplar karşısında dehşete düşerken bazı belirli kayıpları umursamazlıkla ve hatta haklı görerek karşılamamızın nedenini anlamaya yardımcı olur mu? Günümüzde milliyetçiliğin tırmanışa geçtiği savaş ortamında, varlığımızın, milliyet düzeyinde yakın olduğumuz, bizim için tanıdık olan ve kültürel düzeyde onaylanabilir insana dair belirli kültürel mefhumlara riayet eden başkalarına bağlı olduğunu hayal ediyoruz. Bu yorumlayıcı çerçeve, hayatımın ve varoluşumun bağlı olduğu nüfuslarla, hayatıma ve varoluşuma karşı doğrudan tehdit

7 Talal Asad, *On Suicide Bombing*, New York: Columbia University Press, 2007, [*İntihar Eylemleri*, çev. Fuat Aydın, Eskiye Yayınları, 2012].

oluşturan nüfuslar arasında zımnen ayırım yapar. Bir nüfus benim hayatıma doğrudan tehdit oluşturuyormuş gibi görüldüğünde, o nüfus bana “ayrı ayrı hayatlar”dan müteşekkil bir grup olarak değil doğrudan hayata yönelik bir tehdit olarak (hayata tehdit oluşturan kanlı canlı bir figür olarak) görünür. İslam’ın barbar ya da modernlik-öncesinde kalmış, insanı tanınabilir yapan koşullara henüz riayet etmemiş bir din telakki edildiği koşullarda bunun nasıl şiddetlendiğini düşünelim. Öldürdüklerimiz tam olarak insan değildir ve tam olarak yaşıyor sayılmazlar, yani onların kayıplarını, bizimkiyle milli ve dini benzerliği olan hayatların kaybını karşıladığımız dehşet ve öfkeyle karşılamayız.

Asad ölümle başa çıkma tarzlarının farklı şekillerde idrak edilip edilmediğini, intihar bombası nedeniyle ölümlere verdiğimiz tepkinin, bombardıman nedeniyle ölümler karşısında hissettiğimiz dehşet ve ahlaki öfkeden çok daha şiddetli olup olmadığını merak eder. Ben de insan topluluklarını ele almanın da ayırmacı bir şekli olup olmadığını, bazı toplulukların başından itibaren gayet canlı ve hayatta, bazılarının ise kuşkulu bir şekilde hayatta ve belki de “toplumsal açıdan ölü” (bu, Orlando Patterson’ın kölenin statüsünü betimlemek için kullandığı terimdir) ya da hayata tehdit oluşturan canlı figürler olarak görülüp görülmediğini merak ediyorum.⁸ Ama savaş ya da daha doğrusu günümüzdeki savaşlar insan hayatlarını, savunmaya, değer vermeye ve öldüklerinde yasını tutmaya değer hayatlarla, pek de değerli ve tanınır olmayan, aslında yası tutulabilir olmayan hayatlar olmak üzere ikiye ayırma yaklaşımına bel bağlıyor ve bu yaklaşımı bizzat sürekli kılıyorsa, yası tutulmayan hayatların kaybının, kendi hayatlarının tam olarak ve anlamlı bir şekilde hayattan sayılmadığını anlayanlar tarafında muazzam bir öfkeye neden olacağına şüphe yok. Meşru müdafaa mantığında bu insan toplulukları, bildiğimiz haliyle hayata karşı bir tehdit olarak sunulur ama onlar, birlikte yaşadığımız, dolayısıyla aramızda belirli bir bağımlılık olduğunu varsaymamızı gerektiren topluluklardır. Bu karşılıklı bağımlılığın nasıl beyan (ya da inkâr) edildiği, nasıl tesis edildiği (ya da edilmediği), hayatta kalanın, zenginleşenin, zor geçinenin ve saf dışı bırakılan ya da ölüme terk edilenin kim

8 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

olacağına dair gayet somut çıkarımları vardır. Bu karşılıklı bağımlılık konusunu vurguluyorum çünkü ABD ya da İsrail gibi devletler, hayatta kalmalarını savaşa borçlu olduklarını savunduklarında sistematik bir hata işlenmiş oluyor. Çünkü savaş, sürekli ve inkâr edilemez biçimde birbirimize tabi olduğumuzu, diğeri tarafından imha edilme olasılığı karşısında savunmasız olduğumuzu, müşterek bir kırılganlığın temel alındığı çok taraflı ve küresel anlaşmalar aracılığıyla korunmaya ihtiyaç duyduğumuzu inkâr etme arayışıdır. Bence bu nihayetinde, burada tekrarlanması gereken Hegelci bir noktadır. Benim bir başkasını imha etme özgürlüğüm olmayışının –ve aslında, devletlerin başka devletleri imha etme özgürlüğünün olmayışının– tek nedeni, bunun başka tahrip edici sonuçları olacak olması değildir. Bu elbette doğrudur. Ama nihayetinde daha da doğru olan, benim olduğum öznenin, ben olmayan özneye bağlı olduğu, ikimizin de tahrip etme ve edilme gücü olduğu ve bu güç ve bu tehlikede olma halinde birbirimize bağlı olduğumuzdur. Bu bakımdan, hepimizin hayatı sürekli tehlike altındadır.

11 Eylül'den sonra "sınırın geçirgenliğinin" ulusal bir tehdit, daha doğrusu kimliğin kendisine yönelik bir tehdit teşkil ettiğini savunan bir bakış açısının öne çıkışına tanık olduk. Oysa kimlik de geçirgen sınırlar ya da bir sınırdan feragat etme imkânı olmadan düşünülemez. İlkinde istiladan, saldırıdan, çarpışmadan korkulur ve meşru müdafaa adına belirli bir bölge üzerinde hak iddia edilir. Diğer durumda ise, bölge üzerinde hak iddiaları ötesine geçen belirli bir bağlantı tesis etmek için sınırdan vazgeçilir ya da sınır aşılır. Hayatta kalabilme kaygısıyla iki tutumdan biri benimsenebilir; bu durum, hayatta kalma duygumuzun tanımadığımız insanlarla, kendi milli ya da mahalli normlarımız uyarınca bütünüyle tanınabilir olma ihtimali olmayan insanlarla kaçınılmaz olarak derinden bağlı oluşuna dair neler söyler?

Melanie Klein'a göre hayatta kalabilme meseleleri karşısında gayet ahlaki tepkiler geliştiririz.⁹ Klein daha sonra egonun kalımlılığının esas olduğunda ısrar ederek bu izahına bizzat karşı gelmiş olsa da ben de onun nihayetinde haklı olduğunu düşünüyorum. Neden ego? Eğer benim hayatta kalmam nihayetinde onlar olma-

9 Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States."

dan var olamayacağım başkalarıyla, bir ya da bir grup “sen”le ilişkiye bağlıysa, varlığım da sadece bana ait değildir; kendimin dışında, olduğum kişinin sınırlarından önce gelen ve onları aşan bu ilişkiler kümesinde aranmalıdır. Eğer gerçekten bir sınırim varsa ya da bana ait bir sınır olduğu söylenebiliyorsa, bunun tek nedeni başkalarından ayrı düşmüş olmamdır ve onlarla ancak bu ayrı düşme aracılığıyla ilişkilenebilirim. O halde sınır, bu ilişkinin bir işlevidir, farklılar arasında aracılık yapar, kendi ayrılığımda sana bağlı olduğum bir müzakeredir. Senin hayatını koruma uğraşımın tek nedeni kendi hayatımı da koruma uğraşım değil, olduğum “Ben”in senin hayatın olmadan bir hiç olmasıdır; yaşamın kendisinin de bu karmaşık, tutkulu, düşmanca karşıtlıklar içinde bölünmüş ve kaçınılmaz bir başkalarıyla ilişkiler kümesi olarak tekrar düşünülmesi gerekir. Bu “sen”i ve başkalarından birkaçını kaybedebilir ve bu kaybı atlatabilirim. Ama bu da ancak, herhangi bir “sen” imkânının tamamen ortadan kalkmamasıyla mümkündür. Hayatta kalabilmemin tek nedeni, hayatımın beni aşan bir hayat olmadan, o olmadan var olamayacağım kişi özelliğini haiz bir sen olmadan bir hiç olmasıdır.

Bu bağlamda Klein’ı kesinlikle Kleinci bir yaklaşımla kullanmıyorum. Aslında, Klein’ın, kendisinin asla sapmadığı ve istese de sapamayacağı bir istikamette ilerlemeye zorlayan bir çözümleme sunduğuna inanıyorum. Klein’ın dürtüler ve öz-korunum izahlarına katılmasam da söylediklerinin doğru bulduğum yanlarını mülâhaza etmek ve çözümlemesi temelinde bir sosyal ontoloji geliştirmek –yani kendisinin şüphesiz karşı çıkacağı bir yaklaşım benimsemek– istiyorum.

Suçluluk duygusunun hayatta kalabilme kaygısıyla bağlantılı olması, ahlaki bir tepki olarak suçluluk duygusunun, yıkıcılıkla ve bunun sonuçlarıyla bağlantılı birtakım ahlak öncesi korku ve itkileri işaret ettiğini gösterir. Suçluluk duygusu insan özne için bir mesele teşkil ediyorsa, her şeyden önce, kişinin iyi bir hayat sürdürüp sürdürmediğiyle değil, hayatın kendisinin yaşanabilir bir hayat olup olmadığıyla ilgili bir meseledir. Bir his ya da bir duygu olarak kavranan suçluluk, ahlaki değerlendirme sürecinin nasıl cereyan ettiğini, nasıl sağ kalma krizinden tamamen başka bir tarafa yöneldiğini meydana çıkarır. Kişinin bağlı olduğu nesneyi/ötekini,

yani, sevgi ve bağlanma nesnesini tahrip etme olasılığı karşısında duyduğu suçluluk özkorunum kaynaklı olabilir. Ötekini tahrip edersem, hayatta kalabilmek için bağlı olduğum kişiyi tahrip etmiş ve böylece kendi tahrip edici edimimle kendi sağkalımımı da tehdit etmiş olurum. Klein haklıysa, öteki kişiyi pek önemsiyor sayılmam; ötekiyi benden başka, benden ayrı olan, yaşamayı “hak eden” ve hayatı benim kendi yıkıcılığımı denetleme yeteneğime bağlı olan bir başkası olarak görmem. Klein’a göre hayatta kalma meselesi, ahlak meselesinden önce gelir; aslına bakılırsa, suçluluk başkasıyla kurulan ahlaki bir ilişkiyi değil de kendini korumaya yönelik gözü kara bir arzuyu işaret eder gibidir. Klein’a göre başkasının hayatta kalmasını istememin tek nedeni kendi hayatta kalımımdır. Öteki, benim sağkalımım açısından araçsaldır ve suçluluk ve hatta ahlak düpedüz kendini koruma arzusunun (ki bu arzu da benim kendi yıkıcılığımın tehdidi altındadır) araçsal sonuçlarıdır.

O halde suçluluk duygusu, insanın belirli eylemler için sorumluluk üstlenme yetisidir. Hayatta kalabilmek için gereksinim duyduğum bir bağı yıkmaya uğraştığım için suçluyumdur. Suçluluk öncelikle bir özkorunum itkisi gibi görünmektedir ve Klein bir ego psikoloğu olmasa da pekâlâ egoyla bağlantılı gibidir. Bu özkorunum dürtüsü kişinin kendini bir insan olarak muhafaza etme arzusu olarak da okunabilir; ancak, yıkıcı potansiyelim benim hayatta kalmamı doğrudan tehdit ettiğinden, suç herhangi bir insanlık durumundan çok hayatla ve hayatta kalabilmemle ilgili gibidir. Dolayısıyla herhangi bir insanın suçluluk duyması yaşayan ve ölen bir hayvan olmasıyla ilişkilidir; hayatı başka hayatlara bağlı olan ve yaralama, öldürme ve hayatı sürdürme gücünü müzakere etmesi gereken biri için bir mesele haline gelir suçluluk. Özdeşünüm gücüne başvurmak suretiyle insan hayatını hayvanınkinden farklı kıldığı genel kabul gören insana özgü duygulardan biri olarak algılanan suçluluk, paradoksal bir biçimde, rasyonel düşünümünden çok ölüm korkusu ve yaşama istenci tarafından harekete geçirilir. Bu haliyle, ahlaki duygulara dair hemen bütün izahların temelinde bulunan insanmerkezciliği sorgular ve *anthropos*’u hayatta kalmaya çalışan ama hayatta kalabilmesi kırılgan ve dolayimli toplumsallığın bir işlevi olan bir hayvan olarak tesis eder. Hayat, organizmanın içsel itkisi telakki edilen özkorunum dürtüsüyle değil, hayatta kalmayı

sağlayan bağımlılık durumuyla sürdürülür; bu bağımlılık, bağımlılığın aldığı biçime bağlı olarak hayatta kalmayı tehlikeye atabilir.

Klein'in insan öznenin esas sorununun yıkıcılık olduğu görüşünü doğru kabul edersek, yıkıcılığın aynı zamanda insanla insan olmayanı birbirine bağladığı sonucuna varabiliriz. Bu bilhassa, her türden bilinçli ve duygulu yaşam biçiminin yüksek bir riske maruz kaldığı savaş zamanlarında ve bana kalırsa savaş çıkarma, yani insan topluluklarını ve yaşadıkları çevreyi bütünüyle tahrip etmekle tehdit eden öznelere dönüşme gücü olanlar açısından geçerlidir. Yani, kitabın bu bölümünde gelişmiş kapitalist ülkelerin yıkıcı itkilerine yönelik bir eleştiri geliştirecek olmamın nedeni tam da, kendi katletme kapasitesini sistematik olarak idealize eden bir ülkenin vatandaşı olmamdır. Yanılmıyorsam *Rush Hour 3* adlı filmde, ana karakterler Paris'te bir taksiye binerler, taksi şoförü onların Amerikalı olduğunu anlayınca, eli kulağındaki Amerikan serüvenine yönelik coşkusu ifade eder.¹⁰ Yolda ilerlerken yolculara gayet keskin bir etnografik gözlemini aktarır: "Amerikalılar!" der, "Yok yere insan öldürüyorlar!" Elbette ABD hükümeti işlediği cinayetler için envai çeşit neden öne sürüyor ama bir yandan da bu cinayetlere "cinayet" demeye kesinlikle yanaşmıyor. Ama bu yıkıcılık meselesini incelemek için çıktığım yolda kırılmalı ve yaralanabilirlik meselelerine dönmemin nedeni tam da küresel siyaseti düşünürken perspektifi yerinden oynatmanın gerekli olduğunu düşünmemdir. ABD'nin fiilen yürüttüğü yakın zamanlı savaşlar ve işkence operasyonları döneminde üretilen özne mefhumunda ABD'li özne geçirimsiz bir özne olarak tesis edilmeye; saldırılara karşı sürekli koruma altında ve kesinlikle yara almayacak bir özne olarak tanımlanmaya çalışılır. Milliyetçilik kısmen, öznenin belirli bir versiyonunu üretme ve devam ettirme işlevini taşır. Bu öznenin hayali bir özne olduğunu söyleyebiliriz ama gayet güçlü ve etkili bir medya aracılığıyla üretilip baki kılındığını ve medyanın özne versiyonuna güç verenin tam da, öznenin kendi yıkıcılığını haklı, kendi tahrip edilebilirliğini ise düşünülemez hale getirme gücünü ellerinde bulundurdıklarını hatırlamalıyız.

10 *Rush Hour 3*, yön. Brett Ratner, 2007.

Bu ilişkilerin ya da karşılıklı bağımlılıkların nasıl kavranması gerektiği sorusu da siyasal bağımlılık ve yükümlülük anlayışımızı ulus devleti aşarak küresel arenaya genişletip genişletemeyeceğimizle ve bunu nasıl başaracağımızla alakalıdır. ABD’de milliyetçiliğin 11 Eylül’den bu yana tırmanışa geçtiğine şüphe yok ama ABD’nin yetki alanını kendi sınırlarının ötesine genişleten, kendi sınırları dahilinde anayasal yükümlülüklerini askıya alan ve kendini birçok uluslararası anlaşmadan muaf gören bir ülke olduğunu da unutmayalım. Kendi egemenliğini muhafaza etme hakkını canla başla savunurken başka egemenlik alanlarına yönelik saldırılarını haklı görür ya da, örneğin Filistin’de, egemenlik ilkelerine saygı göstermeyi tümünden reddeder ABD. Dolayısıyla, ulus devlet dışında kalan bağımlılık ve yükümlülükleri olumlama hamlesinin, ulus devletin sınırları dışındaki yerlerde egemenlik iddiasında bulunan emperyalizm biçimlerinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgulamak istiyorum. Bu ayrımı yapmanın da yaptıktan sonra korumanın da kolay olmadığı açık ama bu da, zamanımıza özgü, kaçınılmaz bir zorluk.

Ulusal özneyi yapılandıran (ya da yapısını bozan) bir bölünmeden bahsederken aslında bizleri, egemenliği korumak adına, bir durumda bir sınırı savunurken bir diğer durumda ise hiç ceza almadan bir sınırı ihlal etmeye götüren –psikanalitik teoriden alınmış terimlerle– savunma ve yer değiştirme mekanizmalarını işaret ediyorum. Bu durumda, karşılıklı bağımlılık çağrısı, bu yarılmayı aşma ve umumi kırılganlık halini tanıma yolunda ilerleme çağrısıdır. Öteki yıkıma maruz kalabilirken benim öyle olmamam ya da tam tersi durum söz konusu değildir. Söz konusu olan, hayatın algılanan kırılganlığının genel bir durum olması ve belirli siyasal şartlar altında radikal biçimde şiddetlendiği ya da radikal bir inkâra maruz kaldığıdır. Özne bu yarılmada kendi kırılganlığına dair düşüncelere karşı bağımsızlık kazanmaya çalışırken bir yandan da kendi yıkıcılığının haklı olduğunu kabul ettirmeye çalışır. Bu yarılma, ulusun ya da müttefiklerinin tahrip edilebilirliği düşüncesinin yol açtığı dehşetin harekete geçirdiği siyasette vuku bulur. Bu siyaset, nasyonalizmin öznesinin tam nüvesinde, muhakeme edilmemiş bir yarık tesis eder. Burada amaç yıkıcılığa karşı çıkmak, ABD milliyetçiliğinin bu yarılmış öznesi-

ni, gönlü sadece barıştan yana olan özneye karşı karşıya koymak değil. Saldırganlığın hayatın, dolayısıyla siyasetin de bir parçası olduğunu kabul ediyorum. Ama saldırganlık (saldırganlığın büründüğü biçimlerden biri olan) şiddetten ayrılabilir ve ayrılmalıdır da; saldırganlığı demokratik hayatın hizmetine girmesini sağlayacak şekilde biçimlendirmenin yolları vardır, “antagonizma”, söylemsel çelişki, grevler, sivil itaatsizlik ve hatta devrim de bu yollardandır. Hegel ve Freud, yıkıcılığın bastırılmasının, ancak bastırma eylemi sırasında yerini değiştirmek suretiyle mümkün olacağını görmüşlerdi; bundan çıkan sonuç şudur: Bastırmayı temel alan her barışçıl politika aslında yıkıcılık için yeni bir mahal bulmuştur ve yıkıcılığı yok etme konusunda kesinlikle başarılı olamamıştır. Bunun yanı sıra, bunun tek alternatifinin yıkıcılığı işleme ve denetlemenin, ona yaşanabilir bir biçim vermenin yollarını bulmak olduğu; bunun da hem yıkıcılığın var olmaya devam ettiğini olumlamanın hem de toplumsal ve siyasal tezahürleri için sorumluluk üstlenmenin bir yolu olduğu sonucu çıkar. Bu, hem bastırmadan hem de dizginsiz ve “serbest bırakılmış” ifadeden farklı bir iş olacaktır.

Ulus-öznedeki o özgül bölünmenin üstesinden gelinmesi çağrısı, özneyi rehabilite edip birleşmiş ve tutarlı hale getirme gibi bir amaca hizmet etmez. Özne her zaman kendi dışında, kendinden başkadır çünkü ötekiyle olan ilişkisi, olduğu gibi olabilmesi açısından zaruridir (bu noktada, inatla Hegelci yaklaşımı elden bırakmıyorum). Bu durumda şu soru çıkar ortaya: İlişkileri içinde ya da ilişkileri olarak kurulan, hayatta kalabilme yetisi ilişkisellik kiplerinin işlevi ve etkisi olan bir özne olmanın ne anlama geldiğini nasıl anlarız?

Bu izahları akılda tutarak Asad'ın ahlaki duyarlılık (*moral responsiveness*) sorusuna dönelim. Gerekçeli ya da gerekçelendirilmiş şiddet devletler tarafından, gerekçelendirilmemiş şiddet ise devletle ilişkisi olmayan ya da mevcut devletlerin karşısında duran failer tarafından uygulanıyorsa, şiddetin belirli biçimlerine dehşetle tepki verirken, başka biçimlerini neden bir kabul hissiyle, muhtemelen hak vererek ve bir zafer coşkusuyla karşıladığımızı açıklamamanın bir yolu var elimizde. Duygusal yanıtlar ilksel, açıklama gerektir-

meyen, anlama ve yorumlama işleminden önce gelen tepkiler gibi görünür. Şiddet karşısında ahlaki bir dehşet hissine kapıldığımızda adeta yoruma karşı dururuz. Ama böyle anlarda yoruma karşı geldikçe, dehşet duygusunun neden ayrımcı bir biçimde tecrübe edildiğini izah edemeyiz. Bu durumda sadece bu akıldışılığı temel alarak işimize bakmakla kalmaz, aynı zamanda onu takdire şayan doğal ahlaki duygumuzun ve hatta “temel insanlığımızın” bir işareti kabul ederiz.

Tepki veren duyarlığımızdaki, muhakeme edilmemiş bu bölünme, çelişkili bir biçimde, çeşitli insan topluluklarına uygulanan şiddet karşısında da aynı şekilde dehşete düşerek tepki vermemizi imkânsız hale getirir. Böylece, ahlaki dehşetimizi insanlığımızın bir işareti kabul ettiğimizde mevzubahis insanlığın aslında, acil ve temelsiz bir şekilde kendileri için kaygılandığımız insanlarla, hayatları ve ölümleri aslında bize dokunmayan ya da hayattan saymadığımız hayatlar arasında örtük bir bölünme yaşandığı bir insanlık olduğunu göremeyiz. Duygusal ve ahlaki düzeyde tepki verebilme konusunda böyle bir ayrımcılık üreten düzenleyici gücü nasıl ele almalıyız? Belki de sorumluluğun tepki verebilmeyi gerektirdiğini, tepki verebilmenin de salt öznel bir durum değil, önümüzdeki şeye eldeki kaynaklarla karşılık vermenin bir yolu olduğunu hatırlamak önemlidir. Halihazırda toplumsal varlıklarız, hem dehşete düştüğümüzde hem de dehşeti kesinlikle hissedemediğimizde karmaşık toplumsal yorumlarla iş görüyoruz. Duygulanımımız asla sadece bizim değil: Duygulanım, en başından itibaren, bize başka bir yerden aktarılır. Duygulanımlar dünyayı belli bir biçimde algılamaya, dünyanın belirli boyutlarını kabul ederken diğerlerine direnmeye ikna eder bizi. Ama bir tepki her zaman dünyanın algılanan bir durumuna verilen bir tepkiyse, dünyanın bir veçhesini algılanabilir kılarken bir başka veçhesini öyle kılmayan şey nedir? Belirli hayatların korunmaya değer kabul edilirken bazılarının, tam da egemen “tanınabilirlik” normları uyarınca tam olarak “hayat” kabul edilmediklerinden korunmaya değmeyen hayatlar telakki edildiği ve halihazırda yürürlükte olan çerçeveleri ele almak suretiyle, duygulanımlı tepki ve ahlaki değerlendirmeye meselesine yeni bir yaklaşım geliştirmenin yolu nedir? Duygulanımlar, duyguların gördüğü toplumsal desteğe bağlıdır:

Ancak algılanabilir bir kayıp karşısında, toplumsal algı yapılarına bağlı olan bir kayıp karşısında bir şeyler hissederiz; ve duygulanıp bir duygulanımın kendi duygulanımımız olduğunu iddia edebilmek için halihazırda, bir toplumsal duygulanım alanında kayıtlı olmamız gerekir.

Örneğin kişi hayatın kutsallığına inanabilir ya da duyarlı varlıklara karşı her türden şiddet dolu eyleme karşı çıkan genel bir felsefeye gayet güçlü duygularla bağlı olabilir. Ama belirli hayatlar, insan olmayan duyarlı varlıkların hayatı da dahil olmak üzere, hayat olarak algılanmıyorsa, şiddete karşı ahlaki yasaklar sadece seçicilikle uygulanır (ve kendi duyarlılığımız da seçici biçimde harekete geçer). Şiddetin eleştirisi hayatın temsil edilebilirliği sorusuyla başlamalıdır: Bir hayatın kırılğanlığı ve korunma ihtiyacı içinde görünür hale gelmesini ne sağlar ve bizi, belirli hayatları bu şekilde görmekten ya da anlamaktan alıkoyan nedir? Bu sorun en genel seviyede medyayla ilgilidir çünkü bir hayata ancak bir hayat olarak algılanması şartıyla bir değer atfedilebilir ama bir hayat ancak belirli yerleşmiş değerlendirici yapılar dahilinde algılanabilir.

Bir hayatı algılamak bir hayatla kırılğanlığı içinde yüzleşmekle aynı şey değildir. Bir hayatın kırılğanlığıyla yüzleşme anı, hayatın bütün genel yorumlarından sıyrılarak bize bütün güç ilişkilerinin dışında görüldüğü, ham bir karşılaşma değildir. Genel yorumlayıcı çerçeveler ortadan kaldırılır kaldırılmaz etik bir tutum kendiliğinden ortaya çıkmaz, gündelik yorumun boyundurukları sökülüp atıldığında saf ahlaki bir bilinç zuhur etmez. Tam tersine, belirli hayatların görünür hale gelebilmesi ya da kırılğanlıkları içinde bilinir hale gelebilmesi ancak egemen medyaya meydan okunmasıyla mümkündür. Bir hayatın salt ya da münhasıran görsel düzeyde idraki, o hayatın kırılğanlığını anlamak için tek gerekli önkoşul değildir. Bir başkasının hayatı algılanacaksa eğer, bütün duyularla kavranması gerekir. Değerli hayatları değerli olmayanlardan ayıran örtük yorumlayıcı şema temelde duyular üzerinden işler, kulağımıza kadar gelen çıgıkları duyamadıklarımızdan, görebildiklerimizi göremediklerimizden ayırt eder, keza dokunma ve hatta koklama düzeyinde de böyledir. Savaş, kendi pratiklerini duyulara etki ederek sürdürür, onları dünyayı seçicilikle kavrayacak şekilde biçimlendirir, belirli imge ve seslere

tepkideki duygulanımı donuklaştırırken başkalarına verilen duygulanımlı tepkileri sürekli biler. Savaşın duyular demokrasisini baltalamasının nedeni budur; hissedebileceklerimizi kısıtlar, bir şiddet dışavurumu karşısında dehşete düşüp öfkelenmemizi, bir başkasına ise haklı bir soğuklukla yaklaşmamızı sağlar. Bir başka hayatın kırılğanlığıyla yüzleşebilmek duyuların etkin olmasını, yani duygulanımı ayrımcı olacak şekilde düzenlemeye çalışan güçlere karşı bir mücadele sürdürülmesini gerektirir. Burada mesele, duygulanımın tamamen serbestleşmesini teşvik etmek değil, savaşa dair başat yorumları –sadece duygulanıma etki etmekle kalmayıp duygulanım biçimi alan ve onun kadar etkili hale gelen yorumlardır bunlar– sorgulayan, onlara muhalefet eden yeni savaş yorumlama matrisleri sunarak tepki verebilme koşullarını araştırmaktır.

İnsanın sağkalımının bir sınırın güvenliğinin sağlanmasına değil –bir egemenin kendi topraklarını koruma stratejisidir bu– başkalarına bağlı olduğumuzu idrak etmemize bağlı olduğunu kabul edersek, bedeni siyaset alanında kavramsallaştırma biçimimizi de yeniden ele almamız gerekir. Bu bağlamda, bedenin sınırlanmış bir varlık türü olarak betimlenişini de değerlendirmek durumundayız. Bedeni sınırlanmış ve ayrık kılan unsur belirli beden şekillerinin ya da biçimlerinin paradigmatik olarak insani biçimler olduğunu tespit edebilecek müesses bir morfoloji değildir. Aslında insani bir biçimi tespit edip edemeyeceğimizden emin olmadığım gibi bunun gerekli olduğunu da düşünmüyorum. Bu görüş açısının, beden normlarının üremesine bağlı olan toplumsal süreçleri, örneğin toplumsal cinsiyeti, fiziksel engelliliği ve ırksallaştırmayı tekrar düşünmek açısından önemli çıkarımları vardır. Toplumsal cinsiyet düzgüselligi, yeticilik ve ırkçı algı eleştirisinin açıkça gösterdiği üzere, tek bir insani biçim diye bir şey yoktur. İnsan bedeninin sınırlarını ya da aldığı biçimi belirleyerek onu diğer bedenlerden ayırmayı tasarlayabiliriz ama bu, çok önemli bir noktayı, bedenin belirli açılardan ve hatta kaçınılmaz olarak sınırsız olduğunu –edimlerinde, alma yeteneğinde, sözü, arzusu ve hareketliliğinde sınırsız olduğunu– gözden geçiririz. Beden kendinin dışındadır, başkalarının dünyasında, denetleyemediği bir uzam ve zamandadır ve sadece bu ilişkilerin vektörü

olarak değil, bu vektörün ta kendisi olarak vardır.¹¹ Bu bakımdan, beden kendine de ait değildir.

Bana göre beden, bizatihi kendimizin olan ya da olmayan bir dizi perspektifle karşı karşıya geldiğimiz yerdir. Başkalarıyla karşılaşmam ve hayatımın devam edişi temelde bu bedenin içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal ağlara bağlıdır, başkaları tarafından nasıl görüldüğüme ve gördüğüm muameleye, bu gözlem ve muamelenin bu hayatı nasıl kolaylaştırdığı ya da nasıl yaşanılmaz hale getirdiğine bağlıdır. O halde kendimi veyahut hayatta kalabilmemi anlamlandırmak için başvurduğum toplumsal cinsiyet normları sadece benim tarafından yapılmamıştır. Kim olduğumu değerlendirmeye çalışırken halihazırda başkasının elindeyimdir. Eylemliliğimi icra ederken kendi seçmediğim bir dünyayla karşı karşıya kalırım. Dolayısıyla, korunmaya, barındırmaya, yaşatmaya ve yasını tutmaya değer insan hayatı tasarısını destekleyen ya da temellendiren beden ya da daha genel olarak beden morfolojisi kavrayışına göre bazı bedenler diğerlerinden daha kırılğan görünecektir. Bu normatif çerçeveler ne tür bir hayatın yaşamaya değer bir hayat olduğunu, ne tür bir hayatın korumaya değer olduğunu, hangi hayatın yası tutulmaya değer olacağını peşinen tesis ederler. Bu görüşler, günümüz savaşlarına hâkimdir ve onları zımnen gerekçelendirir. Hayat, belli bir devlet türünü temsil eden hayatlar ve devlet merkezli liberal demokrasiye yönelik tehdidi temsil eden hayatlar olmak üzere ikiye ayrılır ve bu sayede bazı hayatlar adına haklı olarak savaş açılabilirken başka hayatların imhası da haklı olarak savunulabilir.

Bu bölünmenin sayısız işlevi vardır: Bağımlılığın inkârını sağlar, genelleşmiş kırılğanlık durumunun toplumsal ve siyasal düzeyde de genelleşmiş bir karşılıklı bağımlılık durumunu işaret

11 Belli bir morfoloji zaman ve mekânda gerçekleştirilen bir müzakere aracılığıyla şekillenir. Bedenin morfolojisi hep aynı kalmadığı, yaşlandığı, şekil değiştirdiği, yetilerini kaybettiği ve yeni yetiler kazandığı için zamansal bir müzakeredir bu. Her beden herhangi bir yerde bulunduğundan mekânsal bir müzakeredir; konum beden için bir koşuldur ve her beden varolabilmek için bir çevreye gereksinim duyar. Bedenin kendi çevresi içinde varolduğunu söylemek yanlış olur çünkü bu yeterince güçlü ve etkili bir formülasyon değildir. Eğer çevre olmayınca beden de olmuyorsa, beden herhangi bir yerde olmadığında, bir "oradalık" durumu söz konusu olmadığında bedenin ontolojisi üzerine düşünemeyiz. Burada soyut bir saptamada bulunmuyorum, aksine bir bedenin varolmasını sağlayan ve o varoluşun sürdürülmesine ve/veya tehlikeye atılmasına aracılık eden gerçekleşme kipleri üzerine düşünmeye çalışıyorum.

ettiğinin her türlü idrakini önler. Kırılğanlığın her biçimi toplumsal ve siyasal düzenlemelerin bir sonucu değildir ama kırılğanlık durumunu eşitlikçi yollardan en aza indirmek siyasetin ödevidir. Savaş, kırılğanlığı bazıları için asgari seviyeye indirirken başkaları için azami seviyeye çekme girişimidir. Hiddetlenebilme yetimiz ancak, savaş bağlamında hasar almış ya da kaybedilmiş değerli bir hayat olduğunun ve bu kaybı ve mahrumiyeti ölçebilecek hiçbir faydacı hesap olmadığının zımnen farkına varılmasıyla harekete geçer. Ama toplumsal varlıklarsak ve hayatta kalmamız karşılıklı bağımlılığın tanınmasına bağlıysa (bu her zaman benzerliğin algılanmasına bağlı olmayabilir), Ben yalıtılmış ve mahdut bir varlık olarak değil, sınıırımın beni kâh isteyerek kâh istem dışı (bazen her iki şekilde de) başkalarına maruz bıraktığı bir Ben olarak hayatta kalırım; bu maruz kalma, aynı zamanda hem toplumsallığın hem de hayatta kalmanın koşuludur.

Ben'imın sınırı bedenın sınırındır ama bedenimın sınırı hiçbir zaman tamamıyla bana ait değildir. Hayatta kalabilmek kendilikle aramdaki sabit sınırdan çok bedenın kurucu toplumsallığına bağlıdır. Ama hem yüzeyinde hem de içinde toplumsal olduğu kabul edilen beden hayatta kalmamın koşulu olduğu kadar, belirli toplumsal koşullarda hayatımı ve hayatta kalabilirliğimi tehlikeye atan şeydir bir yandan da. Bütün fiziksel zor kullanma biçimlerinde bedene istenmeyen bir güç dayatılır: Bağlama, ağzı tıkama, zorla tehlikeye maruz bırakma, aşağılama. O halde, fiziksel kırılğanlıkları bu şekillerde istismar edilmiş olanların hayatta kalabilme sebebini soralım şimdi. Elbette, bedenimizin asla tam olarak bize ait olmadığı, asla mahdut olmadığı ve sadece kendine gönderme yapmadığı gerçeği, tutkulu karşılaşmaların, arzusunun, özlemin ve canlı olma hissini veren hitap ve hitap edilebilirlik kiplerinin koşuludur. Ama istenmeyen temaslardan müteşekkil bir dünyaya sebebiyet veren de bedenın hayatta kalabilirliğini toplumsal uzam ve zamanda bulmasıdır; istenmeyen cebir, baskı, fiziksel yaralama ve şiddet uygulama durumlarında tam da bu maruz kalma ya da yoksun bırakılma durumu kötûye kullanılır.

Bu savaş ortamında hayatta kalabilme meselesini, ABD Savunma Bakanlığı'nın sansüründen kurtulan yirmi iki şiir içeren *Guantanamo'dan Şiirler* adlı derlemeyi kısaca ele alarak araştırmak

istiyorum.¹² Guantanamo tutsaklarının yazdığı şiirlerin büyük bölümü ya imha edilmişti ya da büyük bölümüne el konulmuştu; bu ince kitapta bir araya gelenlerin ise onları yayımlayan avukatlara ve insan hakları emekçilerine gönderilmesine izin verilmemişti. Şeyh Abdürrahim Müslim Dost'un yazdığı 25.000 dizeye askeri personelin el koyduğunu biliyoruz. Pentagon bu sansürcülüğü, şiirin "içerik ve biçimleri" itibarıyla milli güvenlik açısından "özel bir risk yarattığı" beyanıyla gerekçelendirmişti.¹³ Şiirin içerik ve biçiminin nesi böyle tehlikeli ne olabilir ki? Bir şiirin söz dizimi ya da biçiminin bir ulusun güvenliğini tehdit ettiği gerçek olabilir mi hiç? Yoksa asıl sebep şiirlerin işkence tanıklıkları olması mı? Yoksa ABD'nin "barışın bekçisi" olduğu yolundaki boş iddiasını veya akıldışı İslam nefretini açıkça eleştirdikleri için mi? Ama böyle eleştiriler gazete başyazılarında ya da başka yazılarda da dillendirilebileceğine göre, şiirin özellikle tehlikeli görünmesinin nedeni nedir?

Kısa bir süre önce tahliye edildiği Guantanamo'ya nakledilmeden önce Bagram ve Kandahar'daki ABD cezaevlerinde işkence gören Sami el-Hac'ın "Prangaya Vurulmanın Utancı" adlı şiirinden iki kıta:

Zincire vurulmanın utancını yaşarken,
Nasıl beste yapabilirim, nasıl yazabilirim ki?

Zincir, zulüm, ıstırap dolu gecelerden, gözyaşlarından sonra,
Nasıl şiir yazabilirim ben?¹⁴

El-Hac işkence gördüğünü tasdik ediyor ve böyle küçük düşürüldükten sonra sözcükleri nasıl bir araya getireceğini, nasıl şiir yazabileceğini soruyor. Ancak şiir yazma yeteneğini sorguladığı dize de bizzat bir şiirin parçası. Yani o dize, el-Hac'ın nasıl yapacağını bilmediği şeyi yapıyor. Şiiri kâğıda döküyor ama şiir kendi imkânının koşulunu açıkça sorgulamaktan daha fazlasına yaramıyor. İşkence görmüş bir beden bu sözcükleri nasıl bir araya getirir? El-Hac aynı zamanda işkence görmüş bir bedenden nasıl şiir çıkabildiğini, sözcüklerin nasıl

12 Marc Falkoff, ed., *Poems from Guantanamo: The Detainees Speak*, Iowa City: University of Iowa Press, 2007 [Türkçesi: *Guantanamo'dan Şiirler: Mahpuslar Konuşuyor*, çev. Gündüz Vassaf & Bilgin Adalı, YKY, 2008.]

13 Marc Falkoff, "Guantanamo Üstüne Notlar", *age*, s. 21.

14 *Age*, s. 59.

ortaya çıkıp hayatta kaldığını soruyor. Sözcükleri bir cebir hali olan işkenceden konuşmaya doğru hareket ediyor. İşkence gören bedenle, sayfa üzerindeki sözcükleri biçimlendiren aynı beden mi?

Bu sözcüklerin düzenlenişi hayatta kalımla, hayatta kalma kapasitesiyle ya da hayatta kalımlılıkla bağlantılı. Guantanamo tutuklularının hapsedildikleri ilk günlerde, yemek yerken sakladıkları bardaklara kısa şiirler kazıdıklarını hatırlayalım. Yapay köpükten yapılma bu bardaklar ucuzdu –hatta, ucuzluğun simgesi idi– ama aynı zamanda, mahpusların silah olarak kullanabileceği cam veya seramik gibi malzemelerden farklı olarak yumuşaktılar. Bazıları bardaklara küçük taşlar ya da çakıl taşlarıyla sözcüklerini kazıyor, sonra o bardakları hücreden hücreye geçiriyorlardı; bazen diş macunu da yazmak için kullanılıyordu. Bir süre sonra, insani muamele adına mahpuslara kâğıt kalem dağıtılmış ama onları kullanarak yazdıkları eserlerin büyük bölümü de imha edilmiş.

Bu şiirlerin bazılarında keskin siyasal yorumlara da rastlamak mümkün. Örneğin Şakir Abdürrahim Âmir'in açılış şiiri:

Barış diyorlar.

Kendimizle barışık olmak mı?

Yoksa dünyada barış mı?

Nasıl bir barış?

Görüyorum onları,

Konuşuyor, tartışıyor, çarpışıyorlar –

Barış böyle mi aranır?

Neden öldürüyorlar? Ne istiyorlar?

Laf olsun diye mi konuşuyorlar?

Neden tartışıyorlar?

Bu kadar kolay mı öldürmek?

Bu mu istedikleri?

Evet,

Konuşuyor, tartışıyor, öldürüyorlar –

Barış için savaşıyorlar.¹⁵

Âmir'in son dizesinde keskin bir ironi var: "Barış için savaşıyorlar." Ama bu şiir öncelikle, Âmir'in şiirsel biçime soktuğu, yüksek sesle sorduğu soruların sayısı ve şiirin merkezindeki sorudaki dehşet ve ironi karışımıyla öne çıkıyor: "Bu kadar kolay mı öldürmek?"

Kafa karışıklığı, dehşet ve ironi arasında gidip gelen şiir ABD askeri gücünün ikiyüzlülüğünün ifşasıyla sonlanıyor. Şairi tutsak edenlerin kamusal rasyonelliğindeki bölünmeye odaklanıyor: Barış adına işkence ediyor, barış adına öldürüyorlar. Sansüre uğramış şiirlerin içeriği ve biçimi hakkında hiçbir şey bilmiyoruz ama bu şiirin merkezinde sürekli tekrarlanan o açık soru, ısrarlı bir korku ve teşhir etme dürtüsü var. (Aslında bu şiirlerde Kuran'daki ayetlerde kullanılan edebi janr ve milliyetçi Arap şiirinin biçimsel özellikleri de kullanılmaktadır, yani bu şiirler aslında alıntılardır – bir şair konuşurken başka konuşmacıların tarihine de başvurmakta ve böylece kendini, onların mecazi refiki olarak kurmaktadır.

Duygulanımın askeri alanını yapılandıran muhakeme edilmiş bu yarılma, meşru ulus-devleti temsil edenlerin onayladığı hayatın hasar alması ya da sonlandırılması karşısında düştüğü dehşeti de, ulus-devlet nişanı altında örgütlenmemiş başkalarının küçük düşürülmesinden ve imha edilmesinden aldığı hazzı da açıklayamaz. Guantanamo'dakilerin hayatı, insan hakları söyleminin koruması altındaki "insan hayatlarından" sayılmaz. Şiirler ise farklı bir ahlaki tepki verme biçimi sunarlar bize, belirli koşullarda, ulusal ve askeri ideolojiyi kateden egemen bölünmelere karşı koyup onları boşa çıkarabilecek bir tür yorum sunarlar. Şiddete karşı ahlaki tepkileri tutarsız ve adaletsiz yollardan kısıtlayan askeri gerekçelere karşı ahlaki bir tepki tesis ve tebliğ ederler. O halde şunu sorabiliriz: Bu şiirlerin şifahen tebliğ ettiği duygulanım nedir ve özlem ve öfke gibi duygulanımlar biçimini almış ne tür yorumlar sunarlar? Yasın, kaybın ve yalıtılmanın ezici gücü, şairane bir direniş aracına, hatta bireysel egemenliğe bir meydan okumaya dönüşür. Üstad Bedrüz zaman Bedr şöyle yazar:

Göz yaşlarımız sel oldu
Hızla akıyor ona doğru
Duramaz bu selin karşısında kimse¹⁶

Bu selin karşısında kimse duramaz ama bu sözcükler, akıl sır ermez bir dayanıklılığın numuneleridir işte.

Abdullah Mecit en-Nueymi'nin "Gizli Özlemimi Yazıyorum" başlıklı şiirinin her bir dördlüğü ıstırap ve çağrı ritmiyle örülmüş-tür:

Kaburgam kırık,
Bulamıyorum şifa verecek birini.

Vücudum zayıf,
Göremiyorum gelecekte derman.¹⁷

En-Nueymi'nin şiirinin tam ortasındaki dizeler ise daha da ilginçtir:

Özleyenin gözyaşları müteessir ediyor beni,
Kaldıramıyorum duygularımın başıboşluğunu.¹⁸

Şairi müteessir eden kimin özleyişi? Başkasının özleyişi gibi duruyor çünkü gözyaşları onun değil ya da sadece onun değil gibi. Gözyaşları ceza kampındaki diğer herkesin ya da bir başkasının ama onu etkiliyorlar; o diğer duyguları buluyor içinde ve en radikal yalıtılmışlığında bile başkalarının hissettiklerini hissediyor. Şiirin Arapça orijinalindeki söz dizimi hakkında bilgim yok ama İngilizcede "Kaldıramıyorum duygularımın başıboşluğunu" dizesi bu duyguların sadece ona ait olmadığını, tek bir insandan kaynaklanamayacak kadar büyük olduğunu gösteriyor. "Özleyenin gözyaşları" – içinde bulunan ama münhasıran kendisinin olmayan o gözyaşları elinden alınmış.

Bu şiirler bize kırılğanlık ve hayatta kalabilme hakkında neler söylüyor? Yas, ağağılanma, özlem ve öfkenin sınırında söz imkânını araştıran şiirler bunlar. Sözler canlı bir varlığa dair bir işaret, bir iz bırakma amacıyla, bir beden tarafından biçimlendirilmiş, o bedenin hayatını taşıyan bir simge bırakma çabasıyla bardaklara kazanmış, kâğıtlara yazılmış, herhangi bir yüzeye kaydedilmiş. Bir beden başına gelenlerden sonra hayatta kalamasa bile, sözcükler en azından bunu ifade etmek için hayatta kalır. Bu hem kanıt hem

¹⁷ Agy, s. 78.

¹⁸ Agy.

de çağrı niteliğinde, her sözcüğün nihayetinde bir başka sözcüğe yöneldiği şiir sanatıdır aynı zamanda. Bardaklar hücreler arasında gider gelir; şiirler hapisneden dışarı çıkarılır. Hepsi birer çağrıdır. Dünyayla toplumsal bağın mümkün olduğuna dair somut bir neden olmasa da onu tekrar kurma yolunda birer çabadır.

Ariel Dorfman seçkiye yazdığı önsözde Guantanamo şiirlerini, Pinochet rejiminde Şilili yazarların yazılarıyla karşılaştırır. Şiirin kampın koşullarını ifşa etme biçimlerini içtenlikle hatırd tutsa da, şiirlerin başka bir veçhesine de dikkat çeker:

Duyumsadığım kadarıyla, Guantanamo'da yazılan bu şiirlerin son kaynağı, soluk alıp vermenin basit, neredeyse ilkel matematiği.

Yaşamın, dilin, şiirin kökenlerinin hepsi orada. Alınan her ilk solukta, her soluğun ilk solukmuş gibi alınmasında. Can, ruh, içimize çektiğimiz, dışarıya üflediğimiz, bizi yok olmaktan koruyan, biz evreni solurken yaşadığımız her dakika bizi canlı tutan her şey orada.

Ve yazılı söz, bu soluğu kalıcı yapıp güven altına alma girişiminden başka bir şey değil. Kayaya kazıyın onu, kâğıda yazın ya da bir perdenin üstüne işleyin. Böylece soluğumuzun ritmi bizden sonraya da kalacaktır, soluğumuzdan daha uzun yaşayacak, prangaların yalnızlığını kırarak, ölümlü bedenimizin sınırlarını aşarak [*las cadenas precarias de la soledad*], sularıyla birilerine dokunacaktır.¹⁹

Beden soluk alıp verir, soluğunu sözcüklere üfler ve orada eğreti bir sağkalım imkânı bulur. Ancak soluk sözcüğe döndüğü anda beden de, bir çağrı biçimini alarak bir başkasına teslim edilmiş olur. İşkencede bedeninin tabi kılınma karşısında kırılğanlığından istifade edilir; karşılıklı bağımlılık olgusu istismar edilir. Başkalarına, dışsal bir güce, onu zapt etme ve bastırma olasılığı olan her şeye

19 S. 89. Orijinali şöyle: "Porque el origen de la vida y el origen del lenguaje y el origen de la poesia se encuentran justamente en la aritmetica primigenia de la respiración; lo que aspiramos, exhalamos, inhalamos, minuto tras minuto, lo que nos mantiene vivos en un universo hostil desde el instante del nacimiento hasta el segundo anterior a nuestra extinción. Y la palabra escrita no es otra cosa que el intento de volver permanente y seguro ese aliento, marcarlo en una roca o estamparlo en un pedazo de papel o trazar su significación una pantalla, de manera que la cadencia pueda perpetuarse mas alla de nosotros, sobrevivir a lo que respiramos, romper las cadenas precarias de la soledad, trascender nuestro cuerpo transitorio y tocar a alguien con el agua de su busqueda." *Poemas desde Guanttinamo: Los detenidos hablan*, Madrid: Atalaya, 2008.

maruz kalışı ve yakınlığı içinde varolan beden incinme karşısında kırılğandır. İncitme, işte bu kırılğanlıktan istifade edilmesidir. Ancak bu da yaralanabilirliğin incinebilirliğe indirgenebileceği anlamına gelmez. Bu şiirlerde beden yaşamaya devam eden, nefes alıp veren, soluğunu taş kazımaya çalışan bir şeydir; nefesi kırılğandır – bir başkasının işkencesinin kuvvetiyle durdurulabilir. Ancak bu kırılğan durum acı çekmenin koşulu haline gelebiliyorsa, bir yandan da tepki verebilme durumuna, istenmeyen tabi kılınma durumu karşısında radikal bir yorumlama edimi olarak anlaşılması gereken duygulanımın bir şekilde formüle edilmesine de hizmet eder.

Bu şiirler, haklı barış çağrılarına başvurarak savaşı rasyonelleştiren baskın ideolojilerde koca bir gedik açar; özgürlük adına işkence eden, barış adına öldürenlerin sözlerini karıştırarak açığa çıkarır. Bu şiirlerde, “yalnızlığın kırılğan ritmini” duyarız. Bu da bedenle ilgili iki ayrı hakikati açık eder: Bedenli varlıklar olarak başkalarına maruz kalırız ve arzumuzun bir koşulu olan bu durum bir yandan da tabi kılınmamıza ve bize zulmedilmesine imkân verir. Çünkü bedenler maddi ihtiyaçlar üzerinden, temas, dil ve onlarsız hayatta kalamayacağımız bir dizi ilişki üzerinden başkalarına bağlıdır. Kişinin hayatta kalmasının bu şekilde başkalarına bağımlı olması toplumsallığın sabit bir riskidir – onun vaadi ve tehdididir. Başkalarına bağımlı olduğumuz gerçeği, tabi kılınma ve istismar edilme imkânını tesis eder – ancak bunun alacağı siyasi biçimi hiçbir şekilde belirlemez. Ancak bir yandan da acıdan kurtarılmanın, adaleti ve hatta sevgiyi bilmenin imkânını da tesis eder.

Guantanamo şiirleri özlemle dolu: Hapsedilmiş bedenin çağrısına ses veriyorlar. Soluğu engellense de soluk almaya devam eden bir bedene. Bu şiirler farklı bir dayanışma anlayışı iletiyor bize, birbirlerinin sözcüklerini aktaran, birbirlerinin gözyaşlarını akıtan ve sadece milli güvenliğe değil, ABD’nin göklere çıkardığı küresel egemenlik biçimine de yönelik tahrik edici bir risk teşkil eden şebekeler oluşturan, birbirine bağlı hayatlara dair farklı bir anlayış iletiyor. Bu şiirlerin o egemenliğe direndiğini söylemek savaşın seyrini değiştireceklerini ya da nihayetinde devletin askeri gücünden daha etkili olduklarının anlaşılacağını söylemek değildir. Ancak birtakım siyasi sonuçları da olduğu açık – olağandışı

64 Savaş Tertipleri

bir ortamda tabi kılınmış insanlardan çıkan bu şiirler, inatçı hayatın, kırılğan ve bastırılmış, kendilerinin olan ama bir yandan da kendilerinin olmayan, el koyulmuş, hiddetlendirilmiş ve ferasetli hayatların kanıtı. Geçişli duygulanımlardan müteşekkil bir şebeke olan bu şiirler –yazılışları ve dağıtımları itibarıyla– karşı çıktıkları o şiddetten akıl almaz bir şekilde kurtulan eleştirel direniş edimleri, asi yorumlar, kışkırtıcı edimler – ancak bu hayatların ne şekilde sağ kalacağını henüz bilmiyoruz.

İşkence ve Fotoğraf Etiği: Susan Sontag'la Birlikte Düşünmek

Fotoğraflar kendi yıkımına doğru ilerleyen insan hayatının masumiyetini, kırılganlığını ifade eder; fotoğrafla ölüm arasındaki bu bağlantı bütün insan fotoğraflarına musallat olmuştur.

Susan Sontag, *Fotoğraf Üzerine*¹

Kırılgan Hayat'ta (2004) etik duyarlılığın, başkalarının acısını dikkate almanın ve bu acıyı dert edinmenin ne anlama geldiği sorusunu incelemiş ve daha genel bir bağlamda, hangi çerçevelerin insanın temsil edilebilirliğini kabul ettiğini, hangilerinin etmediğini ele almıştım. Bu soruşturma acıya belli bir mesafeden ama etkili bir şekilde nasıl tepki verilebileceğini bilmek açısından olduğu kadar, incinebilirliği ve kırılganlığıyla insan hayatını koruma amaçlı bir dizi kural belirleme açısından da önemlidir. Bu bağlamda bu tür bir duyarlılığın öznel kaynaklarından ziyade² acının bize nasıl sunulduğunu ve bu sunumun duyarlılığımıza nasıl etki ettiğini önemsiyorum. Bilhassa, belirli insan figürlerinin tanınabilirliğini tayin eden *çerçevelerin*, hangi hayatların yası tutulabilir olduğunu, hangilerinin olmadığını belirleyen daha kapsamlı *normlarla* ilişkisini anlamaya çalışıyorum. Pek de yeni bir bakış açısı sunmamakla birlikte sürekli tekrarlama ihtiyacı duyduğum husus, başkalarının acısına tepki verip vermediğimizin ve bunu nasıl yaptığımızın, ahlaki eleştirilerimizi formüle etme ve siyasal analizlerimizi ifade etme biçimimizin önceden tesis edilmiş bir algılanabilir gerçeklik

1 Susan Sontag, *On Photography*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977, s. 64. (*Fotoğraf Üzerine*, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı, 2008)

2 Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press, 2005.

alanına bağılı olduğudur. Bu algılanabilir gerçeklik alanında, tanımlanabilir insan mefhumu, insan olarak adlandırılmayan ya da ele alınamayan şey üzerinden ve ona karşı biçimlendirilerek muhafaza edilir, bu şey, tanınabilir insanı negatif belirleyen ve onu sarsma potansiyeli barındıran bir figürdür.

Kırılan Hayat kaleme alındığı sırada Ebu Garip'teki işkenceler henüz açığa çıkmamıştı. Çalışmamda Guantanamo Körfezi'nde prangaya vurulmuş, iki büküm bedenlerin fotoğraflarından faydalanmıştım ama ne işkencenin ne de Irak'ta savaşta ölenlerin resimlerinin yayımlanması ya da "iliştirilmiş gazetecilik" üzerine tartışmalar gibi bağlantılı temsil meselelerinin ayrıntılarına vâkıftım. Bush rejimi boyunca devletin görsel alanı düzenlemek için sürekli çaba harcamasına tanık olduk. 2003 yılının Mart ayında Irak'ın işgaliyle birlikte gündeme oturan iliştirilmiş gazetecilik olgusu, gazetecilerin sadece ordu ve devlet yetkililerinin perspektifinden haber yapmayı kabul ettiği bir sözleşme olarak tanımlanıyordu. "İliştirilmiş" gazeteciler sadece belli nakil araçlarıyla seyahat ediyor, sadece belirli olay yerlerini görüyor ve sadece belirli tür eylemlere dair görselleri ve anlatıları aktarıyorlardı. İliştirilmiş gazetecilik, bu şartlar altında çalışan gazetecilerin, perspektifin emredilişini *bizzat* haberi yapıp tartışılacak bir konu haline getirmemeye peşinen razı geldiğini ifade eder; yani bu gazetecilere, bakışlarının önceden ayarlanmış eylemin müesses parametreleriyle kısıtlı kalması şartıyla savaşa erişim verilir.

Daha üstü kapalı iliştirilmiş gazetecilik örnekleri de vardı. Medyanın, savaş girişimini zayıflatıp ulusu tehlikeye atacağı sebebiyle bizim ve onların ölümlerinin resimlerini göstermeme konusunda sağladığı mutabakat bunun net örneklerinden biridir. Amerikalı şehitlerin bayraklara sarılmış tabutlarının fotoğrafları yayımlandığında, gazete ve gazeteciler kıyasıyla eleştirilmişlerdi. Bu resimlerin görülmemesi gerekiyordu çünkü olumsuz duygulara yol açabilirlerdi.³ İçeriği düzenleme maksadıyla görülebilir olanın direktifle-

3 Bill Carter, "Pentagon Ban on Pictures Of Dead Troops Is Broken," *New York Times*, 23 Nisan 2004; Helen Thomas, "Pentagon Manages War Coverage By limiting Coffin Pictures," *The Boston Channel*, 29 Ekim 2003; Patrick Barrett, "US IV Blackout Hits litany of War Dead," *Guardian*, 30 Nisan 2004, <http://www.guardian.co.uk/media/2004/apr/30/Iraqandthemedia.usnews>; National Security Archive, "Return of

re bağlanmasına ilaveten savaş eyleminin ve yol açtığı tahribatin sunulacağı perspektif üzerinde de denetim kurulmuştu. İçeriğin yanı sıra perspektifi de düzenlemeye girişen devlet yetkililerinin esas amacı savaşa katılımın görsel kiplerini düzenlemektir elbette. Görmenin tutum almakla zımnen bağlantılı olduğu, hatta bunun öznenin bir temayülü olduğu düşünülüyordu. İliştirilmiş gazeteciliğin iş başında olduğu ikinci yer de Ebu Garip fotoğraflarıydı. Kamera açısı, çerçeve, poz verdirilen denekler vs., bunların hepsi, fotoğrafları çekenlerin savaş perspektifini faal bir biçimde benimsediğini, onu işleyip geliştirdiğini, tevdi ettiğini ve geçerli kıldığını işaret etmekteydi.

Susan Sontag son kitabı *Başkalarının Acısına Bakmak*'ta bu iliştilirilmiş gazetecilik pratiğinin bundan yaklaşık yirmi yıl önce, 1982'deki Falkland savaşında Birleşik Krallık gazetecilerinden sadece ikisine bölgeye giriş izni verilmesi, televizyon yayının ise yasaklanmasıyla başladığını söyler.⁴ O zamandan beri gazeteciler, eylemin kendisine erişim sağlayabilmek için iliştilirilmiş gazeteciliğin mecburiyetlerine boyun eğmeye razı gelir oldular. Ama bu şekilde erişim sağlanan eylem nedir? Yakın zamanlı ve hâlâ devam eden savaşlarda, ABD Savunma Bakanlığı'nın medyanın erişimine sunduğu görsel perspektif savaşa dair bilişsel idrakimizi etkili bir biçimde yapılandırdı. Neyi nasıl göreceğimizi kısıtlamak, oradaki hikâyeyi dikte etmekle aynı şey olmasa da, neyin algı alanında içerilip içerilmeyeceğini peşinen belirlemenin bir yolu. Savaş eyleminin, savaş pratiklerinin ve bunların etkilerinin bizzat Savunma Bakanlığı'nın düzenleyip cevaz verdiği perspektiften tesis edilmesi bekleniyor ve böylece devletin, neyin gerçeklik sayılacağını, yani neyin, hangi ölçüde varolan bir şey olarak algılanacağını kararlaştırma gücü sergileniyordu.

Böylece perspektifin düzenlenişi, çerçevenin belli türden yorumlara yönlendirdiğini akla getirir. Sontag'ın yazılarında tekrar

The Fallen," 28 Nisan 2005, <http://www.gwu.edu/ulnsarchiv/NSAEBB/NSAEBB152/index.htm>; Dana Milbank, "Curtains Ordered for Media Coverage of Returning Coffins," *Washington Post*, 21 Ekim 2003; Sheryl Gay Stolberg, "Senate Backs Ban on Photos Of G.I. Coffins," *New York Times*, 22 Haziran 2004, <http://query.nytimes.com/gstlfullpage.html?res=990DE2DB1339F931A15755COA9629C8B63>

4 Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003, s. 65. (*Başkalarının Acısına Bakmak*, Agora Kitaplığı, 2004.)

tekrar ileri sürdüğü ve fotoğrafın kendi başına bir yorum sunmadığı, münferit ve anlık imgeyi kısa açıklamalarla ve yazılı analizlerle tamamlamak gerektiği yolundaki yorumunu kabul etmek mümkün değildir. Sontag'a göre imge bizi duygulandırabilir ama gördüğümüzün ne olduğuna dair bir anlayış sunmaz. Gelgelelim Sontag, kısa açıklama ve analiz ihtiyacı konusunda açıkça haklı olmakla birlikte, fotoğrafın başlı başına bir yorum teşkil etmediği iddiasıyla bizi yeni bir zorlukla karşı karşıya bırakır. Düzyazı ve resmin yorumlayıcı olabileceğini ama fotoğrafın salt "seçici" olduğunu yazarken fotoğrafın bize gerçekliğin kısmi bir izini sunduğunu öne sürer: "Herhangi bir tablo, benzerlik konusunda fotoğraf standartlarını tuttursa bile, her zaman sadece bir yorumdan fazlasını sunamaz, fotoğraf ise bir yayılımın (nesnelerin yansıttığı ışık dalgalarının) kayıdır – bir tablonun asla başaramayacağı bir biçimde, konusunun maddi bir kalıntısıdır."⁵

Sontag, fotoğrafların bizde geçici bir etki bırakmakla birlikte yorum inşasına elvermediklerini savunmuştu. Bir fotoğrafın bizi siyaseten bilgilendirme ya da tahrik etme gibi bir etkisi olursa Sontag'a göre bunun tek nedeni, imgenin konuya dair siyasi bilinç bağlamında alımlanışındır. Sontag'a göre fotoğraflar hakikati, ayrıştırılmış bir an içinde betimlerler; Benjaminci ifadesiyle "birdenbire parlar" ve böylece gerçekliğin sadece parçalı ya da ayrıştırılmış izlerini sunarlar. Bunun sonucunda her zaman atomize, noktasal ve ayırık kalırlar. Fotoğraflarda anlatısal bağdaşım eksiktir ve Sontag'a göre anlamının gereksinimlerini ancak bu bağdaşım karşılayabilir (bu, esasen Kantçı bir tutumun tuhaf bir biçimde çarpıtılmış halidir).⁶ Bununla birlikte, anlatı bağdaşımı bazı yorumlar için standart sayılsa da hepsi için değildir. Aslında, "görsel yorumlama" mefhumunun bir oksimorona dönüşmemesi için, gerçekliği çerçeveleyen fotoğrafçılıkta neyin o çerçevenin içine alınacağını önceden kararlaştırılmış olduğunu, bu sınırlandırma ediminin tıpkı farklı açılar, odak, ışık vs. gibi bir yorum olduğunu bilerek yola çıkmak gereklidir.

Bana göre yorum öznel bir edimle sınırlandırılarak kavranamaz. Yorum, söz konusu janrın ve tarzın uygulanımının iletilişine

5 Age, s. 154.

6 Burada, yazar Sontag'ın kendi işini, hayatının son yıllarında etrafında topladığı fotoğrafçılarınkinden nasıl ayırdığını görüyoruz.

dair yapısal kısıtları sayesinde –ve böylece bazen kişinin isteği hı-lafına ya da kişiye rağmen– şekillenir. Dolayısıyla sadece fotoğ-rafçı ve/veya izleyici açıkça yorum yapmaz, fotoğrafın kendisi de yorumun yapılandığı bir yere dönüşür ve hem yaratıcısını hem de izleyiciyi sarsabilir. Bu formülasyonu bütünüyle tersine çevirerek fotoğrafın bizi yorumladığını söylemek de doğru olmaz (gerçi, bazı fotoğraflar, bilhassa savaş fotoğrafları bunu yapabilir) çünkü bu formülasyon, atanmış konumları tersine çevirse de, özne me-tafiziğini olduğu gibi muhafaza eder. Yine de fotoğraflar bizde bir etki bırakır. Ancak Sontag'ın hem *Fotoğraf Üzerine*'de hem de *Baş-kalarının Acısına Bakmak*'ta ele aldığı özgül soru, fotoğrafların hâlâ başkalarının acısını iletme konusunda izleyicilerin savaşa dair fi-kirlerini değiştirmesine yol açacak kadar etkili olup olmadığıdır. Fotoğrafların etkili bir şekilde iletişime geçebilmesi için geçişli bir işlevleri olması gerekir: İzleyicileri, onların dünya üzerine yargıla-rına doğrudan etki edecek şekilde etkilemelidir. Sontag fotoğrafla-rın geçişli olduğunu teslim eder. Salt resmetmekle ya da sunmakla kalmaz fotoğraflar – duygulanımı da iletirler. Aslında, savaş zama-nında, fotoğraftaki bu geçişli duygulanım izleyiciyi afallatıp his-sizleştirebilir. Bununla birlikte Sontag, bir fotoğrafın izleyicilerini bakış açısını değiştirmeye ya da yeni bir eylem planı uygulamaya teşvik ettiğinden şüphelidir.

Sontag 1970'lerin sonunda fotoğrafların artık insanları öf-kelendirip tahrik edemediğini savunmuştu. *Fotoğraf Üzerine*'de acının görsel temsilinin basmakalıplaştığını ve heyecan uyan-dırma amaçlı fotoğrafların üzerimize boca edilmesi sonucunda etik duyarlılığımızın zayıfladığını öne sürmüştü. Bu tezini yir-mi altı yıl sonra, *Başkalarının Acısına Bakmak*'ta tekrar ele alırken fotoğrafçılığa karşı daha müphem bir tutum benimser; fotoğra-fın, görsel çerçeve aracılığıyla bir yakınlık kurmak suretiyle hem coğrafi hem kültürel açıdan uzak kalan yerlerde savaşın, kıtlığın ve yıkımın insanlara nelere mal olduğu konusunda gözümüzü açabileceğini ve böylece insanların acısını temsil edebileceğini ve etmesi gerektiğini savunur. Fotoğrafların ahlaki bir tepkiye yol açabilmesi için şoke etme kapasitelerini muhafaza etmeleri yet-mez, ahlaki yükümlülük anlayışımıza da hitap etmeleri gerekir. Sontag “şok”un bilhassa öğretici olduğunu düşünmemekle birlik-

te, fotoğraf bu kapasitesini yitirdiğinden yakındır. Ona göre şok da bir klişeye dönüşmüş durumdadır ve modern fotoğrafçılık acıyı, müşteri talebini karşılama amacıyla estetize etmeye meyleder ve böylece etik duyarlılık ve siyasal yorumlar açısından zararlı bir hale gelir.

Sontag son kitabında fotoğraf yazıyla aynı şey olmadığı için suçlamaktan vazgeçmemiştir: Fotoğrafta anlatının devamlılığı yoktur ve kaçınılmaz olarak anlık olanla ilişkili kalır. Fotoğrafların bizde etik bir *pathos* uyandıramayacağını söyler Sontag; uyandırsalar bile, bu sadece anlıktır – iğrenç bir şey görür sonra hemen hayatımıza kaldığımız yerden devam ederiz. Buna karşın, anlatı biçimlerinin ilettiği *pathos* “tükenmez”. “Anlatılar anlamamıza yardımcı olabilir: Fotoğraflar ise başka bir şey yapar. Bize musallat olurlar.”⁷ Sontag haklı mı? Anlatıların musallat olmadığı, fotoğrafların ise anlamamıza yardımcı olmadığı iddiası doğru mu? Fotoğraflar, bir duygu ilettikleri ölçüde, Sontag’ın güvendiği tek anlama modelini tehdit eden bir duyarlılık türüne yol açar gibidir. Vietnam Savaşı’nda napalm bombasıyla derileri kavrulan çocukların ağlayarak koştuğu fotoğrafın muazzam gücüne rağmen (Sontag bunun ne kadar etkili bir fotoğraf olduğunu teslim eder), savaşa karşı etkili bir seferberlik ilan etmemizi sağlama konusunda “anlatının bir resimden daha etkili olduğunu” savunur.⁸

Ancak ilginçtir ki, anlatılar bizi harekete geçirse de, savaş suçlarının kanıtlanması için fotoğraflara ihtiyaç vardır. Aslında, Sontag çağdaş vahşet mefhumunun fotoğraflı kanıt gerektirdiğini savunur: Fotoğraflı kanıt yoksa vahşet de yoktur. Ama durum böyleyse, fotoğraf da bu vahşet mefhumunun bütünleşik bir parçasıdır ve fotoğraflı kanıt, vahşet olgusunu ispat etmek için neredeyse mecburi hale gelmiş olduğundan bu vahşet iddiasının doğruluğunu tesis eder – yani fotoğraf hakikatin kanıtlanmasının ayrılmaz bir parçasıdır ve fotoğraf olmadan hakikat de olamaz. Sontag, bir vahşetin vuku bulup bulmadığına dair bir yargıya varmanın, sözlü ya da anlatısal bir yorum olduğunu ve bu yorumun iddianın ispatlanması için fotoğrafa başvurduğunu söyleyecektir şüphesiz. Ancak bu, iki nedenden dolayı sorunlu bir yanıttır: Bi-

7 Age, s. 83.

8 Age, s. 122.

rincisi, fotoğraf kanıtı, dolayısıyla iddianın kendisini oluşturur; ikincisi Sontag, sözlü ya da dilsel olmayan medya biçimlerinin “argümanlarını” oluşturma sürecini yanlış anlamıştır. En saydam belgesel görüntüleri bile çerçevelenmiş, hatta belli bir amaçla çerçevelenmiştir ve o amacı çerçevesinin içinde taşır, onu bu çerçeve aracılığıyla gerçekleştirir. Böyle bir amacın yorumlayıcı olduğunu varsayarsak, fotoğraf da kaydettiği gerçekliği yorumlar gibi görünmektedir ve bu ikili işlevini, yazılı ya da sözlü bir biçimde sunulan bir başka yorum için “kanıt” olarak sunulduğunda da muhafaza eder. Nihayetinde, fotoğraf vahşet edimlerini salt işaret etmekten çok bu edimleri, onların adını koyacak olanlar için tespit ve tasdik eder.

Sontag’a göre etkilenmekle düşünebilmek ve anlayabilmek arasında kalıcı bir yarılma vardır, bu yarılma fotoğraf ve düzyazının birbirinden farklılık gösteren etkilerinde açığa çıkar. “Duygu sözlü bir slogandan çok bir fotoğrafın etrafında billurlaşmaya yatkındır” diye yazar; duygunun, olayları anlama ya da onlara cevaplen eyleme geçme yetimize etki etmeden de billurlaşabileceği açıktır.⁹ Ancak, Sontag’a göre duygu billurlaştığında düşünmenin önüne geçer. Dahası, duygu fotoğraflanan olayın değil, fotoğraf-taki görüntünün etrafında billurlaşır. Sontag’ın esas derdi, fotoğrafın hafızayı, anlamadan ya da anlatıdan çok daha etkili bir biçimde yapılandırarak raddede olayı ikame edebilmesidir.¹⁰ Buradaki sorun, bunun yol açtığı “gerçeklik kaybından” çok (çünkü fotoğraf, dolaylı yoldan olsa bile, gerçeği kaydetmeye devam eder), sabitlenmiş bir duygunun açıkça daha bilişsel olan yetilere galip gelmesidir.

Ancak bizim, “iliştirilmiş gazetecilik”le üretilen, devletin ve Savunma Bakanlığı’nın şartlarına uyan, dikte edilmiş görsel imgenin bir yorum oluşturduğunu dikkate almamız kendi amacımız açısından yeterli. Hatta Sontag’ın, fotoğrafçıyı kurallara uyan bir fotoğraf teslim etmeye teşvik eden “siyasal bilinç” adını verdiği şeyin de bir ölçüde bu fotoğraf tarafından yapılandırıldığını, hatta çerçevenin içine illeştirildiğini söyleyebiliriz. Siyasal bir arkapla-

9 Age, s. 85.

10 Age, s. 89.

nın çerçeve aracılığıyla ve çerçeve tarafından açıkça formüle edilip yenilendiğini, çerçevenin sadece imgeyi sınırlama işlevi görmekle kalmayıp imgenin kendisini de yapılandırıldığını anlamak için kısa bir açıklamanın ya da anlatının sunulmasına ihtiyacımız yok. Buna müteakıl imge de gerçekliğı nasıl kaydettiğimizi yapılandırıyor- sa, o da üzerinde iş gördüğümüz yorumlayıcı sahneden ayrılamaz. Dolayısıyla savaş fotoğrafçılığında mesele sadece neyin gösterildiğı değil, gösterilen şeyin nasıl gösterildiğıdir. Bu “nasıl” imgeyi hazır- lamakla kalmaz bizim algımızı ve düşüncemizi de hazırlar. Devlet gücü haberci ve kameramanların teyit etmek için orada bulunduğıu perspektifi tayin etmeye kalkıştığında, çerçevenin içinde kalan ve onun bir parçası olan eylem de devletin zorla dayattığı savaş yo- rumunun bir parçası haline gelir. Fotoğraf sadece yorumlanmayı bekleyen görsel bir imge değildir; kendi başına etkin bir biçimde, hatta bazen zorla yorumlar.

Görsel bir yorum olan fotoğrafçılık sadece belirli hatlar boyun- ca, dolayısıyla belirli tür çerçeveler içinde yürütülebilir – tabii, bu cebri çerçeveleme hikâyesinin bir parçası haline gelmediğı; çerçeve- nin kendisinin fotoğrafını çekmenin bir yolu bulunmadığı sürece geçerlidir bu. Bu noktada, çerçevesini yoruma sunan bir fotoğraf gerçekliğı yorumlamaya getirilmiş kısıtları da eleştirel bir tetkike açar. Kısıtlama mekanizmasını ifşa ederek bir tema haline getirir ve itaatsiz bir görme edimi tesis eder. Burada mesele hiper-düşünüm- selliğe dalmak değil, devlet ve askerin düzenleyici rejimleri de da- hil olmak üzere çerçeveye “iliştirilmiş” bütün toplumsal güçleri ve devlet gücünü ele almaktır. Bu cebri ve dramaturjik “çerçeveleme” operasyonu açıkça ifade edilmek bir yana, nadiren açıkça görülür. Olur da görülürse, bize dayatılan yorumu yorumlamaya, analizi- mizi düzenleyici ve sansürcü iktidarın toplumsal bir eleştirisine doğru genişletmeye yöneliriz.

Sontag, fotoğrafın siyasal görüş ve davranışımızı değiştirmemi- ze yol açacak şekilde heyecanlandırma ve hiddetlendirme gücü- nü artık kaybettiğı konusunda haklı olsaydı, Donald Rumsfeld’in Ebu Garip’teki işkenceyi gösteren fotoğraflara tepkisi çok anlamsız olurdu. Rumsfeld bu işkence, aşağılama ve tecavüz fotoğraflarının yayımlanmasının onların “biz Amerikalıları tanımlar hale gelme- sine” izin vermek olacağını iddia ederek fotoğrafa milli kimliğin

inşasında muazzam bir güç atfetmiştir.¹¹ Buna göre fotoğraflar zalim ve vahşi bir şeyi göstermekle kalmaz, zulmetme kapasitemizi Amerikan kimliğinin tanımlayıcı bir unsuruna dönüştürür.

Son dönem savaş fotoğrafçılığı, fotoğrafçının ya da kameramanın, savaşı hiçbir hükümetin öngöremediği şekillerde ifşa etmeye yarayan açılar ya da erişim yolları yakalayarak eyleme dahil olmaya çalıştığı otuz ya da kırk yıl önceki savaş foto-muhabirliğinin âdetlerini büyük ölçüde terk etmiş durumda. Artık devlet bizzat algı alanında ve daha genel anlamda temsil edilebilirlik alanında iş görerek duygulanımı denetim altına almaya çalışıyor – duygulanımın yorum tarafından yapılandırılmakla kalmayıp yorumu bizzat yapılandıracağını öngörüyor. Bu imgelerin siyasal savaş karışıklığını ateşleme olasılığı söz konusu. Burada “temsil”den ziyade “temsil edilebilirlik”ten bahsediyorum çünkü bu alan devlet izniyle yapılandırılıyor (daha doğrusu, devlet, her defasında amacına kısmen ulaşsa da, bu alanı denetim altına almak için sürekli çaba sarf ediyor). Dolayısıyla, temsil edilebilirlik alanını onun sarıh içeriğini inceleyerek anlayamayız çünkü temelde dışarıda bırakılan, temsillerin içinde görüldüğü çerçevenin dışında muhafaza edilen şey tarafından tesis edilir. O halde çerçeveyi, hem dışlayan hem de kapsayan ve bu ikisini aynı anda, sessizlik içinde, bu işleme dair hiçbir emare bırakmadan yapan etkin bir şey olarak düşünebiliriz. Bu koşullar altında izleyici de, gerçeklikle dolaysız (ve tartışmasız) bir görsel ilişki kurduğuna inanır.

Devlet gücünün kendi cebri dramaturjisini uyguladığı çerçevenin işleyişi genelde gösterilmez, gösterildiğinde de devlete başkaldırma, dolayısıyla devletin cezasına ve denetimine maruz kalma riski vardır. Çerçeve de temsil edilen olaylar ve eylemlerden önce sahanın kendisine, dolayısıyla asla gösterilmeyen, göstermenin müsaade edilmediği bir içerik ve perspektif kümesine, imlenmemiş olsa da faal kalan bir sınırlandırma uygulanır. Bunlar temsil edilen şeyin tematize edilmemiş arkaplanını, dolayısıyla onun eksik olan düzenleyici özelliklerini oluşturur. Bunlar ancak, sınırlandırma işlevinin kendisini konu edinerek ve böylece müsaade edilen perspektiflere riayet ederek savaşın görsel haberlerini tedarik

11 Donald Rumsfeld, CNN, 8 Mayıs 2004.

edenlerle işbirliği içindeki devletin cebri dramaturjisini ifşa ederek ele alınabilir. Bu sınırlandırma, bir baskı figürü olarak öne çıkmayan iktidar operasyonunun yöntemlerinden biridir. Devleti bir oyun yazarı olarak tahayyül etmek ve böylece iktidarını insanbiçimci bir figür üzerinden sunmak da kabul edilmez çünkü devam etmekte olan operasyon, bu gücün görünmemesini hatta herhangi bir öznenin eylemi olarak örgütlenmemesini (ya da resmedilmemesini) gerektirir. Aksine temsil edilebilirlik sahasını sınırlandırmaya uğraşan şey, tam da resmedilemeyen ve hatta bir bakıma kasıtlı olmayan bir güç operasyonudur. Ancak böyle bir güç biçiminin kasıtlı bir özne olarak resmedilemiyor olması, imlenemeyeceği ya da gösterilemeyeceği anlamına gelmez. Aksine, bu güç imlendiğinde, belirli bölgeleri dışarıda bırakan haritaları, ordunun direktifleri, kameraların konumlandırılışı, haber yapma protokolleri ihlal edildiğinde verilen cezalarla birlikte bu sahneleme aygıtının kendisi ortaya çıkar.

Diyelim ki bu çerçevenin çerçevelenişi görüldü – o zaman tam olarak ne olur? Ben burada sorunun salt medyaya içkin olmadığını, daha kapsamlı belirli normların, kendileri de sıklıkla ırk ayrımcılığı yapan ve uygarlaştıran normların, geçici olarak gerçeklik adı verilen şeyin yapılanmasına etki ediş biçimlerini de içerdiğini iddia ediyorum.

Ebu Garip fotoğraflarının yayımlanmasından önce, savaşın görsel boyutunu, kimlerin hayatının yasının tutulabileceği, kimlerinin tutulamayacağı sorusuyla ilişkisi içinde incelemek için üç farklı kavramı ilişkilendirmeye çalışmıştım. Öncelikle, hangi insan hayatlarının insan ve canlı hayatı sayıldığına, hangilerinin sayılmadığına dair bariz veya zımni normlar söz konusuydu. Bu normları bir dereceye kadar bir hayatın ne zaman ve nerede yası tutulabilir olduğu ve buna müteakib, bir hayatın kaybının nerede ve ne zaman yasının tutulamayacağı ve temsil edilemeyeceği sorusu belirler. Bu kaba formülleştirme yası hem tutulan hem tutulmayan hayatları, kaybı kayda geçen ama tam olarak bir kayıp sayılmayan hayatları, örneğin savaşı günlük yaşamın soyut ama hep orada olan arka planı olarak tecrübe edenlerin hayatlarını dışlamayı amaçlamaz.

Bu kapsamlı toplumsal ve siyasal normlar çeşitli şekillerde iş görür; algılanabilir unsurları belirleyen, sınırlandırıcı bir işlevi olan, görsel alanın bir kısmının sürekli dışarda bırakıldığı görüntüleri merkeze alan çerçeveler bu normların iş başında olduğu alanlardan biridir. Sunulan görüntü temsil edilebilirlik alanına kabul edilebilirliğinin bir belirtisidir ve bu haliyle, çerçeveyi temsil etmemesine rağmen ya da tam da onu temsil etmediği için çerçevenin sınırlandırıcı işlevinin de işaretidir. Bir başka deyişle, gerçekliği nakletmesi beklenen görüntü aslında gerçekliği algının elinden alır.

Guantanamo Körfezi üzerine kamusal tartışmalarda, polisin ABD'de yaşayan Araplara (hem Arap kökenli Amerikan vatandaşlarına hem de vizesi ya da yeşil kartı olanlara) yönelik tacizinde ve yurttaşlık haklarının askıya alınmasında, kimin insan sayıldığı, dolayısıyla kimin insan hakları olup kimin olmadığını kararlaştırılmasında belirli normlara başvuruldu. Bu insanlaştırma söylemi kimin yasının tutulacağı sorusunu zımnen içerir: Sona erdiğinde yası açıkça tutulabilen hayatlarla ardında yası tutulacak bir iz bırakan hayatlar hangileridir? Eğer normlar, düşündüğüm gibi görsel ve anlatsal çerçeveler aracılığıyla ortaya çıkıyorsa ve çerçeveleme işi de, kayıpların azımsanamayacak bir bölümünü çerçevenin dışında bırakan kararları ya da pratikleri şart koşuyorsa, bütünüyle dahil olma ve bütünüyle dışlanma dışında bir seçeneğin var olma olasılığını mutlaka göz önüne almalıyız. Gerçekten de kısmen gizlenip kısmen kayda geçen ölüm vakaları söz konusu ve bu istikrarsızlık çerçevenin bizzat etkinleşip harekete geçmesine yol açabilir. Bu durumda mesele, çerçevenin "içinde" ya da "dışında" olanları değil bu iki yer arasında salınan ve çerçeveden hariç tutulmuş olduğundan doğrudan çerçevenin içinde gizli olan şeyi tespit etmektir.

Normlar ve çerçeveler analizimin ilk iki dayanak noktasını teşkil ediyor; sonuncusu ise acı. Bu acıyı münhasıran insana özgü ya da insanda örneklenen acı olarak ele almak yanlış olur. İnsan tam da insan hayvanı olarak acı çeker. Ayrıca hayvanların, habitatların ve duyarlı yaşamın diğer koşullarının savaş bağlamında yıkıma uğradığına dikkat çekilebilir ve çekilmelidir de, savaş mühimmatının doğal çevreye ve ekosistemlere verdiği zarar ve sağ kurtulsa bile zeh-

re bulanmış olan canlıların durumları muhakkak dile getirilmelidir. Ancak burada mesele, savaşın tahrip ettiği yaşam formlarının bir kataloğunu çıkartmak değil, hayatın kendisini, büyük ölçüde istem dışı oluşturulmuş karşılıklı bağımlılıklar, hatta sistemik ilişkiler olarak yeniden değerlendirmek ve insan “ontolojisinin” hayvan “ontolojisinden” ayrı olmadığını da işaret etmektir. Burada basitçe örtüşen iki kategori değil, yaşamın ontolojisinin tekrar kavramsallaştırılmasının gerekliliğini gösteren bir birlikte-oluşum söz konusudur.¹²

Halihazırda tahrip edici amaçlara alet edilmiş bir insanmerkez-ciliği iyice pekiştirmeden insanın acı çekmesine karşı çıkmanın yolu nedir? İnsanın neden oluştuğuna dair düşüncelerimi açıklığa kavuşturmam mı gerekiyor? Ben, “insan”ın farklılık gösteren bir norm olarak işleyişini ele almayı öneriyorum: İnsanı bir değer, birine tahsis edilebilen ve elinden alınabilen, abartılan, kişileştirilen, küçük düşürülebilen ve inkâr edilebilen, yüceltilen ve tasvip edilen bir morfoloji olarak düşünelim. Norm, insan olmayan insan ya da insanı bilindiği haliyle yok eden insan gibi neredeyse imkânsız bir paradoksu üretmeye devam eder. İnsanın olduğu her yerde, insan olmayan da vardır; daha önce insan olarak ele alınmamış bir grup varlığın insan olduğunu ilan edersek, “insanlık” iddiasının sabit olmayan bir imtiyaz olduğunu kabul etmiş oluruz. Bazı insanlar insanlıklarını kanıksamışken bazıları da insanlıklarına erişebilmek için mücadele eder. “İnsan” terimi sürekli iki anlamlı kalır, normun hem düşüncelliğini hem de zorbalığını ifşa eder: Bazı insanlar insan sayılırken bazıları sayılmaz. Bu kavramı bu ikinci anlamıyla kullanırken ikincisinde bu terimi kullanırken, kimin hayatının, hangi hayatın insan hayatı sayılacağını belirleyen normu cisimlendirmeyen, insanın söylemsel hayatını savunmaktan fazlasını yapmıyorum. Donna Haraway aslında hiç insan olduk mu diye sorarken, bir yandan insan normunun dışında kalan bir “biz” koyutlamakta bir yandan da insanın tamamıyla başarıyla tamamlanabilecek bir şey olup olmadığını sorgulamaktadır.¹³ Ben bu normun hayata geçirmeye uğraşacağımız bir şey olmadığını, okumayı, kültürel ve siyasal açıdan değerlendirmeyi ve ayırım gözetin

12 Krş. Haraway, *The Companion Species Manifesto*.

13 Haraway bu soruyu 16 Eylül 2003'te Berkeley, University of California'da verdiği Avenali seminerinde öne sürmüştü.

işlemlerine karşı çıkmayı öğrenmemiz gereken ayrımcı bir iktidar türü olduğunu iddia ediyorum. Buna karşın, bu terimi, tam da savunulmadığı yerlerde savunmamız gerekiyor ve bizi bazen bizim adımıza yaşatılan acıyı bilmekten ve ona tepki göstermekten alıko-yan etkisizleştirme ya da silme güçlerine karşı çalışmak istiyorsak bunu, terimin işleyişine yardımcı olan iktidara özgü ayrımcılığa karşı çıkararak yapmalıyız.

Eğer başkasının yüzü, filozof Emmanuel Levinas'ın iddia ettiği gibi, bizden etik bir yanıt talep ediyorsa, kimin insan olup kimin olmadığını tahsis eden normlar da görsel bir biçimde çıkar karşı-mıza. Bu normlar yüz verme ve yüzü silme amaçlı çalışır. Benzer şekilde, hiddetle, muhalefet ederek ve eleştirerek yanıt verme yetimiz de kısmen ayrımcı insanlık normunun görsel ve söylemsel çerçeveler aracılığıyla nasıl iletiildiğine bağlıdır. İnsanı zayıflığı ve kırılganlığı içinde görünür kılan, insan hayatının değeri ve hay-siyetini savunmamıza, hayatlar aşağılandığına ya da hayat olarak değerlerine hiç saygı duyulmadan içleri boşaltıldığında hiddetle tepki vermemize yol açabilecek çerçeveleme biçimleri vardır. Bir de duyarlılığı peşinen önleyen ve bu önleme eylemini faal bir biçimde ve defalarca icra eden çerçeveler vardır – bu, çerçevenin açıkça su-nulmayan şeye karşı negatif eylemidir adeta. Başka tür bir içeriğe geçit verebilen alternatif çerçeveler güncel savaşlara dair değerklen-dirmemizde bir değişikliğe yol açabilecek bir acıyı iletebilirler belki de. Fotoğrafların bu şekilde iletişim kurabilmesi için geçişli bir işlevleri olması, bizi etik duyarlılığa açık hale getirmeleri gerekir.

Hangi hayatların insan hayatı sayılacağını belirleyen normlar, söylemsel ve görsel temsili ileten çerçevelere nasıl dahil olurlar ve bu çerçevelerle acıya yönelik etik duyarlılığımız nasıl sınırlanır ya da araçsallaştırılır? Bu normların bizim yanıtlarımızı, inanılmaz derecede güçlü bir görsel kültürün davranışçı etkilerine indirgeyerek belirlendiğini iddia etmiyorum. Ben sadece, duygulanımların, öfkenin ve etik tepkilerin etkin bir biçimde düzenlenmesi söz konusu olduğundan, bu normların çerçevelere ve daha kapsamlı iletim devrelerine dahil oluşunun titizlikle tartışılması gerektiğini iddia ediyorum.

Bana göre Ebu Garip fotoğrafları duyularımızı uyuşturmadığı gibi belirli bir tepkiye de yol açmadılar. Bunun nedeni, tekil bir zaman ve belirli bir uzam işgal etmemeleri. Tekrar tekrar gösteriliyor, bağlamdan bağlama aktarılıyorlar ve bu ardışık çerçevelenme ve alımlanma tarihçesi bizim işkenceye dair yorumlarımızı, belirlemese bile koşullandırıyor. Bu fotoğrafların iletilmesiyle bilhassa, “insan”ı belirleyen normlar aktarılıp ilga ediliyor; normlar oldukları haliyle konu edilmiyor, “orada neler olduğunu” anlamaya çalışan birinci dünya ülkesi vatandaşı izleyicilerle, işkence koşullarındaki insanın görsel “izi” arasındaki karşılaşmaya aracılık ediyorlar. Bu iz bize insanın ne olduğunu anlatmıyor ama belirli hakları olan özneye dair normlardan bir kopuşun gerçekleştiğinin ve burada “insanlık” adı verilen şeyin söz konusu olduğuna dair delil sunuyorlar. Fotoğraf kaydettiği bedenin bütünlüğünü onaramaz. Görsel iz kurbanın insanlığının uğradığı hasarı, ne kadar arzu edilir olsa da, tamamıyla karşılayamaz. Gösterilen ve dolaşıma sokulan fotoğraf, bizim hiddet duymamızın ve bu hiddeti uygun bir biçimde ifade eden siyasi görüşler oluşturmamızın kamusal koşuluna dönüşür.

Ben işkence fotoğraflarını ve nasıl bir işlevleri olduğunu araştırırken Susan Sontag'ın son çalışmalarından, hem *Başkalarının Acısına Bakmak*'ın hem de Ebu Garip fotoğrafları ortaya çıktıktan sonra *New York Times*'ta yayımlanan “Başkalarının İşkencesine Bakmak” başlıklı makalesinden yararlandım.¹⁴ Bu fotoğraflar gaddarlığı, aşağılamayı, tecavüzü, cinayeti gösteriyordu ve bu bakımdan savaş suçlarına dair net kanıt niteliğindeydiler. Pek çok farklı işlevleri oldu; işkence ve aşağılama eylemi sırasında resmedilenlere karşı açılan davalarda kanıt olarak kullanımları da bunlardan biridir. Aynı zamanda ABD hükümetinin Britanya'yla ittifak içinde Cenevre Sözleşmesi'ni, bilhassa savaş mahkûmlarına adil muamele edilmesini öngören protokolleri ihlalinin görsel kanıtı oldular. 2004 yılının Nisan ve Mayıs aylarında fotoğraflarda belli bir model tutturulduğu, Kızıl Haç'ın skandal patlamadan aylar önce iddia ettiği gibi, Irak'taki mahkûmların Guantanamo'daki sistematik kötü muameleye

14 Sontag, “Regarding The Torture Of Others,” *New York Times*, 23, Mayıs 2004, <http://www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/23PRISONS.html>.

benzer bir muameleye maruz kaldığı anlaşıldı.¹⁵ Guantanamo için belirlenmiş protokollerin Ebu Garip'teki personel tarafından uygulamaya koyulduğu ve her iki protokol grubunun da Cenevre düzenlemelerine karşı kayıtsız kaldığı çok daha sonra netleşti. Hükümet yetkililerinin fotoğraflarda resmedilenlere "taciz" mi yoksa "işkence" mi dedikleri sorusu da uluslararası hukukun burada oynadığı rolü gösterir; taciz, askeriye içinde disiplin kovuşturmalarıyla ele alınabilir ama işkence bir savaş suçudur ve uluslararası mahkemelerde dava konusu edilebilir. Fotoğrafların hakiki olduğunu, gerçek olayları kaydettiğini inkâr etmediler. Bununla birlikte, fotoğrafların göndergeselliğini tespit etmek yeterli değildi. Bu fotoğraflar gösterilmekle kalmadı, adlandırıldı; gösteriliş biçimleri, çerçevelenme biçimleri ve gösterileni tanımlamak için kullanılan sözcükler hep birlikte görülen şeye dair yorumlayıcı bir matris ürettiler.

Ancak, bu fotoğrafların yayımlanma koşullarıyla kamuya sunulmuş biçimlerini kısaca ele almadan önce, çerçevenin fotoğrafçı, fotoğraf makinesi ve sahne arasında bir ilişki tesis etme biçimine bakalım. Fotoğraf bir sahneyi, fotoğraf çerçevesinin içinde muhafaza edilen görsel imgeyi resmeder. Ancak bu çerçeve, görüş alanında uzamsal bir konum işgal eden, dolayısıyla görüntüde gösterilmeyen ama yine de bir görüntünün teknolojik önkoşulu işlevi gören bir fotoğraf makinesinin de bir parçasıdır, makine onu doğrudan işaret eder. Fotoğraf makinesi çerçevenin dışında kalsa bile sahnenin kurucu dışarısı olarak sahne "içindedir". Bu işkence edimlerinin fotoğrafının çekilmesi kamusal bir tartışmaya konu edildiğinde, fotoğrafın sahnesi de genişletilmiş olur.

Sahne artık hapishanenin uzamı ve sosyal senaryosundan çıkmış, fotoğrafın gösterildiği, görüldüğü, sansürlendiği, halka duyurulduğu, tartışıldığı ve üzerine düşünüldüğü toplumsal alana dönüşmüştür. Yani fotoğrafın sahnesinin zaman içinde değişikliğe uğradığı söylenebilir.

15 ABD ordusu tümgenerali Geoffrey Miller'ın Guantanamo'daki işkence protokollerini hazırlatan ve bu protokollerin Ebu Garip'e aktarılmasını sağlayan kişi olduğu iddia ediliyor. Bkz. Joan Walsh, "The Abu Ghraib Files", *Salon.com*, 14 Mart 2006, http://www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index.html; ayrıca bkz. Andy Worthington, *The Guantanamo Files: The Stories of the 774 Detainees in America's Illegal Prison*, Londra: Pluto Press, 2007.

Görsel delillerle söylemsel yorumların birbirine karşı öne sürüldüğü bu daha geniş sahne hakkında birkaç şey not edelim. “Haber” oldular çünkü elde fotoğraflar vardı ve bu fotoğraflar bir şey temsil ettiklerini iddia ediyor, çekildikleri orijinal mekânın, fotoğraflarda gösterilen mekânın dışına taşıyorlardı. Bu fotoğraflar bir yandan göndergeseldi; diğer yandan, gösterildiği bağlama ve öne çıkarılma amacına göre anlam değiştiriyordu. Fotoğraflar internette ve gazetelerde yayımlandı, ama her iki mecrada da bir ayıklama söz konusuydu; bazı fotoğraflar gösterilirken bazıları gösterilmiyordu; bazıları büyüktü, bazıları küçük. *Newsweek* uzun bir süre, yayımlanmalarında bir “fayda” görmediği nedeniyle yayımlamayı reddettiği pek çok fotoğrafı elinde bulundurdu. Hangi amaç için “faydalı”? “Sorumluluk yüklemek ve süregiden savaşa dair siyasal görüş oluşturmak için o savaşa dair bilgilere özgür erişime ihtiyacı olan bireyler açısından faydalı” değil, “savaş girişimi açısından faydalı” demek istedikleri aşikâr. Hükümet ve medya görebileceklerimizi kısıtlayarak kamunun, savaşın hikmeti ve gidişatı üzerine yargıda bulunmak için başvuracağı kanıt türlerini de sınırlandırmıyor mu? Eğer çağdaş vahşet mefhumu Sontag’ın iddia ettiği gibi, fotoğrafı delilleri gerektiriyorsa, işkence yapıldığını kabul ettirmenin tek yolu bu tür delilleri sunmaktır ki bu noktada, delil de olguyu tesis eder. Bununla birlikte, potansiyel ya da fiili hukuki kovuşturmalar çerçevesinde fotoğraf halihazırda yasanın ve hakikatin söylemi içinde çerçevelenmiştir.

ABD’de fotoğraflara yönelik şehvetli ilgi, siyasal tepkiyi de olumsuz şekilde etkilemiş gibiydi. Lynndie England’ın bir adamın boynuna dolanmış tasmayı tuttuğu fotoğrafı *New York Times*’ta birinci sayfa manşetinden verildi; ama başka gazeteler haberi, sunumda tercih ettikleri tahrik edicilik derecesine uygun olarak iç sayfalardan verdiler. Askeri mahkemelerde fotoğraf potansiyel ya da fiili hukuki kovuşturma çerçevesinde bir delil sayılır ve halihazırda yasa ve hakikat söylemi içinde bulunur. Fotoğraf bir fotoğrafçıyı, çerçevede asla gösterilmeyen bir kişiyi şart koşar. Suç meselesi, eylemin failinin kim olduğu ya da faillerden nihayetinde kimin sorumlu olduğu gibi hukuki bir soruya indirgenir. Ve adli takibat kamuda en çok ilgi görmüş vakalarla sınırlandırılmıştı.

Bu fotoğrafları esasen kimlerin çektiği ve bu kişilerle fotoğraflar arasındaki görülmeyen uzamsal ilişkiden ne gibi sonuçlara varıla-

bileceği sorusunun ortaya atılması için aradan biraz zaman geçmesi gerekti.¹⁶ Fotoğrafları ifşa etmek için mi, taciz etmek için mi çekmişlerdi, yoksa muzaffer ABD hissiyatıyla şişinmek için mi? Fotoğrafın çekilmesi olaya katılmanın bir yolu muydu, eğer öyleyse, ne tür bir katılım söz konusuydu? Görünürde fotoğraflar kaydetme amaçlı çekilmiş, *Guardian*'daki ifadesiyle olayın pornografisini üretmişlerdi¹⁷ – ancak bir noktada birisi ya da pek çok kişi bir soruşturma açılabilceğini akıl etmiş, bu fotoğraflarda gösterilen şeyin sorunlu olduğunun ayırdına varmıştı. Bir ihtimal, fotoğraflar fotoğrafları çektikleri sırada ya da geriye baktıklarında çelişik duygulara kapıldılar; bir başka ihtimal, bu sadist sahnelere bakmaktan psikolojik açıdan açıklanması gereken bir haz aldılar. Bu türden davranışları anlamada psikolojinin önemini tartışmaya açacak değilim ama işkenceyi salt bireysel patolojik edimlere indirgemek için de kullanılmaması gerektiğini düşünüyorum. Bu fotoğraflarda karşımıza net bir grup sahnesi çıktığından, grup davranışı psikolojisinin ya da savaş normlarının şiddetle ve yaralanabilirlikle kurulan ahlaki ilişkiye nasıl etki ettiğine dair bir izahın daha çok işimize yarayacağını düşünüyorum. Gayet özgül bir siyasal durumla karşı karşıyayız ve bu edimleri bireysel psikolojiye indirgemek bizi, olayların anlaşılması için başvurulacak nedensel matris olarak birey ya da kişi kavrayışının yol açtığı bilindik sorunlara götürecektir. Fotoğrafın yapısal ve uzamsal dinamiklerini ele almak, savaş normlarının bu olaylarda nasıl işlediğini, bireylerin bu normları nasıl benimsediğini ve buna müteakıl kendilerinin nasıl onlar tarafından ele geçirildiğini anlamak için alternatif bir başlangıç noktası sunar.

Fotoğrafçı sahnenin görsel bir imgesini kaydetmekte, işkenceye ve ondan alınan muzaffer keyfe müdahil olanların poz verdiği bir çerçeve üzerinden o sahneye yaklaşmaktadır. Fotoğrafçıyla fotoğrafı çekilenler arasındaki ilişki çerçeve aracılığıyla kurulur. Çerçeve o ilişkiyi mümkün kılar, onu düzenler ve aktarır. Ebu Garip'teki fotoğrafçılar bu resimler için Savunma Bakanlığı'ndan izin almış

16 Errol Morris'in yönettiği 2008 tarihli *Standard Operating Procedure* adlı muhteşem film önemli bir istisnadır.

17 Joanna Bourke, "Torture as Pornography," *Guardian*, 7 Mayıs 2004, <http://www.guardian.co.uk/world/2004/may/07/gender.uk>

olmasa da, perspektiflerini bir tür iliştilenmiş gazetecilik olarak ele almak yanlış olmaz. Nihayetinde, sözde düşmana dair perspektifleri kendine has değil, müşterek bir perspektiftir – hatta o kadar yaygın bir perspektiftir ki burada bir şeylerin yolunda olmadığına dair tek bir şüphe söz konusu değil gibidir. Bu fotoğrafçıların İslam'ın kültürel pratik ve normlarının zayıflatılması pratiğini tekrar ve teyit etmenin yanı sıra yaygın kabul gören savaş normlarına uyduklarını –ve onları dile getirdiklerini– söyleyebilir miyiz?

O halde, askerlerin ve özel firmaların ABD hapishanelerine gözetleme ve denetleme işleri için kiraladığı güvenlik personelinin bu şekilde davranırken gözetlediği normlar nelerdir? Peki, mevzubahis kültürel ve siyasal metnin temelini oluşturan ve fotoğraf makinesinin faal çerçevelemesinde iş başında olan normlar nelerdir? Fotoğraf olayı resmetmekle kalmayıp onu oluşturuyor ve çoğaltıyorsa –fotoğrafın olayı tekrar ettiği ve devam ettirdiği söylenebilirse– tam anlamıyla olayın ardından geldiği söylenemez, aksine olayın üretimi, okunaklılığı, okunaksızlığı ve işgal ettiği gerçeklik konumu açısından esas önemdedir. Belki de fotoğraf makinesi neşeli bir zalimlik vaat ediyor: “Hah, iyi, fotoğraf makineleri de hazır; hadi işkenceye başlayalım da fotoğraflar edimimizi ebedileştirsin!” Eğer durum buysa, fotoğraf edimi sadece icrası sırasında kaydetse bile, halihazırda edimi kısıktarak, çerçeveleyerek ve organize ederek faaliyet göstermektedir.

O halde burada yapılması gereken, çerçevenin eylemi aracılığıyla işleyen bir gerçekliği sınırlandıran normun işleyişini kavramak; öncelikle bu çerçeveyi, bu çerçeveleri, nereden geldiklerini ve ne tür bir eylem icra ettiklerini görmeliyiz. Birden fazla fotoğrafçı söz konusu ve eldeki fotoğraflardan bunların saiklerini net bir şekilde ayırt edemiyoruz, dolayısıyla elimizdeki tek seçenek sahneyi başka türlü okumak. Fotoğrafın sahneyi yakaladığı ya da kaydettiği açık ama bu da zımni izleyiciler meselesini öne çıkarıyor. Fotoğrafçı bu resimleri, failer daha sonra eylemlerinin dijital kaydını keyifle izlesin ve bu özgül hünerlerini etrafa duyursun diye kaydetmiş olabilir. Fotoğraflar bir tür delil olarak, adil bir cezanın ifa edildiğinin ispatı olarak da ele alınabilir. Fotoğraf çekmek bir eylem olarak ne her zaman olaydan öncedir ne de her zaman ondan sonra. Fotoğraf olayın devam edeceğine dair bir vaat gibidir, hatta olayın zaman-

sallığını belirsizliğe iten tam da bu devamlılıktır: Bu eylemler o zaman mı oldu? Olmaya devam ediyor mu? Fotoğraf olayı gelecekte sürdürüyor mu?

Görünüşe göre sahnenin fotoğrafını çekmek ona katkıda bulunmanın, onu görsel düzeyde yansıtmanın ve belgelemenin, ona bir bakıma tarihsel bir konum yüklemenin bir yolu. Peki sahneye etki ediyor mu? Sahneye müdahil oluyor mu? Fotoğrafın müdahaleyle bir bağlantısı var ama fotoğraf çekmek müdahale etmekle aynı şey değil. Birbirine bağlanmış bedenlerin, öldürülmüş insanların, cebri oral seksin, insanlıktan çıkarıcı aşağılamanın fotoğrafları var ve bu eylemlere mani olunmamış. Görsel alan gayet net. Objektifin önünde görüntüyü engellemek için duran kimse yok. Fotoğrafçıyı kelepçeleyen ve bir suça müdahil olduğu için hapse atan kimse yok. Fotoğraf makinesinin hemen önünde hatta doğrudan fotoğraf makinesi için icra edilen bir işkence görüntüsüyle karşı karşıyayız. Eylem tam olarak merkeze alınmış ve işkenceciler yüzleri görün-sün diye objektife doğru dönmüş ama işkence görenlerin yüzleri gizlenmiş. Fotoğraf makinesinin ağzı tıkanmamış, eli kolu bağlanmamış, böylece sahnedeki zorbaları çevreleyen ve destekleyen bir güvenli bölgeyi hem işgal hem de ima ediyor. Bu işkencenin ne kadarının bilinçli olarak fotoğraf makinesi için ifa edildiğini, bu fotoğrafların ne ölçüde ABD'nin neler yapabileceğini göstermenin, askeri zaferini ifade etmenin, düşman olduğu varsayılanları tamamen alçaltabileceğini kanıtlamanın, medeniyetler çatışmasından galip çıktığını ve bu sözde barbarları, fotoğraflardan da gördüğümüz üzere kendisinin tamamen azade olduğu barbarca niteliklerden kurtararak uygarlaştırdığını göstermenin bir yolu kabul edilip edilmediğini bilmiyoruz. Ancak fotoğraf sahneyi gazetelere ve medyaya iletme potansiyeli taşıdığı ölçüde, işkence de, bir bakıma, fotoğraf makinesi içindir; en başından itibaren iletilmesi amaçlanmıştır. Makinenin perspektifi en sade haliyle önümüzdedir ve işkencecilerin gülücükleri makinenin arkasındaki kişiyi işaret eder: "Fotoğrafımı çektiğin için teşekkür ederim, zaferimi abideleştirdiğin için teşekkür ederim" derler sanki. Bir de bu fotoğrafların henüz işkence görmemiş ama görme ihtimali olanlara bir uyarı ve tehdit olarak gösterilip gösterilmediği meselesi var. Fotoğrafların, işkence görenlere ailelerinin bu aşağılanmayı ve utancı, bilhassa

cinsel utancı göreceği tehdidiyle şantaj yapmak için kullanıldığına ise şüphe yok.

Fotoğraf tarif ve tasvir eder – temsili ve göndergesel bir işlevi vardır. Bu da en az iki soru çıkarır karşımıza. İlki, bu göndergesel işlevin, göndergede bulunmak dışında nasıl bir işlevi olduğudur: Yerine getirdiği diğer işlevler nelerdir? Başka ne tür etkileri olur? Aşağıda ele alacağım ikincisi, temsil edilen şeyin erimine dairdir. Fotoğraf gerçekliği temsil ediyorsa burada temsil edilen gerçeklik hangisidir? Ve çerçeve, bu bağlamda neye gerçeklik adı verileceğini nasıl belirler?

Savaş sırasında işlenen savaş suçlarının tespiti “savaş işi”nin savaş suçundan farklı bir şey olduğu anlamına gelir (bu bağlamda “bizatihi bir suç olarak savaş”tan söz edemeyiz). Ama ya savaş suçları tam da o savaşı gerekçelendirmeye yarayan normların hayata geçirilmesi anlamına geliyorsa? Ebu Garip fotoğraflarının göndergesel olduğuna şüphe yok ama bu fotoğrafların sadece savaş normlarını kaydetmekle kalmayıp Irak’taki savaşın görsel simgesi haline gelişini nasıl açıklayabiliriz? Savaş işlemlerine başıboş fotoğraf makineleri her yerde eşlik ediyorsa, zaman ve mekânlar tamamen keyfi bir biçimde tespit edilip müstakbel dış perspektifler sahneye doğal olarak dahil edilebilir. Ancak fotoğraf makinesinin etkisi güvence altına aldığı kronolojininkinden farklı bir zamansal yörüngede iş görür. Görsel arşiv dolaşıma girer. Makinedeki tarih gösterme işleviyle olayın tam olarak ne zaman olduğu belirlenebilir ama resmin açık dolaşıma girmesi olayın olmaya devam etmesine yol açar, hatta bu fotoğraflar olayın bitmesini engeller.

İlk başta fotoğrafların yayılışını anlamakta zorlandık; bu yayılma hızı belirli edimlerin yayılmasıyla ve fotoğrafların yol açtığı coşkunlukla da örtüşüyordu. Bu işkence sahnelerinde gördüğümüz ve muhakkak ayrıca ele alınması gereken belirli hazzın yanı sıra, fotoğraf çekme ediminde de belli bir haz, ya da bir tür zorlantı hissediliyor. Yoksa neden bu kadar çok sayıda fotoğraf olsun? Birkbeck College’da tarihçi olan ve tecavüzün tarihi üzerine bir kitabı yayımlanan Joanna Bourke 7 Mayıs 2004’te *Guardian*’da “Pornog-

rafi Olarak İşkence” başlıklı bir makale yayımladı.¹⁸ Bourke pornografiyi, kayıt aygıtının sahnedeki bir aktör gibi bir rol üstlenişini izah eden bir kategori olarak kullanıyor. Bourke gayet keskin bir gözlemde bulunuyor ve fotoğrafları, fotoğrafların miktarını ve çekildikleri ortamı inceleyerek fotoğrafçının, herhangi bir karede görünmemesine rağmen, fotoğrafçının iftihar duygusunun açıkça hissedildiği sonucuna varıyor:

“Fotoğrafları çekenler kurbanların cinsel organlarına, coşkuyla yaklaşıyor. Burada ahlaki bir kafa karışıklığı söz konusu değil: Fotoğrafçılar bir savaş suçunu kayda aldıklarının bile farkında değil gibiler. Ahlaki açıdan çarpık bir şeyi belgelediklerine dair bir emare yok. Objektifin arkasındaki insan, pornografi estetiğinin onları her türlü suçlamadan koruduğunu düşünüyor.”¹⁹

Belki benimki tuhaf bir yaklaşımdır ama, Bourke’un hakkını teslim etmekle birlikte, benim anladığım şu: Fotoğrafların sorunu, bir kişinin bir başkasının cinsel organlarına coşkuyla yaklaşması değil. Hepimizin bunu arada sırada yaptığını ve bu coşkunun bilhassa sakıncalı bir tarafı olmadığını, iyi vakit geçirmek için tam da yapılması gereken bir şey olduğunu varsayalım. Ancak, net bir şekilde sakıncalı olan, bir başka insanı utandırmak ve aşağılamak için cinsel edime zorlamak ve onu cinsel açıdan sömürmektir. Bu ikisi arasındaki ayrım çok önemli çünkü ilk iddia bu alışverişin cinselliğini bir sorun olarak görürken ikincisine göre esas sorun cinsel edimlerin cebri yapısıdır. Bu belirsizlik, Başkan Bush fotoğrafların bazılarını inceledikten sonra Senato’dan çıkarken söyledikleriyle iyice pekişti. Tepkisinin ne olduğu sorulduğunda “iğrenç” dedi ama fotoğraflardaki eşcinsel fiili livata ve oral seks edimlerini mi yoksa işkencenin fiziksel şiddet uygulanan ve psikolojik olarak aşağılayan etkilerini mi kast ettiğini açıklamadı.²⁰ Eğer eşcinsel edimleri “iğrenç” bulduysa, işkence meselesini açıkça idrak edememiş, cinsel tiksinti ve ahlakçılığının etik bir itirazın yerine geçmesine göz yummuş demektir. Buna karşın, eğer işkenceyi mide bulandı-

18 Agy.

19 Agy.

20 *New York Times*, 1 Mayıs 2004, <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9502E0DB153DF932A35756C0A9629C8B63>

rıcı bulduysa, neden yanlış, sakıncalı/ kabul edilemez veya canice yerine bu kelimeyi tercih etti? “İğrenç” ifadesi, bu belirsizliği ortadan kaldırmaz, iki ayrı meseleyi şüpheli bir biçimde birbirine geçirir: Bir yanda eşcinsel edimler, diğer yanda fiziksel ve cinsel işkence.

Bu fotoğrafların pornografi olmakla suçlanması da bir bakıma buna benzer bir kategori hatası yapar. Bourke’un fotoğrafçının psikolojisi üzerine tahminleri ilgi çekici olmakla birlikte, burada üzerine düşünmemiz gereken bir zalimlik ve haz karışımıyla karşı karşıya olduğumuza şüphe yok.²¹ Ama bunu nasıl kararlaştıracamız? Bu duygusal temayüllerin fotoğraf ve işkence meselesine eleştirel yaklaşım için işe yarayan saikler olduğuna inanmaya neden bu kadar hazır olduğumuzu sorgulamamız gerekmiyor mu? Fotoğrafçının bir savaş suçunu kayıt altına aldığına dair farkındalığı fotoğrafta nasıl görünür? Kaydedilen şeyin bir bölümünün tecavüz ve işkence olduğunu teyit etmekle sunum şeklinin pornografik olduğunu söylemek birbirinden çok farklı. Benim korkum, pornografiden tecavüze kayışın burada tekrar, hiç incelenmeden karşımıza çıkması. Bu köhne görüşe göre pornografi tecavüze teşvik eder ya da kışkırtır, tecavüzle arasında nedensel bir ilişki vardır (pornografi izleyenler tecavüz eder) ve tecavüz sırasında bedenine başına gelenler pornografide temsili düzeyde gerçekleşir.²²

Fotoğrafların, çekildikleri sırada ahlaki bir incelemenin, siyasal bir ifşanın ya da hukuki bir kovuşturmanın aracı işlevi gördüğüne dair bir emare yok. Fotoğraflardaki askerlerle güvenlik personelinin objektif önünde gayet rahat olduğu, hatta “kameraya oynadığı” açık ve zafer kazanmış olma hissiyatı da devrede; ancak Bourke bu fotoğrafların birer “hatıra” işlevi gördüğünü iddia ediyor. Ayrıca, tacizin kamera için icra edildiğini savunuyor ve onu fotoğrafların pornografik olduğu, acının resmedildiği bu görüntünün fotoğrafçı ve fotoğrafı görecek olanlar için haz vesilesi olduğu sonucuna gö-

21 Bkz. *Standard Operating Procedure* ve Linda Williams, “The Forcible Frame: Errol Morris’s *Standard Operating Procedure*” (yazarın izniyle).

22 Devletin dikkati kendi sistematik zulmünden farklı bir yere odaklamak amacıyla kadın işkencecileri kullanımına dair oldukça farklı ve kışkırtıcı bir görüş için bkz. Coco Fusco, *A Field Guide for Female Interrogators*, New York: Seven Stories Press, 2008.

türen, –benim de tereddütle paylaştığım– bu tez. Bu dikkatli argümanın tam ortasında karşımıza, insan ve hayvanların acı çekmesini ve işkence görmesini izlemenin verdiği görsel haz olarak pornografi tanımı çıkıyor. Eğer haz görme edimindeyse ve gösterilen acıdan haz alınıyorsa o halde işkence fotoğraf makinesinin bir sonucudur ve makine ya da onun pornografik bakışı, bu acı çekme sahnesine neden olur. Daha doğrusu, kamera işkenceciye dönüşür. Bourke yazısında “bu fotoğraflardaki failer”den bahseder ama ona göre failer fotoğraf ve fotoğrafçı gibidir.²³ Her ikisi de anlamlı bir şekilde geçerli olabilir. Ancak, bu kışkırtıcı makalesinin sonunda “bu pornografik resimler, savaşın insancılığı retoriğinin zaten iyice zayıflamış olan etkisini tamamen ortadan kaldırmıştır” dediğinde bu etik sorun daha da çetrefilleşir.²⁴ Ben bu cümleyi, fotoğrafların, savaşın insancılığına dair gerekçelendirmelerin ipliğini pazara çıkardığı şeklinde yorumluyorum. Bu, fotoğrafların bir bölümü için geçerli olabilir ama bunun neden geçerli olduğunu da açıkça belirtmez. Burada mesele bu fotoğrafların neyi resmettiğinden çok –işkence, tecavüz, aşağılama, cinayet– fotoğrafların sözde pornografik nitelikleriymiş gibi görünüyor ve bu izahta pornografi, insanın aşağılanmasını ve bu aşağılamanın erotikleştirilmesini görmekten alınan haz olarak tanımlanıyor.

Bu pornografi tanımı söz konusu sahnelerle özgü gaddarlığı ortadan kaldırır gibidir. Fotoğraflarda erkeklere işkence eden kadınlar, Iraklı Müslüman kadınları göğüslerini açmaya, Iraklı Müslüman erkekleri eşcinsel ilişkiye girmeye ya da mastürbasyon yapmaya zorlayan kadın ve erkek askerler var. İşkenceci bunların işkence göreni utandıracağını biliyor; fotoğraf bu utancı artırıyor, bu edime zorlanan kişi için bu edimin bir yansımasını sunuyor; bu edimi kamuda dolaşıma sokarak onu kamusal utançla tehdit ediyor. Bir yandan, ABD askerleri Müslümanlık'taki çıplaklık, eşcinsellik ve mastürbasyon yaşağını bu insanları bütünlüğünü sağlayan kültürel dokuyu parçalamak için istismar ediyor gibi. Öte

23 Bourke, “Torture as Pornography”.

24 Agy.

yandan, askerlerin kendi erotik utanç ve korku hisleri, oldukça belirli biçimlerdeki saldırganlıkla birleşmiş. Örneğin neden birinci ve ikinci Körfez Savaşı sırasında, Amerikalı askerlerin, üzerine “Kıcınıza girsin” diye yazdığı füzeler kullanıldı? Bu senaryoda Iraklıların bombalanması, sakatlanması ve öldürülmesine fiili livata eşlik ediyor, fiili livatanın görünürdeki utancını bombalananların üzerine yüklemesi beklenen bir edimde bulunuluyor. Peki bu durum, füzeleri “fışkırtan” bombacılar hakkında ne gösterir? Nihayetinde bir fiili livata iki kişi gerektirir ve bu da askerlerin fantezisini kurdukları sahnede kendilerini aktif ve diğerinin içine giren kişi olarak konumlandıklarını gösteriyor ki bu konum onları, üstte oldukları için daha az eşcinsel yapmaz. Bu edimin cinayetle eşleştirilmesi ise, cinselliğin utancını sömüren, cinsellik hazzını ham sadist haline dönüştüren gayet saldırgan bir devrede tamamıyla benimsendiğini gösteriyor. ABD’nin gardiyanlarının mahkûmları fiili livata edimine zorlayarak bu fanteziyi sürdürmesi eşcinselliğin kişiliğin kırımı olarak görüldüğünü gösteriyor, oysa bu örneklerde bu kırıma esas yol açanın işkence olduğu aşikâr. Bu, İslam’daki eşcinsellik tabusunun ABD ordusundaki homofobiyle mükemmel bir uyum içinde işlediği gayet paradoksal bir durum. Cebri eşcinsel edimler içeren ve bu cebirle kişilik kırımını amaçlayan işkence sahnesi hem işkencecinin hem de işkence görenin, eşcinselliğin kişinin varlığının yıkımı olduğunu kabul ettiğini gösteriyor. Dolayısıyla eşcinsel edimlere zorlamak bu yıkımı şiddetle dayatmaktır. Elbette burada sorun ABD askerlerinin bu hakikati, başkalarını bu edime zorlayarak dışa yansıtmaya çalışmaları ama tanıklar, yani fotoğrafçılar ve bu işkence sahnesini hazırlayanların hepsi bu hazzı katılıyor, zorla sahneledikleri bu sahneyi defalarca tekrar görmeyi talep ettiklerinde bile aşağı gördükleri hazzı sergiliyorlar. Dahası, işkenceci eşcinselliği aşağılasa bile, edimde bulunmasının tek yolu, başka bir erkeğin bedenine giren ve içine girilebilirliğin işkence görenin bedeniyle sınırlandırılmasını cebir yoluyla talep eden üstteki “aktif” kişi pozisyonunu benimsediği bir eşcinsel ilişki senaryosuna katılması. Aslında cebri penetrasyon, bu içine girilebilirliği sürekli bir başka yere “tayin etmenin” bir kipi.

Bourke'un bu tür hazzın fotoğraflarda ve resmettikleri sahnelerde iş başında olduğunu söylerken haklı olduğuna şüphe yok ama suçun fotoğrafın "pornografisinde" olduğunu söylersek büyük bir hata yapmış oluruz. Aslında açıklanması gereken bir nokta da, fotoğrafların yol açtığı heyecan, bu görüntülerin hızla yayılması, resmedilen edimlerle bu resmetme araçları arasındaki ilişki. Bir taşkınlık ve heyecan söz konusu gibi ama bir yandan da, resmedilen sahnenin cinselleştirilmesine eşlik eden ama bundan kesinlikle ayrı tutulması gereken, görme ve fotoğraflama ediminin cinselleştirilmesi de söz konusu. Ancak buradaki sorun bu erotikleştirilmiş görme edimi değil, fotoğrafların ahlaki kayıtsızlığı ve bu sahnelerin görsel bir ikon olarak sürdürülmesi ve tekrarlanması. Yine de biz bu eylemlerde suçun kamera teknolojisine, dijitalleştirmeye ya da pornografik bakışa atılmaması gerektiğini söyleyelim. Fotoğraf makinesinin varlığı işkenceyi teşvik etmiş olabilir, işkence kaydedilme beklentisiyle sürdürülmüş olabilir ama bu ne fotoğraf makinesini ne de "pornografiyi" işkencenin nedeni yapar. Nihayetinde pornografinin de şiddet içermeyen pek çok türü, gayet zararsız ve sıradan, en büyük suçu yenilikçi bir konunun eksikliği sayılabilecek pek çok janrı var.

Bütün bunlardan fotoğraf makinesiyle etik duyarlılık arasındaki ilişkiye dair önemli bir soru öne çıkıyor. Bu resimlerin ahlaki bir infiale yol açmadan dolaşıma sokulduğu, haz almak için kullanıldığı, tüketildiği ve iletildiği açık. Dolayısıyla, kötülüğün bu şekilde sıradanlaşmasına neyin yol açtığı, bu fotoğrafların onları gören insanları neden hemen alarma geçirmedeği veya neden ancak işten geçtikten sonra alarma geçirdiği ya da neden sadece savaş senaryosunun ve hapishanenin dışında kalanları alarma geçirdiği soruları büyük önem kazanıyor. Normalde böyle bir fotoğrafın, izleyicileri resmedilen insanın acısı karşısında alarma geçirmesi beklenir ama fotoğraf böyle sihirli bir ahlaki gücü haiz değil. Benzer biçimde, gaddarlığa teşvik etme gibi bir işlev görmüş olsa da işkencecinin kendisi de değil fotoğraf. Bu fotoğrafların çeşitli işlevler üstlendiğini gördük: Hapishanede şiddet uygulanmasını teşvik ettiler; mahkûmları utançla tehdit etmek için kullanıldılar, bir savaş suçunun kronolojisini kaydetme işlevi gördüler, işkencenin hiçbir koşul altında kabul edilemezliğinin delili oldular ve inter-

nette ya da ABD'deki müzelerde, galerilerde ve kamusal alanlarda düzenlenen sergilerde arşivlik belge olarak kullanıldılar.²⁵ Fotoğraflar orijinal sahnenin dışına ulaştı, fotoğrafçının elinden çıktı, hatta belki de fotoğrafçı aleyhine işleyip onun hazzını boşa çıkardı. Fotoğraflar, resmettikleri sahnelerin tekrarlanması arzulan bakıştan farklı bir bakışa yöneldi; dolayısıyla biz de fotoğrafların ne işkence ettiğini ne de özgürleştirdiğini, daha çok söylem düzeyinde çerçevelenme şekline ve ne tür bir medya aracılığıyla sunulduğuna göre değişiklik gösteren, birbirinden tamamen farklı amaçlarla araçsallaştırıldığını kabul etmeliyiz.

Bu fotoğraflarda görünür hale gelen başka bir şey de, kuralların göz ardı edildiği ya da ihlal edildiği gerçeği. O halde fotoğraflar bir hukuksuzluğu kaydetme işlevi de görüyor. Ebu Garip'te uygulanan protokolün esasen Guantanamo için belirlenmiş olduğu gerçeğinden nasıl bir sonuca varabiliriz? Guantanamo'da Cenevre Anlaşması'nın kendisini bağlamadığını savunan ABD'nin, hukuken bu sözleşmeye bağlı olmasına rağmen Iraklı mahkûmlara muamelesinde de sözleşmede şart koşulan standartları gözetmediği aşikâr. Camp Delta'daki mahkûmların Cenevre Sözleşmesi'nin korumasını hak etmediğinin hukuki düzeyde gerekçelendirilmesi, bu mahkûmların insan sayılmadığı görüşünün tesisine katkıda bulunmuştur. Bu insanlar devlet düşmanıdır ama bir yandan da, insanı insan yapan uygarlık ve ırk normları açısından kavramsallaştırılamazlar. Bu anlamda, gördükleri işkence alt-insan statüsünü hem şart koşmakta hem de onu tekrar kurmaktadır. Burada –Adorno'nun uyarısına kulak vererek– uygarlık adına uygulanan şiddetin, şiddet uygulanan başkalarının barbar alt-insanlar olduğu

25 Brian Wallis'in aynı anda International Center of Photography, New York City ve The Warhol Museum, Pittsburgh'da (2004-5) gösterilen "Inconvenient Evidence: Iraqi Prison Photographs from Abu Ghraib" sergisi önemli sergilerden biridir. Kolombiyalı ressam Fernando Botero'nun Ebu Garip fotoğraflarından yola çıkarak boyadığı tablolar da 2006-2007 arasında ABD'de çok sayıda sergide gösterildi; 2006'da New York City'deki Marlborough Gallery'de; 2007'de University of California, Berkeley'nin Doe Kütüphanesi'nde ve yine 2007'de American University Museum'da. Bkz. *Botero Abu Ghraib*, Münih, Berlin, Londra, New York: Prestel Press, 2006, bu kitapta David Ebony'nin önemli bir makalesi de vardır. Ayrıca bkz. Susan Crile, *Abu-Ghraib/Abuse of Power, Works on Paper*, 2006'da Hunter College'da sergilendi.

varsayımıyla “gerekçelendirilse” bile, o uygarlığın barbarlığını ortaya çıkardığının ayırına varmamız gerekir.²⁶

Çerçeve eleştirisinin sorunu, varsayılan izleyicinin çerçevenin “dışında”, “burada”, birinci dünya bağlamında olması, resmedilenlerin ise adsız ve meçhul kalmasıdır. Burada sunduğum eleştiri görsel bölünmenin bu tarafında kalır, birinci dünya içinden yapılmış, birinci dünyadaki görsel tüketime dair bir eleştiridir veya hükümeti bu türden işkenceleri işlemiş ya da buna göz yummuş olanların öfkelenmesine ve bu konuda bilgi edinmeyi talep etmesine yol açması beklenen, birinci dünya üzerine bir etik ve siyaset okumasıdır. *Salon*’un Şubat ve Mart 2006’da yayımladığı en kapsamlı fotoğraf derlemesine (1000’den fazla), savaş suçlarına maruz kalmış kurbanların mahremiyetini gözetten uluslararası yasalara dayanarak kısıt getirilmesi de bu sorunu iyice çetrefilleştirmiştir. *Salon*’un ele geçirip yayımladığı malzemenin Savunma Bakanlığı’na karşı girişilen hukuki mücadelede kullanılan malzeme olma ihtimali yüksek ve eldeki resimler sayıca eksik olsa bile, inanılmaz bir miktarla karşı karşıya olduğumuz açık. ABD ordusunun Cezai İşler Soruşturma Dairesi tarafından sızdırılan dosyalar 1325 fotoğraf ve 93 video kaydı içeriyordu ve bunların işkencenin tamamını belgelemediği biliniyor. Gazeteci Joan Walsh’un 2006’da işaret ettiği üzere, “Ebu Garip’ten gelen bu görsel malzeme, ABD’nin dört buçuk yıldan uzun bir süredir devam eden teröre karşı küresel savaşta kullandığı sistematik taktiklerin sadece anlık bir görüntüsünü veriyor.”²⁷

Salon ABD ordusunun Ebu Garip’teki farklı işkence mekânlarını belirlemek amacıyla kullandığı “kısa açıklamaları” inceledi; bu açıklamalar arasında yanlış yazılmış adlar ve net olmayan ve tekrar tanımlanması gereken zaman ve yer verileri de vardı. Yani, olayların “gerçekliği” ilk başta salt görsel malzemeye bakılarak anlaşıla-

26 Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, New York: Continuum, 1972; Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life* (1944-1947), Londra: Verso, 2005.

27 Joan Walsh, “Introduction: The Abu Ghraib Files,” <http://www.salon.com/news/abughraib/2006/03/14/introduction/index.html>

madı; işkencenin gelişimini ve sistematik niteliğini anlamak için “zaman çizelgesinin” geriye dönük biçimde çözülmesi gerekliydi. Kurbanların yüzünün işkence ediminin bir parçası olarak kapatılmış, kapatılmadığı fotoğraflarda ise mahremiyeti korumak için buğulanmış olması, kurbanların “insanlığını” tekrar tesis etmeyi, hatta iade etmeyi iyice zorlaştırıyordu. Elimizde kalan fotoğraflar, yüzü ve adı olmayan insanların fotoğraflarından ibaretti. Ama yine de buğulanmış yüzle olmayan adın, görsel alanın içinde bir boşluktan ibaret olsa bile, insanlığın görsel izi işlevi gördüğünü söyleyebilir miyiz? Bir başka deyişle, bir norma göre kaydedilmeyen, normatif insanın feshi ertesinde ortaya çıkan fragmanlar aracılığıyla kaydedilen bir işaretleme söz konusu. Yani, işkence edilen insanlar görsel, bedensel veya toplumsal olarak tanınabilen bir kimliğe hali-hazırda sahip değiller; yüzlerinin kapatılması ve silinmesi acılarını ve insanlıklarını devam ettiren bir işarete dönüşüyor.²⁸

Burada mesele, “insan”ı anlama amaçlı, idealize edilmiş bir dizi normu başka normlarla ikame etmek değil, normun hangi durumlarda kendi uygulama örneğini bizzat tahrif ettiğini, yani insan hayatının –insani hayvansallığın– hangi durumlarda insan normunu aşıp ona direndiğini kavramak. Böyle bir bağlamda “insanlık”tan bahsettiğimizde, insan normunu yıkan ya da onun şiddetinden kaçmaya uğraşan bir ikameye veya insanlığa dair bir ize atıfta bulunuruz. “İnsan olma” normu kendi uygulama örneklerini bir düzene sokmaya çalıştığında, normla düzenlemeye çalıştığı hayat arasında bir uzlaşmazlık baş gösterir.

Bu uzlaşmazlık sonucu oluşan yarığı adlandırabilir miyiz ve adlandırmamız gerekli mi? Henüz tanınma normları tarafından düzenlenmemiş bir hayatın görüldüğü sahne değil mi bu?

Kurbanların adları açıklamalarda verilmiyor ama işkencecilerinki veriliyor. Adların eksikliğinden şikâyetçi miyiz? Hem evet hem hayır. Bu adları bilmemiz hem gerekiyor hem de gerekmiyor. İnsanlaştırma normlarımızın bir ad ve yüz gerektirdiğini düşünebiliriz ama belki de “yüz”, tam da örtülü olduğu için ya da örtüsü aracı-

28 Bu noktada Eduardo Cadava'ya minnettarım. Bkz. “The Monstrosity of Human Rights”, *PMLA*, 121: 5, 2006, 1558-1565.

lığıyla, daha sonra onu karartmak için kullanılan araç içinde ve o araç aracılığıyla daha etkili hale gelir. Bu bakımdan, adı ve yüzü bilmemize gerek yok ve bu bilişsel kısıtlamayı tasdik etmek fotoğrafın görsel denetiminden kaçabilmiş insanlığı tasdik etmenin bir yolu. Kurbanı daha fazla ifşa etmek suçu tekrar etmek olacağından yapılması gereken işkencecinin edimlerinin ve bu skandalı ifşa eden, yayan ve yayımlayanların eksiksiz belgelenmesi – ama bütün bunlar kurbanın “ifşasını” söylem düzeyinde ya da görsel araçlarla pekiştirmeden yapılmalı.

Bu fotoğraflar International Center for Photography'de Brian Wallis'in küratörlüğünü yaptığı bir sergi kapsamında fotoğrafçıların adı yerine onları yayımlamayı kabul eden medya kuruluşlarının adlarıyla sergilendi.

Bu fotoğrafları, tetkik edilmesi gereken nesneler olarak kamusal alana çıkmasını sağlayan, onları yayımlayanlardır. Fotoğrafçıya bunun için prim verilmez; aslında fotoğrafçı, fotoğrafta olmasa da, yayımlanmış sahnenin bir parçası olarak kalır ve böylece işbirlikçiliği ifşa olur. Bu bakımdan, fotoğrafların yayımlanma ve alımlanma tarihçelerine dair kısa açıklama ve yorumlarla sergilenmesi, fotoğrafın orijinal sahnesindeki muzaffer ve sadist değiş tokuşun kapalı devresini ifşa edip ona karşı çıkmanın bir yoludur. Böylece fotoğraftaki sahne nesneye dönüşür ve ona bakarken çerçeve tarafından yönlendirilmez, yenilenmiş bir eleştirel kapasiteyle ona yönlendiriliriz.

Fotoğraflar karşısında dehşete düşsek de bizi bilgilendiren bu dehşet değildir nihayetinde. Sontag *Başkalarının Acısına Bakmak*'ın son bölümünde fotoğrafa dair eski eleştirilerini gözden geçirir. Alışıldık rasyonel ölçülülüğünden oldukça farklı, duygusal, neredeyse çileden çıkmış bir itirazla şöyle der Sontag: “Bırakalım bu iğrenç fotoğraflar huzurumuzu kaçırsın.”²⁹ Eskiden fotoğrafın gücünü (anlatının anlamamızı sağlama gücüne karşın) salt tedirgin edici bir etki bırakmakla sınırlandırırken şimdi bu tedirgin etme etkisinden de bir anlam çıkarılması gerektiğini düşünüyor gibidir. Fotoğrafı görürüz ve bize aktarılan görüntü yakamızı bırakmaz. Bizi

29 Sontag, *Regarding the Pain of Others*, s. 65.

insan hayatının kırılganlığı ve ölümlülüğünü, siyaset sahnesinde ölümün anlamını anlamaya yakınlaştırır. *Fotoğraf Üzerine*'de de bunun zaten farkında gibidir Sontag: "Fotoğraflar, kendi yıkımına doğru ilerleyen hayatların masumiyetini, yaralanabilirliğini gösterir; fotoğrafla ölüm arasındaki bu bağlantı bütün insan fotoğraflarına musallat olmuştur."³⁰

Belki de Sontag bu noktada Barthes'dan etkilenmiştir çünkü Barthes da *Camera Lucida*'da fotoğrafın bir yüzü, bir hayatı gelecekte geçmiş zaman kipinde sunma kapasitesi olduğunu yazmıştı.³¹ Fotoğraf, mevcut andan çok, "olmuş olacak" bir zamanın perspektifini, *pathos*'unu aktarır. Fotoğraf görsel bir vakayiname işlevi görür: "Mutlaka artık olmayanı ifade ettiği söylenemez ancak sadece olmuş olan hakkında bir şeyler söylediğine şüphe yoktur."³² Ancak her fotoğraf portresi en az iki farklı zaman kipinde konuşur bizimle, hem olmuş bir olayın vakayinamesidir hem de kesinlikle olmuş olacak bir olayın öngörüsünü içerir. Barthes, kitabın oldukça meşhur bir pasajında, idam edilmeyi bekleyen Lewis Payne'in fotoğrafını ele almıştır: "Ölecek. Aynı zamanda şöyle okuyorum bu fotoğrafı: *Bu olacak ve bu oldu*. Ucunda ölüm olan (*dont le mort est l'enjeu*) bir gelecekte geçmiş olma durumunu dehşetle gözlemliyorum. Bana pozun mutlak geçmişini (geniş zamanda) sunarak gelecekteki ölümü anlatıyor fotoğraf."³³ Ancak bu nitelik, hukuk mahkemelerinde ölüme mahkûm edilenlere ya da zaten ölmüş olanlara özgü değil sadece çünkü Barthes'a göre "her fotoğraf bu felaketi dile getirir", hayatın mutlak geçmişliğine bir perspektif açar, o perspektifi ısrarla öne sürer.³⁴

Bu "mutlak geçmişlik" niteliği hangi koşullarda melankoliye karşı daha bariz bir yas tutma biçimine yol açar? Yaşayan bir varlığın, hayatı henüz geçmişte kalmamış birinin bu "mutlak geçmiş-

30 Sontag, *On Photography*, s. 70.

31 Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Bu düşüncelere ilham veren doktora tezi dolayısıyla John Muse'a (Retorik Departmanı, "The Rhetorical Afterlife of Photographic Evidence" University of California, Berkeley, 2007) ve Barthes'ın yorumlarını bana hatırlatan ve doktora çalışmasıyla bana ilham veren Amy Huber'a ("The General Theatre of Death: Modern Fatality and Modernist Form" University of California, Berkeley, 2009) müteşekkirim.

32 Barthes, *Camera Lucida*, 85.

33 Age, s. 96.

34 Agy.

lik" niteliği değil midir o hayatın yası tutulabilir bir hayat olmasını sağlayan? Bir hayatın varolmuş olduğunu, bu hayatın içinde bizzat geçmişte kalmış bir hayat olduğunu söylemek, bir hayatın yası tutulabilir bir hayat olduğunu teyit etmektir. Bu bakımdan fotoğraf, gelecekte geçmiş kipiyle bağlantısı aracılığıyla, yası tutulabilirliği bağışlar. Bu izahın, Sontag'ın şu talebiyle ilişkili olup olmadığını merak ediyor insan: "Bırakalım bu iğrenç fotoğraflar huzurumuzu kaçırsın."³⁵ Sontag'ın bu talebi huzurumuzun kaçmasını reddettiğimiz ya da huzursuzluğun bize ulaşmadığı durumlar olduğunu işaret eder. Ancak bir fotoğraf bizi sarsar ya da "huzurumuzu kaçırsa" bunun bir nedeni de fotoğrafın, belgelediği hayattan daha uzun ömürlü olmasıdır; fotoğraf bu kaybın bir kayıp olarak kabul edileceği zamanı peşinen önümüze serer. Yani fotoğraf "zaman kipi" aracılığıyla hayatın yasının tutulabilirliğiyle ilişki kurar, o yası tutulabilirliği öngörür ve ifa eder. Bu bakımdan başkalarının acısı ya da ölümü huzurumuzu kaçırabilir. Ya da huzurumuz çok daha sonra, yasin üzerindeki engel kalktığında kaçabilir. Fotoğraf sadece ve münhasıran duygulanımlara etki etmez, bir tür tanıma kipi de tesis eder. Bir hayatın "yası tutulabilirliğini" "savunur": Hem duygusal hem yorumlayıcı bir *pathos*'u vardır. Eğer huzurumuzu kaçırabiliyorsa bir kayıp yaşanmış olduğunu dolayısıyla bir hayatın yaşanmış olduğunu teslim edebiliriz: Bu, bilmenin, idrakin ön aşamalarından biridir ama bir yandan da potansiyel bir yargıdır ve yası tutulabilirliğin hayatın önkoşulu olduğunu, fotoğrafın tesis ettiği zamansallık aracılığıyla geriye dönük keşfedildiğini kabul etmemizi gerektirir. "Birisi yaşamış olacak" şimdiki zamanda telaffuz edilir ama gelecekteki zamana ve kayba işaret eder. Böylece geçmişteki öngörü fotoğrafın, yası tutulabilirliği bilinebilen insan hayatının önkoşulu olarak tesis etme gibi gayet özgül bir kapasitesini güçlendirir – huzuru kaçmak tam da bir hayatı, tam olarak bilmeden idrak etmektir.

Sontag ise daha mütevazı iddialarda bulunur. Fotoğrafın "müesses güçlerin sebep olduğu kitlesel acıların nasıl rasyonelleştirildiğini dikkate almaya ... düşünmeye ... incelemeye çağrı niteliğinde"

35 Sontag, *Regarding the Pain of Others*, 115.

olabileceğini yazar.³⁶ Bana göre International Center for Photography'deki Ebu Garip sergisinin yaptığı tam da budur. Ancak Susan Sontag'ın 11 Eylül üzerine yazılarında ve "Başkalarının İşkencesine Bakmak" makalesinde sergilediği giderek artan hiddet ve öfkenin bana en ilginç gelen yanı, yazarın bu öfkesini, sadece hiddetlenmesine neden olduğu için değil bir yandan da bu duygusunu nasıl etkili bir siyasal eyleme yönlendireceğini gösteremediği için fotoğrafa yöneltmeye devam etmesidir. Geçmişte tam da öfkeyi yönlendirmeksizin öfkelendirdiği ve böylece bir yandan siyasal kötürümlüğümüzü teyit ederken bir yandan da ahlaki duygularımızı harekete geçirdiği için fotoğrafa sırt döndüğünü teslim eder Sontag. Bu hüsrani dahi onda düş kırıklığı yaratır çünkü bir birinci dünya vatan-daşı olarak ne yapabileceğine dair suçluluk duygusuyla yüklü ve narsisist bir endişedir aslında bu hüsrani ve bu haliyle başkalarının acısına dikkat etme konusunda başarısız kalır. Sontag'ın başkalarının acısına yanıt verme sorununu formüle etmesini sağlayan şey ise Jeff Wall'un müzede sergilenen bir işidir; dolayısıyla, Sontag'ın müze dünyasını kendi kendine düşünme ve tartışma mekânı olarak gördüğü sonucuna varabiliriz. Bu noktada, hem fotoğraftan hem de savaşın siyasal mecburiyetlerinden, çok değer verdiği yazma ve düşünme işi için kendisine yer ve zaman sunan müze sergilerine döndüğünü görebiliriz. Bir entelektüel olarak konumunu teyit ederken bir yandan da söz konusu sanat eserinin savaş üzerine daha dikkatli düşünmemizi sağlayacağını gösterir böylece. Bu bağlamda, Sontag işkence gören kişinin bakışımıza karşılık verip vermediğini ve bize baktığında ne gördüğünü sorar. Sontag Ebu Garip'teki fotoğrafların "bizim" fotoğraflarımız olduğunu söylediği için kınanmıştı ve bazı eleştirmenler bunun, kişinin kendine yönelik ilgisinin gayet acı ve paradoks bir şekilde başkalarının acısının yerine geçmesi olduğunu savunmuştu. Oysa Sontag bu yönetimin benimsediği politikaların ve bu politikaları hayata geçirmek için oluşturulmuş hiyerarşilerin bu türden [işkence] edimlerini kolaylaştırıp kolaylaştırmadığını sormuş, "bu açıdan, bu fotoğraflar bizi göstermektedir" demiştir.³⁷

36 *Age*, s. 117.

37 Sontag, "Regarding the Torture of Others."

Belki de fotoğrafları gördüğümüzde, onları gören kendimizi de gördüğümüzü, resmedilen hayatların muhtaç ve sefil bir konuma indirgendiği ve bazen açıkça ölümüne dövuıldığı bu çerçeveleri mümkün kılan normları paylaştığımız ölçüde o fotoğrafçıların biz olduğunu söylemeye çalışıyordu. Sontag'a göre ölümler bizimle hiç ilgilenmez, bizim bakışımızı aramazlar. Görsel tüketimin bu şekilde, örtülü kafalar, kaçırılan bakışlar, sırlı gözlerle geri püskürtülmesi, bize karşı bu kayıtsızlık medya tüketiminde fotoğrafın rolünün özeleştirisini sunar belki de. Biz görmek istesek de, fotoğraf bize bizim görüp görmediğimizin ölümlerin umurunda olmadığını anlatır.

Sontag'a göre bu, fotoğrafın etik gücüdür, görme arzumuzun nihai narsisizmini geri yansıtmak ve o narsisist talebi doyurmayı reddetmek.

Sontag haklı olabilir ama belki de bizim, gördüğümüz şeyi görme konusundaki yetersizliğimiz de kritik önemdedir. Bizi gördüğümüz şeye karşı körleştiren çerçeveyi görmeyi öğrenmek kolay iş değil.

Ve savaş zamanında görsel kültürün üstleneceği eleştirel bir rol varsa o da, insanlıktan çıkaran normu ileten, neyin kavranabilir olduğunu ve hatta olabileceğini keskin sınırlarla saptayan bu gayet etkili çerçeveleri temalaştırmaktır. Kısıtlama odaklanma için gerekli olabilir ve eleme işlemi olmadan görme olamaz ama birlikte yaşamamız istenen bu eleme neyin duyulacağına, okunacağına, görüleceğine, hissedileceğine ve bilineceğine kısıt getirir ve böylece hem savaşa dair duyusal bir anlayışın hem de savaşa duyusal muhalefetin koşullarını zayıflatır. Bu görmenin tam orta yerindeki bu "görmeme", görmenin koşulu olan bu görmeme görsel bir norma dönüşmüş, işkence sahnesindeki fotoğraf çerçevesinin ilettiği bir milli norm olmuştur. Bu durumda, görüntülerin üretim sahnesinin dışında dolaşıma girmesi, inkâr mekanizmasını aksatmış, yasa ve hiddete yol açmıştır.

Cinsiyet Siyaseti, İşkence ve Seküler Zaman

Bu zamana özgü cinsiyet siyasetini incelemeye yönelen kişi gayet çetrefil bir sorunla karşı karşıya bulur kendini çünkü “bu zaman”la hangi zamana atıf yapıldığını, bu zamanın etkili olduğu yeri ve bunun hangi zaman olduğuna dair kiminle uzlaşma sağlanacağını bilmeden “bu zaman”dan bahsedilemez. Bu sorun sadece bu zamana dair farklı yorumlardan kaynaklanmadığına göre, bu zamanda halihazırda birden fazla zaman işlemektedir; dolayısıyla, bu sorun zamana dair meseleleri ele alma çabalarımıza da etki edecektir. Cinsiyet siyaseti ve kültürel siyaset üzerine genel bir değerlendirmeye zaman üzerine mülahazalarla başlamam ilk bakışta tuhaf görünebilir. Ancak cinsiyet siyaseti üzerine tartışmaların çerçevesinin, ilerleme meselesi başta olmak üzere genel olarak zaman meselesini, zaman içinde özgür bir geleceğin ortaya çıkışına dair özgül tasavvurları halihazırda içerdiğini düşünüyorum. Tek bir zaman olmamasının, zamanın ne olduğu sorusunda fikir birliği sağlanamayışının nedenini anlamak için, hangi tarihlerin tarihe şekil vermiş olduğuna, bu farklı tarihlerin birbiriyle nasıl bir etkileşime girdiğine –ya da girmediğine– dolayısıyla, zamansallığın uzam içinde nasıl örgütlendiğine bakmak gerekir.

Kültürel bütünlüğü, yani kültürlerin münferit ve kendiyle özdeş, tek parçalı ve müstakil birlikler olarak ele alınmasına dayanan bir kültürel farklılık izahını tekrar benimsemeyi öneriyor değilim. Aslında böyle bir geri dönüşe tamamen karşıyım. Burada sorun, birbiriyle savaşan farklı kültürlerin olması ya da her biri kendine yeten, farklı ve farklılaştırılmış kültürel konumlara eklemlenen veya birbirine gayet karmaşık ve şiddetli şekillerde temas eden farklı zaman yaklaşımları olması değildir. Bu elbette belli bir seviyede geçerli bir tanım kabul edilebilir ama bu kabulle şu önemli

nokta gözden kaçırılmış olur: Hegemonyacı ilerleme kavrayışları, kendilerini modernlik-öncesi bir zamansallıkla karşıtlık içinde tanımlayarak meşruluk kazanır. “Hangi zamandayız?”, “Hepimiz aynı zamanın içinde miyiz?” ve bilhassa “Modernliğe kim geçti, kim geçemedi?” soruları her zaman çok ciddi siyasi mücadelelerin tam orta yerinde öne sürülür. Bu sorular kaba ve ham bir kültür-cülükle yanıtlanamaz.

Cinsiyet siyasetinin, bu mücadelenin kıyısında köşesinde kalmayıp tam merkezine oturduğunu ve yeni yahut radikal cinsel özgürlük iddialarının, tam da Avrupa’yı ve modernliği cinsel radikalizme yer açabilen, hatta bizzat açan ayrıcalıklı bir mevki olarak tanıtmayı hedefleyen –genelde devlet erkiyle bağdaştırılan– tutumla benimsendiğini düşünüyorum. Böyle ayrıcalıklı bir radikal özgürlük mevkiinin yeni göçmen topluluklarının sözde tutuculuğuna karşı korunması gerektiği her zaman olmasa da, sıklıkla iddia edilir. Bu iddiayı şimdilik bir kenara bırakıyorum çünkü taşıdığı önkoşulları bu bölümde daha sonra ele alacağım. Ama bunun şüpheli bir formülleştirme olduğunu, Avrupa’nın ve devlet aygıtının özgürlük ve modernliğin cisim bulmuş hali olarak kabul edildiği zamansal bir yörünge içinde, cinsel azınlıklar ve yeni göçmen toplulukların birbirinden kesin sınırlarla ayrıldığını telkin eden devlet söyleminde sürekli önümüze sürüldüğünü peşinen hatırlatalım.

Bana göre buradaki sorun, farklı kültürel alanların farklı zamansallıkları olması değil – öyle olsaydı, içsel karmaşıklığımızı zenginleştirmek ve oyun alanımızı genişletmek için kültürel çerçevelerimizi genişletmek yeterli olurdu. Bu çoğulculuk biçimi bu sözde “toplulukların” her birini özgül ve bütünlük sahibi birer topluluk olarak çerçeveler, sonra da aralarındaki gerilimlerin nasıl aşılabileceğini sorgulayan yapay bir sorunsal üretir. Oysa esas sorun, bu ilerlemeci modernlik hikâyesinin mühim jeopolitik mekânlara –ve azınlık topluluklarının mekâna bağlılığına– dair belirli tasavvurları kısıtlamasıdır; benzer biçimde, “bu zaman”ın ne olabileceği ve ne olması gerektiğine dair belirli tasavvurlar da, bu zamanın “nerede” vuku bulduğuna getirilen kısıtlamalar temel alınarak açıklanır. Bütün “ileri gitme” tasavvurlarına karşı çıkmadığımı, “ilerlemenin” bütün versiyonlarına muhalif olmadığımı

ancak Walter Benjamin'in ilerleme ve "şimdiki zaman"ı ele alış biçiminden derinden etkilendiğimi ve bundan cinsiyet siyasetine dair değerlendirmemde faydalanmaya çalıştığımı peşinen açıklayayım. Yani, elbette şimdi'deki cinsel siyasetin değerlendirilmesi söz konusu ancak ben, şimdinin zamanının eleştirel bir değerlendirmesi olmadan cinsiyet siyasetinin de değerlendirilemeyeceğini öne sürüyorum. Zamansallık ve siyaset üzerine bu minvalde düşünmenin kültürel farklılıklara farklı bir yaklaşımı mümkün kılacağını, bu yeni yaklaşımın hem çoğulculuk hem kesişimsellik tasavvurlarından azade kalabileceğini tartışacağım.

Burada mesele, yapısal olarak ırkçı olmasa bile oldukça dar görüşlü çeşitli siyasal iyimserliklerimizin temelindeki ilerlemeci anlatılarımızın zamana ve mekâna dair önvarsayımlarına dikkat kesilmekten ibaret değil. Mesele daha çok, "şimdi" içinde olan biteni nasıl kavradığımızın, dünyanın sınırlarına dair tahayyüle getirilen jeopolitik kısıtla ve hatta sınır sorununun (neyin sınırı aşıp neyin aşmadığı, bu sınır aşımını ya da açmazı mümkün kılan mekanizmaların ne olduğu sorununun) çağdaş siyasal yaşam için merkezi önemde olduğunu kabul ettiğimiz anda zaman mefhumumuzun nasıl değişeceğini anlamayı reddetmekle ilişkili olduğunu göstermektir. Çağdaş cinsiyet siyaseti haritası, cinsiyet siyasetinin zamanının karşıtlıkların baskın çıktığı bir kümelenme olarak tanımlanmasına yol açan ihtilaflarla ve antagonizmalarla örülmüştür. İlerleme hikâyesi bu kümelenmenin kollarından sadece biridir ve gayet makul nedenlerle krize girmiş durumdadır.¹

Ben tarihe ve çağdaş siyasette "ilerlemeci" konumdan kast edilen şeye dair seküler kavrayışların, zaman içinde tezahür ettiği düşünülen ve yapısı itibariyle zamansal olan bir özgürlük kavrayışıyla bağlantısına odaklanmayı amaçlıyorum.² Uzmanlar ve siyaset temsilcileri modernlik ya da sekülerlik gibi kavramlara atıfta bulunur-

1 Bkz. Wendy Brown, *Politics Out Of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

2 Janet Jakobsen ve Ann Pellegrini, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, New York: New York University Press, 2004; Saba Mahmood, *The Politics of Piety*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005; Talat Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Palo Alto: Stanford University Press, 2003; William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

ken sıklıkla özgürlük ve zamansal ilerleme arasındaki bu bağlantıyı işaret etmektedirler. Söylediklerinin bundan ibaret olduğunu iddia etmiyorum ama belirli bir özgürlük kavrayışının tam da belirli baskı pratikleri için bir gerekçe ve araç olarak kullanıldığını ve bunun, ilerlemeci cinsiyet siyasetinin sözcülüğünü yaptığını savunanları oldukça ciddi sorunlarla karşı karşıya bıraktığını düşünüyorum.

Bu bağlamda, hem cinsiyet siyasetini hem İslam karşıtı pratikleri içine alan bazı siyasal müzakere alanlarına dikkat çekmek istiyorum; bu müzakere alanları “özgürlüğün” gelişimine dair belli fikirlerin ilerlemeci cinsiyet siyasetiyle ırkçılık ve din temelli ayrımcılık karşıtı mücadeleler arasında siyasal bir bölünmeye yol açtığını gösterir. Bu yeni kümelenmeden kaynaklanan bir başka mesele de “özgürlük” mefhumunun belirli bir versiyonunun bağnazlık ve baskının aracı olarak kullanılabilir olmasıdır. İslam’a açılan kültür savaşında ABD’nin egemenliğini ve şiddetini tasdik etme amacıyla kadınların cinsel özgürlüğünün ya da lezbiyen ve geylerin ifade ve işbirliği özgürlüğünün araçsallaştırılması bunun en korkutucu örneklerinden biridir. Özgürlüğü ve ilerleme anlatısı açısından içerimlerini tekrar mı düşünmeliyiz yoksa özgürlüğü bu anlatısal kısıtların dışında bir yerde mi konumlandırmaya çalışmalıyız? Ben elbette bir norm olarak özgürlüğü terk etme taraftarı değilim ama kullanımlarını sorgulamak, günümüzde cebri biçimde araçsallaştırılmasına direnebilmek ve ona radikal bir demokratik siyaset açısından faydalı olabilecek bir anlam yüklemek için nasıl yeniden düşünülebileceğini ele almak istiyorum.

Örneğin, Hollanda’da göçmenlik başvurusu yapanlara öpüşen iki erkeğin fotoğrafları gösteriliyor ve bu fotoğrafları nahoş bulup bulmadıkları, eşcinsellerin ifade özgürlüğüne değer verilen bir demokraside yaşamak isteyip istemedikleri ve bunların kişisel özgürlüklerin ifadesi olarak anlaşılıp anlaşılamayacakları soruluyor.³ Göçmen mülakatlarında izlenen bu politikanın taraftarları,

3 <http://www.msnbc.msn.com/id/11842116> adresindeki haberden yararlandım. Bu bildirim Hollanda Göçmenlik ve Yurttaşlığa Kabul Bürosu’nun (IND) sitesinden, http://www.ind.nu/en/inbedrijf/actueel/basisexamen_inburgering.asp adresinden okunabilir. Bu politikalara getirilen yakın tarihli revizyonlar sonrasında dini azınlıkların inancını rencide etmemek amacıyla sınavın iki versiyonunun geliştirildiğini, çıplak ve eşcinsel sahneler içeren görüntülerin zorunlu olarak izletilmesinden vazgeçildiğini not edelim. Bu mesele Hollanda ve Avrupa mahkemelerinde hâlâ dava konusudur.

eşcinselliği kabul etmenin modernliği kabul etmekle aynı kapıya çıktığını iddia ediyorlar. Bu örnekte modernliğin cinsel özgürlükle ilişkili tanımlandığını ve bilhassa eşcinsellerin cinsel özgürlüklerinin, modern-öncesi addedilen tutumla tam bir karşıtlık içinde, kültürel olarak ileri bir tutumla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Görünüşe göre Hollanda hükümeti modern olduğu varsayılan bir sınıf için özel düzenlemelere gitmiş. Modern olduğu varsayılan bu sınıf, bu sınavdan muaf tutulan şu grupları içeriyor: Avrupa Birliği vatandaşları, yılda 45.000 avrodan fazla geliri olan vasıflı işçiler ve mülteciler, ABD, Avustralya, Yeni Zelanda, Kanada, İsviçre ve Japonya vatandaşları – herhalde bu ülkelerde homofobinin olmadığı düşünülüyor ya da bu vatandaşların etkileyici gelirini ülkeye ithal etme arzusu homofobi ithal etme korkusunu bastırıyor.⁴

Bu yaklaşım Hollanda'da bir süredir alttan alta şekilleniyordu. 2002 yılında radikal bir çevrecinin silahlı saldırısı sonucu hayatını kaybeden İslam karşıtı eşcinsel siyasetçi Pim Fortuyn, Avrupa siyasetinde eşcinsellik politikalarının kültürel ve siyasal modernlikle bir tutuluşunun simgesi oldu. Cinsel özgürlüğü değil siyasal ve sanatsal özgürlük ilkelerini savunan Theo van Gogh'un çalışmaları ve ölümü de benzer bir çelişkiye yol açtı. Elbette ben de bu özgürlüklerin taraftarıyım ama uğrunda mücadele verdiğim ve vermeye devam ettiğim bu özgürlüklerin, makul göçmeni kabul etmenin önkoşulu işlevi üstlenmiş, bilhassa seküler veçheli bir kültürel temel tesis etmek amacıyla araçsallaştırılıp araçsallaştırılmadığını sormak durumundayım. Bu yazının devamında bu kültürel zemini, hem aşkın bir koşul hem de teleolojik bir hedef işlevi görmesini ve sekülerlikle din arasındaki basit ayrımları nasıl karmaşıktırdığını ele alacağım.

Mevzubahis örnekte vatandaşlığın önkoşulu olarak görülen bir kültürel normlar kümesi ifade ediliyordu. Bu türden normların her zaman işbaşında olduğu, toplumsal cinsiyetinden ve cinsel yöneliminden bağımsız olarak herkesin yurttaşlık ve kültürel katılımının

4 2008 yılında, yeni göçmen topluluklara karşı kültürel duyarlılığı artırmak için Hollanda Sivil Entegrasyon Sınavı'nda değişiklikler yapıldı. Temmuz 2008'de, sınavın o zamanki halinin yasal olmadığına hükmedildi.

Bkz. http://www.minbuza.nl/en/welcome/comingtoNL visasx_consular_services/civic_integration_examination_abroad.html ve <http://www.hrw.org/en/news/2008/07/16/netherlands-court-rules-pre-entry-integration-exam-unlawful>

bu türden normları gerektirdiği görüşü kabul edilebilir. Ama asıl mesele bunların sadece farklılıkları gösterir biçimde değil de diğer dışlama türlerine etki eden dini ve kültürel önkoşulları desteklemek amacıyla araçsallaştırılarak eklemlenip eklemlenmediğidir. Bu kültürel esas, yürürlükteki özgürlük mefhumunun temeli ve hatta varsayılan önkoşulu olduğundan reddedilmesi söz konusu değildir ve özgürlük, zamanla özgürlüğün ne olabileceğini ve ne olması gerektiğini temsil etmeye başlayan birtakım biçimlenebilir imgelerle bağdaştırılır. İşte böylece, belirli kültürel normları zorla benimsemiş olmanın, kendini özgürlüğün simgesi olarak tanımlayan bir siyasal yönetime dahil olmanın önkoşulu sayılması paradoksuyla karşılaşırız. Hollanda hükümeti lezbiyen ve gey özgürlükleri savunurken bir yurttaşlık pedagojisine mi girişmektedir ve bu sınavı, Hollanda-Belçika sınırında faaliyet gösteren ve Avrupalı olmayanları dışarıda tutmak için bir *cordon sanitaire* çağrısında bulunan Vlaams Blok (şimdiki adıyla Vlaams Belang) üyeleri gibi beyazların üstünlüğüne inanan sağ görüşlü kişilere de dayatır mıydı? Müslüman azınlıkların görünen pratiklerinden rencide olmadıklarından emin olmak için lezbiyenlere ve geylere de sınav uygulanıyor mu? Yurttaşlığa entegrasyon sınavı çeşitliliğe açık bir Hollanda nüfusu için dini ve cinsel normlara dair kültürel anlayışı geliştirme amaçlı (ve bu amacı desteklemek için oluşturulmuş yeni pedagojileri ve kamusal sanat projeleri fonlarını da içeren) daha geniş kapsamlı çabanın bir parçasıysa, kültürel “entegrasyonu” çok farklı bir ışıktaki ele alabiliriz ama bu sınav zorla uygulanıyorsa işin rengi değişir. İşte o zaman, şu soru öne çıkar: Bu sınav hoşgörüyü ölçmenin aracı mı yoksa gerçekte dini azınlıkların, Hollanda’ya giriş hakkı kazanmak uğruna geleneksel dini inançlarını ve pratiklerini bırakmaları için devlet eliyle yürütülen daha geniş bir baskıcı çabanın bir parçası mı? Bu sınav memnuniyet duymam gereken bir şey, özgürlüğümün liberal bir savunması mı yoksa burada benim özgürlüğüm bir zorlamanın aracı – Avrupa’yı beyaz, saf ve “seküler” tutmayı amaçlayan ve bu projenin altındaki şiddeti sorgulamayan bir araç mı? Ben tabii ki kamu içinde öpüşebilmek isterim, beni yanlış anlamayın. Ama herkesin, yurttaşlık hakkı almak için kamuda öpüşenleri izlemek ve onaylamak zorunda olmasında ısrarcı mıyım? Hiç sanmıyorum.

Devlet yönetimi ya kültürel homojenliği ya da kültürel çoğulculuk modelini önkoşul olarak öne sürüyorsa, her iki durumda da içsel olarak kendine yeterli ve bağımsız olduğu düşünülen bir dizi kültürel normun özümsemesiyle sorunun çözüleceği düşünülür. Bu normlar başka normlarla ihtilaflı, çekişmeli bir ilişki içinde değildir, bir dizi normun sürekli bir noktada birleştiği ya da birleşmediği bir alan dahilinde birbiriyle yarıştırmaz ya da akamete uğratılmaz. Kültürün normlara tek tip ve bağlayıcı bir altyapı görevi gördüğü, zaman içinde dinamik, mücadeleye açık bir alan olmadığı varsayılır; bu altyapı ancak tekdüze ve bütünlük halde işlev görür ve modernite adı verilen şeyin tezahür edip yerleşebilmesi için bu kıstas gerekirse zor yoluyla karşılanır. Bu oldukça spesifik modernite anlayışının itirazlara karşı bağımsızlığı da beraberinde getirdiği, dogmatik bir zemin üzerinden muhafaza edildiği ve belirli bir seküler formasyona ait bir tür dogmatizmle karşı karşıya olduğumuz açık. Bu çerçevede dahilinde, geniş anlamıyla kişisel ifade özgürlüğü, hareketli ve ihtilaflı kültürel farklılık anlayışının bastırılması üzerinde temellenir ve bu da devlet şiddetinin, Müslüman göçmenlere yönelik devlet politikalarını rasyonelleştiren dışlayıcı politikalarını uygularken kültürel homojenliğe nasıl yatırım yaptığını netleştirir.⁵

Ben modernite teorilerini müzakere etmiyorum çünkü modernite benim için fazlasıyla genel bir kavram. Bana göre böyle teoriler ekseriyetle kullanışlı olamayacak kadar geniş ve baştan savma ve farklı disiplinlerden gelen insanlar tarafından çok farklı anlamlarda kullanılıyor. Ben burada sadece bu tür teorilerin bu argümanlardaki işlevini işaret ediyor ve yorumlarımı bu türden kullanımlarla sınırlandırıyorum. Modernitenin söylem düzeyindeki kullanımlarının izini sürmek bana daha anlamlı geliyor – bu, bir teori sunmaktan farklı bir şey. Bu bakımdan, kavram ne kültürel çeşitliliğin ne de dinamik ya da eleştirel bir akış içindeki normatif şemaların bir göstereni olduğu gibi, kesinlikle kültürel temas, aktarım, yakınsama veya ıraksamanın modeli işlevi de görmüyor.

Sanatsal ifade ve cinsel özgürlük modernitenin bu gelişim versiyonunun nihai göstergeleri olarak anlaşıldığı ve belirli bir sekülerizm tertibinde desteklenen haklar olarak algılandığı sürece, cinsel

5 Bkz. Marc de Leeuw ve Sonja van Wichelin, "‘Please, Go Wake Up!’ Submission, Hirsi Ali, and the ‘War on Terror’ in The Netherlands," *Feminist Media Studies* 5: 3 (2005).

özgürlük mücadelelerini ırkçılık karşıtı mücadelelerden ve İslam karşıtı duygu ve davranışlardan ayırmamız talep edilir. Biraz önce ana hatlarını çizdiğime benzer çerçevelerde bu farklı mücadeleler arasında bir dayanışma muhtemelen söz konusu olmamakla birlikte, bu mantığa karşı duran ittifaklar açıkça görülür. Bu yaklaşıma göre cinsel ifade özgürlüğü için verilen mücadeleler (liberal çerçevenin dışına çıkmayacaksak) dinini açıkça ifade etme hakkının kısıtlanması ve düşmesine bağlı ve bu da liberal haklar söyleminde bir çelişkiye yol açıyor. Ama bana göre çok daha temel bir sorunla, liberal özgürlüklerin artık, “modernite” adı verilen ve özgürlükleri artırma amaçlı ilerlemeci bir izahı temel alan hegemonyacı bir kültürü temel almasıyla karşı karşıyayız. Liberal özgürlüğün önkoşulu işlevi gören bu eleştirel olmayan “kültür” alanı, kültürel ve dini nefret ve dışlama biçimlerini tasdik eden bir kültürel temele dönüşüyor.

Amacım cinsel özgürlükleri dini özgürlüklerle takas etmek değil, homofobiyi ve ırkçılığı liberalizmin bu çatışkısının ötesine geçerek ele alan bir siyasal analiz olamayacağını varsayan bu çerçeveyi sorgulamak. Burada bu tür mücadeleler arasında bir yakınlaşma veya ittifak olup olmayacağı veya homofobi karşıtı mücadelenin kültürel ve dini ırkçılığa karşı mücadeleyle kaçınılmaz olarak çelişip çelişmediği söz konusu. Bu karşılıklı dışlama çerçevesi –ilerlemeye dair kısıtlayıcı kavrayışla derinden ilişkili, kişisel özgürlüklere dair kısıtlayıcı görüşten türetilmiş olduğunu varsaydığım bir çerçeve bu– parçalanmadığı sürece, cinsel ilerlemecilerle dini azınlıklar arasında şiddet ve dışlama temelli karşılaşmalar dışında hiçbir kültürel temas noktası olamaz gibi görünür. Ama liberal kişisel özgürlük kavrayışı yerine devlet şiddetinin eleştirisine ve devletin baskıcı mekanizmalarının ayrıntılandırılmasına odaklanırsak, sadece moderniteye değil zamana, içinde yaşadığımız “şimdi”ye dair farklı bir anlayış içeren alternatif bir politik çerçeveye ulaşabiliriz.

Thomas Friedman, *New York Times*’da yayımlanan yazısında İslam’ın henüz moderniteye ulaşmayı başaramadığını iddia ederek bir bakıma kültürel gelişimde çocukluk safhasında olduğunu, yetişkinlik normunun ise kendisi gibi eleştirmenler tarafından daha

iyi temsil edildiğini ima etmişti.⁶ Bu bakımdan İslam bu zamana ya da bizim zamanımıza değil de başka bir zamana, bu zamanda anakronik olarak tezahür etmiş bir zamana ait bir şey olarak düşünülür. Ama bu görüş, zamanı tek bir hat üzerinde çizgisel olarak ilerleyen tek bir zaman ya da tek bir hikâye olarak değil de, genelde bir arada düşünülmeyen tarihlerin birbirine yakınlaşması olarak görmek, bu yakınlaşma ya da yakınlaşmamanın ise zamanımız açısından belirleyici bir dizi çıkmazı işaret ettiğini düşünmek anlamına gelmez mi?

Benzer bir dinamik, cinsel politikaların göçmenlik karşıtı politikalarla meşum bir yakınlaşma içinde olduğu Fransa'da da gözlemlenebilir. Elbette bu iki örnek arasında temel farklar da var. Günümüz Fransız kamuoyunda yeni göçmen topluluklarına karşı savunulan kültür, cinsel politikalar üzerine tartışmaları yapılandıran normatif ideallere başvururken gayet seçicidir. Örneğin Fransa'da hâkim görüş, yeni cinsel politikalar temel alınarak kapsamı genişletilmiş sözleşme yasa ve yönetmeliklere dayanırken bir yandan da, babasoylu akrabalığı ve onun milliyetin eril normlarıyla bağlantılarını akamete uğratmakla tehdit ettiği noktada bu yasaları kısıtlar. "Kültür" ve "laïcité" (ya da sekülerizm) kavramlarının nasıl farklı şekillerde işlediği; görünürde ilerlemeci olan belirli cinsel politikalar özgürlüğün seküler ifasının mantıksal sonucu olarak tasdik edilirken, tam da o seküler özgürlük anlayışının Kuzey Afrika, Türkiye ve Ortadoğu menşeli etnik ve dini cemaatlerin yurttaşlık haklarından tamamen yararlanma imkânını ortadan kaldıran ya da asgari seviyeye indiren bir norm işlevi gördüğü açıktır. Aslında durum bundan çok daha karmaşıktır çünkü sembolik hukuk anlayışıyla bağlantılı kültür düşüncesinde özgür örgütlenmelere dahil olma özgürlüğünün güvenceye alındığı düşünülür ama bu düşünce bir yandan da lezbiyen veya gey bireylerin evlat edinmesini ya da üreme teknolojilerine erişimini engellemek ve böylece sözleşme haklarını olumlarken akrabalık normlarının karşısına çıkan zorlukları bertaraf etmek için kullanılır. İki kişinin, toplumsal cinsiyetlerinden bağımsız olarak kurabileceği hukuki ortaklıkları düzenleyen PACS'ın (*pacte civil de solidarité*) kabul edilmesini sağla-

6 Thomas Friedman, "Foreign Affairs: The Real War," *New York Times*, Kasım 27, 2001, A19.

yan hukuki argümanlar, kişinin özgür iradesiyle sözleşme yapma hakkının genişletilmesini temel alır.⁷ Gelgelelim bu özgürlüğün kültürel önkoşulları feshedildiğinde yasalar bu kültürel bütünlüğü muhafaza etme –ve hatta şart koşma– amacıyla müdahale eder.

Fransız gazete ve dergilerinde yayımlanan çeşitli köşe yazılarını inceleyen biri, gey ve lezbiyen ebeveynlerle yetişen çocukların psikotik rahatsızlık riskine açık olduğu kanısının geniş kesimlerce benimsendiği sonucuna varabilir kolaylıkla. Fransız cumhuriyetçilerinin PACS'lara verdiği olağandışı destek en başından itibaren, bu modelin heteroseksüel normların dışında kalan evlat edinme veya ebeveynlik yapıları kurma hakkından ayrı tutulmasını şart koşmuştu. Gazetelerde ve kamu söyleminde sosyal psikologlar lezbiyen ve gey ebeveynliğin –tek kişilik ebeveynlik de buna dahildir– bir çocuğun a) cinsel farklılığı bilmek ve anlamak ve b) kültürel dünyaya uyum sağlamak için ihtiyaç duyduğu çerçeveyi yıkmaya tehdidi barındırdığını öne sürerler. Bir çocuğun babası olmazsa kültürdeki erilliği anlayamayacağı ve bir erkek çocuğun kendi erilliğini oluşturma veya benimsemenin bir yolunu bulamayacağı farz edilir. Bu argüman, diğer pek çok şeyin yanı sıra, öncelikle babalık kurumunun erillik üretiminin tek ya da en önemli kültürel aracı olduğunu varsayar. Bir erkek çocuğun erilliği üretmesi gerektiği yönündeki sorunlu normatif iddiayı kabul edecek olsak bile (ki bu varsayımı sorgulamak için yeterince iyi nedenimiz var) her çocuğun kültürel araçlarla şekillendirilen ve onlar aracılığıyla aktarılan çeşitli erilliklere erişimi vardır. Jean Laplanche'in Ödipal üçgene psikanalitik bir alternatif üretme çabasında formüle ettiği üzere, “yetişkinler dünyası” kültürel niteliklerini çok farklı yönlerden çocuğa aşılır ve kız ya da erkek her çocuğun bu normları idrak etmesi ve dikkate alması gerekir. Ama Fransa'da –“*le repère*” adı verilen– “yönlendirme çerçevesi” mefhumunun sadece baba tarafından aktarıldığı varsayılır. Ve bu sembolik işlevin, iki babanın olduğu, babanın sürekli mevcut olmadığı ya da babanın hiç olmadığı bir ortamda tehdit altında olduğu hatta tamamen ortadan kalktığı öne sürülür. Bu koşullar altında bu tartışmaya dahil olmak mümkün değildir çünkü mesele tamamen yanlış bir şekilde ifade edil-

7 D. Borillo, E. Fassin, ve M. Jacub, *Au-delà du PACS*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

mektedir. Tartışmaya dahil olanlar, erilliğin başka bir toplumsal cinsiyete sahip bir ebeveyn tarafından da temsil edilip iletebileceğini söyleyebilir elbette. Ama bu argümanda, ebeveynin toplumsal cinsiyetin iletimi ve tekrar üretiminden sorumlu tek kültürel alan olması gerektiği öncülü peşinen kabul edilmiş olur ve açıkçası, çok saçma bir öncüldür bu. Cismani bir erillik göndergesi olmadan kültürel yönelimin mümkün olmadığı fikrini neden kabul edelim ki? Bu tutum, erkekliği ve babalığı açıkça telaffuz edilmeyen, değişken ve değişiklik gösteren bir önemi haiz kültürel pratikler grubu olarak tekrar düşünmek yerine babanın tekil erilliğini kültürün aşkın koşuluna dönüştürür. Bu tartışmayı anlamak için Fransa'da babasoyluluğun medeni kanunda hısımlık haklarıyla güvence altına alındığını hatırlamak önemli. Heteroseksüel evlilik, biyolojik babaya milli kültürün temsilcisi olma imtiyazını tanıyarak üreme üzerindeki tekeli muhafaza eder.⁸

Cinsel politikalar üzerine tartışmalar mutlaka yeni göçmen topluluklara dair politikalarla bağlantılı hale gelir çünkü ikisi de temel hukuki hakların tahsisinin önkoşulu olan kültüre dair temel fikirlerle bağlıdır. Kültüre dair bu fikirlerin seküler olduğunu düşünürsek, bu fikirleri biçimlendiren –ve onları beslemeye devam eden– gelenekleri ya da onları muhafaza eden gücü anlamak için yeterli kelime hazinesine sahip olmadığımızı düşünüyorum. Milli kültürün babasoylu koşullarını üreten psikolojik gelişim teorilerinin, temel vatandaşlık haklarının önkoşulu olan “yetişkinlik normlarını” tayin ettiği açıktır. Fransız Sosyalist Parti'nin 2006 başkanlık seçimi adayı Segolene Royal'in, 2005 yılında banliyölerde patlak veren *les emeutes* ayaklanmalarının yeni göçmen toplulukların aile yapılarındaki bozulmanın doğrudan sonucu olduğu konusunda seçimin galibi Nicolas Sarkozy'yle hemfikir olması da bu minvalde ele alınabilir.⁹ Özgül çocukluk teması bu bağlamda tekrar tezahür eder ve Müslüman azınlıkların siyasi ifadelerini psikokültürel gelişimdeki başarısızlığın bir sonucu olarak görmemiz beklenir. Bu türden argümanlar, Thomas Friedman'ın seküler modernlik bağla-

8 Bkz. Eric Fassin, *L'inversion de la question homosexuelle*, Paris: Editions Amsterdam, 2006; ve Didier Fassin and E. Fassin, *De la question sociale a la question raciale?* Paris: La Decouverte, 2006.

9 *Liberation*, 2 Haziran 2006, <http://www.liberation.fr/actualite/evenement/evenementl/371.FR.php>

mında ifade ettiği, “ebeveyn”in gelişimini tamamlamış bir yetişkin olarak resmedildiği ebeveyn/çocuk ilişkisiyle koşutluk içindedir. Burada anakronik İslam engellenmiş gelişmeden mustarip çocuk olarak çıkar karşımıza. Aile politikaları, hatta ailenin heteroseksüel düzeni, modernliğin bayraktarlığını yapan Fransız kültürünü tesis eden zaman akışını güvence altına alma işlevi üstlenir. Modernitenin bu versiyonu direşken bir gelişim yasasının istemli özgürlükleri sınırlandırdığı, sözleşme biçimininse özgürlüğü neredeyse sınırsızca genişlettiği tuhaf bir durum teşkil eder. Bir başka deyişle, sözleşmeler rıza gösteren her yetişkin çifti kapsayacak şekilde genişletilebilir – PACS’ın hukuki kazanımları hem heteroseksüel hem lezbiyen/gey çiftler için büyük ölçüde normalleşmiş durumdadır. Ama bu türden birlikteliklerin tanımı gereği sözleşme biçimini önceleyen ve sınırlayan akrabalıktan katı bir biçimde ayrılması gerekmektedir. Bu akrabalık normları, kamusal söylemde işleyen *l’ordre symbolique*, yani sembolik düzen terimiyle anılır ve sözleşme ilişkilerini güvenceye alacak biçimde korunması ama bir yandan da bu ilişkiler tarafından tamamen özüksenmeye karşı bağışıklık kazandırılması gereken işte bu düzendir. Böyle bir düzenin herhangi bir muğlaklığa yer vermeyecek şekilde seküler olup olmadığı tamamen farklı ve ucu açık bir meseledir; buna karşın, ağırlıklı olarak Hıristiyan teolojisinin mefhumlarını ne derece aktarip muhafaza ettiğini sorgulamak için pek çok neden vardır. Bu durum, sembolik düzenin hem teolojik olarak türetildiğini hem de psiko-sosyal gelişimin önkoşulu olduğunu Katoliklik zemininde savunan antropolog François Heritier’nin çalışmalarında gayet aşikâr hale gelir.

Gey ebeveynliği hukuki düzeyde tanımayı reddetmek, İslam karşıtı devlet politikalarıyla uyum içinde, heteroseksüel normativitenin ırkçı kültür kavramıyla yakından ilişkili olduğu bir kültürel düzeni destekler. Baştan aşağı babasoylu ve milliyetçi bu kültürel düzen, farklı bir şekilde olsa da aynı ölçüde, ailenin evliliğe dayanan babasoylu temelini –bu yapı da kültürün kavranabilir parametrelerini ve o kültür içinde “yolunu bilerek yönlenme” imkânını üretir– ayakta tutulamadığı yeni göçmen topluluklarında işbaşında olduğu düşünülen akrabalık düzenlemelerinin tehdidi altındadır. Elbette banliyölerde babanın yokluğu eleştirisinin en tuhaf tarafı,

bu eleştirilere hem sosyalistlerde hem sağ kanattaki hasımlarında rastlamamız değil, çağdaş göçmenlik yasasının da akrabalık bağlarını belirli şekillerde yeniden biçimlendirme konusunda kısmen sorumlu olduğunu görememesidir. Nihayetinde Fransız hükümeti çocukları ebeveynlerinden ayırma, ailelerin tekrar bir araya gelmesini engelleme ve yeni göçmen toplulukları için yetersiz kalan sosyal hizmetleri muhafaza etme konusunda oldukça istekliydi. Hatta bazı eleştirmenler, sosyal hizmetlerin devletin hadım edilmesi olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler.

Bu tür görüşler, devletin sosyal yardımlarla değil (bunların devleti anaçlaştırarak tahrif ettiği düşünülür) hukuk, disiplin ve uzlaşmacı olmayan ceza ve hapsedme pratikleriyle mevcut olmayan babanın yerine geçmesi gerektiğini söyleyerek kültürel ilişkiler üzerine görüşlerini beyan eden psikanalist Michel Schneider tarafından dile getirilmiştir.¹⁰ Ona göre, yurttaşlığın kültürel temellerini, yani belirli bir özgürlük kavrayışının ifası açısından vazgeçilmez olan kültürel temelleri güvence altına almanın tek yolu budur. Sınıf farkının azami düzeye çıkmasına, iş hayatında ırkçılığın galebe çalmasına yol açan, çocukları İslami teşekkülden kurtarmak için aileleri parçalayan ve banliyöleri ırksallaştırılmış yoksulluğun yoğunlaştığı bölgeler olarak tecrit etmeye girişen devlet politikaları bu türden açıklamalarla temize çıkartılır ve örtbas edilir. 2005 yılındaki ırkçılık karşıtı gösteriler insanları değil mülkiyeti hedef almasına rağmen genelde aile yapılarında sağlam bir baba figürünün eksikliğini çeken genç erkeklerin bağıntısız olmayan edimleri olarak yorumlanmıştı.¹¹ Bu argümana göre, aile ve kültürdeki katı yasak eksikliği devletin bu durumlarda dengeleyici bir baba otoritesi rolünü üstlenmesini gerektiriyordu. Devletin daha sonra banliyö bölgesinde aileyi ve okulları düzenlemek için bir sürü gerekçe üretmiş olması, devletin bu türden isyanlara cevaben, iktidarını biyopolitikayla ve her düzeyden akrabalık ilişkisinin düzenlenmesiyle takviye edip güçlendirdiğinin bir başka kanıtıdır. Dolayısıyla, sözleşme temelinde kazanılmış özgürlük haklarının, bu sözleşmeyi

10 Michael Schneider, *Big Mother: Psychopathologie de la vie politique*, Paris: Odile Jacob, 2005.

11 Bkz. Nacira Guenif-Souilamas, *La republique mise a nu par son immigration*, Paris: La Fabrique Editions, 2006.

sözleşmeciliğin kültürel önkoşullarını akamete uğratacak raddede genişleten özgürlükler tarafından temelden kısıtlandığını söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, aile oluşumu ya da akrabalık düzenlemelerinde babasoyluluğu ve ilişkili yurttaşlık normlarını zayıflatan aksamalar, babanın, orada olmayan yetişkinin yani şiddet temelli bir olgunluğun göstergesi olan bu kültürel fetişin imgesinde devlet iktidarını pekiştiren devlet yasaklarını ve düzenlemelerini rasyonelleştirmek için kullanılır.

Heteroseksüel aile yapısıyla desteklenen kültürün kuralları yurttaşlık hakkı kazanmanın önkoşullarını da belirler. Fransa'da bu kurallar *laïcité*'nin temelini oluşturur ve devletin insan haklarını dış kaynaklı kültürel müdahalelere karşı korumak için müdahale etmesine zemin hazırlamakla birlikte bir yandan da, eşcinsel ebeveynliği ve İslami pratikleri aynı teolojik temelde lanetleyen papalık argümanlarıyla benzer bir işlevleri vardır. Her iki durumda da, aile ve akrabalık alanında sözleşme ilişkilerine ve tanınabilirlik sahasına bir sınır getiren kültürel kurallar veya yasalar söz konusudur. Bu koşutluk, seküler modernliğin bir parçası olarak kültür fikrinin statüsünün ve bilhassa, sembolik düzenin nihayetinde seküler bir kavram olup olmadığı (eğer öyleyse, bunun sekülerliğin katışıklığı açısından ne anlama geldiği) sorusunu öne çıkarır. Kültürü tesis eden bağlayıcı ve tek tip kurallar bütünü olarak anlaşılan sembolik düzenin akrabalığı düzenleyen teolojik normlarla ittifak içinde işleyip işlemediği özellikle sorgulanmalıdır. İlginçtir ki, bu görüş Papa'nın heteroseksüel ailenin toplumsal cinsiyetin ilahi düzendeki doğal yerini güvence altına aldığı kanısından çok da farklı değildir.¹² Fransa'da eril ve dişil unsur-

12 Ratzinger savunduğu cinsiyet farklılığı doktrininin Kutsal Kitap'ta erkeklerin ve kadınların "hakikatinin" tesis edildiği Yaratılış hikâyesini temel aldığını savunur. Dolayısıyla, Ratzinger'in bu hakikati "imha etme" amaçlı eşcinsel evliliklerine muhalefeti yaratılışçılığıyla yakından ilişkilidir. Bu itiraza, sunulan kadın ve erkek hakikatinin aslında bir hakikat falan olmadığı, daha insani ve radikal bir dizi cinsiyet pratiğine yol açmak için onu imha etmenin amaçlandığı söylenerek yanıt verilebilir. Ancak bu söylem, herhangi bir analizi imkânsız kılan kültürel bölünmeyi tekrarlamaktan başka bir işe yaramaz. Belki de işe, Yaratılış hikâyesinin statüsüne ve başka türlü yorumlanıp yorumlanamayacağına bakarak başlamak gerekir. Belki de, Ratzinger'in aslında hangi biyolojiyi kabul ettiğini, desteklediği biyolojik teorilerin, eşcinselliği insanın cinsel çeşitliliğinin selim bir vechesi olarak kabul eden teoriler olup olmadığını sormak gerekir. Ratzinger'in, biyolojik farklılıkları inkâr

lar arasındaki net fark olarak anlaşılan cinsiyet farkının evrensel zorunluluğu “kültür” mefhumuyla dayatılırken, günümüz Katolik teolojisinde aile iki ayrı cinsiyeti gerektirmekle kalmaz, bir yandan da cinsel farklılığı kültürel ve teolojik bir zorunluluk olarak belirler ve yeniden üretir.

Ratzinger 2004 yılında, henüz Papa olmamışken kaleme aldığı “Erkek ve Kadınların Kilisede ve Dünyada İşbirliği Üzerine Katolik Kilisesi Piskoposlarına Mektup”ta kadın sorunlarına dair iki farklı yaklaşımı ele alır.¹³ İlk yaklaşımın, kadın erkek karşıtlığında temellenen ilişki biçimini muhafaza ettiğini söyler. İkinci yaklaşım ise cinsiyetin toplumsal işlevinin değişkenlik gösterdiği yeni bir toplumsal cinsiyet politikasıyla ilgili gibidir. Ratzinger bu ikinci feminist akımı şu şekilde niteler:

İki cinsten birinin üstünlüğünün önüne geçmek için ikisi arasındaki farklılıklar inkâr edilir ve bu farklar salt tarihsel ve kültürel şartlanmanın etkileri olarak ele alınır. Bu perspektifte, cinsiyet terimiyle karşılanan fiziksel fark mümkün mertebe önemsizleştirilirken salt kültürel olan unsur, yani toplumsal cinsiyet azami seviyede vurgulanır ve ona öncelik tanınır. Cinsler arasındaki farklılığın ya da ikiliğin belirsizleştirilmesinin pek çok düzeyde muazzam sonuçları vardır. Kadınlara eşitlik sağlama ve onları biyolojik belirlenimcilikten özgürleştirme amacıyla tertip edilmiş olan bu insanlık teorisi gerçekte, aileyi ve onun anne ve babadan oluşan iki ebeveynli doğal yapısını

ederek aşma amaçlı sosyal inşacılık yorumları sosyal insanın teolojik bir okumasını işaret etmektedir çünkü bu “aşkınlık”, cinselliğin aşkın işlevi üzerinden “kutsallaştırılmasında” talep edilmesi gereken şeydir. Ratzinger’in atıfta bulunduğu biyolojik farklılıkların, üreme amaçlı heteroseksüel cinselliğe tahsis ettiği aşkın anlamlarla bağdaştığı gösterilebilir mi? Ratzinger’in hangi biyolojik izahı bahsettiğini bulmanın yanı sıra, eşcinsel partnerlerin hukuki birlikteliği de dahil olmak üzere zapt etmeye çalıştığı toplumsal pratiklerin herhangi bir biyolojik işlev için şart koşulup koşulmadığını ya da yasaklanıp yasaklanmadığını da tespit etmek önemlidir. Burada mesele biyolojiyi inkâr ederek iradeyle kendini imal etmeyi savunmak değil, biyolojiyle toplumsal pratiklerin nasıl bir ilişki içinde olduğunu incelemektir. Papa daha yakın bir tarihte, toplumsal cinsiyetin toplumda inşa edildiği teorisinin yağmur ormanlarının imhasından farklı olmadığını, nihayetinde ikisinin de yaratılışçılığı inkâr etmek anlamına geldiğini savundu. Bkz. “Meditation on Gender Lands Pope in Hot Water,” *Independent*, 23 Aralık 2008 ve Angela McRobbie’nin feminist yanıtı: “The Pope Doth Protest Too Much,” *Guardian*, 18 Ocak 2009.

13 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con-cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html

sorgular, eşcinselliği ve heteroseksüelliği yeni bir çokbiçimli cinsellik modelinde resmen eşit kılar.¹⁴

Ratzinger mektubun devamında, kadın meselesine bu ikinci yaklaşımın “insanın biyolojik koşullanmadan kaçma girişiminde” köklendiğini öne sürer:

Bu perspektife göre insan doğasının mutlak nitelikleri yoktur: Bütün insanlar kendilerini istedikleri gibi kurabilir ve kurmalıdır da çünkü esas bünyeler her türden önbelirlenimden bağımsızdır.¹⁵

Fransa’da kültürün taşıyıcısının, babasoylulukla tanımlanan heteroseksüel aile olduğu görüşü, heteroseksüel ebeveynleri olmayan bir çocuğun sadece bilişsel yönlendirmeden mahrum kalmayıp bunun yanı sıra vatandaşlığın kültürel ve bilişsel önkoşullarını da yerine getiremeyeceği fikrinde açıkça ifade bulur. Bu da Fransa’nın bir yandan eşcinsel ebeveynliği yasallaştırma yolundaki her çabaya karşı çıkarken bir yandan da PACS’ları kabul ederek sözleşme haklarını nasıl genişletebildiğini kısmen açıklar. Bu tutum, yeni mülteci topluluklarında güçlü bir baba figürü eksikliği olduğu ve tam yurttaşlık hakkı elde edebilmek için babasoylu yasanın tecesümüne tabi olmanın gerekli olduğu kanısına dayanır. Bazı Fransız siyasetçilere göre bu analiz, güçlü babaların eksikliğinin hissedildiği yerlerde devletin aile düzenlemesine müdahil olması gerektiği sonucuna götürür. Bu aslında, yeni göçmen politikaları aracılığıyla ebeveynlerin ve çocukların zorla birbirinden ayrılmasına yol açmıştır, yani bu ayırma, mevcut aileleri parçalamak anlamına gelse bile, babanın ve onun üzerinden sembolik ailenin yararına işler.

Gey ve lezbiyen cinselliğine ve heteroseksüel olmayan ebeveynlik düzenlemelerine karşı çıkarken kültürün doğal yasalarına atıfta bulunan Papa, İslam’ı zımnen kınarken de uygarlığa atıfta bulunur. Papa, 2006’nın sonlarında İslam’a dair şu kınamayı içeren bir metni alıntılanmıştı: “Muhammed’in getirdiği her yenilikte,

¹⁴ Agy.

¹⁵ Ben aslında iki tarafa da yakın hissetmiyorum, o zaman geriye ne kalıyor? Ratzinger burada herhangi bir alıntıya başvurmaksızın belirli pozisyonları niteliyor, bunlar için bazı kaynaklara başvurmuş olsa da, iddialarını ispat için herhangi bir metni açıkça alıntılanmıyor. Kutsal yazıtlardan alıntı yapıyor ama bu yazıtlarla uyumlu olmayan ya da onları tehdit eden yazılara (gördüğüm kadarıyla) herhangi bir atıfta bulunmuyor.

sadece kötü ve insanlık dışı şeyler bulursunuz, örneğin vaaz ettiği inancı kılıçla yayma emri.”¹⁶ Ratzinger bu açıklamanın kendisinin olmadığını, sadece alıntı yaptığını söylemişti ama bu konuşma yakından incelendiğinde, bu açıklamayı aktardığı, araya mesafe koyduğu ama sonra İslam’ın şu anda uygarlığa karşı bir tehdit oluşturduğu uyarısında bulunmak için yine aynı açıklamayı seferber ettiği görülür. Elbette bu hayret verici deklarasyonu ele almanın pek çok yolu var, Hristiyanlık’ın kendi inancını yaymak için yüzyıllar boyunca döktüğü kanı işaret etmek en bariz itirazlardan biri. Ama ben kısaca şu “insanlık dışı” ifadesini işaret etmek istiyorum çünkü bu ifade “kötü” ifadesiyle birlikte kullanılıyor ve Papa’nın insanın kültürel temelleri üzerine düşüncelerini halihazırda ele aldık.

Bundan başka, Kuran’da inancı zorla kabul ettirme aracı olarak kılıç kullanımı yasaklandığına göre, bu senaryoda bir aktarım söz konusu çünkü insanları zorla Hristiyanlık’a geçirmek için kullanılırken kimin emrindeydi bu kılıç? Kılıçlar, çağdaş bağlamda tercih edilen silahlar olmadığından mitik bir zamanı, kabileci bir arkaizmi işaret eder ve bir fantezi rabitasına dönüşürler. Bu konuda çok daha ayrıntılı şeyler söylenebilir ama ben “kılıç” sözcüğünün yardımıyla tarihin alışılmadık bir şekilde tersine çevrildiğini ve sadece Yahudi-Hristiyan kültüründe tanımlanan insanla, bu kültürden ayrılıştan sonra ortaya çıkan “insan olmayan” ve “kötü” arasında ayırım yapmanın ideolojik kuvvetini işaret etmek istiyorum. Unutmayalım ki, Uri Avnery’nin de işaret ettiği üzere, İslam hiçbir zaman Yahudilere zorla kabul ettirilmeye çalışılmadı, Katolikler İspanya’yı fethedip iktidarı Müslümanların elinden aldığı anda Engizisyon hem Müslümanları hem Yahudileri hedef tahtasına koydu ve sefarad Yahudiler elli nesil boyunca Arap ülkelerinde misafir-perverlikle karşılandılar.¹⁷

Papa insandan daha aşağı olan mahlûkatın savurduğu “kılıç”a atıfta bulunduğunda, en iyi haliyle bir tür uyku sayıklaması olan ve

16 “Faith, Reason and the University: Memories and Reflections”, 12 Eylül 2006 tarihinde Regensburg Üniversitesi’nde sunulmuş tebliğ. Konuşma metni ve izleyen açıklamalar şu adreste bulunabilir: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html

17 “Muhammad’s Sword”, 23 Eylül 2006, <http://zope.gush-shalom.org/home/en/channels/avnery/1159094813/>

hor görüp inkâr ettiğini iddia ettiği şeyle derin bir ittifaka gittiğini gösteren bu tuhaf sözlerde tarihin nasıl tersine çevrildiğini, nasıl yer değiştirdiğini ve gizlendiğini sormalıyız. Aslında, papalığın İslam üzerine açıklamaları bir bütün olarak ele alındığında bu hor görü ve yer değiştirme gayet açık bir şekilde görülür. Sanki Papa bu açıklamalarıyla “Bunu ben söyledim ama aslında ben söylemedim; bunu başkaları söyledi, demek ki doğru; bu onların saldırganlığı, ben saldırgan değilim ama saldırganlığım onların saldırganlığı aracılığıyla aktarılıyor” der gibidir. Benim İslam’ın saldırganlığını adlandırırken kullandığım figür, Hristiyanlık’ın kendi saldırganlığının figürüdür ve bu noktada bu figürler ve İslam ve Hristiyanlık arasındaki ayrımı muhafaza etme yetisi birbirine karışır. Elbette Papa’nın vurgulamaya, kesinlik kazandırmaya, tek bir şüpheye yer bırakmaksızın tesis etmeye çalıştığı da bu ayrımdır. Ancak kullandığı dil ve bu alıntıyı hem sahiplenip hem de sahiplenmemesinin yol açtığı tuhaflik argümanını baş aşağı çevirir. Bu paradoksun toplumsal, hatta psikanalitik bir değeri vardır ama aynı zamanda belirli bir gelişim ve uygarlaştırıcı ilerleme fikrinden geliştirilmiş gibidir. (Bu noktada, çeşitli nedenlerden dolayı kültürle uygarlık arasında ayrım yapmanın gerekli olduğunu ancak uygarlığın menşeinin, kilise otoritelerinin yerini alan hukuk mahkemeleri olmasına rağmen, mevcut anda dini ve seküler fikirlerin bağdaştırılmasını sağlamak için söylemsel bir işlev üstlendiğini de not edelim).

Salt seküler bir direnişi yukarıda tanımlanan argümanlarla ilişkili biçimde savunabiliriz. Ancak ben sekülerizme dair fikirlerimizin de halihazırda dinsel içerikli olmadığından ya da bu tutumlardan birini benimseyerek katıksız bir sekülerizme davet çıkardığımızdan o kadar emin değilim (sekülerizmin ancak, kendini ayrı tutmaya çabaladığı dini geleneklerle ilişkili olarak tanımlanabileceği doğrudur ama bu bağlamda sadece işaret etmekle yetineceğim çok daha kapsamlı bir meseledir). Ben öncelikle sekülerizmin, dini dogmaları temel alanlar kadar sorunlu olduğuna şüphe olmayan mutlakçılık ve dogmatizm biçimleri içeren çeşitli biçimleri olduğunu öne süreceğim. Aslında, eleştirel düşünce dini ve seküler düşünce arasında net bir ayrım çizemez.

Fransa örneğinde, –kendini tamamen “seküler” gören– kültür fikrinin papalık argümanı ile uyum içinde olduğu açıktır. Papa

dini bir argüman öne sürer ama Papa'nın görüşlerine muhalif din-darlar da vardır ve bu durum, sekülerizmi eleştirinin, dini de dogmatizmin tek kaynağı olarak görmememiz gerektiğini işaret eder. Din değerlerin ifadesinin anahtar matrisi işlevi görüyorsa ve kü-resel çapta insanların büyük bölümü bu konularda düşüncelerini yönlendirmek için dinin kılavuzluğuna başvuruyorsa, dinin her halükârda aşılması gerektiğini iddia edersek siyasi bir hata yapmış oluruz. Dinin kabaca bir dizi inançtan ya da bir dizi dogmatik gö-rüşten ibaret olmadığını, nihai biçimi peşinen belirlenmemiş olan özne oluşumunun bir matrisi görevi gördüğünü, dinin değerlerin ifadesi ve münazarası için söylemsel bir matris, bir müzakere alanı teşkil ettiğini görmek gerekir. Benzer biçimde, sekülerizmi yekpa-re bir bütünmüş gibi sahiplenmek de işe yaramayacaktır çünkü belirli dini miraslardan yaşanan kopuş sonucunda çeşitli seküla-rizmler tezahür eder. Ancak sekülerizm bazen, kendi din-sonrası argümanlarını geliştirmemiş bir biçimde olsa da devamlılık içinde temellendirip destekleyen bir dini geleneğin inkârı üzerinden de tanımlanır. Örneğin seküler bir Yahudi'nin kendi içinde çelişkili olmayan durumu bunun gayet açık bir örneğidir. Görünürde sekü-ler bir çerçeve dahilinde dini azınlıklara ayrımcı muamele yapılan Fransa'da *laïcité* tam da Kilise otoritelerinin devlet işlerine müda-halesinin reddi üzerinden tanımlanır. Kız öğrencilerin devlet okul-larında başörtüsü takmasının yasaklanıp yasaklanmayacağı tartış-ması bu paradoksu öne çıkarmıştı. İslamcı pratiklere dair bağnaz ve nefret dolu görüşler (yani, başörtüsünün kadınların erkeklerden aşağı olduğu fikrinin göstergesinden başka bir şey olmadığı ya da "köktendincilikle" ittifakı gösterdiği gibi görüşler) sekülerlik fik-ri aracılığıyla konsolide edildi; bu noktada *laïcité* kültürel farkları münazara etme ya da onlara geçit vermenin değil, kültürel farklılı-ğın dışlanması ve aşağılanması sağlayan bir dizi kültürel varsa-yımı konsolide etmenin yolu işlevi görmüştür.

Bu bölüme, bu zamanda cinsel siyaset üzerine düşünmek için zamansal bir çerçeve sunan seküler süreci ele alarak başladım; şim-di de geleceği görmeye çalışmaktan (bir şeye destek vermekten ya da umut etmekten) çok, sekülerizmin dinin halefi olarak sahneye çıkmayıp dini kültür ve uygarlık tezinin bir parçası olarak yeniden canlandırdığı bir ilerleme fikrinin önemli olduğunu savunuyorum.

Bir yandan, Fransa'da tanık olduğumuz türden bir sekülerizm, tam da kültürü tanımlayan kavramlar aracılığıyla yeniden canlandırdığı dini içeriği aynı zamanda inkâr eder ve geride bırakır. Papalık otoritesinde ise, başka türlü –muhtemelen zaman dışı ve bağlayıcı– olan bir çerçeveye, hem kültürel hem de teolojik olan ve böylece bu iki alandan her birinin diğerini sürekli içerdiğini gösteren bir çerçeveye dönüştürülür. Bunlar, Hollanda'daki yurttaşlık entegrasyonu fikriyle aynı olmasa bile aralarında incelenmeye değer koşutluklar hatta hayali salınımlar olabilir. Elbette burada sorun haddizatında ilerleme ya da gelecek değil, belirli dışlayıcı ve eziyetçi normların kültürün hem önkoşulu hem de teleolojisi haline geldiği özgül gelişme anlatılarıdır. Böylece hem aşkın bir koşul hem de bir teleoloji olarak tertip edilen kültür bu tür örneklerde, kendi zamansal düşünülebilirlik çerçevesinin dışında kalan her şeyin ancak anormal bir hayaletini üretebilir. Kendi teleolojisinin dışında harap ve tehdit edici bir gelecek anlayışı vardır ve aşkın koşulun altında, siyasetin şimdisine halihazırda etki eden ve seküler çerçeve içinde bütün alarm zillerini çaldıran sapkın bir anakronizm kaynamaktadır.

Bunları, ABD'nin şu anda yaydığı İslam söylemine siyaseten karşı çıkan eleştirel bir anlayış geliştirmeyi amaçlayan biri olarak yazıyorum. Bu da bizi bir başka söyleme, uygarlaştırma misyonu söylemine getirir ve burada bu söylemin mantığını tasvir etmek ya da bu sayfalarda ayırt etmeye çalıştığım diğer gelişimsel modellerle salınıminin izini sürmek için yeterli yerimiz yok. Ancak kısaca, ABD'nin kendi uygarlaştırma misyonunun seküler ve seküler olmayan perspektifler arasında bir geçiş noktası içerdiğine inandığını not edebiliriz. Nihayetinde Başkan Bush bize Tanrı'nın kılavuzluğunda eylediğini söylemişti ve bu, ne nedenle olursa olsun, doğrudan kriminal olmasa bile hukuk dışı eylemlerini rasyonelleştirmek için seferber ettiği söylemdi. Hem seküler çerçeve hem de kendisi muğlak bir sekülerliğe sahip olan uygarlaştırma misyonu, modernlik-öncesinde kalmış olarak nitelenen, liberal devletin seküler koşullarına henüz adım atmamış ve din mefhumları çocukça, fanatik ya da görünürde irrasyonel ve ilkel tabulara göre yapılandırılmış olduğu düşünülen insanlara demokrasi götürme salahiyeti veren ilerlemiş konumlar olarak görülür gibidir.

Samuel Huntington'ın tasvir ettiği şekliyle uygarlaştırma misyonu, dini ve seküler ideallerin kerameti kendinden menkul bir karışımıdır. Huntington, bazen kabaca "Batı" adıyla andığı şeyi temsil eden ABD'nin modernleşmeyi yaşamış, dini tutumları aşan ve uzlaştıran, daha gelişmiş ve nihayetinde daha rasyonel olan seküler ilkeler edindiğini, dolayısıyla demokratik müzakere ve özyönetime daha ehliyetli olduğunun düşünüldüğünü söyler.¹⁸ Bununla birlikte, Huntington'ın benimsediği demokrasi idealleri, bir yandan da Yahudi-Hristiyan geleneğinin değerlerini ifade eden ideallerdir, bu geleneğe göre bütün diğer dini gelenekler uygarlığı ve onun gelecek üzerinde "misyoner" bir hak iddia etmesini sağlayan modernleşme yörüngesinin dışında kalırlar.

Yakın zamanlı ve hâlâ süren savaşlarda imha edilen Müslüman toplulukların insandan daha aşağı olduğu ya da insanın tezahürünü mümkün kılan kültürel koşulların "dışında" kaldığı düşünülmüyorsa, o zaman bu topluluklar ya kültürel açıdan emekleme dönemine ya da bildiğimiz haliyle zamanın dışında kalan bir zamana aittir. Her durumda, rasyonel insan ideasına henüz ulaşamamış oldukları düşünülür. Bu bakış açısından hareketle, bu toplulukların, altyapılarının, yerleşimlerinin, dini ve kamusal kurumlarının imha edilmesi, bizzat insanın değil, insanı tehdit eden şeyin imha edilmesidir. "Batı"yı insanın –değer görmeyi hak eden, hayatları korunmaya değer olan, hayatları kırılgan olan ve kaybedildiğinde kamusal yasının tutulmasını hak eden insanın– paradigmatik ilkelerini ekleme konumuna getiren de işte bu ilerlemeci tarih anlayışının kibriidir.

O halde, bölümün sonunda bizi zamansallık ve kültürel farklar üzerine düşünme meselesine geri götürecek bir işkence tartışması sunmak istiyorum. Öncelikle, ABD'nin işkence protokollerini tasarlarken gayet zayıf bir antropolojik kaynaktan yararlandığını belirteyim. Savunma Bakanlığı bu iş için 1970'lerden kalma, *Arap Zihniyeti* adlı bir metni seçti; metinde Arap zihniyeti diye bir zihniyetin var olduğu, Arap soyundan gelme insanların dini inançları ve özgül cinsel hassasiyetleri üzerinden genel olarak nitelenebileceği

18 Bkz. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations?: The Debate*, Londra: W.W. Norton & Co. Ltd., 1996; ve *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster, 2005.

öne sürülür.¹⁹ Metin kültürlerin kendi kendine yettiğini, özgün olduğunu savunan, kültürel ve toplumsal oluşumların küresel çapta birbirine karışmasına karşı koyan ve ahlaki yargılardan muaf olduğunu ve genel olarak kültürel hoşgörüyü hizmet ettiğini savunan bir kültürel antropoloji biçimini benimsemişti. Arapların hayatının büyük çapta “Arap zihniyetine” indirgenmesinin ABD ordusu ve Tümgeneral Geoffrey Miller’ın emrinde yürürlüğe giren işkence protokolleri açısından kullanıma hazır bir nesne işlevi gördü. Elbette bir “Arap zihniyeti” diye bir şey olmadığından –aynı korku ve kaygıları bütün coğrafi karmaşıklığı ve kozmopolit oluşumlarıyla Arap dünyasının bütününe mal etmek mümkün değildir– metin, manipüle edilecek bir nesne tertip etmek durumundaydı. Söz konusu zihinden bilgi almak için stratejiler geliştirildi ve bu stratejiler bize görüntüleri ulaşan çeşitli işkence sahnelerinde ve herhangi bir şekilde medyada sunulmamış diğer işkencelerde kullanıldılar.

Bu işkence yöntemlerinin mucitleri İslam içinde biçimlenmiş insanların özgül hassasiyetlerini anlamaya çalıştılar ve cinsel bağnazlık veya nefret biçimini alan bir tür cinsel hedef belirleme modeli geliştirdiler. Ancak burada Müslüman öznenin işkence üzerinden kurulduğunu, bu antropolojik metinlerin –ve protokollerin– bu öznenin ordunun söylemi içinde üretiminin bir parçası olduğunu unutmamalıyım. Bu noktayı bilhassa önemseydiğimden şu formülasyonu tekrar etmek istiyorum: İşkence, Ebu Garip ve Guantanamo mahkûmlarını, muhtemel kültürel formasyonları temelinde utan-dırma ve aşağılama çabasından ibaret değildi. İşkence bir yandan da Arap özneyi ve Arap zihniyetini cebren üretmenin bir yoluydu. Bu, mahkûmların karmaşık kültürel formasyonlarından bağımsız olarak, antropolojik metinde tasvir edilen kültürel indirgemeleri cisimlendirmeye zorlandıkları anlamına gelir. Bu metinlerin, ele aldıkları konuyla ayrıcalıklı bir epistemik ilişki kurmadığını da hatırlatalım. Bu öznenin zorla üretimi bu projenin bir parçası ve bunun nedenini kendimize sormalıyız.

Bu perspektif ana akım medyada öne çıkan tartışmalarda ele alınmadı. Genelde konu liberal çerçevede iki yaklaşımla ele alındı. İlk yaklaşımda kültürel haklar ve kültürel ihlaller temelinde bir

19 Bkz. Raphael Patai, *The Arab Mind*, gözden geçirilmiş baskı, Long Island City: Hat-herleigh Press, 2002.

argüman benimsendi. Bu cinsel ve fiziksel aşağılama sahnelerinin bu Arap topluluklarının özgül cinsel hassasiyetlerini istismar ettiği öne sürüldü. İkinci konum ise işkencenin kültüre herhangi bir atıfta bulunmadan normatif olarak lanetlenmesi gerektiğini savundu, çünkü bu eylemler kimlere ve kimin tarafından uygulandığından bağımsız olarak yanlış ve ceza gerektiren eylemlerdi. Kültürel hakları vurgulayan birinci konum ABD'li gazeteci Seymour Hersh tarafından desteklenmektedir²⁰ ve bu işkencelerde iffeti, eşcinsellik tabularını, kamusal ifşa ve utancı hedefleyen bilhassa kültürel ihlallerin söz konusu olduğunu savunur. İşkence cinsel farklılık kodlarını da bozmuş, erkekler kadın iç çamaşırı giymeye zorlanmış, kadınlar da zorla çıplak bırakılarak aşağılanmıştır.

İşkenceyi anlamak için bu iki çerçeve de gerekli olmakla birlikte, son kertede yetersizdir. Elbette kültürel ihlaller söz konusuydu ve bu işkence edimlerinin makul bir normatif çerçevede açıkça yanlış olduğuna şüphe yok; ancak bu iki görüşü de daha kapsamlı bir çerçeveye dahil etmeden cinsel aşağılama ve fiziksel işkence sahnelerinin bir uygarlaştırma misyonunun ve özellikle bu misyonun işkencenin öznesinin kurulması üzerinde tam bir denetim sağlama çabalarının parçası haline gelmesini anlayamayız. Arap özneyi cinsel ve toplumsal hassasiyetlerin özgül mevkii olarak üretmenin esasen neye hizmet ettiğini sorabilmemiz için sadece ABD ordusunun değil, genel olarak savaş girişiminin hangi özne konumunu ortaya sürdüğünü bulmalıyız. "Özgül kültürler" üzerine konuşurken konuya ABD ordusunun özgül kültürüyle, katı erilliği ve homofobisiyle başlamak ve savaş açtığı ağırlıklı olarak Müslüman nüfusa ilkel tabu ve utancın mahalli rolü verme gereksinimini sorgulamak anlamlı olur. Burada orduya cinsel açıdan daha ileri bir kültür rolü veren bir uygarlık savaşının işbaşında olduğunu düşünüyorum. Ordu personeli pornografik neşriyat okuduğu ve bunları mahkûmlara zorla gösterdiği için, kurbanların yasaklarını istismar edip onları ihlal ederek kendi yasaklarını da aştığı için cinsel açıdan daha "ileri" olduğunu düşünür.

20 Bkz. Seymour Hersh, *The Chain of Command: The Road from 9/11 to Abu Ghraib*, New York: Harper-Collins, 2004; ve "The Gray Zone: How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib," *New Yorker*, 25 Mayıs 2004, <http://www.newyorker.com/archive/2004/05/24/040524fa fact>

Ordunun sözde “üstünlüğü” askeri öznelerle savaş açma kapasitesinden ya da İslam’ın sözde cinsel ve ahlaki emirlerinden değil, Arap özneyi işkence protokollerini uygulayarak cebren kurma yetisinden ileri gelir. Burada mesele sadece emirleri ihlal etmek değil, zorla bu emirleri ihlal etmesi istendiğinde kendisi de yıkılacak bir özne kurmaktır. O halde şunu sormalıyız: Bu koşullar altında hangi özne *yıkılmaz* ki? İşkenceci, dokunulmaz konumunu işkence görenin radikal dokunulurluğu sayesinde kazanmış gibi görünebilir ama bu konum tensel yaşamın bütününe temelindeki o dokunulurluğun üstünü kapatmaya yetmez. Ordunun o emirleri ihlali başlı başına bir tahakküm edimi olmakla birlikte, uygarlaştırma misyonuna vekâlet eden yasadışı ve zorba özgürlüğü uygulayarak göstermenin bir yoludur. Nihayetinde, Huntington’a ve benzerlerine ve sözde “Arap zihniyeti” teorisyenlerine göre, “içeride” İslam varken uygarlık diye bir şey söz konusu olamaz. Ancak uygarlaştırma misyonu diye sunulan şeye yakından baktığımızda, dizginsiz bir homofobiden ve cinsiyetçi pratiklerden müteşekkil olduğunu görürüz. Dolayısıyla, işkence edimlerini, homofobik bir kurumun, eşcinsellik utancı üzerinden kurulan ve bu yüzden hedefe oturtulan bir topluluğa karşı eylemleri olarak, cinsiyetçi bir kurumun, kadınlara namus ve utanç kodları üzerinden rol biçilen, dolayısıyla kadınlarının Batı’daki kadınlar gibi özgür görünmediği bir topluluğa karşı eylemleri olarak anlamak durumundayız. Dolayısıyla, ABD ordusunun “zaferin” bir simgesi olarak dolaşıma soktuğu peçesiz Afgan kadını fotoğraflarını, Ebu Garip ve Guantanamo’daki ABD askerlerinin dijital kayıtlarının ve cinsel ihlallerinin öncüsü olarak görebiliriz.

Burada, belli bir kültürel ilerleme tahayyülünün dizginsiz bir yıkıma yol açma ehliyetiyle ilişkisini de görebiliriz. Daha net ifadeyle, bu zımni rasyonelleştirmede, günümüz cinsel siyasetinde işbaşında olan “özgürlük” normunun ham haliyle uygulanır ve istismar edilir; bir zorbalık aracına ve işkencenin *jouissance*’ı demenin yersiz kaçmayacağı bir şeye dönüşür. Bunun nasıl bir özgürlük olduğu sorusuna verilecek yanıt, zorba olduğu kadar hukuk dışı bir özgürlük olduğu, devlet otoritesini ve şiddet mekanizmalarının hukukdışılığını tesis eden mantığın bir uzantısı olduğudur. Söz konusu hakları, her tür hukuki yükümlülükten bağımsız olma

hakkı olarak algılamıyorsak, karşımızda haklar söylemine uygun bir özgürlük yoktur.

İşkence sahnelerinde birbirine aynı kuvvetle karşı koyan en az iki eğilim işbaşındadır. Bir yandan, Iraklı mahkûmların, eşcinsellik, teşhir, mastürbasyon ve çıplaklıkla ilgili yasakları ve kısıtlamaları bünyesinde topladığı ölçüde modernlik öncesinde kalmış insanlar olduğu düşünülür. Ordu bu noktayı ispatlamak için gayet kötü bir kültürel özcülüğe başvurur, üstüne üstlük, işkence de bu kötü kültürel özcülüğün tezini sınamanın ve tasdik etmenin bir yoluna dönüşür. Aslında daha da ileri gidip şöyle söyleyeceğim: İşkence bu bakımdan bir modernleş(tir)me tekniği olarak görülebilir. Bu işkence türü, işkence göreni örnek modern özneye dönüştüren özne şekillendirici disiplin rejimlerinin aksine, işkence görenin her tür özne-oluşumunun dışında kalan sabit, aşağılanmış ve anormal konumunu teşhir etme amaçlıdır. İşkence görenin, bir tür özneyse bile, insanlığı tayin eden uygar yörüngenin dışında olduğu düşünülür ve bu da uygarlık savunucularına onu daha da şiddetle dışlama "hakkını" verir. Ancak, bunlar cebri modernleştirme teknikleri olduğundan, seküler modernizme özgü bir barbarlık da söz konusudur. Bu bakımdan, ordunun işkence edimlerinde yüklendiği uygarlaştırıcı misyon, İslam'a karşı savaşı rasyonelleştirmeye yarayan ilerlemeci anlatıyı zora sokar. Burada ayrıca, kurbanı cinsel aşağılamaya teslim olmaya zorlamak için bir cinsel özgürlük pozisyonunun "konuşlandırıldığını" görüyoruz; işte bu, modern sekülerleştirme projesinin tarihi bir versiyonu olan bu sahnedeki zorbalığı gayet etkileyici bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu işkence edimlerinin ne anormal bireysel edimler ne de ABD ordusunun tamamen bilinçli olarak kovaladığı stratejik bir hedef olduğuna inanıyorum. Daha çok, bu aşağılayıcı işkence edimlerindeki zorbalığın uygarlaştırma misyonuna içkin bir zorbalığı, bilhassa İslam'ı alçak, geri kalmış, bir tehdit oluşturan ve buna müteakibî insanlık kültürüne boyun eğmesi ya da ondan tamamen dışlanması gereken bir figür olarak belirleyen zorbalığı ifşa ettiğini düşünüyorum. Bu, Papa'nın İslam üzerine retoriğine damgasını vuran ret ve yer değiştirmeden çok da farklı değil. Bu retoriğe göre, İslam tanımı gereği şiddete açık olmakla birlikte yasaklayıcı emirler tarafından dizginlendiğinden, bu şiddetinin yeni disiplin kurallarıyla

kısıtlanması gerekir; kurallara tabi olduğu ölçüde, sadece modernliğin bahşedebileceği bir özgürleşmeye gerek duyar.

Birine göçmenlik hakkı tanımamanın o insanı cinsel işkenceye tabi tutmakla aynı kapıya çıktığını iddia etmiyorum elbette; ama İslami toplulukların, en genel ifadesiyle, Avrupa-Amerika'nın geçerli normlarından titizlikle dışlanmasına İslam'ın kültüre, hatta insanlaşmanın geçerli normlarına bir tehdit oluşturduğu kanısının yol açtığını savunuyorum. Bir grup insanın insanlaşmanın ve yurttaşlığın kültürel koşullarına bir tehdit olarak görülmesi bu insanların artık insan veya yurttaş olarak kavramlaştırılmaz oluşuna yol açar, bu sayede işkenceden geçip ölmeleri de mantıklı bir temelde açıklanabilir olur. Cinsel işkence, cinsel özgürlük mefhumunun gayet tehlikeli bir biçimde konuşlandırılmasına tanık oluruz: "O özgürlüğü cisimlendiren biziz, siz değil; dolayısıyla, size baskı yaparak özgürlüğümüzü icra edebiliriz, siz ise özgürlüksüzlüğünüzü bize gösteriyorsunuz ve bu da size saldırımızın görsel gerekçesi işlevi görüyor." Elbette *New York Times*'in ana sayfasında peçesi çıkarılmış Afgan kadınların fotoğrafının yayımlanmasından çok farklı bir sahne bu ama yine de müşterek bir önvarsayım söz konusu değil mi? Söz konusu bağlamlarda feminizm ve cinsel özgürlük mücadelesi, sürmekte olan uygarlaştırma misyonunun bir "simgesi"ne dönüşmedi mi? Askeriyedeki homofobinin, dini kimlikleri eşcinsellik tabusuyla biçimlenmiş insanlara davranışını izah edemeden işkenceyi anlamamız mümkün mü?

Şiddetli bir homofobinin ve cinsiyetçiliğin, kurbanlarının var sayılan homofobisini ve cinsiyetçiliğini istismar ettiği bu işkence sahnelerinde nasıl bir karşılaşma söz konusu o halde? Kurbanlara, hoşgörü ya da kültürel haklar ya da belirli kültürel ihlaller çerçevesinden odaklansak bile, bu işkence sahnesinde işbaşında olan istismarı tam olarak göremeyiz. Bu işkence sahnelerinde sergilenen homofobi ve cinsiyetçilik, işkence edilen topluluğa atfedilen ya da İslam'a özgü bir eğilim ya da gericilik olarak anlaşılabilecek her türlü homofobi ve cinsiyetçilikten çok daha merkezi gibidir. İslamla kadının konumu arasındaki ilişki nasıl olursa olsun, karmaşık olduğu, tarihsel olarak değişim gösterdiği ve hızlı bir indirgemeye müsait olmadığı savıyla işe başlamak mecburidir (Suad Joseph'in yayına hazırladığı, dört cildi Brill tarafından yayımlanmış *Women*

in *Islamic Culture* kitabının İngilizce konuşan okurlar için iyi bir başlangıç noktası sunduğunu düşünüyorum).

Bu işkence sahnesinde, tamamıyla bu savaşlar bağlamında formüle edilmiş uygarlık tezindeki şiddet ve cinsellik rabitası söz konusudur. Nihayetinde, ABD görünürde “gerici” ya da modernlik öncesinde kalmış Müslüman Ötekiye uygarlık getirmektedir. Ve getirdiği tek şey, uygarlığın aracı ve simgesi olarak işkencedir. Bunlar savaşa dair anormal anlar değil, ABD emperyalist kültürünün mevcut savaşlar bağlamında işlettiği zalim ve olağanüstü mantığıdır. Bu işkence sahneleri barbarlığa karşı uygarlık adına yürütülmektedir ve söz konusu “uygarlığın” dogmatik ve kısıtlayıcı dinin en kötü biçimlerinden daha aydınlanmış ya da eleştirel olmayan şüpheli bir seküler siyaset olduğu açıktır. Aslında, bu ikisi arasındaki tarihsel, retorik ve mantıksal ittifaklar bizim sandığımızdan çok daha yoğun olabilir. Söz konusu barbarlık, uygarlaştırma misyonunun barbarlığıdır ve emperyalizm karşıtı her siyaset, bilhassa feminist ve *queer* siyaset ona her noktada karşı çıkmalıdır. Çünkü devlet cebrine karşı çıkan bir siyaset tesis etmek, belirli bir modernliğin muhafazası için nasıl şiddet uygulandığını, kültürel homojenlik veya entegrasyon hezeyanlarının özgürlüğe yönelik en ciddi tehdidi oluşturduğunu görebileğimiz bir çerçeve oluşturmak gereklidir. İşkence sahneleri belirli bir özgürlük kavrayışının yüceltilmesiyse, bu özgürlük, tam da hukuku dayatmak ve cebir uygulamak amacıyla hukuktan ve bütün kısıtlamalardan azade olma özgürlüğüdür. Burada farklı özgürlük kavrayışlarının birbiriyle çatıştığı açık, bir yandan da cebirden ve şiddetten korunması gereken özgürlüğün bu anlamı itibarıyla artık görüş alanında olmadığını da işaret edelim. Zamanı, şimdinin zamanını, kendini kültürel olarak düşünülebilene her şeyin başı ve sonu olarak şiddet yoluyla kuran teleolojinin dışına çıkarak düşünme yetisi de aynı durumdadır. Kültürel normlara dair fikirlerimizi küresel bir çerçevede tartışmaya açarak harekete geçirecek bir siyasal çerçeve imkânı, ırkçılığa, milliyetçiliğe ve dini azınlıklara zulmedilmesine karşı yekvücut mücadelelerde cinsel özgürlük için savaşılabilecek bir siyaseti düşünmenin bir yoludur.

Ama bu mücadeleleri birleşik bir çerçevede ele almamız gerektiği konusunda şüphelerim var. En azından giriş seviyesinde göstermiş olmayı umduğum üzere, birleşik bir kültürel çerçevenin sekü-

ler ya da dini siyasetin önkoşullarından biri olduğunda ısrar etmek bu çerçeveyi siyasal tartışma çerçevesinden menetmektir. Marx'ın önemle vurguladığı gibi, çözümlememizde tarihsel şimdiden yola çıkmamız gerekiyorsa, zamansallıkların nasıl çatışıp kavuştuğunu anlamanın yeni bir yolunu bulmanın mevcut ana dair komplike bir tasvir açısından vazgeçilmez olduğunu düşünüyorum. Bence bu da, söz konusu antagonizmleri eşdeğer hak iddialarına damıtacak birleşik çerçevelere direnmenin ama bir yandan da insan gelişimine dair adil bir görüşün ne olduğunu peşinen belirleyen gelişmeci anlatıları da reddetmenin zorunlu olduğunu gösterir. İslam'ın çeşitli modern veçhelerini göstermekle kalmayıp bazı seküler ideallerin İslami pratikler aracılığıyla aktarımı ve ayrıntılandırması sayesinde gelişmiş olduğunu da önemle vurgulamak gereklidir. Burada amaç hepimizin modern olduğunu göstermek değildir. Modernite kesintisiz biçimde gerçekleşen bir zaman ideası aracılığıyla kendini tesis etme derdindeyse ve bazı kişisel özgürlüklerimiz bu kesintisiz gerçekleşme tasavvuru dahilinde kavramsallaştırılıyorsa, Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki esprisini hatırlamakta yarar var: "İnsanlık ilerlemez, insanlık aslında yoktur."²¹

Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine Tezleri"nin on üçüncüsündeki şu vurgusu daha da dikkat çekicidir: "tarihsel ilerleme kavramı insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz. İşte bu tasavvurun eleştirisi, ilerleme kavramının her eleştirisine temel oluşturmak zorundadır."²² Daha sonraki bir tezinde "Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür" der.²³ Geçmişin nasıl birden parlayıverdiğini, geçmişin geçmişte kalmayıp şimdide devam ettiğini anlayan tarihçi "şimdinin zamanı"nı "içinde Mesiyanik zaman kırıntılarının uçtuğu" zaman olarak gören tarihçidir.²⁴ Benjamin'in bu yoğun anti-seküler referansı gelmekte olan ideal bir geleceğin değil, geçmişin, homojenleştirici etkisiyle bütün niteliksel

21 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. W. Kaufman, çev. W. Kaufman ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage, 1968. (*Güç İstenci*, Say Yayınları, 2010)

22 Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. H. Arendt, çev. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1968. (Türkçesi: *Son Bakışta Aşk*, der. Nurdan Gürbilek, Metis, s. 46.)

23 *Age*, s. 261 (47).

24 *Age*, s. 263 (49).

farkları silen bir şimdiyi kesintiye uğratan gücüdür. Kişinin kendi dönemini oluşturan “kümelenme” tam da kültürel çoğulculuğa ya da liberal haklar söylemine indirgenemeyen çok sayıda zamansallığın bir araya geldiği o zor ve kesintili sahnedir. Benjamin’in tezlerinin son cümlesinde ifade ettiği üzere, “zamanın her saniyesi, Mesih’in açıp girebileceği dar bir kapıdır”, şimdiye dair siyasal sorumluluğun tam olarak “şimdi” üstlenilmesi gereken bir tarihsel koşuldur.

Benjamin’in devrimci eylemi grevde, zorba devlet iktidarının reddinde görmesi tesadüfi değildir. O iktidar, kendini nihai bir modernleşme başarısı olarak gerekçelendirmesini sağlayan, sorgusuz sualsiz kabul edilen tarihsel ilerleme mefhumundan alır gücünü. “Şimdinin zamanını” bu modernite iddialarından ayırmak devlet erkinin gerekçelendirme gücü ve zorbalık araçlarıyla birlikte, hiçbir eleştiriye tabi tutmadan himaye ettiği zamansal çerçevenin altını oymaktır. Devlet şiddeti ve kültürel farkın öznesini kurmak için kullandığı güç eleştirisinin eksikliğinde, devletin diğer bütün vazifelerimizi unutturarak özgürlük taleplerimizi kendine mal etmesi tehlikesi baş gösterir. Ancak devlet şiddeti eleştirisiyle, Zorbalığın bizi bölme ve dikkatleri şiddet eleştirisinden başka yere çekme çabalarını sistematik olarak ele alabilmek için diğer azınlıklarla aramızdaki ittifakları ve sözleşme alanlarını bulup teslim etme fırsatını yakalamanın tek yolu devlet şiddetine yönelik bu eleştiridir.

Siyasetin zamanı ve yerini değerlendirebilmek için hem seküler hem dini eleştirel perspektiflerdeki epistemik kaymaların üstesinden gelmek gerekir. Özgürlük umutla beslediğimiz ideallerden biriyse, zorbalığı insanlığı koruma iddiasının foyasını ortaya çıkaran bir devletin kendini haklı çıkarmak için özgürlük retoriklerini zahmetsizce işe koştüğünü hatırlamak önemlidir. Belki o zaman özgürlüğü, tabii zorbalıktan özgürlüğü de, azınlıklar arasındaki dayanışmanın koşulu olarak düşünebilir ve cinsel siyaseti her tarafta nüfuz eden bir savaş eleştirisi bağlamında formüle etmenin ne kadar gerekli olduğunu takdir edebiliriz.

Normatif Adına Düşünmemek

Britanyalı sosyolog Chetan Bhatt yakın zamanlı bir fikir teatisinde¹ şöyle yazmıştı: “Sosyoloji, kültürel teori ya da kültürel çalışmalar alanında çalışanların büyük bölümü bir hakikatler alanı varsayıyor... ‘Kendilik’, ‘Başka’, özne, kimlik ve kültürü kavramak ya da tasvir etmek için başvurulmuş (ihtilaflı olmakla birlikte) teorik bir kavranabilirlik alanı bu.”² Ve ekliyor: “Bu kavramların Avrupa ve Amerika dışında kalan yaşam-dünyalarındaki muazzam dönüşümleri, sürekli çözülen ve yeni ambalajlarda sunulan ‘kimlik’ adını verdiğimiz şeyin maruz kaldığı hızlı değişimi karşılayacak kadar kapsamlı olduğundan şüpheliyim...” Bhatt haklıysa, örneğin çokkültürcülük ya da insan hakları konusunda başvurduğumuz çerçeveler belirli tür özneler varsayar ve bunlar, şu an yürürlükte olan hayat biçimlerine tekabül edebildiği gibi etmeyebilir de. Liberal ve çokkültürcü çerçevelerde (bu ikisi arasında ayrım yapmak durumundayız) temel alınan öznelerin, belirli kültürel kimliklere ait olduğu varsayılır ve bunlar tek başlarına ya da toplu olarak etnisite, sınıf, ırk, din, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi kategoriler tarafından belirlenen özneler olarak nitelenirler. Bu öznelerin ya-sada nasıl temsil edildiği, kültürel ve kurumsal tanınabilirliklerini neyin sağladığı gibi sorular sürekli tartışma konusudur. Farklı öznelerin en iyi nasıl temsil edileceğini ya da tanınacağını her za-

-
- 1 *British Journal of Sociology* 59: 1 (2008). Bu kitabın 3. bölümünde gözden geçirilmiş halini bulabileceğiniz “Cinsiyet Siyaseti, İşkence ve Seküler Zaman” başlıklı makalemi *British Journal of Sociology*’nin Ekim 2007’de London School of Economics’te düzenlediği yıllık konferansta sundum. Bu makale ilk olarak BJS’de, makaleye cevaben yazılan çok sayıda yazıyla birlikte yayımlandı. Bu kitaptaki hali, bu yanıtlara verdiğim karşılıkları da içeren genişletilmiş bir versiyon (“A Response to Ali, Beckford, Bhan, Modook ve Woodhead”, *British Journal of Sociology* 59:2, s. 255-260) ve ilk versiyondan farklı olarak Talal Asad’ın çalışması üzerine bir tartışma da içeriyor.
 - 2 Chetan Bhan, “The Times of Movements: A Response,” *British Journal of Sociology*, 59: 1 (2008), s. 29.

man net bir şekilde bilmesek de özne derken ne demek istediğimizi gayet iyi biliyormuşuz gibi böyle normatif sorular sorarız. Bu tür soruları soran “biz” de, tanınmanın ve temsilin gerçekleşebilmesi için siyaset yaşamının en iyi şekilde nasıl düzenleneceği gibi normatif bir meselesinin söz konusu olduğunu farz eder. Bu, en mühim olmasa da gayet mühim bir normatif sorudur ama tanınması ve temsili söz konusu olan öznenin ontolojisini göz önünde bulundurmadan bir yanıtın yanına bile yaklaşamayız. Dahası, bu ontolojiyi inceleme yönünde her girişim, tanınmaya ve temsil edilmeye değer insan fikrini üreten normlar aracılığıyla işleyen bir başka normativite seviyesini de göz önünde bulundurmaya gerektirir. Yani, tanınmaya uygun olan öznelerle uygun olmayan özneler arasında ayırma giden iktidarın ayrımcılığını açıkça anlamadığımız sürece bu öznelerin nasıl en iyi şekilde temsil edileceğine ya da tanınacağına dair daha genel normatif soruyu sorup yanıtlayamayız. Bir başka deyişle, normatif tartışmanın muhtemel “temel”ini teşkil edecek olan özne üretilirken riayet edilen norm nedir?

Bu salt “ontolojik” bir sorun değil çünkü hem öznenin aldığı biçimler hem de mevcut özne kategorilerine riayet etmeyen yaşam-dünyaları tarihsel ve jeopolitik hareketlerin ışığında tezahür eder. “Tezahür eder” diyorum ama bunun kanıksanmaması gerekir çünkü bu yeni oluşumlar ancak bu tezahürün imkânını tesis eden çerçeveler mevcut olduğunda “tezahür edebilir”. Demek ki sorulması gereken soru şu: Böyle çerçeveler var mı, varsa nasıl işlerler? Bazı liberalizm ve çokkültürcülük varyantlarında tanıma meselesi Bhatt’ın özne ve kimlik mefhumları soruşturması ışığında düşünülür. Bunların bir bölümü, tanıma öğretisini ittifak oluşturmuş öznelerle genişletmeye uğraşır. Örneğin sosyolog Tarık Modood, özne temelli perspektifler ya da iddialardan ziyade, örneğin “cinsel politikalar ve dini çokkültürlülük arasındaki ittifak olasılıklarının” sonucunda vuku bulan öznelerarası değiş tokuşu temel alan bir yurttaşlık kavrayışı önerisi getirir. Ona göre yurttaşlık dinamiklidir ve değiştirilebilir, “konuşmayla ve tekrar eden müzakerelerle” nitelenmelidir. Sağlam bir yurttaşlık anlayışı, katılımcıları gayet belirgin biçimlerde yeniden yapılandıran diyalog şekillerini içerir. Modood “yurttaş katılımının mevcut yurttaşlık kavrayışını, ‘oyunun kurallarını’ eleştirmeden kabul etmekten ve yeni adayların

veya yeni eşitlerin (eski-bağımlıların) tek taraflı bir şekilde bu kurallara ‘uydurulmasından’ ibaret olmadığını net bir şekilde ortaya koyar. Bu notlarına şu çok önemli eklemeyi de yapar: “Bir yurttaş olmak, daha yeni yurttaşlık kazanmış olmak gibi, sadece tanınma hakkına değil, tanınmanın koşullarını müzakere etme hakkına da sahip olmaktır.”³

Yurttaş olma talebinde bulunmak kolay iş değildir ama o yurttaşlığın verildiği koşulları müzakere etmek daha da zordur. Bu perspektiften bakıldığında yurttaş *bizzat* bir ittifak müzakeresidir; bir başka deyişle, tek tek ya da çoklu bir şekilde belirlenen bir özne yoktur, dinamik bir toplumsal süreç, sadece gelmekte olan değil, bu toplumsal müzakere esnasında tekrar tesis edilen bir özne söz konusudur. Kişi yurttaş olarak belli bir statüye hak kazanmakla kalmaz, o statü toplumsal etkileşim süresince belirlenir ve revize edilir. Toplumsal ontolojinin büründüğü bu diyalog biçiminin gayet iyi ve yerinde olduğu, ancak hukuki öznelere dönüşebilmemiz için öncelikle hukuki düzeyde tanınmamız gerektiği savunulabilir. Bu doğru olsa bile, yurttaş olmanın, hatta hukuki bir özne olarak görünmenin hukuk dışı şartları da vardır. Hukuki bir özne olarak görünmek kişinin görünüş alanına girmiş olduğu ya da bu alana giriş yapma pozisyonu almış olduğu anlamına gelir; bu da, görünebilecek ve görünen özneyi koşullandırıp organize eden normlar olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, hukuki bir özne olarak görünmek üzere şekillendirilen özne bütünüyle hukuk tarafından belirlenmez ve yasallaştırmanın bu hukuk dışı koşulu hukukta zımnen (hukuki olmayan bir seviyede) şart koşulur.

Bu durumda özneyi yeniden, “ittifak kuran” bir özne olarak tasarlama caziptir. Peki, bu ittifakın bileşenleri ne olacaktır? Tek bir öznenin pek çok özne barındırdığını mı söyleyeceğiz yoksa birbirleriyle iletişime geçen “bileşenler” olduğunu mu? İki alternatif de öznenin dilinin bunun için yeterli olup olmadığı sorusunu yanıtsız bırakır. Hoşgörüyü normatif bir hedef belleyenlerin senaryosuna

3 Tariq Modood, “A Basis for and Two Obstacles in the Way of a Multiculturalist Tradition,” *British Journal of Sociology*, 59: 1 (2008), 49; ayrıca bkz. Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Londra: Polity, 2007, ve Sara Ahmed, Claudia Casteneda, Anne-Marie Fortier ve Mimi Sheller (ed.), *Uprootings/ Regroundings: Questions of Home and Migration*, Londra: Berg Publishers, 2003.

bakalım: Bir özne diğerine hoşgörü gösterirse ya da iki farklı özneye karşılıklı hoşgörü tembih edilmişse bu iki özne başlangıçtan itibaren birbirinden farklılaşmıştır. Peki bu farklılaşma nasıl izah edilebilir? Ya “farklılaşma”, öznenin bu senaryoda yer alabilmesi için bastırılması ve yer değiştirilmesi gereken şeyse? Bazı hoşgörü söylemlerinde “eşcinseller” ve “Müslümanlar” gibi, kamusal ve siyasal alanda birbirlerine hoşgörü gösteren veya göstermeyen iki farklı özne temel alınır. Wendy Brown’ın ikna edici argümanına göre, hoşgörü zayıf bir araçtır ve sıklıkla yönlendirildiği kişilere yönelik bir küçümseme içerir.⁴ Bazıları da tanınmayı hoşgörünün daha sağlam ve olumlayıcı alternatifi olarak görür (daha az hoşgörülü, dolayısıyla daha hoşgörülü!). Ama, böyle senaryolarda nasıl işlediğine yakından baktığımızda, tanımanın hiç de net bir kavram olmadığını görürüz. Kimin hoşgörü bahsettiği ve nasıl bir şekil aldığı sorusu bir yana, “tanınacak” şeyin tam olarak ne olduğu sorunu da sormak durumundayız. Eşcinsel insanın “eşcinselliği” mi? Müslüman’ın dini inancı mı? Normatif çerçevelerimiz tek bir açıdan belirlenmiş tekil öznelerin görünürde tanımlayıcı olan bu özelliklerinin uygun ve yeterli olduğundan yola çıkıyorsa, tanıma, öznelere müesses normlara göre tasnif etme ve düzene sokma pratiğinin bir parçasıdır. Yani tanıma, “cinsel özneyi”, “kültürel özneyi” ve “dindar özneyi” vb tekrar kuruyorsa, tanınan özne böylece üretilmiş ya da bulunmuş mudur; tanımanın bu koşullar altında vuku bulduğu sahnede üretmekle bulmak arasında ayırım yapmanın bir yolu var mı? “Tanınabilir” özellikler bir tanıma hatasına dayanıyorsa ne olur?

Hiçbir öznenin farklılaşmaksızın meydana gelemeyeceği gerçeğinin pek çok neticesi vardır. İlki, her öznenin diğer bütün özne oluşumlarını “ben-olmayanlar”dan müteşekkil bir çokluk olarak dışlamak suretiyle ayrık bir özne haline gelmesidir. İkincisi, özne kendiliğın insan özne normunun şart koştuğu münferit tasarımlara tekabül etmeyen bütün boyutlarından kurtulduğu bir abjeksiyon süreci sonucunda tezahür eder. Bu sürecin reddi, genelde insan harici hayvani yaşamla ilişkilendirilen hayali ve ucube formların oluşumuna yol açar. Farkın özdeşliğin tayininin ön şartı işlevi gör-

4 Bkz. Wendy Brown, “Tolerance as Supplement: The ‘Jewish Question’ and the ‘Woman Question’”, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, s. 48-77.

düğü ve özdeşlikten daha temel olduğunun görüldüğü bu izah (post)yapısalcı bir tariftir. Laclau ve Mouffe *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de farklılık mefhumunu yeniden formüle etmiş, farklılaşmanın koşulunun hem bütün özne oluşumlarındaki temel eksiği işaret ettiğini hem de dayanışma kavrayışının tözsel-olmayan bir tanımı için temel işlevi gördüğünü söylemişlerdir.⁵

Bu formel izahları, tanımının içinde yaşadığımız zamandaki ayrımcı işleyişinin tarihsel bir analizine dönüştürebilir miyiz? Nihayetinde, özne daima farkla belirleniyorsa, bunun tam olarak ne anlama geldiğini anlamak zorundayız. Farklılaşmayı öznenin hem içsel (özne içsel olarak farklılaşmıştır ve birbirini karşılıklı belirleyen çok sayıda parçadan müteşekkildir) hem de dışsal (özne, hem diğer özne oluşumlarını hem abjeksiyondan kalma başıboş unsurları hem de özne konumunun kaybını tamamen dışlar) niteliği olarak anlamaya meyilliyiz. Ancak farklılaştırmanın bu iki biçimi görüldüğü kadar farklı değildir çünkü kendi münferitliğini ve belirliliğini tesis etmek için dışladığımız her şey, çözülüş ihtimalim olarak içimde kalır. Parçalarım ya da "kimliklerim"i kendi içimde farklılaştırma yönünde her girişimim bu farklılıkları şu ya da bu şekilde birleştirmemi gerektirdiğinden nihayetinde özneyi tekrar farkın zemini olarak tesis edecektir. Buna karşılık, özne özgüllüğünü, kendini kendi dışında kalan şey üzerinden tanımlayarak kazandığından, dışsal farklılaştırma da içsel farklılaştırma açısından merkezi önemdedir.

Bu izah için Hegel'i okumak yeterli ama farz edilen kültürel çatışmaların aldığı özgül biçimleri ve bu biçimlerin hâkim normatif çerçevelerde varsayılma şeklini ele alırken daha fazlasına ihtiyacımız olabilir. Yukarıda bahsedilen eşcinsel kişi Müslüman olabilir de olmayabilir de; söz konusu Müslüman kişi homofobik olabilir de olmayabilir de. Ama kültürel çatışma çerçevesi (eşcinsel kişiye karşı Müslüman kişi) bu kimlikleri nasıl kavramamız gerektiğini belirlediğinde, Müslüman kişi görünürdeki homofobisiyle, eşcinsel kişi de, çerçevesine göre, ya muhtemelen Müslüman karşıtı ya da Müslüman

5 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso, 1985. (*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008.) Ayrıca bkz. Simon Critchley ve Oliver Marchart (ed.), *Laclau: A Critical Reader*, Londra: Routledge, 2004.

homofobisinden korkan biri olarak tanımlanır. Bir başka deyişle, her iki konum da aralarındaki farz edilen çatışma açısından tanımlanmaya başlar ve bu noktada, hem söz konusu kategoriler hakkında hem de bunların sosyolojik kavuşma noktaları hakkında çok az şey biliriz. Hoşgörü çerçevesi, hatta ahlaki bir ödev olarak hoşgörü talebi kimliği icabına göre düzenler ve eşcinsellerin ve dindarların karmaşık kültürel gerçekliklerini tamamen ortadan kaldırır.

Dolayısıyla, normatif çerçeve söz konusu “özneler” konusunda belli bir cehaleti şart koşmakta, hatta bu cehaleti sağlam normatif yargılarda bulunma imkânı açısından zorunlu kılarak rasyonelleştirmektedir. Aslında, “eşcinsel” ve “Müslüman” olarak tanımlanan kültürel gerçeklikleri, Bhatt’ın ifadesiyle ulusaşırı “yaşam dünyalarında”, Avrupa-Amerika hattının hem içinde hem dışında hem de çeperinde kalan halleriyle (bu uzamsal kategorilerin eşzamanlı işleyebileceğini de hesaba katarak) anlamak için çok çaba göstermek gereklidir. Nihayetinde, bu ilişkiyi anlamak için, cinsellik ile dinin, bazen bir antagonizma dahilinde, bazen de herhangi bir antagonizma içinde bulunmadan birbirlerine vasıta olduğu birtakım oluşumları da ele almak gerekir. İslam’da eşcinsellik karşıtı kurallar olduğunu söylemek, insanların bu kuralları ya da tabuları nasıl yaşadığını ya da bu kural ve tabuların yoğunluk ya da kesinliklerinin özgül dini bağlamlarda ve pratiklerde nasıl değişiklik gösterdiğini söylemekle aynı şey değildir. Bu bağlamda, gayet net bir biçimde tabulaştırılmış cinsel pratiklerin bu tabu dahilinde ya da onu görece umursamadan nasıl yaşandığının analizi özellikle verimli olacaktır. Doktrin seviyesinde bir tabu olduğunu tespit etmekle o tabunun o doktrinde nasıl bir işlevi olduğu ve cinsel hayatın tabunun yanı sıra, dini ya da dinle ilişkisiz çok sayıda kültürel gerçeklikle nasıl bir ilişki içinde yaşandığı açıklanmış olmaz. Aslında, din ve cinselliğin belli bir hayat tarzının ardındaki itici güçler olduğu tespiti bile bunların bu hayat tarzına ne derecede etki ettiğini (ya da etmediğini) veya tam olarak neyi harekete geçirdiğini (ve diğer hangi itici güçlerle birlikte etkili olduğunu) söylemez.

Bir başka deyişle, bu ikili çerçeve hem dinin hem cinselliğin kimliği tek başına ve etraflıca belirlediğini var sayar (birbirinden ayrı ve karşıt iki kimlik olmasının nedeni budur). Böyle bir çerçevede, antagonizmalar söz konusu olduğunda bile bu durumun

zorunlu olarak çelişkiye ya da çıkmaza işaret etmediği gözden kaçırılır. Antagonizma öznelere içinde ve özneler arasında dinamik ve üretken bir siyasal güç olarak yaşanabilir. Nihayetinde, böyle bir çerçeve dinin ve cinselliğin karmaşık örgütlenme biçimlerini sorgulama zahmetine girmez çünkü ikili çerçeve, bu karmaşık kültürel gerçekliği gerçekten inceleyip araştırmadan bilmesi gereken her şeyi bildiğini peşinen varsayar. Bu, açıkça hatalı olmasına rağmen yargıda bulunmayı güvence altına alan bir gerçeklik haritası talep eden gayet kati bir normatif modelin icazet verdiği bir düşünmeme biçimidir. Aslında bu, ahlaki yargıyı belli bir kültürel imtiyazın ve “ileri görüşlülüğün” simgesi olarak öne çıkarmak amacıyla dünyayı tahrif eden bir yargı türüdür – bu da, kitleleri (elbette sadece Avrupalı olmayanları değil, bütün görecilik taraftarlarını da) kendinden uzak tutmanın bir yoludur. Bu türden iddialara sıklıkla, kültürel farkları daha sağlam temeller üzerine inşa edilmiş, sabırlı veya karmaşık bir düşünmeyle ele almayı talep edenlere meydan okuma istekliliği olarak anlaşılan suni bir “siyasal gözük peklilik” iddiası eşlik eder. Bir başka deyişle, anlamaya lüzum yoktur, sürekli yargıda bulunmak yeterlidir! Ancak benim amacım, yargı yetisini dumura uğratmak ya da normatif iddiaları zayıflatmak değil, dünyamızı açık bir zihin ve kapsamlı bir düşünceyle kavrayıp değerlendirmek istiyorsak normativite üzerine düşünmek için yeni kümelenmeler tasarlamamızın gerekliliğini ısrarla vurgulamak.

Elbette, kesinlikle taraftarı *olmadığım* bazı seçenekler de var. Örneğin, burada ele aldığımız sorun, kültürün bireysel özgürlükleri bastırmasından kaynaklanmıyor, çünkü mesele bu şekilde çerçevelendiğinde varsayılan birey ve kültür kavramları üzerine tekrar düşünülmez. Bu bağlamda, seküler elitlerin dini kamusal alandan dışlama çabasının belli bir sınıf imtiyazından kaynaklandığını ve dini ağların kırılğan toplulukların zorunlu olarak bel bağladığı desteği ekseriyetle sağladığı gerçeğini görmeme ısrarının bir sonucu olabileceğini vurgulamak önemlidir. Dini cemaat oluşturma haklarını, bu hakların ihlalinin cemaatlerin esas haklarından mahrum bırakılmasına ya da bizzat cemaatin imhasına yol açacağı argümanı ile savunanlar oldu.⁶ Elbette böyle bir projenin cemaatle-

6 Bkz. Linda Woodhead, “Secular Privilege, Religious Disadvantage”, *British Journal of Sociology*, 59: 1 (2008), s. 53-58.

re yer vermesi ve onları istikrarlı ve münferit oluşumlar olarak ele alması gereklidir ama bu da belirli gruplara aidiyetin nasıl belirleneceğine dair gayet karmaşık kararlara yol açacaktır. Aslında böyle bir yaklaşımın avantajı belirli bir bireyciliği bir tür grup hakları mefhumuyla tamamlamasıdır; ancak burada da yeni toplumsal oluşumların farazi birliklerin ötesine geçerek, hatta onlara karşı çıkarak düşünmemizi gerektirdiği bir dönemde “grup” ya da “cemaat” gibi oluşumların birleşik bir özne işlevi görmesi bizi sınırlar.

Örgütleşme haklarını ve ittifak imkânı tanıyan bir yurttaşlık kavramı geliştirme stratejisi, mevcut demokratik normları daha kapsamlı hale getirerek bireysel ve dini talep ve haklar arasındaki açmazları aşma çabası olarak anlaşılabilir. Bu tür stratejilerin güçlü yanları ve vaatleri olduğuna şüphe yok. Ancak ben şu ikisi arasındaki gerilime dikkat çekmek istiyorum: a) mevcut yurttaşlık, tanıma ve hak normlarını çağdaş açmazları uzlaştırma ve aşma amacıyla genişletme ve b) liberalizmden ve çokkültürcülüğten türetilmiş normatif söylemlerin yeni özne oluşumlarını ve toplumsal ve siyasal antagonizmaların aldığı yeni biçimleri kavrama ödevini yerine getiremeyeceği kanısından hareketle alternatif söz dağarcıkları talep etme.

Toplumsal ve kültürel çatışmaların çağdaş siyasetteki yerini kesinlikle küçümsememekle birlikte, sözgelimi dini ve cinsel azınlıklar arasında belli bir “soğukluk” olduğu yorumu ne kadar yaygın olsa da, bu “açmazın” çokkültürcülüğün yapısal bir özelliği olarak kanıksamasına da eşit derecede mesafeliyim. ABD’de, bir bölümü eşcinsellere evlilik hakkı verilmesi için canla başla çalışmış çok sayıda dindar gey ve lezbiyen grup var.⁷ ABD’de ve Avrupa’da cinsel kimlik ya da dini inanç arasındaki çatışmaların müşterek çabalarına etki etmesine geçit vermeden birlikte çalışan *queer* gruplar ve “kaçak yabancılar” veya *sans papiers* arasında kurulmuş ittifaklar var. Cinsellik ve din arasındaki zorunlu karşıtlığı ortadan kaldıran

7 Müslüman ve Arap cinsel azınlıkları temsil eden örgütlerden bazıları: BK’de gey, lezbiyen, biseksüel ve transseksüel Müslümanlara sosyal hizmet ve yardım sağlayan İmaan: www.imaan.org.uk. Ayrıca, Arap lezbiyen ve geylere kısmen dindar içerikli çeşitli kaynaklar sunan www.al-bab.com. Ayrıca bkz. “International Initiative for the Visibility of Queer Muslims”, queerjihad.blogspot.com ve lezbiyen, gey, biseksüel ve transseksüel Müslümanlar uluslararası örgütü www.al-fatiha.org

çok sayıda Müslüman lezbiyen ve gey şebekesi (örneğin, Berlin Kreuzberg'deki SO36 barı) var. Bazı insanların HIV pozitif durumlarının göç etme ya da uygun tıbbi bakımı alma imkânlarını ne kadar kısıtladığını düşünürsek, çok farklı kimlikler taşıyan üyeleri olan ve yurttaşlık mücadelesi veren cemaatlerin göçmen politikaları alanında nasıl oluştuğunu anlayabiliriz. Çokkültürcülük ve tanıma politikaları ya öznenin tekil, tanımlayıcı bir niteliğe indirgenmesini ya da çeşitli belirlenimleri olan bir öznenin kurulmasını talep ediyorsa, aynı anda pek çok dinamik belirlenimi kateden ve canlandıran küresel şebekeler çağında kültürel metafiziğin geçirdiği sarsıntıyla henüz yüzleşmediğimizden şüphe ederim.

Bu türden şebekelerin siyasal ittifakların temelini teşkil ettiği bir ortamda, "kimlik" meseleleri ya da genel kabul gören tanınma terimlerinden çok devletin tecrit etme, abjeksiyon, yurttaşlık haklarını kısmen ya da tamamen askıya alma, tabi kılma, aşağılama ve benzeri düzenleyici politikalarına karşı siyasal muhalefet bağlayıcı bir güç teşkil eder. Bu bakımdan, "ittifaklar" zorunlu olarak özne konumları ya da özne konumları arasında uzlaştırmacı farklılıklar temelinde kurulmaz; aksine geçici olarak örtüşen hedefleri temel alabilirler ve bu hedeflerin ne olması gerektiğine ve onlara en iyi nasıl ulaşılabileceğine dair antagonizmalar işbaşında olabilir – belki de olmalıdır. "Başkasından etkilenmek" ve "başkasını etkilemek" öznenin toplumsal ontolojisinin bir parçası olduğu ölçüde gayet canlı farklılık sahaları söz konusudur, bu noktada "özne" münferit bir tözden çok etkin ve geçişli bir ilişkiler kümesidir.

Azınlık politikalarını birbirine bağlayacak ve bütün mülksüzleştirme biçimlerini kapsayacak "birleştirici" bir terim olduğunu kesinlikle düşünmediğim gibi, siyasal ittifaklar için böyle bir terimin gerekliliğine de inanmıyorum. Buna karşın, bu türden ittifak çabalarına angaje olanların, yurttaşı yurttaş olmayandan ayıran hattı çeken "azınlık" kategorisini etkin olarak düşünmesinin gerekli olduğunu savunuyorum. Devlete ve düzenleyici güçlere, bu güçlerin tartışmalara nasıl etki ettiğine ve siyasal bir açmaz için gerekli koşulları nasıl yönlendirdiğine odaklanarak, normatif çerçevelerin baskıcı ve örgütleyici boyutunun üzerini kapatırken bir yandan da ikili bir karşıtlık varsayan ya da karmaşık bir oluşumdan bir "çatışma" yaratan çerçevelerin ötesine geçebiliriz. İktidar

sorusunun odağa alınmasıyla tartışmanın koşullarında değişikliğe gidilir ve siyasal açıdan daha sorumlu olmaya zorlanır.

O halde iktidar türleri, bilhassa devlet iktidarı tekil ya da çoğul nitelikleri haiz, birbirini karşılıklı dışlayan iki farklı özneyi zorunlu kılan bir ikili karşıtlık sahnesini nasıl düzenler? Bu öznelerin sorgusuz sualsiz kabulü, eleştirel bakışı iktidarın işlemlerinden, özne oluşumu üzerindeki düzenleyici etkisinden başka yöne çevirir. İşte bu nedenle, ikili karşıtlığın daha kuşatıcı ve kapsayıcı liberal çerçeveler aracılığıyla aşıldığı ya da ilerleme kibrinin, liberalizmi savunma mücadelesinin tanımlayıcı meselesi haline geldiği ilerlemeci tarih anlatılarına ihtiyatla yaklaşmayı salık veriyorum. İlk durumda, antagonizmayı çözmek için daha kapsayıcı çerçeveler geliştiririz; ikinci durumda seküler ve ilerlemeci alternatifi liberal demokrasinin *sine qua non*'u olduğunu iddia eder ve bu alternatifi zorunluluğunu, yeterliliğini ve nihai değerini tekrar düşünme ya da ona meydan okuma yolundaki her çabaya savaş açarız. İlki diyalektik, pragmatist ve ilerlemeci tarih mefhumlarını niteler; ikincisiyse "ilerlemeci"yi çatışmanın bir kutbuna çevirir ve öznelerin oluşumu üzerine düşünmek için alternatif söz dağarcıkları üretme, siyasal hakların tanınması için etkili formülasyonlar, medya ve özel bir dil üretme çabaları da dahil olmak üzere bütün seküler olmayan ve ilerlemecilik karşıtı söz dağarcıklarını liberalizme yönelik tehditler olarak yaftalar.

Cinsel ve dini azınlıklar arasında "kusursuz" bir ittifak kurulmasını beklemiyorum. Ancak mevcut ittifaklar var ve nasıl oluştuklarını sormak faydalıdır. Bu ittifakların kendi içlerinde belirli çatlaklar, hatalar ve süregiden antagonizmalar tuttuklarını varsaymak da faydalıdır. "Tuttuklarını" derken, bu antagonizmaların aşıldığını ya da çözümlendiğini varsaymıyorum. Aksine, Laclau ve Mouffe'la birlikte, antagonizmanın ittifakı ucu açık tuttuğunu ve bir hedef olarak uzlaşma fikrini askıya aldığını savunuyorum. Bana göre bir ittifakı hareketli tutan şey, ittifaka dahil olanlara katı bir kimlik tanıımı dayatan iktidar oluşumlarına odaklanmanın sürdürülmesidir. Bu durumda bir ittifakın, devletin baskıcı yöntemlerine (göçmenlik sınavlarından açık işkenceye kadar) ve devlet baskısının zorunlu ve haklı görüldüğü ontolojik ufku üreten *özne, doğa, kültür ve din*'e yapılan atıflara (ve indirgemelere) odaklanmayı sürdürmesi gerekir.

Devlet iktidarının harekâtı, devlet iktidarından önce gelen ve onu aşan bir iktidar tarafından şekillendirilmiş bir ontolojik ufukta gerçekleşir. Dolayısıyla, devletin harekâtının merkezine sadece ve daima devleti oturtursak iktidarı izah edemeyiz. Devlet, devletin dışındaki iktidar işlemlerinden destek alır ve bizzat tesis etmediği bir iktidar rezervi olmadan işleyemez. Dahası –bilindiği üzere– devlet, esas işlevi bir dizi “ontolojik veri” tesis etmek olan belirli iktidar işlemlerini hem üretir hem de şart koşar. Hiç sorgulanmayan ve belirli normatif çerçeveler dahilinde sorgulanmadan kalan özne, kültür, kimlik ve din mesfumları da bu verilerdendir. Dolayısıyla, “çerçevelerden” bahsederken, siyaset analizine getirdiğimiz teorik perspektiflerden değil, devletin işleyişini kolaylaştıran ve bu halleriyle, devlet iktidarının özgül alanını aşsalar bile kendi başlarına bir iktidar uygulayan kavranabilirlik kiplerinden bahsediyoruz.

Belki de “açmaz”ın en belirgin biçimde azınlık konumundaki cinsel ve dindar özneler arasındaki alanda değil, karşılıklı çatışma içinde özneler talep eden ve onları üreten normatif çerçeveye, bu öznelerin bu varsayılan antagonizma dışında –ya da onunla farklı ilişkiler içinde– nasıl varolduklarını sorgulayan eleştirel perspektif arasındaki alanda tezahür etmektedir. Bu bağlamda, bu çerçevenin, bu iki kimlik biçiminden birine indirgenemeyen dindar/cinsel grupların ve özne oluşumlarının tarihsel tezahürünün karmaşıklığını anlamayı reddedişi ve tamamıyla bu redde bağlı oluşunun sorgulanması gerekir. Bir yandan, bu tür indirgemelerin müesses ve tanıdık bir çerçeve dahilinde normatif yargılarda bulunmayı mümkün kıldıkları, dolayısıyla bütün yanıltıcılıklarına rağmen gerekli oldukları söylenebilir. Böylece, epistemolojik kesinlik ve sabit yargı arzusu, mevcut epistemolojik ve etik normlara sıkıca tutunmak için gerekli olduğu düşünülen, doğru ya da yanlış olabilecek bir ontolojik taahhütler kümesi üretir. Öte yandan, eleştiri pratiği ve daha makul bir tarih anlayışı sağlama çabası doğrudan bu normatif çerçevenin sonucu olan şiddete odaklanır ve böylece hazır yargılardan çok eleştirel anlayış pratiğiyle ulaşılabilecek karşılaştırmalı değerlendirici sonuçları temel alan alternatif bir normativite izahı sunar. Gerçekten de, rakip değerlendirme şemalarını eleştirel ve karşılaştırmalı bir kavrayışa tabi tutarsak, yargı ve değerlendirme siyasetini nasıl tekrar ele alabiliriz?

Bu soruyu, Talal Asad'ın birinci bölümde kısaca ele aldığım *On Suicide Bombing* adlı kitabı üzerinden araştırmak istiyorum.⁸ Bu şaşırtıcı bir hamle gibi görünebilir çünkü Asad kitabında çalışmalarının “bir argümandan” çok bir “anlama” girişimi olduğunu söyler – şiddetin hangi türünün haklı olduğu meselesini kararlaştırmayı da açıktan açığa reddeder. Asad ilk bakışta, hakkında yargıda bulunulan kültürel pratikler konusundaki cehalet muhafaza edildiğinde bile (ya da tam da o zaman) ahlaki yargıların zorunluluğunu savunanlarla doğrudan çelişen bir bakış açısı sunuyor gibidir. Asad burada anlama lehinde bir argüman sunar. Ben de bunu tam da normativite kavrayışlarımızı istikrarsızlaştırarak yeniden biçimlendirmek amacıyla yaptığını ve bu şekilde, normatif teoriye özgün bir katkıda bulunduğunu öne sürmek istiyorum.

Asad, “intihar bombacılığı”nı “Batı'nın kamusal söyleminde” inşa edilip işlendiği haliyle anlamayı amaçladığını gayet açık bir biçimde belirtir. Ahlaki yargıların detaylarına inmenin kendi işi olmadığını söyler ama intihar bombacılığı taktiklerini onaylamadığını da tekrar tekrar vurgular.⁹ Ancak analizini ilerletebilmek için bu yargısını bir kenara bırakmak zorundadır çünkü aksi takdirde yeni sorular öne süremez. Benzer şekilde, intihar bombacılarının motivasyonlarını yeniden oluşturmakla da ilgilenmez ama böyle bir çalışmanın gayet ilginç sonuçlar sunacağı konusunda hemfikir olduğumuzu sanıyorum. Çalışmasını fazlasıyla genel bir tabir kullanarak “Batı” adını verdiği bölgede intihar bombacılığına dair kamusal söylem analiziyle sınırlandırdığına göre, bu oto-kısıtlamayı nasıl yorumlamalıyız? Sunmaya çalıştığı fenomenin “anlaşılmasında” normatif yargıların işbaşında olmadığını söylediğinde ona inanmalı mıyız? Ben Asad'ın sarıh iddiaları üzerinden ve bu iddialara karşı, kitabında yer ayırmadığı bazı normatif soruları tekrar sunmak istiyorum. Ama bunu Asad'ın kitabının haksız ya da yanlış olduğunu göstermek için değil, kitabın yazarının açıkça izin verdiğinden daha güçlü bir normatif duruşu, normativiteyi daha makul bir araştırmaya tabi tuttuğunu göstermek için yapıyorum.

Bu durumda sorum şu: Asad'ın verdiği izah, normativitenin şartlarını tekrar düşünmenin bir yolunu sunabilir mi? Asad'ın kendi

8 Asad, *On Suicide Bombing*.

9 Age, s. 4.

tutumunu daha net belirtmesini talep etmenin hakkaniyetli olmasa da haklı gerekçeleri olduğu düşünülebilir: Önünde sonunda intihar bombacılığının haklı bir şiddet eylemi olup olmadığını kararlaştırmak durumunda kalmayacak bir intihar bombacılığı analizi sunabiliyor mu? Ancak, bu soruyu zamanından önce sorarsak, Asad'ın bize bu soru hakkında söylemeye çalıştığı şeyi anlama fırsatını kayırabiliriz. Daha açık ifade edeyim: Asad'ın intihar bombacılarını haklı çıkarmak gibi bir derdi yok ve bu bombalamalara karşı normatif argümanlarla da oyalanmıyor. Bana göre, bu olaylar üzerine düşünürken başvurduğumuz çerçeveleri değiştirmek ya da belli ahlaki ve kültürel çerçevelerde intihar bombacılığı gibi olguların nasıl kavrandığını ve bu çerçevelerin düşüncemiz üzerindeki baskısını güçlendirmek amacıyla araçsallaştırıldığını anlamak amacıyla "intihar bombacılığı lehinde ve aleyhinde argümanlar"dan uzak duruyor. Asad, *On Suicide Bombing*'in Japonca baskısına yazdığı önsözde şöyle diyor:

"Modern savaşların yol açtığı dehşeti militanların neden olduğu dehşetten ayrı tutmaya çalışan argümanları, "haklı" savaşın ahlaki üstünlüğünü savunan ve teröristlerin –bilhassa, intihar bombacılarının– edimlerini katıksız bir kötülük olarak tarif eden argümanları inceliyorum. Bu ikisi arasındaki temel farkın sadece ölçek farkı olduğunu, bu kritere göre de, devletin emriyle sivillerin imha edilmesinin ve normal hayatlarının sekteye uğratılmasının teröristlerinkinden çok daha büyük bir tahrife yol açtığını savunuyorum.¹⁰

Asad'ın farklı bir değerlendirmeye imkân tanımak amacıyla gerekçelendirme işleminden imtina ettiği bir başka yer de Michael Walzer'ın haklı savaşlar konusundaki tutumunu eleştirdiği bölüm.¹¹ Walzer'a göre toplumsal müdafaa savaşları a) o toplum imha edilme tehdidiyle karşı olduğunda ya da b) hayat tarzının cebren

10 Metin Talal Asad'ın izniyle alıntılanmıştır.

11 Walzer'ın 11 Eylül sonrasındaki entelektüalizm karşıtı meşhur beyanını hatırlayalım: ABD'ye yapılan saldırıların nedenini anlamaya çalışanlara asla müsamaha gösterilmemesi gerektiğini savunmuştu. Bu tür analizler sunacakları "mazeretçiler" [excuseniks] olarak adlandırmış, olayları anlamaya çalışanları "inkârcılar" [refuseniks] – Sovyetler Birliği'nin sansürcü uygulamalarına karşı çıkan muhalifler – benzetmişti. Bu terim şimdi ahlaki veya siyasi gerekçelerle İsrail ordusuna yazılmayı reddeden genç İsrailliler için kullanılıyor.

dönüştürülmesine maruz kaldığında haklıdır. Walzer, devletlerin savaşa girme gerekliliğinin nedenlerini gözden geçirir ve şiddete başvurmayı haklı çıkaran bir dizi argümanı araştırır. Savaşı haklı çıkaran durumları sıralarken bir gerekçelendirmenin ne olması gerektiğine dair varsayımlarda bulunur ve böylece gerekçelendirmelerin makul bir biçimde tartışılabilmesi için peşinen sınırlar. Walzer'ın amacı bazı şiddet biçimlerinin haklı bazılarının haksız olduğunu göstermek değil (ki bunu bir noktada göstermeye çalışacaktır), belirli şiddet biçimlerinin haklı olup olmadığını ancak onun halihazırda tespit ettiği şiddet türleriyle, haklı bir savaş amacıyla yani, müesses ve tanıdık tanıma normlarına göre tanınabilir olan bir topluluğun müdafaası amacıyla uygulanan devlet şiddetiyle sınırlı kalırsak tartışabileceğimizi göstermektir. Buna göre, tartışmaya değmeyecek ve gerekçelendirmemize gerek olmayan başka şiddet biçimleri de vardır.

Walzer'ın "terörizm" adı verdiği şey de bu şiddet biçimlerinden biridir ve bizi bu olguyu açıklama ya da gerekçelendirme yolundaki bütün çabalara karşı uyarır. Bildiğimiz gibi, "terörist", birbirinden gayet farklı, isyancı ve isyan karşıtı gruplar, devlet destekli ve devlet destekli olmayan şiddet, Ortadoğu'da tamamen demokratik yönetim biçimlerine çağrıda bulunanlar, hatta ABD yönetiminin baskıcı önlemlerini eleştirenler için kullanılabilir. Tam da bu semantik kaydırma nedeniyle, bu terimin tam olarak nasıl bir anlam ilettiğini anlamak elzemdir. Hakkında konuştuğumuz şeyi tam olarak bilmeden, "terörizm" teriminin devamında gelen güçlü normatif yargıları nasıl anlayabiliriz? Walzer'a göre "terörist şiddet" haklı ve haksız şiddet parametrelerinin dışında kalır. Haklı ve haksız şiddet arasında ayrım yapabilmek için söz konusu şiddet türlerinin Walzer'ın sunduğu normatif koşulları karşılayıp karşılamadığını düşünmeliyiz ancak Walzer'ın "terörist" şiddet olarak tarif ettiği şey bu tartışmanın kapsamının dışında kalır. Walzer'ın şeması düpedüz "kötü" olarak adlandırılanlar başta olmak üzere belirli şiddet türleri için açıklanan nedenleri incelemeyi en başından reddettiğinden, "terörist şiddet" adını verdiği şey, makul bir biçimde tartışılacak şiddet biçimleri açısından kurucu olan bir dışarısını biçimlendirir. Şemasının düşünümünden ve tartışmadan dışladığı şiddet biçimi akıl dışı ve tartışılmazdır. Ama bu kimin için geçerlidir? Ve Walzer'ın

düşüncelerinin eleştirel olmayan önkoşullarının temelindeki normatif söz dağarcıkları hakkında ne söyler?

Asad Walzer'ın terörizmi mahkûm etmesinin terörizm tanımından kaynaklandığını ve bu tanımın fazlasıyla kapsayıcı bir tanım olduğunu savunur. Walzer terörizmin kötülüğünün “sadece masum insanların öldürülmesinden değil, korkunun gündelik hayata sokulmasından, özel amaçların akamete uğratılmasından, kamusal alanların güvensizleşmesinden, bitmek bilmeyen baskıcı tedbirlerden” kaynaklandığını yazar.¹² Devlet destekli savaşların da bunların hepsine yol açtığını düşünmemek için tek bir neden var mı? Asad Walzer'ın çalışmasındaki koşullu terörizm tanımına odaklanarak bu tür tanımların sadece normatif bir baskı uygulamakla kalmadığını, etkili –ve gerekçelendirilmemiş– normatif ayrımlara gittiğini göstermeye çalışır. Asad şöyle yazar:

“Belirli şiddet eylemleri hangi koşullarda kötü olduğu için lanetlenmelidir ve haklı karşı-şiddete getirilen ahlaki sınırlar nelerdir?” sorusuyla ilgilenmiyorum. Ben daha çok şu soruyu düşünmeye çalışıyorum: “Belirli ölüm tanımlarının benimsenmesi askeriye'nin tutumuna nasıl etki eder?”¹³

Asad, işbaşındaki tanımların gerekçelendirme araçlarını sınırlandırdığını göstermeye çalışır. Yani, devletin öldürmesi askeri zorunluluk olarak haklı çıkarılıyorsa, devletin, masum insanları öldürdüğü cinayetler de bu norm aracılığıyla haklı çıkarılabilir, bunun sonucunda, korkunun gündelik hayata sokulması, özel amaçların akamete uğratılması, kamusal alanların güvensizleşmesi ve bitmek bilmeyen baskıcı tedbirler de gerekçelendirilebilir. Aslında Irak ve Afganistan'daki savaşları, oradaki etkileriyle birlikte ele alarak bu hat üzerinden düşünülebilir; elbette ABD ve müttefiklerinin geçmiş onyıllarda başlattığı savaşların çoğu için de geçerlidir bu.

Böylelikle bu türden bir incelemenin, yazarının açıkça geçit verdiğinden daha güçlü bir normatif boyutunun söz konusu olup olmadığı sorusuna dönüyoruz. Asad'ın bir şiddet türünün haklılığını sorgulamayı bir kenara bırakmasının nedeni bu şiddete belli bir sempatiyle yaklaşması değil, gerekçelendirilebilirlik alanının,

¹² Asad, *On Suicide Bombing*, s. 16.

¹³ Age, s. 20.

söz konusu şiddet biçiminin tanımıyla önceden sınırlanmış olduğunu göstermek istemesidir. Bir başka deyişle, tanımların salt bulgulayıcı olduğunu ve yargıdan önce geldiğini düşünürüz. Eldeki olguyu, ne hakkında konuştuğumuzu bilmek için tanımlar, sonra da bu olguyu yargılarız. Genelde ilk aşama tanımlayıcı, ikincisi ise normatiftir. Ama olgunun tanımı onu “kötü” bir şey olarak betimli-yorsa, tanım halihazırda bir yargı içermektedir (yani, konuyu daha bilmeden yargılarız) ve bu noktada tanımlayıcı aşamayla normatif aşama arasındaki ayrım muğlaklaşır. Dahası, tanımın doğru olup olmadığı sorusu da öne çıkar çünkü tanım söz konusu olguyu herhangi bir betimleyici referansa başvurmaksızın, salt kavram düzeyinde tespit etmiş de olabilir. Aslında bu tanım bir tarifi yerine geçmiş ve ikisi de bir yargı içeriyor olabilir – bu durumda, tarif peşinen yargı ve normativitenin etkisi altındadır. Bilmeyi reddettiğimiz bir dünya hakkında yargılarda bulunuruz ve yargımız, o dünyayı bilmeyi reddetmenin bir aracı haline gelir.

Mesele olgunun tarafsız bir tarifinde ısrar etmek değil, “terörizm” gibi bir olgunun nasıl olup da müphem ve fazlasıyla kapsayıcı şekillerde tanımlandığı üzerine düşünmektir. Daha da önemlisi, çağdaş hayatta tezahür eden farklı şiddet biçimlerini değerlendirmeye kalkıştığımızda normatif ayrımlarımızda nasıl bir değişikliğe gidebiliriz ve bu şiddet biçimlerini nasıl karşılaştırıp kıyaslayabiliriz? Bu şiddet biçimleri Walzer’ın iddia ettiği kadar farklı mıdır gerçekten? Bu kadar farklı değilse, ne olur? Yargılarımız için yeni kriterler ve yeni biçimler uydurmak durumunda mı kalırız? Ve bu yeni yargıların tezahür edebilmesi için elimizdeki söz dağarcığı –ya da söz dağarcığı kümeleri– hangileridir?

Belirli tür devletlerin (genel olarak liberal demokrasinin ilkel-lerini bünyesinde topladığı düşünülen) ya da belirli tür topluluk-ların (kültürel ve maddi hayatı liberal demokrasilerde halihazırda kabul gören ve açıkça temsil edilen topluluklar) haklı bir şiddet uyguladığı varsayımından yola çıkarsak, haklı şiddet olarak kabul gören şeyin tanımına belirli bir siyasal demografiyi dahil etmiş oluruz. Bir başka deyişle, hayatları ve hayat tarzları askeri araçlar-la savunulmaya değer olan topluluklar hakkında halihazırda so-mut varsayımlarda bulunmuş oluruz. Ancak bu demografik farklılıkları eleştirel bir analize tabi tutarsak, hem haklı hem haksız

şiddete dair kavrayışımızın kültürün ne olması gerektiğine, toplumun nasıl anlaşılması gerektiğine, devletin nasıl oluştuğuna ve kimin tanınabilir özne sayılacağına dair ön-kavrayışları içermesini sorgulamak durumunda kalırız. Bu noktada, çağdaş küresel çatışmaları kavramak için kullandığımız terimlerin bizleri peşinen belirli ahlaki tepkilere ve normatif çıkarsamalara yönlendirdiğini görebiliriz. Ancak buradan da herhangi bir çıkarsama yapılmaması gerektiği değil, yaptığımız çıkarsamaların karşılaştırmalı ve eleştirel nitelikli bir tasvir ve anlama alanını temel alması gerektiği sonucu çıkar.

Asad “terörizm”in nasıl tanımlandığını soruştururken mümkün merteye belirli soruları irdeler, ancak öne sürdüğü sorulara yakından bakıldığında, bunların sadece karşılaştırmalı yargı ufkunda ele alındığı zaman anlamlı oldukları görülür. Yani, Asad kitabında “bir gaddarlığı bir başka gaddarlığa tercih etmeyi asla savunmadığını” sadece okuru “rahatsız etme” ve “kendini haklı çıkaran bir kamusal söylem”e eleştirel bir mesafe üretmeyi amaçladığını iddia etse de, aslında çok daha fazlası söz konusudur.¹⁴ Burada basitçe kullanıma hazır ahlaki tepkilere “mesafeli” ve “rahatsız” bir durumda kalmamızın istenmediğini varsayıyorum. Kullanıma hazır olana mesafe koymak tam da eleştirel bir eylemdir.

Dahası, Asad bu zamanda ölüme sebep olma konusunu nasıl kavramamız gerektiğini sorar ve devlet destekli savaşların günlük hayatı “terörist” eylemlerden daha fazla mı daha az mı aksattığını sorgularken, bu türden şiddet biçimleri üzerine karşılaştırmalı düşünmeye –yani, onları çağdaş ölüme sebep olma pratikleri izgesinin bir parçası olarak anlamaya– başladığımız anda, devlet şiddetinin yol açtığı aksama ve ihlallerin “terörist” kategorisine giren eylemleri fersah fersah aştığını göreceğimizi gayet etkili bir biçimde gösterir. Eğer durum buysa ve bu karşılaştırmalı yargıya varmak için konuyu şiddet olaylarının ölçeği açısından kavramak durumunday-sak Asad’ın eleştirel projesinin bir işlevi de, şiddet ölçeği izahını daha sonraki yargıların erişimine açmasıdır – ancak, herhangi bir karşılaştırmalı analize girişmeden önce, “devlet şiddetinin” haklı şiddetin ön şartı olarak kavramaya yönlendiren bazı epistemik yü-

14 Age, s. 5.

kümlülükleri kabul ederek bunu yapamayız. Asad'ın analizi devlet şiddetinin, Walzer'in "terörizme" atfettiği bütün "kötü" sonuçlara yol açabileceğini, hatta bizzat yol açtığını gösteriyorsa ve bu kötü sonuçların gerçekten elim ve haksız olduğunu düşünüyorsak, şiddet yargımızı mantıksal olarak aynı sonuçları üreten devlet şiddeti türlerini de kapsayacak şekilde genişletmeliyiz.

Asad bu argümanını Walzer'a ve benzer tutumlara içkin çelişkiyi ya da riyakârlığı ortaya çıkarma girişimi olarak sunsa da, buradaki tutumunun retorik gücünü günlük hayata müdahale eden, altyapıları yıkan, kabul edilemez bir korku üreten ve insafsız bir baskı içeren şiddet türlerine karşı siyasal muhalefetinden aldığı- nı düşünüyorum. Aslında bu şiddet türlerine karşı çıktığımızda, Asad'ın çalışmasının bize sunduğu karşılaştırmalı yargının normatif önemini de anlayabiliriz. Asad'ın çalışmasının ahlaki yargılara varmak gibi zor bir işten kaçındığını ve sadece tasvir etmek ve anlamak için yeni alanlar açmakla sınırlı olmadığını öne sürüyorum. Tam tersine, Asad normatif eğilimlerin "anlama" alanına sızma biçimlerini açıkça göstererek bu dar sınırlandırmanın eleştirisini geliştirecek araçları sağlar ve karşılaştırmalı yargılarda bulunmamızı sağlayacak yeni bir çerçeve açar. Böylece, haksız şiddetin sadece gayrimeşru devletler ve isyancı gruplar tarafından uygulandığını, haklı şiddetin ise sadece devletin imtiyazında olduğunu varsaymanın geçerli bir nedeni olmadığını gösterir. Bir "isyan" sırasında uygulanan şiddete atıfta bulunmak da başka bir çerçeveye başvurmaktır ama o da tek başına bu şiddetin haklı olup olmadığı sorusunu çözmeye yetmez. ABD için dünyanın "teröristleri" yarının "özgürlük savaşçıları"dır; tam tersi durumlar da söz konusudur (Nikaragua'yı, Afganistan'ı hatırlayalım). Burada mesele tek seçeneğin sinizm olduğu sonucuna varmak değil, bu türden söylem evrimlerinin hangi koşullarda ortaya çıktığını daha yakından incelemek ve böylece, nihayet daha iyi yargılara varmaktır.

Asad kitabını bitirirken en başta sorduğu soruyu tekrarlar: "Batı'daki insanlar intihar bombacılığının sözlü ve görsel temsillerine neden dehşete düşerek tepki verir?"¹⁵ Bu soruyla, güçlü duygulanımsal yanıtların yorumlarla şartlanıp yapılandırıldığını ve bu yo-

rumların da, büyük bölümü Batılı ve liberal olan çerçeveler içinde biçimlendiğini varsayar. “Ahlaki duygulanım”ı –dehşet ve öfke de dahil olmak üzere– sözümona hepimizin tabiatına içkin evrensel insani değerlerin tezahürleri olarak kavradığımız sürece bu yorumlayıcı yapılar tamamıyla ham kalır. “Dehşet” ve “hiddet” ayrımcı bir biçimde dağıtılmaktadır ve bu ayrımcı dağılımın genelde hiç fark edilmeyip dile getirilmediğini –büyük bir şaşkınlıkla ve tamamen farklı bir tür dehşetle– kayda geçmek gerekir. Burada amaç “dehşet”in duygulanımsal bir tepki olarak belirmesinin akla yatkınlığını tartışmaya açmak değil, dehşetin açık ve vurgulu bir şekilde eşlik etmediği şiddet olaylarıyla, dehşetin baskın tepki olduğu şiddet olaylarını sorgulamaktır.¹⁶ Belirli şiddet türlerine dehşetle tepki vermeyi mümkün kılan toplumsal koşullar ve daimi yorumlayıcı çerçeveler nelerdir ve dehşet ne zaman ve nerede başka tür şiddet eylemleri karşısında verilecek duygulanımsal bir tepki olarak “kabul edilmez”?

Asad kimliğin liberal kurucu unsurlarına dair karmaşık argümanında, intihar bombacılığının liberal özneyi bir arada tutan şeye darbe indirdiğini savunur ve “intihar terörizmi (örneğin intihardan farksız nükleer saldırılar) da bu bağlamda liberalizme dair midir?” diye sorar. “Modern özneliği bir arada tutan gerilimlerden” biri, görünürde tamamen zıt iki değer içerir: “İnsan hayatına saygı ve insan hayatının imhasının haklı çıkarılması”. Bu saygı hangi koşullarda birincil olur? Ve hangi koşullarda haklı savaşlar ve haklı şiddet öğretilerine başvurularak feshedilir? Asad şu gözlemden bulunur: “Liberalizm elbette, özgürlüğün hukuk çerçevesi dışında, şiddete başvurularak ifa edilmesini onaylamaz. Ancak yasanın temelinde cebri şiddet vardır ve yasa tamamen bu şiddete bağlıdır.” Siyasal liberalizmin bu paradoksal temeli, Asad’ın “Batı” adını verdiği şeyde “modern özneliği bir arada tutan gerilimlerde” ortaya çıkar.¹⁷

Aslında bu gerilimler modern özneliğin çatlaklarını açık eder; ancak birbirinden ayrılmış bu iki ilke arasında siyasi öznelik seviyesinde ayrıştırıcı bir düzensizliğe yol açan salınımın bilhassa

16 Çağdaş dehşet kavramının ilginç bir izahı için bkz. Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, New York: Columbia University Press, 2008.

17 *Age*, s. 65.

modern bir olgu olduğunu not edelim. Asad'a göre özneyi bir arada tutan şey, bir paradoksa yol açacak biçimde, bir ilkedен (hayata saygı) diğerine (insan hayatının haklı imhası) aniden kayabilmesi ve bu kaymanın ve bu farklı tepkileri koşullandıran zımni yorumların nedenlerinin hiç değerlendirilmemesidir. Görünürde anlaşılması güç olan bu kaymalar hakkında bilgi edinme arzumuzun bir nedeni, kabul edilebilir bir siyasi öznelliğin ahlaki zeminini biçimlendiriyor olmaları, yani çağdaş siyasi rasyonelliğin temelinde herhangi bir temele dayandırılmamış bir bölünmenin işlev görmesidir.

Ben Asad'ın bize, liberal öznenin belirli bir eleştirisini sunduğunu ve bu eleştiride liberal öznenin ayrıntılı olarak üzerine düşünülmesi gereken siyasi bir soruna dönüştüğünü düşünüyorum. Bu özneyi siyasetin temeli olarak ele almamızın tek yolu oluşumunun, ahlaki tepkilerinin ve değerlendirici iddialarının koşullarını çok ayrıntılı veya dikkatli düşünmemeye razı gelmektir. Bazı konularda yürütülen "normatif" tartışmalar sırasında öne sürülen temel iddiaları, örneğin, birbirleriyle ahlaki düzeyde karşıtlık içinde konumlanmış Müslüman ya da eşcinsel "özneler" olduğu, bunların farklı "kültürlerin" ya da "tarihsel gelişimin farklı zamanlarının" temsilcisi olduğu ya da müesses "kültür" mefhumuna ya da "zaman"a dair makul kavrayışlara uyma konusunda başarısız olduğu iddialarını hatırlayalım.

Bu çerçeveye verilecek yanıtlardan biri, farklı özne kurulumlarının işbaşında olduğu ve çokkültürcülük versiyonlarının büyük bölümünün, bu öznenin alması gereken şekli peşinen bildiklerini varsaydıklarında hata yaptıklarıdır. Belirli bir özne talep eden çokkültürcülük aslında bu kavramsal şartı kendi tarif ve teşhisinin bir parçası olarak tesis eder. Bu zorunlu hamlenin gizlediği ya da önünü kestiği öznellik oluşumları, yaşam-dünyası biçimlenimleri nelerdir?

Chetan Bhatt gibi sosyologlar yeni küresel özne oluşumlarının karmaşık ve dinamik niteliklerine dikkat çeker, eşcinsel ve Müslüman kimliklerin kesişmesi, yasal haklarından mahrum edilmiş olanlar arasında kurulan ittifaklar ve tekil kimliklere indirgenemeyen dinamik göçebe özne konumları. Bhatt'ın kavramsallaştırması özne üzerine düşünüm için alternatif bir söz dağarcığı üretme girişimidir; Asad ise bu sorunu tam karşıt konumdan ele

alır. Liberalizmin tesis ettiği siyasi öznenin yola çıkan Asad bu öznenin ahlaki tepkilerinin ve değerlendirme şemalarının, tam da kendi sınırlılığını evrensel akıl olarak sunduğu noktalarda ne kadar kültüre özgü olduğunu ve siyasal sonuçları olduğunu gösterir. Bu iki tutum, bir arada belirli bir özne biçiminin ya da öznenin kimliğe indirgenmesinin normatif çerçevelerin kanıksanmış bir niteliği olarak ele alınmaması için iki iyi neden sunar: Anakronizm riski ve sınırlılığı evrensellik olarak dayatma riski. Bu argümanlar normatif akıl yürütmenin temelin sarsmaz ama bu akıl yürütme biçiminin nasıl olup da öncelikli sayılabildiğine dair normatif sorular öne sürer. Yaygın normatif çerçevelerin bu hamlesine karşı çıkmak için normatif nedenler olduğunu savunmak gereklidir. O halde, mesele normativiteden vazgeçmek değil, normatif bir araştırmanın, öznenin bu versiyonlarına ilişkin bölünmeleri ve kör noktaları farkında olmadan tekrar üretmek için eleştirel ve karşılaştırmalı bir biçim almasında ısrarcı olmaktır. Bu içkin bölünmeler, bazı hayatların kurtarmaya bazılarının da öldürmeye değer olduğu yollu haksız yargının haklı çıkarılamayacak temeli (aslında, her temelin hatası) olur. Bu bakımdan, Asad'ın eleştirisi eşitliği kendine kalkan edinir ve daha fazla eşitlikçiliğe yöneliktir.

Son olarak, bu ittifakın öznenin dinamik bir toplumsal ilişkiler kümesi olarak tekrar düşünülmesini gerektirdiğini savunacağım. İnsanları harekete geçiren ittifaklar zorunlu olarak müesses ve tanımlanabilir özneler arasında oluşmadığı gibi belirli özdeşleştirmeci iddialara da bel bağlamaz. Aksine, keyfi şiddetin, kamusal alanın sınırlandırılmasının, yaygın "kültür" mefhumlarının yol açtığı ayrımcı iktidar uygulamalarının ve baskıya ve temel haklardan mahrumiyete karşı hak iddialarının araçsallaştırılmasına karşı eleştiri tarafından teşvik edilebilirler. Mevcut çerçevelerimizi genişletmemiz ya da yeni söz dağarcıklarının onları kesintiye uğratmasına yol vermemiz, şimdiki eleştirel pratiklerimizde geçmiş ve geleceği dikkate alma biçimlerimizi kısmen belirleyecektir.

Zıt görüşlere sahip münferit özneler varsayan çokkültürcülüğün teorik alanını kanıksadığımızda, sorunun çözümünü, uyumluluk ve uyumsuzluk sahalarında buluruz. Haklar mefhumunu herkesi kapsayacak şekilde genişletir ya da bir tür karşılıklı ilişki

ve gelecek uyumuna geçit veren daha sağlam tanıma mefhumları kurmak için abalarız. Ancak bu teorik alan da bir dizi dışlamayı temel alır (burada, bu terimi Lacancı anlamının dışında kullanıyorum). Bunun sonucunda, ağdaş siyasetin tam merkezinde nükse- den belli bir yarıma veya bölünmeyle yzleşiriz. Belirli hayatların yaşamaya, korumaya, yası tutmaya değer olduğunu, bazılarının da olmadığını kabul edersek, hayatlar arasında bu şekilde ayrıma gitmek bir kimlik / özdeşlik sorunu hatta bir özne sorunu olarak ele alınamaz. Daha çok, iktidarın öznelerin mümkün olduğu, daha doğrusu mümkün olmadığı alanı nasıl biçimlendirdiği sorusu söz konusudur. Bu da, öznelerin halihazırda var olduğunu, müşterek bir kamusal alanı işgal ettiklerini ve onları bir araya getirmenin doğru araçlarını elimizde tutsaydık farklılıkların uzlaştırılabileceğini varsayan kimliksel mücadele çerçevesini kanıksamayı red- den eleştirel bir düşünme pratiğini içerir. Bana göre mesele daha şiddetlidir ve kimin “birisi” olarak kabul edildiği (bir başka deyişle, normun yası tutulabilir hayatı belirleme yollu cebri eylemini) soru- sunun önünü kesen çerçeveyi sorgulamaya açabilecek bir çözüm- leme gerektirir.

Şiddetsizlik Talebi

Şiddetsizliğin, her duruma aynı şekilde uygulanabilecek katı kural anlamında bir ilke sayılabileceğinden şüpheliyim. Bir şiddetsizlik talebinin söz konusu olup olmadığı ya da şiddetsizliğin bize yönelik bir iddia olup olmadığıysa tamamen farklı bir meseledir. Bu durumda, şiddetsizlik bize yöneltilmiş bir çağrı ya da davet olarak anlaşılabilir. O zaman sorulacak soru da şudur: Böyle bir talebi hangi koşullar altında karşılayabiliriz, talep bize ulaştığında onu kabul etmemizi sağlayan ya da talebin bize ulaşmasını sağlayan şey nedir?

Bu talebi karşılama ehliyeti, talebin biçimine ve dahil edildiği çerçeveye bağlı olmakla birlikte, duyularımızın eğilimiyle ya da talebin alımlanma koşullarıyla da ilişkilidir. Aslında talebe yanıt veren kişi, belli bir şiddet uygulayan ve özneyi de belli bir tür şiddete meylettirme olasılığı olan normlar tarafından cebren imal edilmiştir. Demek ki şiddet, şiddetsizlik talebinin yöneltildiği kişiye yabancı değildir; şiddetin, başlangıç aşamasında tamamen “dışarıda” olduğu varsayılmaz. Şiddet ya da şiddetsizlik salt strateji veya taktik de değildir, özneyi biçimlendirir ve onun kurucu imkânı haline gelirler, dolayısıyla süregiden bir mücadele söz konusudur. Bu, şiddetsizliğin tekil öznenin mücadelesi olmakla birlikte, özneye etki eden normların da toplumsal bir tabiatı olduğunu ve şiddetsizlikte söz konusu olan bağların toplumsal bağlar olduğunu gösterir. Dolayısıyla, şiddetsizlik için mücadele veren tekil “biri” kendi toplumsal ontolojisini kabul etme sürecindedir. Bu konu üzerine tartışmalarda sıklıkla bireysel pratik meseleleriyle grup davranışı meselelerini kolaylıkla birbirinden ayırabileceğimiz varsayılır ama, belki de şiddetsizliğin yol açtığı zorluk tam da bu türden ikili ontolojilerin varsayımına meydan okumasıdır. Nihayetinde, “Ben” toplumsal normların eyleme dökülüşü esnasında ve kurucu toplumsal bağlarla ilişki içinde biçimleniyorsa, bireyselliğin her

biçimi de bir toplumsal belirlenimdir. Diğer taraftan, her grup da hem bir başka gruptan sınırlarla ayrılmıştır hem de kendi içinde farklılaşmış bir kümeden müteşekkildir, bu da tekilleşmenin toplumsallığın esas özelliklerinden biri olduğunu varsayar.

Ancak bu tür argümanların şiddetsizliğe dair bütün eleştirel yaklaşımlara esas teşkil ettiğini düşünmekle birlikte, onlara başvurarak bu soruna nihai bir yanıt bulunamayacağını biliyorum. “Kime karşı şiddetsizlik?” ve “Neye karşı şiddetsizlik?” sorularını sormak durumundayız. Kişilere, duyarlı varlıklara, mülkiyete ya da çevreye karşı şiddet arasında ayırım yapmak gerekir. Dahası, başka şiddet girişimlerine karşılık vermek ya da onları durdurmak için başvurulmuş şiddet biçimleri de vardır: Nefsi müdafaa taktikleri, zulme veya kılığa ya da diğer insancıl krizlere karşı şiddete başvurma ya da demokratik bir siyaset tesis etmek için devrimci bir çaba gösterirken başvurulmuş şiddet bunlardan bazılarıdır. Bu kısa bölümde bu meseleleri özgüllüklerinin ve aciliyetlerinin hakkını vererek ele alamayacak olmakla birlikte, şiddetsizlik talebini kayıt altına alma imkânının koşullarını daha kapsamlı bir biçimde açıklayabilirim. Şiddetsizlik hitabının yöneltildiği özne kimdir ve bu talep hangi çerçeveler aracılığıyla akla yatkın bir veçhete bürünür? Talep kayda geçtikten sonra (talep, kayda geçirildiği gibi reddedilebilir de) varılması gereken bazı kararlar vardır ama ben bu talebe duygusal bir tepki söz konusu olduğunda, şiddeti kanıksanmış bir toplumsal olgu olarak kabul etmenin daha zorlaşacağını öne sürüyorum.

Yakın zamanda, *differences* dergisinde yayımlanan bir fikir teatisinde, filozof Catherine Mills aleni bir paradoksa dair görüşlerimi kısaca aktarmamı talep etti.¹ Mills, özneyi biçimlendiren bir şiddetin söz konusu olduğunu ve özneyi kuran normların tanımı gereği şiddetli olduğunu işaret ederek, nasıl olup da şiddetsizlik çağrısında bulunabildiğimi sordu. Bu noktada, özneyi biçimlendiren şeyin sadece normlar olup olmadığı ve bu biçimlendirmede rol oynayan normların zorunlu olarak şiddetli olup olmadığı sorulabilir. Ama yine de bu tezi bir anlığına kabul edip bizi nereye götüreceğine bakalım.

1 “Violence and Non-Violence of Norms: Reply to Mills and Jenkins”, *differences* 18: 2 (2007). Bu bölümün bazı kısımları bu yanıttan hareketle yazılmıştır.

Bütünöyle olmasa bile kısmen şiddet aracılığıyla biçimleniyoruz. Bize irademiz dışında bir toplumsal cinsiyet dayatılıyor ya da toplumsal kategorilere dahil ediliyoruz ve bu kategoriler varoluşumuzu anlaşılabilir ya da tanınabilir kılıyor; yani bir yandan da anlaşılmağın ya da kısmi anlaşılabilirliğin toplumsal risklerini de ifade ediyor bu kategoriler. Ancak, bu doğru olsa bile ki ben doğru olduğunu düşünüyorum, bizi biçimlendiren şiddetle, bir kez biçimlendikten sonra davranışlarımıza etki eden şiddet arasında elzem bir kırılma olduğunu da iddia edebiliriz. Gerçekten de, kişi şiddet aracılığıyla biçimlendiğinden, kişinin biçimlenişindeki şiddeti tekrar etmeme sorumluluğu daha da acil ve önemli hale gelir. Bir iktidar matrisi içinde biçimleniyor olabiliriz ama bu, hayatımız boyunca bu matrise sadık kalmamız ya da onu istemsizce tekrar tesis etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Bunu anlamak için biçimlendirilmenin, bilhassa normlar tarafından biçimlendirilmenin ne olduğu ve bu biçimlendirmenin sadece bir kere, o da geçmiş zamanda mı, yoksa doğrusal olmayan ve uzun vadeli bir biçimde mi gerçekleştiği üzerine düşünmek zorundayız. Bu tür normlar belirli tür özneler tesis etmek (ya da lağvetmek) amacıyla, sadece geçmişte değil, zaman içinde tekrar edilen bir biçimde işler. Normlar tek seferde etki etmez. Aslında, bu tür normların başlangıçtaki etkisini aktarmak da mümkün değildir ama elbette böyle bir başlangıcı, kurgusal olarak tespit edip gayet enteresan sonuçlar elde edebilir, ayrıca, bu biçimlenişin tamamlandığı rivayet edilen yeri ve zamanı da tespit etmeye uğraşabiliriz (gerçi ben bu tür bir kronolojinin sıklıkla kötü niyetle oluşturulduğuna inanıyorum). Örneğin, toplumsal cinsiyetin bize “başlangıçta” biçim vermesi, daha sonra etki etmeyi bıraktığı anlamına gelmez; esas etkiler zaman içinde başlayıp biten etkiler değildir. Daha ziyade, normların süren eylemiyle, geçmişin şimdi içinde süregiden eylemiyle bağlantılı olarak hayatımızın zamansallığını tesis ederler, toplumsal cinsiyet oluşumunun kökenini ve sonunu tespit etmenin imkânsızlığı da bundan ileri gelir. Burada birbirinden ayrı iki zamansal olaya atıfta bulunmamıza, yani verili bir zaman diliminde öznelerin üretilmesine aracı olan normatif koşullar olduğunu ve daha sonra, zamanın bir başka noktasında, bu koşullarda “kırılmalar” olduğunu iddia etmemize gerek yok. Öznenin normatif üretimi yinelenebilir bir

süreçtir – norm yinelenir ve bu anlamda, “üretimin koşulları” olarak tespit edilen bağlamlardan sürekli “kopar”.

Yinelenebilirlik düşüncesi normların neden determinist bir etkisi olmadığını anlamak için elzemdir. “Kurulum/inşa” yerine performativite kavramının daha faydalı olmasının nedeni de bu olabilir.² Normların “kökenini” betimleyebilirsek ve böylece kurgusal bir temsilin dışına çıkabiliyor olsak bile, bu ne işe yarar ki? Bir normun hedefleri kökeninden türetilmiyorsa (Nietzsche bunu, hukuki normlar üzerinden göstermiştir), normlar şiddet kaynaklı olsa bile, her daim kökenlerindeki şiddeti yineledikleri sonucuna varılamaz. Bunun yanı sıra, normlar şiddet uygulamaya devam ediyorsa, bunu her zaman aynı şekilde yapmıyor olmaları da olasıdır. Dahası, kökendeki şiddetin, normu zaman içinde üreten yinelemelerde uygulanan şiddetle aynı olduğu da gösterilmek zorundadır.

Normun kökeni, gelecekteki bütün etkilerini kısıtlar mı? Zamansallık üzerinde belli bir denetim kurmak gibi bir işlevi olabilir ama, yinelemeleri sürecinde başka bir –ya da birçok– zamansallık tezahür eder mi? Bu, planlamaya ya da çağrıda bulunmaya değer bir olasılık sunar mı? Israrla istenen, çağrıda bulunulan şey, radikal bir yeni gelecek adına geçmişin bütününden aniden kopmak değildir. Bu “kopuş” normun yinelenebilir yapısından kaynaklanan bir dizi önemli kaymadan başka bir şey değildir. Normun yinelenebilir olduğunu söylemek, tam da norma dair yapısalcı bir izahı kabul etmemek, bunun yerine, bedenin *hayatı idame ettirmek, sürdürmek, aktarmak* gibi zamansal görevlerini oluşturan mefhumlarla meşgul olmak ve böylece, bir bakıma postyapısalcılığın hâlâ canlı olduğunu temin etmektir.

Bütün bunlar ışığında, normativitenin bütünüyle şiddette temellendiği tezine içkin genelleştirmeye karşı uyarıda bulunmak isterim. Böyle bir iddia aşkın bir işlev üstlenebilir ve böylece normların başka nedenlerle işbaşında olduğu ya da “şiddet” teriminin, bu işleyiş sırasındaki gücü ya da kuvveti tam olarak karşılamadığı

2 Performatif etkiler maddi etkiler olabilir (veya maddi etkilere dönüşebilir) ve maddeleştirme sürecinin bir parçasıdır. İnşa üzerine tartışmalar, neyin inşa edilmediği sorusuna saplanıp kalmaya meylettiklerinden, kaçınmamız gereken bir metafizikçe bağlı kalırlar. Nihayetinde performativite metafizikten ontolojiye kaymayı gerektirir ve maddeselliği tekrar düşünmemizi sağlayacak bir ontolojik etkiler izahı sunabilir.

toplumsal durumları ayırt etme konusunda başarısız olabilir. Belirli varoluş tarzlarını üreten ve kısıtlayan iktidar rejimleri vardır elbette. Ancak ben, iktidarı bu denklemden çıkararak şiddeti bütün özne oluşumlarının esas unsuruna dönüştürecek bir aşkın tezi onaylama ya da reddetme konusunda çekimserim.³

Şiddet kullanımına etik bir yasak getirmek, öznenin oluşumunda işbaşında olan şiddeti yadsımak ya da reddetmek değildir. Aslında, şiddetsizlik çağrısını anlamak için bu formüllemeyi tamamen tersine çevirmek gerekli olabilir: Kişi şiddet aracılığıyla biçimleniyorsa (burada “kişi” toplumsal ve özel hayatta çeşitli dallara ayrılmış milli savaşçılık yapıları üzerinden de biçimlenmiş olabilir) ve bu biçimlendirme eylemi kişinin hayatı boyunca devam ediyorsa, kişinin biçimlendiriliş tarihinin şiddetini nasıl yaşaması gerektiğine dair etik bir ikilem çıkar ortaya. Yinelenebilirlik her tür determinizmin elinden kaçtığından, şu tür sorularla karşı karşıya kalırız: Biçimlenişimin kökenindeki şiddeti nasıl yaşıyorum? Bu şiddet beni, onu içinde taşıyan ben olmama rağmen nasıl ileri taşıyor? Hangi yeni değer adına onu tersine çevirip ona itiraz edebilirim? Böyle bir şiddet, eğer mümkünse, nasıl yeniden yönlendirilebilir? Yinelenebilirlik her tür iradeciliğin de elinden kaçtığından, kendi biçimleniş tarihimden vazgeçemem. Sadece tarihimin bu gayri ihtiyari bölgesinin gölgesinde ya da o gölgenin idame ettirilmesi şeklinde yaşamaya devam edebilirim. Kişi belirli şiddetli sonuçların önüne geçmek için bu biçimlendirici şiddetle çalışıp böylece şiddetin yinelenmesinde bir kaymaya neden olabilir mi? Bu noktada “agresyon” terimini ya da daha az klinik tınlı “hiddet” terimini kullanmak daha uygun kaçır çünkü ben, şiddetsizliğin, mevcut olduğu her zamanda ve yerde, agresyonun şiddet olarak tezahür etme eğilimine karşı agresif bir tetikte olma hali içerdiğini savunuyorum. Şiddetsizlik bu haliyle bir mücadeledir ve klinik psikanalizin ve psikanalitik kültür eleştirisinin etik ödevlerinden birini teşkil eder.

Gerçekten de, etik bir çağrı olarak şiddetsizlik, özneyi oluşturan ve hayatta tutan şiddet olmadan anlaşılamaz. Bu durumda hiç-

3 Konuya dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. “Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon,” *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 27: 1 (2006) içinde s. 3-24; ve Jonathan Judaken (ed.), *Race after Sartre: Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, Albany: SUNY Press, 2008, s. 211-232.

bir mücadele, yükümlülük, zorluk da olmaz. Burada mesele kişinin kendi üretim koşullarını imha etmek değil, bu üretimin belirleyici gücüne karşı koyan bir hayat sürdürme sorumluluğunu üstlenmektir; bir başka deyişle, kişiyi üreten normların yinelenebilirliğinden, dolayısıyla kırılganlığından ve dönüştürülebilirliğinden iyi faydalanan bir hayat yaşamaktır. Varoluşumun toplumsal koşulları hiçbir zaman sadece benim irademe tabi değildir ve bu koşullardan ve onların istenmeyen etkilerinden ayrı bir faillik yoktur. İrademle seçmediğim kişilerle, hatta hiç tanımadığım kişilerle kurulan zorunlu karşılıklı bağımlılık ilişkileri bana ait olabilecek her tür failliğin koşulunu teşkil eder. İradem dışında kalan bütün etkiler “şiddetli” olmasa da bazıları yaralayıcıdır, bedene, hiddete yol açacak şekilde zor uygularlar. Şiddetsizlik denen dinamik bağı ya da “mücadeleyi” tesis eden de budur. Bunun normativite alanını şiddetten arındırmakla ya da kefaretni ödemekle ilgisi olmadığı gibi, ruhun görünürde şiddetten münezzeh bir bölgesini bulup onu beslemekle ve onun dikte ettiklerine uyarak yaşamayı öğrenmekle de bir ilgisi yoktur.⁴ Mücadelenin olmasının ve bunun sonucunda şiddetsizlik imkânının tezahür etmesinin nedeni kişinin şiddete bulaşmış olmasıdır. Şiddete bulaşmış olmak, mücadele ne kadar yoğun, zor, köstekleyici, kesintili ve zorunlu olsa da, bunun determinizmle aynı kapıya çıkmadığını işaret eder – şiddete bulaşmış olmak, şiddetsizlik mücadelesinin imkânının koşuludur ve mücadelenin sıklıkla başarısız olmasının nedeni de budur. Durum bu olmasaydı, ortada mücadele falan olmaz, sadece baskı ve yanlış bir aşkınlık arayışı olurdu.

Şiddetsizlik ne bir erdemdir ne de bir tutum; evrensel geçerliliğe sahip ilkeler bütünü olmadığına da şüphe yok. Yaralanmış, hiddete kapılmış, vahşi bir intikama meyleden ama buna rağmen bu intikam eylemine karşı mücadele veren (ve sıklıkla hiddeti kendine yönelten) bir öznenin içinde bulunduğu karmaşık ve çatışkılı durumdur şiddetsizlik. Şiddetle mücadele şiddetin kişinin elinde tuttuğu bir imkân olduğunu kabul eder. Bu kabul olmasa, kişi bir “güzel ruh”, tanım gereği şiddetli bir agresyonu olmayan biri pozunu takınsa, etik bir ikilem, mücadele ve sorun da söz konusu

4 Bkz. Mahatma Gandhi'nin pratiği tam olarak pasif bir pratiğe indirgemediği şiddetsizlik üzerine yazıları: *Mahatma Gandhi: Selected Political Writings*, ed. Dennis Dalton, Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.

olmazdı. Böyle bir erdemlilik ya da saflık ilkesi, bu tür durumları biçimlendiren şiddeti yalanlar ya da bastırır. Şu ikisi arasında ayırım yapmak elzemdir: a) hiddetli ve yaralayıcı davranışa ahlaki meşruiyet bahşederek agresyonu bir erdeme dönüştüren yaralı ve hiddetli özne ile b) her şeye rağmen kendi sebep olacağı yaralanmaları sınırlamaya uğraşan ve bunu sadece agresyonla birlikte agresyona karşı mücadele vererek başarabilecek olan yaralı ve hiddetli özne. İlki uyguladığı şiddeti yalanlayan öznenin ahlaklılaştırmasını içerirken ikincisinde öznenin, toplumsal şiddetle ve kendi agresyonu ile dolaysız karşılaşmasında (bu ikisi birbirine karşılıklı etki eder) şiddetsizlik fikriyle ahlaki bir mücadele vermesi talep edilir. Sonuncusu öznenin katışıklığını ve toplumsal ilişkilerin irade dışı boyutunu (bu boyut, öznenin iradesiyle seçtiği ilişkileri de içerir) kabul ettiği gibi, agresyon beklentilerinin toplumsal hayata nüfuz ettiğini de kabul eder. Atıfta bulunduğum mücadele tam da kişi agresyona maruz kalıp yaralandığında ve oç alma bilendiğinde harlanır. Bu, kişisel bir mücadele olabilir ama mücadelenin parametreleri, oç almaya geçişin hızla ve ahlaki bir kesinlikle gerçekleştiği siyasi anlaşmazlık durumlarına da açıkça nüfuz eder. Şiddet ve ahlaklılaştırma arasındaki bu irtibatı sorumluluğun farklı bir şekilde sağlama alınabileceğini işaret etmek suretiyle sorgulayacağım.

Levinas'a göre şiddet, öznenin başkanın yüzü aracılığıyla iletilen kırılan hayatıyla karşılaştığında hissedebileceği bir "ayartı"dır. Yüzün hem bir öldürme ayartısı hem de öldürmeye karşı bir engel oluşturmasının nedeni budur. "Yüz", karşısında savunulması gereken bir cinayet ayartısı olmasa, anlamsız olurdu. Bu engelin karşı durma işlevi gösterdiği agresyonunu harlandıran da görünürde bu savunmasızlıktır. Levinas, yüzle karşılaşan öznenin durumundaki çiftdeğerliliği dile getirmiştir: Öldürme arzusu ve etik öldürmeme zorunluluğu.⁵

Bu çiftdeğerlilik Melanie Klein'da farklı bir biçim alır. Klein'ın cinai hiddet üzerine spekülasyonları yas ve kayıp analizinin deva-

5 Bkz. *Kırılan Hayat*'ın son bölümünde Levinas ve öldürme yasağı üzerine tartışmam. Bu bölümdeki Levinasalıntıları için bkz. Emmanuel Levinas, "Peace and Proximity," *Basic Philosophical Writings*, Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley ve Roben Bernasconi, (ed.), Bloomington, W: Indiana University Press, 1966, s. 161-169.

mı niteliğindedir.⁶ Klein'a göre, "nesne"yle ilişki, bir tahrip ve muhafaza ilişkisidir. İçe yansıtma, kayıp nesnenin "muhafaza edildiği" bir kiptir ama bu melankolik çözüm yıkıcı sonuçlara yol açabilir. Klein kayıp yaşayan özneye tüketici bir agresyon atfeder; kaybedilen "öteki", bir tür içe yansıtma yamyamlığıyla "tüketilir". Kişi, psişesinde yerleşik olan ötekiye sürekli kınar ve böylece, Klein'a göre, "ahlaki sadizmin" alametifarikası olan eleştirel ses çıkar ortaya.⁷ Bu ahlaki sadizm yukarıda bahsettiğim şiddetin ahlaklılaştırması süreciyle de bağdaşır. Kaybedilmiş öteki (muhafaza amacıyla) bedenin içine alınır ve kınanır (sadece "gittiği" için değil, sevgi ilişkilerinin genel çiftdeğerli yapısından dolayı da kınanır). Böylece, melankolik çözüm egoyu, kaybedilmiş ötekinin sürekli muhafaza edildiği ve tahrip edildiği, ama iki sürecin de nihai bir sonuca varamayacağı bir şekilde yeniden kurar. Ötekine ve onun kaybına duyulan hiddet, sağ kalmış öznenin kendini imha etme eğilimli iç konuşmasının meydana geldiği bir dönüm noktası teşkil eder. Bu yıkıcı eğilimin önüne muhafaza edici bir şey konması gerekir ancak burada da bir intihar riski söz konusudur: Klein'ın ifadesiyle, egonun ötekini, öteki idealini kendisi pahasına muhafaza etmeye çalışacak olması, ölmüş ya da gitmiş ötekinin potansiyel olarak hayatta kalmış özne tarafından imha edilmiş bir nesne olarak algılanmasına ve böylece, paradoksal bir şekilde, kaybedilmiş ötekini kurtarmanın tek yolunun kendi hayatını gözden çıkarmak olmasına neden olabilir.

Klein'ın melankoliyle ilişkili olarak betimlediği çiftdeğerliliğin sevgi ve bağlanma koşullarına genelleştirilebileceğini kaydedelim. Klein'a göre, melankoli bir eziyet ortamı oluşturacak bir nesneyi içselleştirir ve içsel nesnelerin, Kleinci anlamıyla "iyi nesne" veya "kötü nesne" olmasına bakmadan dışa atılmasını hızlandıran, egonun içinde sağ kalmasının mümkün olmadığı bir duruma yol açar. Freud "Yas ve Melankoli"de süperegonun işlevinin izini, kaybedilmiş ötekinin, terk edilenin kınamalarını duymak için hayatta kalmış olsaydı egonun ona söyleyeceklerini dile getiren bir ses olarak içselleştirilmesine ve dönüştürülmesi sürecine kadar sürer.⁸

6 Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States," s. 115-146.

7 Age, s. 122-123.

8 Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia* (1917), çev. James Strachey, Standard Edition, 14: s. 243-258, Londra: Hogarth Press, 1957.

Olmayan ötekine yöneltilen eleştiri ve suçlamaların yönü değişir ve insanın kendisine yöneltilen bir iç sese dönüştürülür. Ötekine artık yöneltilmeyecek olan suçlamaları kişi artık sadece kendine yöneltebilir, bu da ötekini, öldükten sonra, kişinin kendi suçlayıcı sesinden kurtarmanın bir yolu olur. “Ötekinin hayatını kurtarmak için” kendine dönen iç ses kişinin kendini yok etme potansiyelinin aracı haline gelir. Bu sürecin sonunda, egonun yaşayabilmesi için, ötekinin ölmesine izin vermesi gerekir, ancak “ölmesine izin vermek” “cinayete” benzediğinden ya da ötekinin ölümünün sorumluluğunu üstlenmek gibi imkânsız bir görev içerdiğinden iyice zorlaşır. Bir katil olmaktansa kendi hayatına kıymak yeğdir – kendini öldürmek kişiyi kendinin katili yapsa da. Melankoliğin öfkeli sözleri öz-yıkıma yol açma gücüne sahipken Althusser’e veya polise kimin ihtiyacı olur ki?

İnsanın tahammül edebileceği bir vicdanla, hayatını yaşanılmaz kılan bir vicdan arasındaki fark, ilkinde kendini öldürme eyleminin kısmi kalması, yüceltilmesi ve başarısız olmasıdır; ne intihar gerçekleşir ne de cinayet, yani, paradoks bir şekilde, sadece kusurlu bir vicdan yıkıcı şiddete karşı koyma şansı elde edebilir.

Klein melankolide baskınlaşan süperego senaryosunu psişik bir esaret olarak tanımlar: “Egonun, kendi içinde yerleşmiş sevgi nesnesinin amansız taleplerine ve uyarılarına boyun eğerek tabi olduğu kölelik.” Devamında şöyle yazar: “Bu katı talepler egoyu denetim altına alamadığı nefretine ve kısmen özdeşleştiği saldırgan kötü nesnelere karşı kavgasında desteklemeye yarar.”⁹ Sesin “amansız talepler ve kınamalar” olarak ahlaklılaştırılması, süperegonun oluşumunu süratlendirir.

Süperego esasen libidinal arzuya gem vurma mekanizması olarak değil, birincil agresyonu ve yıkıcı sonuçlarını sahiplenerek erteleyen bir devre olarak kurulur. Böylece egoyu “denetim altına alınamayan nefretine” karşı destekler. Ego agresyonunu kendine yönelterek zapt etmek suretiyle, vahim bir biçimde kendini feda etme aşamasına çok yaklaşır.

Neyse ki bu, kapalı bir sistem olmadığı gibi, özne için temel teşkil eden bir ontoloji de değildir, çünkü bu ekonomi değişebilir

ve değişir de. Bu ekonomiye içkin istikrarsızlığın bir işareti olan kendini yok etme temayülü özneyi harekete geçirebilir ama onu muhafaza da eder. Levinas gibi Klein da nesnenin “esenliği”ne dair kaygıya atıfta bulunur. Bu özne başından beri çiftdeğerli olduğundan, bu çatışmayı farklı bir şekilde de yaşayabilir. Kendilik (ego), (ölü veya diri) nesneyle bağlantılı olarak kaygı ve pişmanlığın yanı sıra, egonun yıkıcı itkilerinin psişik imgeleri olan zalimlere karşı kendini, kendi zalimliklerine karşı da sevdiklerini koruyan bir “sorumluluk duygusu” hisseder. Böylece zulüm bölümlenir, bu da nesnenin (agresyon aracılığıyla) parçalandığını, yıkıcılığın parçalanmış bir halde geri döndüğünü işaret eder.¹⁰ Klein’a göre psişik sahnede, çözülmüş nesnenin her parçası tekrar bir zalime dönüşür. Ego, neden olduğu parçalanmanın hayaletinden korkmaz sadece; nesneye yönelik bir hüzün de duyar, nesnenin kaybına, kendi yıkıcı gücünün bir sonucu olma ihtimali olan kayba tepki verir.

1. bölümde işaret ettiğim üzere, Klein’a göre suçluluk, ardından hayatta kalmanın imkânsız olduğu bir kayıp ihtimalini engelleme işlevi üstlenir. Suçluluğun “ahlaklılaştırılması” ikincildir, hatta bir sapmadır ve ancak “Ben”in hayatta kalabilmek için ötekine ihtiyaç duyması, “Ben”in tamamen ilişkisel bir yapısının olması, sadece bir başkasıyla ilişki aracılığıyla değil, başkasıyla ilişki kurma kapasitesinin oluşumu aracılığıyla kendini var etmesi bağlamında ahlaktan söz edilebilir. Bu bizi farklı bir bağlamda, Klein’dan Winnicott’a geçişi ayrıntılı olarak ele almaya sevk edebilecek bir noktadır. Winnicott’a göre mesele sevgi nesnesinin bizim sevgimizden sağ kalıp kalamayacağı, kötü muameleye göğüs gerip yine de bir nesne olmaya devam edip edemeyeceğidir.¹¹ Ancak Klein’a göre nesneyi kendi yıkıcı gücümüzden koruma çabası nihayetinde kişinin kendi sağ kalım kaygısından kaynaklanır.

Birbirine apaçık zıt düşen bu iki pozisyonda da öznenin sorunu yıkıcılıktır. Agresyon insan olmakla eşşürelidir (ve insan hayvanı-

10 “Ego, sevgi nesnelerinin –parça parça– çözüldüğü gerçeğiyle yüzleşir, pek çok kaygı durumunun temelinde bu yüzleşmenin yol açtığı çaresizlik, pişmanlık ve kaygı vardır.” “The Psychogenesis of Manic-Depressive States,” s. 125.

11 D. W. Winnicott, “Transitional Objects and Transitional Phenomena,” *International Journal of Psychoanalysis* 34 (1953 [1951]), s. 89-97. Ayrıca bkz. *Playing and Reality*, Londra: Tavistock Publications Ltd, 1971.

na dair insanmerkezci anlayışı zımnen fesheder) ama, bu yıkıcılığın yaşanma ve yönlendirilme biçimlerinde muazzam farklılıklar görülür. Yıkıcılık, “ahlaklılaştırılmamış” bir sorumluluk anlayışının, ötekini yıkıcılığa karşı korumaya çabalayan bir sorumluluğun temeline dönüşebilir. Bu da ahlaki sadizmin, kendini haklı gören ve şiddetin inkârından kaynaklanan bir saflık etiğini zemin belleyen şiddetin alternatifidir. Aynı zamanda, özne seviyesinde yapısal olarak sabitlendiği kabul edilen, tayin edici şiddetin, bir başkasının hayatını savunmaya yönelik etik bağlılık imkânını öznenin elinden alacak şekilde ontolojikleştirilmesinin de alternatifidir.

Burada ahlaki sadizmle sorumluluk arasında önemli bir ayrımı görürüz. Ahlaki sadizm kendini bir erdem olarak sunan bir zulüm kipiye, yukarıdaki anlamıyla sorumluluk agresyonu olduğu kadar hiddet yüklü taleplere şiddet-dışı bir çözüm bulma yollu etik buyruğu da “sahiplenir”. Bunu formel bir yasaya boyun eğerek değil, ötekini kendi yıkıcı potansiyeline karşı korumaya çabalayarak yapar. Agresyon, ötekinin kırılan hayatını muhafaza edebilmek için işlenir ve kişinin sevdiklerini koruyan ifade biçimlerine dönüştürülür. Böylece agresyon kendi şiddetli dönüşümüne sınır koyar, kendini, ötekinin kırılan hayatını onurlandırma ve korumaya uğraşan sevgi talebine tabi kılar. Hem Klein hem de Levinas için sorumluluk, çifte değerliliği inkâr yoluyla bertaraf etmeyip hayatı imha etmekten ziyade korumaya çalışan gayet deneysel bir etik pratiğe yer açan kaygıyla bağlantılıdır. Burada söz konusu olan şiddetsizlik ilkesi değil, hayatın kırılanlığına dikkat eden, hayatın hayat-olmayana dönüşümüne karşı koyan, tümüyle yanılabilir bir pratiktir.

Şiddet uygulama veya uygulamama sorusu tam da, iktidara dair süregiden tartışmalar dahilinde tezahür eder. Şiddetin en iyi yöntem olup olmadığını kararlaştırmak sadece imtiyazlılara kalmamalıdır; gayet paradoksal, hatta acı verici bir biçimde, mülksüzleştirilmişlerin de misilleme yapıp yapılmayacağına, yapılacağına ne biçimde yapılacağına dair karar verme yükümlülüğü vardır. Bu mesele, muazzam devlet şiddetinin söz konusu olduğu bir ortamda ahmakça ya da ikincil önemde bir soru gibi görülebilir; ancak, belli durumlarda, karşılık verilmemiş şiddet edimi, devletin tek taraflı gaddarlığını diğer her edimden daha çok ortaya çıkarabilir.

Şiddetsizliğin herhangi birinin ruhunu kurtardığından şüpheliyim ama şiddetin, bir yandan da amansız bir saldırıya maruz kalan bir toplumsal bağ beyan ettiği açıktır. Devlet şiddeti sıklıkla egemen bir öznenin koyutlanmasıyla bağdaştırılır. Egemen özne, başkaları tarafından etkilenme ihtimali olmayan özne olarak sunulur, kalıcı ve tersine çevrilemez yaralanabilirliği eylemlerinin koşulunu ve ufkunu biçimlendiren özne olarak değil. Bu egemen pozisyon kendi kurucu yaralanabilirliğini inkâr etmekle kalmaz, bu yaralanabilirliği ötekine, onu yaralamanın bir etkisi olarak nakleder ve onu, tanımı gereği yaralanabilir biri kılar. Şiddet edimi, başka pek çok şeyin yanı sıra, hakların ihlal edilmesi kapasitesini (her zaman) başka bir yere nakletmek olarak tanımlanırsa, bu tanım, şiddet uygulayan öznenin şiddete geçirimsiz olduğu izlenimini de beraberinde getirir. Bu izlenimin oluşması şiddetin esas amacı olur; ötekini yaralamak ve sonra da bu yara işaretini ötekinin hakikati kabul etmek suretiyle yaralanabilirlik ötekine nakledilir. Şiddet “meşru”, hatta “erdemli” bir şey olarak “haklı çıkarıldığı” anda bu sahneye özgü ahlaklılaştırma işlemi de tamamlanmış olur; oysa esas amacı, yıkıcı araçlarla sürdürülmesi imkânsız olan dokunulmaz hâkimiyeti sağlamaktır.

Buna karşın, yaralanabilirliğin kabulü, bir şiddetsizlik siyaseti güvencesi vermez. Ancak, kırılğan hayatı ve yaralanabilirliği, bir kültürel kimliği ayrımcılığa başvurarak işaretlemenin, yani tanımı gereği ve özgül tarihsel verilere aldırış etmeden zulmedilen veya yaralanan kültürel öznenin, zaman dışı veya nükseden bir niteliği olarak işaretlemenin bir yolu olarak değil de, genelleşmiş bir durum olarak ele almak bir fark yaratabilir. Sonuncusunda “öznenin” müşterek kırılğanlık ve karşılıklı bağımlılık durumunun idrak edilmesine zarar verdiği görülür. İlkinde ise, “özne” tekrar kurulur ve (geçmiş) yarası ve (şimdi ve gelecekteki) yaralanabilirliği üzerinden tanımlanır hale gelir.¹² Kendini tanımı gereği yaralı, hatta zulmedilmiş bir özne olarak gören tekil öznenin işleyeceği şiddet eylemleri “yaralamak” olarak kaydedilemez çünkü şiddet eyleminde bulunan öznenin, tanımı gereği, aldığı yaranın acısını çekmek

12 Bu noktada, başka birçok yerde olduğu gibi, Wendy Brown'ın *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.) kitabının “Wounded Attachments” başlıklı 3. bölümüne çok şey borçluyum.

dışında bir şey yapma imkânı yoktur. Bunun sonucunda, öznenin yaralanmışlığı temelinde öne çıkarılması ona kendi şiddet eylemlerini meşrulaştıracığı (ve inkâr edeceği) daimi bir zemin sunar. Egemen özne kendi yaralanabilirliğini inkâr ettiği ve onu sürekli ötekine naklettiği gibi, zulmedilen özne de kendi şiddet edimlerini inkâr edebilir, çünkü hiçbir ampirik edim, *a priori* mağduriyet var sayımının aksini ispatlayamaz.

Böyle bir bağlamda şiddetsizliğin tezahür edebilmesi için bütün halkların yaralanabilir olduğunun tanınması (bu tespit ne kadar isabetli olsa da) yetmez, bunun yerine kişinin bizzat seçmediği ve hiç tanımadığı, dolayısıyla kişiyle ilişkisi sözleşmenin koşullarını önceleyen hayatlar da dahil olmak üzere, bağlı olduğu başka hayatlara şiddet uygulama olasılığına dair bir anlayış geliştirmek gerekir. Bu başkaları benden bir hak talep eder ama hangi koşullarda bu talepleri duyabilir ya da onlara yanıt verebilirim? Levinasçı çizgiye sadık kalarak bu talebin, ben onu duymadan yapıldığını ve varoluşumu başlatan bir an teşkil ettiğini söylemek yeterli değildir. Bu formel düzeyde doğru olabilir ama, bu toplumsal ve siyasi hayatın orta yerinde onu idrak etmemi sağlayacak koşulların eksikliğinde bana hiçbir faydası yoktur bu doğruluğun. Bu “koşullar” sadece benim özel kaynaklarımdan ibaret değildir, tepki verebilirliği mümkün kılan aracı biçim ve çerçeveleri de içerir. Bir başka deyişle, bana yöneltilen bu talep öne sürüldüğünde, kısmen çeşitli medyalar aracılığıyla şekillenmiş duyularım aracılığıyla bana ulaşır: Sesin ve sözün, imgenin ve metnin, dokunmanın ve kokunun toplumsal düzenlenişi aracılığıyla. Ötekinin talebi bana ulaşabilmesi için bir şekilde dolayımlanması gereklidir, yani, şiddete sığınmadan tepki verme (belli bir şiddet eylemine karşı eyleme geçme ya da şiddetli provokasyon karşısında “edimsizliği” erteleme) kapasitem, dünyayı bize dolayımlayan ve görünüş alanını sınırlandıran çerçevelere bağlıdır. Şiddetsizlik talebi, şu ya da bu karara varması gereken tekil kişi sıfatıyla alakadar etmez beni sadece. Bu talep kayıt altına alındığında, beni bir “ego”dan çok, başkalarıyla çözülmez ve tersine çevrilemez bir şekilde bağlı, genel bir kırılganlık ve karşılıklı bağımlılık durumunda varolan, üzerimdeki etkilerini bizzat seçmediğim insanlar tarafından duygusal olarak harekete geçirilen ve işlenen biri olarak öne çıkarır. Şiddetsizlik

emri her zaman, şiddetsizliğin uygun tavır olarak benimsenmesini gerektiren varlıklardan oluşan bir alanı varsayar. Bu alan her zaman çevrelenmiş olduğundan, şiddetsizlik talebi ancak kendisine şiddet uygulanmaması gerekenler ve bu emrin “kapsamadıkları” arasında bir ayrıma gidilerek dillendirilebilir.

Şiddetsizlik emrinin anlamlı olabilmesi için, algılanan hayatın bütününde işbaşında olan bu ayrımcılığın, bu şematik ve düşünumsüz eşitliksizciliğin aşılması gerekir öncelikle. Şiddetsizlik emrinin anlamsızlıktan kurtulabilmesi için, yaşanabilir ve yası tutulabilir hayatlarla öyle olmayanlar arasında ayrım yapan normlara eleştirel bir müdahaleyle ittifaka gidilmesi gerekir. Şiddetsizlik çağırısı, ancak hayatların (gelecekte geçmiş zaman kipinde) yası tutulabilir olduğunun kabulüyle epistemik eşitliksizcilik biçimleriyle suç ortaklığı yapmaktan kaçınabilir. Şiddet uygulama arzusuna her zaman bu şiddete karşılık verilmesi kaygısı eşlik eder çünkü sahnedeki bütün potansiyel failer eşit derecede kırılandır. Bu görüş, bir şiddet ediminin sonuçlarının hesaba katılması nedeniyle oluşmuş olsa bile, her tür hesaplama öncesi gelen ontolojik bir karşılıklı ilişkiyi ortaya çıkarır. Kırılğanlık belli bir stratejinin etkisi değil, her stratejinin genel koşuludur. Dolayısıyla, istisnasız herkes tarafından paylaşılan ve düşünceyle tespit edilmesi oldukça zor olan bu durum, belli bir eşitlik anlayışına yol açar: Şiddetsizlik, kırılğanlığın orta yerinde eşitliğin idrak edilmesiyle türetilir.

Bu amaca ulaşmak için, bir “hayatın” ne olacağını peşinen bilmemiz gerekmez, hayat talebinin öne sürülmesi ve duyulmasını sağlayacak temsil ve görünüş koşullarını bulmak ve desteklemek yeterlidir (medya ve sağ kalım bu bağlamda birbirleriyle ilişkilendirir). Etik, bir hesaplama çok, sürdürülebilir biçimlerde önemsenmenin ve önemsenebilir olmanın bir sonucudur, yani, küresel seviyede, diller arasında olduğu kadar medya biçimleri arasında da sürdürülebilir bir tercüme pratiği oturtmadan etik söz konusu olamaz.¹³ Şiddet uygulama veya uygulamama gibi etik bir mesele, benim yaralamamın potansiyel nesnesi olarak öne çıkan “sen”le ilişki içinde tezahür eder. Ama ortada bir “sen” yoksa ya da “sen” duyulmıyor veya görülemiyorsa, etik bir ilişki de olamaz. “Sen” dışlayıcı

13 Bkz. Sandra Bennann, Michael Wood ve Emily Apter, ed., *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

bir biçimde egemenlik taslama ve zulmetme nedeniyle, bilhassa, iki taraf da ötekinin konumunda içeriliyor oluşunu kabul etmediğinde, kaybedilir. Aslında bu tür egemenlik kiplerinin sonuçlarından biridir “seni kaybetmek”.

Böylece şiddetsizliğin görünüş ve duyular alanı için mücadele vermeyi, yası tutulabilirliğin paylaştırılmasında ve bir hayatın yaşamaya değer ya da yaşayan bir hayat olarak ele alınmasında işbaşında olan ayrımcılığı aşmak için medyayı nasıl örgütlemek gerektiğini sorgulamayı gerektirdiğini görüyoruz. Bu aynı zamanda, geçirimsizliğin ve yaralanabilirliğin bir yerde tekelleştirilirken başka bir yerde tamamıyla reddedilebileceğini varsayan politik özne mefhumlarına karşı da mücadele etmektir. Hiçbir özne “zulmedilme” ya da “zulmetme”yi tekeline alamaz, yoğun çökeltili tarihler (yinelenmenin yoğunlaştırılmış biçimleri) böyle bir ontolojiyi üretmiş olsa bile yapamaz bunu. Hiçbir radikal geçirimsizlik iddiası nihayetinde doğru kabul edilemeyeceğinden, radikal bir zulmedilebilirlik iddiası da kabul edilebilir değildir. Yaralanabilirliğin yanlış ve eşitliksiz bir biçimde paylaştırıldığı bu çerçeveyi sorgulamak, Irak ve Afganistan’daki ve Ortadoğu’daki güncel savaşları ayakta tutan baskın çerçevelerden birini de sorgulamaktır. Şiddetsizlik talebi, sadece bu talebin duyulması ve kayda geçilmesi için gerekli koşulların elverişli olmasını (sunum kipi olmayan bir “iddia” olamaz) değil, öfke ve hiddetin de bu talebi, başkaları tarafından kayda geçirilebilecek şekilde duyurmanın yollarını bulmasını gerektirir. Bu bakımdan şiddetsizlik bir barış ortamını değil, hiddeti net ve etkili bir şekilde iletmek –dikkatle işlenmiş bir “s.ktir oradan / fuck you!” tavrı ortaya koymak– için verilen toplumsal ve siyasal mücadeledir.

Aslına bakılırsa, şiddetsizliği pratiğe dökmek için şiddete karşı gelmek gereklidir (bu ikisi gayet yakından ilişkilidir) ancak, kişinin karşı çıktığı şiddetin sadece dışarıdan gelmediğini de tekrar etmekte fayda var. Agresyon ve hiddet adını verdiğimiz şey, ötekini hükümsüz kılmayı hedefleyebilir; ama kim “olduğumuz” müşterek bir kırılğanlıktan başka bir şey değilse, kendimizin hükümsüz kılınması riskini de göze almış oluruz. Bunun nedeni, birbirimizle ilişkilerimizde hesapçı münferit özneler olmamız değil, her tür hesaplamadan önce, bizi, gayet özgül ve vahim biçimlerde birbirimi-

ze bağlayan ve bağlarımızı koparan bağlar üzerinden tesis edilmiş olmamızdır.

Bu tür bağların oluşturulması ve koparılması ontolojik olarak her tür özne sorusundan önce gelir ve aslında, öznelğin toplumsal ve duygulanımsal koşuludur. Aynı zamanda, psişik hayatın merkezine dinamik bir çiftdeğerlilik oturtan bir koşuldur bu. Dolayısıyla, “ihtiyaçlarımız” olduğunu söylemek, kim “olduğumuzun” sabit ve yinelenen bir bağımlılık ve ayrılık mücadelesi içerdiğini ve sadece üstesinden gelinecek bir çocukluk safhasını işaret etmediğini söylemektir. Burada sadece “kişinin kendi” mücadelesi ya da “bir başkasının” aşikâr mücadelesi değil, “biz”in temelindeki açılma, birbirimize tutkuyla bağlanmamızı sağlayan koşul söz konusudur: Hiddetle, arzuyla, cinai duygularla ve sevgiyle.



Judith Butler: Yüksek öğrenimini ve doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Butler, Wesleyan ve Johns Hopkins üniversitelerinde çalıştı, halen California Üniversitesi'nde Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat dalında profesör olarak görev yapıyor. Feminist kuram, felsefe ve güncel siyaset alanında çalışmalarını sürdüren yazarın kitaplarından bazıları: *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler* (Ayrıntı, 2005), *Kırılğan Hayat* (Metis, 2005), *Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (Metis, 2008).

Türkiye'de de yayımlanan *Kırılğan Hayat*'in devamı olarak okunabilecek *Savaş Tertipleri* günümüzün ABD güdümlü savaşlarına cevaben yazılmış beş kuramsal makaleden oluşuyor ve savaş algısının nasıl bir çerçeve/tertip dahilinde yönetildiğine odaklanıyor. Kimi hayatları değerli sayıp kayıplarının yasını tutarken kimi hayatları da hayattan saymamıza engel olan bu çerçevelerdir. Butler, savaş tertiplerinin dışına çıkan, çerçevelerin kırıldığı Guantanamo şiirleri, Ebu Garip fotoğrafları gibi örneklerden hareketle yası tutulabilirlik, tanınabilirlik gibi kavramları yapısalcılık sonrası neo Marksist argümanlarla irdeliyor.

"Kamusal yasin ayrımcı dağılımı muazzam önemde bir siyasal meseledir. Hüküm süren yasaya karşı çıkmak pahasına, kardeşinin ölümünün yasını herkesin gözü önünde tutan Antigone'den yana böyledir bu. Yönetimlerin kimin yasının kamu önünde tutulabileceğini ve kiminkinin tutulamayacağını düzenlemeye ve denetlemeye bu kadar meraklı olmasının nedeni nedir?"

ISBN 978-975-08-3124-9



14 TL.

9 789750 831249

