

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>

Simon Critchley

Sonsuz Talep

BAĞLANMA ETİĞİ, DİRENİŞ SİYASETİ



metis

Simon Critchley

Sonsuz Talep

Critchley, bir yandan içinde yaşadığımız kapitalist liberal demokrasi döneminde yoğun biçimde hissedilen siyasal hayal kırıklığının nedenlerini araştırırken, bir yandan da bu hayal kırıklığını ve doğurması muhtemel nihilist tepkileri, insanları sahiden motive etme gücü olan radikal bir siyasetle aşmanın yollarını analiz ediyor. Böyle bir siyaseti şekillendirebilecek bir bağlanma etiğinin ve bu etiğin taşıyıcısı olacak özne kavrayışının anahatlarını Kant, Marx, Levinas, Badiou, Rancière ve Lacan gibi düşünürlerin metinleriyle özgün bir biçimde hesaplaşarak çiziyor.

Kitabının hedefini şöyle açıklıyor Critchley: "Fena halde adaletsiz bir dünyada adalet ne olabilir? Bir etik ihtiyacını ya da ... günümüzdeki siyasal durumla yüzleşmemizi ve onu bertaraf etmemizi sağlayabilecek normatif ilkelere duyulan ihtiyacı doğuran da bu soru işte. Bu kitabın kendine verdiği başlıca görev, bu ihtiyaca, sonsuzca talepkâr bir bağlanma etiğinin ve direniş siyasetinin yolunu açacak bir etik deneyim ve öznelik teorisi sunarak cevap vermektir."

Critchley bu kitabında çok az felsefecinin yapabildiği bir şeyi yapıyor, felsefeyi içinde yaşadığımız dünyanın somut meseleleriyle ve bu meseleler etrafında verilen somut mücadelelerle ilişkilendiriyor: Marx'la ve Marksizm geleneğiyle olduğu kadar yeni alternatif küreselleşme hareketlerinde cisimleşen anarşizm anlayışıyla da verimli bir diyaloga giriyor.

Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-772-2



Metis Yayınları
www.metiskitap.com



Simon Critchley

Sonsuz Talep

Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti

1960 doğumlu İngiliz filozof. 2004 yılından beri New York'taki New School for Social Research'de felsefe alanında ders vermekte ve kıta Avrupası felsefesi, felsefe tarihi, edebiyat, etik ve siyaset konusunda çalışmaktadır. Nijmegen, Sydney, Notre Dame, Cardozo Law School ve Oslo üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak çalışmıştır. 1994-99 yılları arasında İngiliz Fenomenoloji Derneği'nin başkanlığını yürütmüştür.

Uzun bir süre etik felsefesi, özellikle de Emmanuel Levinas'ın etiği konusundaki çalışmalarıyla ve Beckett, Wallace Stevens gibi edebiyatçıların eserleriyle felsefe arasındaki ilişkiyi inceleyen metinleriyle tanınan Critchley, son dönemlerde daha çok anarşizan bir sol siyaset geliştirme imkânları üzerinde kafa yormaktadır.

Eserleri: *The Ethics of Deconstruction* (1992, Yapıbozumun Etiği), *Deconstruction and Pragmatism* (Derrida, Rorty, Laclau ve Mouffe'la birlikte, Yapıbozum ve Pragmatizm, çev. Tuncay Birkan, Sarmal, 1998), *Very Little... Almost Nothing* (1997, Çok Az... Neredeyse Hiç), *Ethics-Politics-Subjectivity* (1999, Etik-Siyaset-Öznelik), *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (2001, Kıta Avrupası Felsefesi), *On Humour* (2002, Mizah Üzerine), Wallace Stevens'in şiir anlayışı üzerine geniş kapsamlı ve felsefi bir inceleme niteliğindeki *Things Merely Are* (2005), *Sonsuz Talep* (2007), *The Book of Dead Philosophers* (2008, Ölü Filozoflar Kitabı), *On Heidegger's Being and Time* (2008, Heidegger'in Varlık ve Zaman'ına Dair), *Der Katechismus des Bürgers* (2008, Yurttaşlık İlmihali).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Sonsuz Talep
Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti
Simon Critchley

İngilizce Basımı:
Infinitely Demanding
Ethics of Commitment, Politics of Resistance
Verso, 2007

© Simon Critchley, 2007
© Metis Yayınları, 2009
Türkçe Çeviri © Tuncay Birkan, 2009

Birinci Basım: Haziran 2010

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kitabın özgün basımında yer almayan "What is Left after Obama?" (Obama'dan Sonra Sol) başlıklı yazı, Türkçe basıma yazarın izniyle eklenmiştir.

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: Thomas Schütte'nin
"Birleşmiş Düşmanlar" (1993) çalışması ve
David Zahn'ın seramik büstü ile kolaj.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yayılcık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-772-2

Simon Critchley
Sonsuz Talep

BAĞLANMA ETİĞİ, DİRENİŞ SİYASETİ

Çeviren:

Tuncay Birkan



metis

Annem Sheila Patricia Critchley için

İçindekiler

Giriş: Bağlanma İmkânı	11
Aktif ve Pasif Nihilizm	14
Motivasyon Eksikliği	16
Argüman	18
1 Onay Talep Etmek: Bir Etik Deneyim Teorisi	25
Etik Deneyim	25
Etik Öznelik	30
Gereçlendirici Nedenler ve Heyecan Verici Nedenler	33
Örneğin, Kant – Akıl Olgusu	36
Ahlak Yasasının Kendi Kendini Doğrulaması –	
Günümüzdeki Bazı Kantçılar	38
Özerklik Ortodoksisi ve Olgusalılık Sorunu	42
2 Bölünmüş Bireycilik –	
Etik Özne Nasıl İnşa Edilir?	49
Alain Badiou – Konumlanmış Evrensellik	53
Knud Ejler Løgstrup – Karşılanamayan Talep	60
Emmanuel Levinas – Yanılmış Özne	66
Jacques Lacan – Komşunun Şeyimsi Gizliliği	73
3 Yüceltim Sorunu	78
Mutluluk mu?	79
Trajik Kahramanlık Paradigması	82
Mizah	87
Üstbenin Doğası Konusunda	
Hâlâ Öğrenmemiz Gereken Çok Şey Var	92
Vıcdan Sahibi Olmak	94

4 Anarşik Meta-Siyaset – Marx'tan Sonra Siyasal Öznellik ve Siyasal Eylem	97
Marx'ın Hakikati	103
Kapitalizm Kapitalistleştirir	105
Yerinden Etme	108
Adlar Eksik – Siyasal Öznellik Sorunu	111
Mücadeleyi Aramak Gerekir	115
Devlet İçindeki Çatlak Kabilinden Mesafe Olarak Siyaset	120
Hakiki Demokrasi	124
Anarşizan Meta – Siyaset Olarak Etik	128
Yeni Bir Sivil İtaatsizlik Dili	133
Uyuşmazlık ve Öfke	138
Sonuç	141

EK 1

Gizli-Schmittçilik – Bush'un Amerikası'nda Siyasal Olanın Mantığı	145
--	------------

EK 2

Obama'dan Sonra Sol	161
----------------------------	------------

Açıklama Notu	167
----------------------	------------

Dizin	169
--------------	------------

Giriş

Bağlanma İmkânı



FELSEFE, kadim geleneğin iddia ettiği gibi, bir hayret deneyimiyle değil de arzulanan bir şeyin gerçekleştirilememiş olduğu, olağan-üstü bir çabanın başarısızlığa uğramış olduğu yolundaki belirsiz ama elle tutulur hisle başlar bence. Felsefe hayalkırıklığıyla başlar. Ben bunu modernliğe özgü bir felsefe anlayışı olarak görüyorum ama bu anlayışın öncüleri de olmuştur şüphesiz. Buna bir isim ve tarih vermek gerekiyorsa, Kant'ın on sekizinci yüzyıl sonunda gerçekleştirdiği Kopernik dönüşünün sonucu denebilir bu felsefe anlayışına. Kendi kendinin, kendinde şeylerin ve Tanrı'nın bilgisi yönünde pürüzsüzce hareket eden ruha dair o büyük metafizik rüya, hakikaten tam da bir rüyadan ibarettir. Şeylerin esasına dair mutlak bilgi edinmek ya da bunların dolaysız bir ontolojisini yapmak bizim gibi her an yanılgıya açık, sonlu mahlukların harcı değildir. İnsanlar son derece sınırlı mahluklardır, basit bir duman ya da virüs yok edebilir bizi. Kant felsefede gerçekleştirdiği devrimle bir sınırlılık dersi vermiştir bize. Pascal'in dediği gibi, biz doğadaki en zayıf sızlığız ki bu da pek gönülsüzce gösterilegelen bir kabulü gerektirir. Kültürümüz gerek yapay zekâ fantazisi, robotbilim, klonlama ve genetik klonlama ile ilgili güncel hezeyanlar yoluyla gerekse de estetik ameliyatlar yoluyla insanlık durumunun aşılabileceğine yönelik Prometheuscu mitlerle dolup taşıyor. Sınırlılığımızı, sonluluğumuzu kabul etmekte muazzam bir güçlük çekiyormuşuz gibi görünüyoruz ki yaşanan birçok trajedinin nedeni de bu başarısızlık.

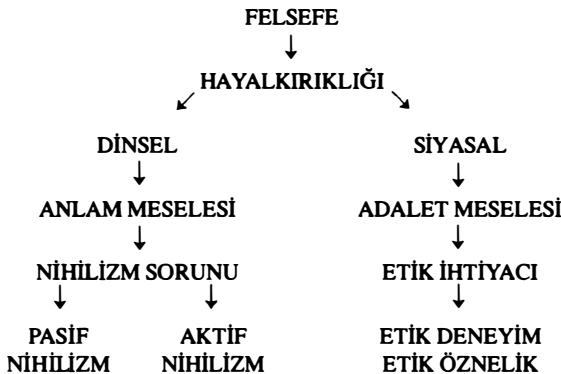
Koca bir hayalkırıklıkları sınıflandırması yapmak mümkün, ama beni en çok ilgilendiren iki hayalkırıklığı dinsel ve siyasal olanlar. Bu hayalkırıklığı biçimleri birbirinden bütün bütüne ayrılmaz, sürekli birbirlerine sızarlar. Hatta bazen etik ve dinsel katego-

ripleri birbirinden ayırmanın bile gerçekten güç olduğunu göreceğiz; etik konusunu tartışırken de sık sık dinsel geleneklere başvuracağım. Dinsel hayalkırlıklığında, arzulanan ama ulaşılamayan şey bir iman deneyimidir. Yani, aşkın bir tanrıya, tanrı-eşdeğerine, hatta tanrılara duyulan iman. Felsefe dinsel hayalkırlıklığını deneyimleme tarzında tanrısızdır, ama dinsel bir belleği olan ve dinsel bir arşiv içerisinde cereyan eden tedirgin bir tanrısızlıktır bu.

Dinsel hayalkırlıklığı deneyimi şu dipsiz bucaksız soruyu çıkarır ortaya: Şayet bizler gibi insanların inandığı meşrulaştırıcı teolojik yapılar ve dinsel inanç sistemleri inanırlılıklarını artık yitirmişse, şayet meşhur deyişle Tanrı öldüyse, hayatın anlamı meselesi ne hale gelir? Nietzsche'nin bütün konukların en tekinsizi diye andığı şeyin, yani *nihilizmin* ziyaretine işte bu soru yüzünden maruz kalırız. Nihilizm anlam düzeninin çöküşüdür; eskiden ahlaki değerlendirmenin ilahi, aşkın temeli olduğunu hayal ettiğimiz her şeyin anlamsızlaşmasıdır. Nihilizm *işte* bu anlamsızlık beyanıdır, hayatın her alanını istila edebilen bir kayıtsızlık, doğrultusuzluk ya da en beteri ümitsizlik hissidir. Kimilerine göre, gençliği tanımlayan deneyimdir bu –Keats, Shelley, Sid Vicious veya Kurt Cobain gibi sayısız genç romantğin ölümü de bunun tanığıdır, bu romantiklerin sayısı artmaya devam etmektedir–, kimilerine göreyse bütün bir ömür sürer. Nietzsche'nin felsefeye verdiği ve Avrupa geleneğinde birçok kişi tarafından takip edilen görev nihilizme nasıl cevap verileceğini, daha doğrusu, nasıl *direnileceğini* bulmaktır. Felsefe faaliyeti, ki bununla düşünce ve eleştirel tefekkürün özgür hareketini kastediyorum, nihilizme gösterilen militanca dirençle tanımlanır. Yani felsefe, anlamın temelinin anlamsızlaşması olgusu hakkında iyiden iyiye düşünmekle tanımlanır. Değerini kaybetmiş değerlerimiz Nietzsche'nin yeniden-değerlendirme ya da değer değişimi (*transvaluation*) dediği şeyi gerektirir. Buradaki asıl güçlük, anlam sorununu düşünürken kendi kendimizin gözünü yeni ve egzotik anlam biçimleriyle, çeşitli ithal malı varoluşsal merhemlerle, Nietzsche'nin "Avrupa Budizmi" dediği şeyle –şimdilerde epey bir "Amerikan Budizmi" de var ortalıkta gerçi– boyamamaktır.

Gelgelelim bu kitapta hayalkırlıklığının diğer büyük biçimi olan siyasal hayalkırlıklığıyla ilgilenilecek. Burada bir şeylerin eksik olduğu ya da başarısız olduğu hissi, fena halde *adaletsiz* bir dünya-

da, savaşın dehşetiyle tanımlanan, Dostoyevski'nin dediği gibi, kânın adeta şampanyaymışçasına neşeyle döküldüğü bir dünyada yaşamakta olduğumuzun farkına varmaktan kaynaklanır. Yerleşik siyasal yapıların aşındığı, Batı halklarının haleti ruhiyelerinin sürekli bir dış saldırı tehdidiyle yönlendirilen bir korku siyaseti tarafından denetlendiği günümüzde böyle bir hayalkırıklığı feci şekilde elle tutulur bir hal almış durumda. Bu kitabın Ek bölümünde göstermeye çalıştığım gibi, bu durum hiç de yeni bir şey değil; antik dönemden modernlik döneminin başlarına ve hatta epey ilerilerine kadar siyasetin tanımlayıcı özelliğinin bu olduğu söylenebilir. Benim demek istediğim şu, şayet günümüz bir savaş durumuyla tanımlanıyorsa, o zaman bu siyasal hayalkırıklığı deneyimi adalet sorununu gündeme getirmektedir: Fena halde adaletsiz bir dünyada adalet ne olabilir? Bir etik ihtiyacını ya da günümüzdeki siyasal durumla yüzleşmemizi ve onu bertaraf etmemizi sağlayabilecek normatif ilkeler denebilecek şeye duyulan ihtiyaç doğuran da bu soru işte. Bu kitabın kendine verdiği başlıca görev, bu ihtiyaca, sonsuzca talepkâr bir bağlanma etiğinin ve direniş siyasetinin yolunu açacak bir etik deneyim ve öznelik teorisi sunarak cevap vermektir (bkz. Şekil 1).



Şekil 1

Aktif ve Pasif Nihilizm

Ama bu cevap, günümüzdeki durumun sunduğu tek seçenek değil. Dinsel hayalkırlığından ve nihilizm sorunundan bahsetmemin nedeni de bu. Bu sorunu aklımızda tutarak baktığımızda görürüz ki günümüzdeki durum "pasif nihilizm" ve "aktif nihilizm" diye tanımlayabileceğimiz, tutarlı ama benim yanlış olduğunu düşündüğüm iki cevabı da teşvik edebilir. Pasif nihilist dünyaya belli bir mesafeden bakar ve onu anlamsız bulur. İlerlemeye, gelişmeye ve insanlığın kusursuzlaştırılabileceğine metafizik bir inanç duyan liberal hümanizmin iddialarını hor görür; ona göre bu inançlar on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar Avrupa'da Hıristiyanlığın savunulması sırasında benimsenen dogmatik kesinlik tavrının aynısıyla savunulmaktadır. Pasif nihilist buradan bizim sadece hayvandan ibaret olduğumuz sonucuna varır, üstelik de *homo sapiens*, yani *yırtıcı hayvan* diyebileceğimiz o berbat saldırgan primatlardanızdır. Pasif nihilist, dünyada eyleme geçip onu dönüştürmeye çalışmaktansa, içindeki çocuğu keşfetme, piramitlerin esrarına dalma, karamsar tınılı yazılar yazma, yogaya takılma ya da Rousseau'nun ihtiyarlığında yaptığı gibi kendini kuş gözlemine veya botaniğe adanma gibi yollarla sadece kendisi üzerinde, kendi özel zevkleri ve kendi kendini kusursuzlaştırma projeleri üzerinde odaklanır. Gerçekliğin git-tikçe artan gaddarlığı karşısında, pasif nihilist mistik bir sükûnete, huzurlu bir temaşa haline ("Avrupa Budizmi") ulaşmaya çalışır. Hızla paramparça olan bir dünyada gözlerini kapatıp kendini bir ada haline getirir.¹

Aktif nihilist de her şeyi anlamsız bulur, ama oturup seyretmek yerine bu dünyayı yıkıp yerine bir başkasını yaratmaya çalışır. Aktif nihilizmin çok ilgi çekici bir tarihi vardır ve bu tarihi incelediğimizde çeşitli ütopyacı, radikal siyasal, hatta terörist gruplara dönmüş oluruz. Bu tarihe Charles Fourier'nin özgür aşk ve boş zaman ütopyası sunan *falanj*'larıyla başlayıp oradan Rusya'daki ve başka yerlerdeki on dokuzuncu yüzyıl sonu anarşizmine, oradan da Lenin'in Bol-

1. Açıkça görüleceği üzere, pasif nihilist rolünü şu sıralarda John Gray oynuyor. Bkz. *Saman Köpekler*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: YKY, 2008).

şevizminin Prometheuscu aktivizmine, Marinetti'nin fütürizmine, Maoculuğa, Debord'un Sitüasyonizmine, Almanya'daki Kızıl Ordu Franksiyonu'na, İtalya'daki Kızıl Tugaylar'a, İngiltere'deki Kızgın Tugaylara, ABD'deki Weather Underground'a uzanabiliriz, Ortakyaşar Kurtuluş Ordusu'nun –Symbionese Liberation Army (SLA)– o tatlı naifliğini de unutmayalım....

Ancak şu anda aktif nihilizmin en kusursuz örneği, her türlü devlet denetiminin dışında tam manasıyla postmodern, köksapvari bir gizli örgütlenme olan El Kaide'dir. El Kaide kapitalist küreselleşmenin teknolojik kaynaklarını –gelişkin şifreli iletişim biçimlerini, hızlı ve akışkan mali işlemleri ve elbette ulaşım imkânlarını– tam da bu küreselleşmeye karşı kullanmaktadır. Dünya Ticaret Merkezi'nin imha edilmesinin açık amacı yeni bir din savaşları dizisini başlatmaktır. Acı ama gerçek, bu amaçta da çok büyük ölçüde başarılı oldu. El Kaide meşrulaştırıcı mantığını şuradan alıyor: Modern dünya, yani kapitalizmin, liberal demokrasinin ve seküler hümanizmin dünyası anlamsızdır ve anlamı yeniden yaratmanın tek yolu gösterişli imha eylemleridir; hiç abartısız, günümüz siyasal durumunu yeniden tanımladığı ve 11 Eylül öncesi dünyayı bizden çok uzak ve garip hale getirmiş olduğu söylenebilecek eylemlerdir bunlar. Halen siyasetin kronik biçimde yeniden-teolojikleştirilmesi döneminden geçmekteyiz.

Bana göre, El Kaide'ye yaklaşırken, bin Ladin'in Lenin, Blanqui, Mao, Baader Meinhof ve Durruti'ninkileri yankılayan söz ve eylemlerini dikkate almak gerekir. Seyyid Kutub gibi şahsiyetler hakkında daha çok şey öğrendikçe (Kutub, Usame bin Ladin'in akıl hocası El-Zevahiri dahil çeşitli entelektüelleri etkileyen birçok metin yazdığı bir hapis döneminin ardından 1966'da Mısır'daki Nasır hükümeti tarafından öldürülmüş), cihat yanlısı devrimci İslam ile uç devrimci "öncü kuvvet" anlayışının daha klasik biçimleri arasındaki bağlantı da daha iyi görülüyor.² Bin Ladin'in dili her zaman "Siyonist-Haçlı şer eksenli" ve "küresel imansızlığa" karşı olmak gibi laflarla yoğrulu olsa da, Cihatçılığın siyasal mantığı, gözünü her-

2. Burada Retort grubunun devrimci İslam hakkında şu kitapta sundukları analizi izliyorum: *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (Londra ve New York: Verso, 2005), özellikle bkz. 5. bölüm, s. 132-69.

hangi bir pozitif toplumsal programı gerçekleştirmekten çok daha fazla şehitliğe ve öbür dünyada elde edilecek ödüllere dikmiş aktif nihilist bir devrimci öncücülükten ibarettir. Usame bin Ladin, takvasının o vahşi yoğunluğu bakımından, Turgenyev'in Bazarov karakterinin uzaktan akrabası sayılabilir.³

Motivasyon Eksikliği

Birbirlerine karşı olmalarına rağmen, nihilizmin aktif olanı da pasif olanı da bir çeşit Siyam ikizidir, zira gerçekliğin anlamsızlığı, daha doğrusu temel gerçekdışılığı konusunda ikisi de hemfikirdir, bu gerçekdışılık da ya pasifçe köşesine çekilme ya da şiddetli yıkıcılık tepkilerine ilham verir. Ben farklı bir yol izleyeceğim. Bana öyle geliyor ki içinde bulunduğumuz durum hakkında baştan uca iyice düşünerek bu durumdan çıkmamız gerekiyor. Nihilizm ayartısına direnerek onu reddetmek ve dünyanın katı gerçekliğiyle yüzleşmek zorundayız. Bu gerçeklik bize ne öğretiyor? Burada ve dünyanın dört bir yanında şiddetli bir adaletsizlik olduğunu gösteriyor; burada ve dünyanın dört bir yanında toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin arttığını gösteriyor; burada ve dünyanın dört bir yanında olup bitenler arasındaki farkın gittikçe aldatıcı bir hale geldiğini gösteriyor. İyi beslenen Batı halklarının, halihazırdaki adları "terörist", "göçmen", "mülteci" ya da "sığınmacı" olan yabancılardan duyulan korkunun hükmü altında olduklarını gösteriyor. Halkların içlerine, kendi farazi kimliklerine dair gerici ve yabancı düşmanlığıyla malul bir anlayışa döndüklerini, bunun halen bütün Avrupa'da bilhassa korkutucu bir biçimde gerçekleşmekte olduğunu gösteriyor. Aldatma, tuzak, rülük, yalan dolan ve yolsuzluk diyetiyle fazla beslendiği için liberal demokrasinin sağlığının bozulduğunu gösteriyor. Benim tabiriyle, muazzam bir siyasal hayalkırıklığı yaşandığını gösteriyor.

El Kaide'nin konumunun ve günümüze ilişkin teşhisinin kuvvetini bu noktadan anlamamız gerek. Kısacası, seküler liberal demokrasinin kurumları yurttaşlarını yeterince motive edemiyor. Aksine

3. Bu bağlamda Bruce Lawrence'ın bin Ladin'in yazılarından yaptığı son derece aydınlatıcı şu derlemeye bkz. *Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden* (Londra ve New York: Verso, 2005), özellikle s. xx-xxiii.

öyle bir zamandayız ki Batılı demokrasilerin siyasal kurumları tuhaf bir biçimde motivasyon düşürücü görünüyorlar. Gittikçe daha çok bir demokrasi açığından, geleneksel seçim politikasının yurttaşların hayatıyla ilgisiz hale geldiği yolunda bir histen ve sivil toplumun devletle irtibatının kopmasından, bütün bunlarla eşzamanlı olarak da devletin arttıkça artan gözetleme ve denetleme güçlerini sivil toplumun her alanına yaymaya çalıştığından bahsediliyor. Liberal demokratik hayatın kalbinde bir motivasyon eksikliği olduğu, yurttaşların günümüz toplumuna hükmeden yönetim normlarını dışsal olarak bağlayıcı gördükleri ama içsel olarak zorlayıcı bulmadıkları iddia edilebilir.⁴ Bu normlar zihniyetimizin birer parçası, özneliğimize ait yönelimler değildirler. Seküler liberal demokrasi tebamı/öznelerini yeterince motive etmeyince de görünen o ki –aktif ve pasif nihilizme dönersek– özneleri seküler projeyi sorgulayan inanç çerçeveleri motive ediyor. Hakkında ne düşünersek düşünelim, İslamcı ya da Cihatçı dünyagörüşünde, hatta onun Hristiyan fundamentalist muadilinde de güçlü bir motive etme yönü olduğunu kabul etmek gerekir. Ama bu motivasyonun kaynağı metafizik ya da teolojiktir. Günümüz Amerikan yönetiminin sahip olduğu birçok iç sıkıcı özelliğin en iç sıkıcısı, George W. Bush ile Usame bin Ladin arasındaki metafizik ya da teolojik simetridir. Yeni bir din savışı dönemine girdiğimizi söylerken de bunu kastediyorum.

Buradaki hipotez şudur: Seküler liberal demokrasinin kalbinde bir motivasyon eksikliği söz konusudur; aktif ve pasif nihilistleri birleştiren şey de, seküler demokrasiye yönelik metafizik ya da teolojik bir eleştiridir (bu eleştiri Cihatçı ya da Hristiyan fundamen-

4. Elbette liberal demokrasi kurumları karşısındaki, özellikle de seçim siyaseti karşısındaki bu motivasyon eksikliğinin olumlu etkileri de olduğunu görmek çok önemlidir (bu olumlu etkileri son bölümde yerli hakları hareketleri ve neo-liberal küreselleşmeye eleştirel bakan hareketlerle bağlantılı olarak analiz edeceğiz). Bu motivasyon eksikliği sayıları gittikçe artan yurttaşın, düzenin otoritelerinden ve geleneksel hiyerarşik kurumlardan hoşnutsuzluk duymalarına ve STK'ların sayısında görülen çarpıcı patlamada ve çeşitli aktivist gruplarının kendi aralarında ağlar kurmasında da görüleceği üzere, seçime yönelik olmayan siyasal faaliyetlere girmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla, liberal demokrasinin motivasyon kaybettirici sonuçları siyasal bakımdan *yeniden motivasyon kazandırıcı* nitelikte de olabilir. Bu kitabın amacı bu yeniden motivasyon kazanma durumunu destekleyebilecek bir etik anlayışı sunmaktır.

talist bir aktivizm açısından yapılabildiği gibi Budizme özgü bir pasiflik açısından da yapılabilmektedir). Şimdi, burası çok önemli, bu motivasyon eksikliği aynı zamanda ahlaki bir eksiklik, demokratik hayatın kalbindeki, resmi seküler ahlak anlayışlarının verdiği yeter-sizlik hissiyle yakından bağlantılı bir eksiktir de. Hatta Jay Berns-tein'i izleyerek daha da ileri gidip bir motivasyon eksikliği yarata-rak etik sekülerizm imkânını ortadan bizatihi modernliğin kaldır-mış olduğu ileri sürülebilir.⁵ Sekülerizmi savunma sancağının altı-na koşmak istediğimden emin değilim şahsen, ama buradan kitabın açılış bölümlerindeki öncüle varıyorum. Bana kalırsa gerekli olan şey, işe liberal demokrasi kurumlarındaki motivasyon eksikliğini kabul ederek başlayan, ama ikisi de çok kudretli bir ayartıyı (dün-yanın, ya pasif köşesine çekilme ya da aktif yakıp yıkma tavırlarını takınmayı icap ettirecek ölçüde onulmaz bir biçimde kusurlu oldu-ğu hissini) temsil etmelerine rağmen pasif nihilizmi de aktif nihiliz-mi de benimsemeyen bir etik anlayışıdır. Halihazırdaki muazzam siyasal hayalkırlıklı döneminde eksik olan, günümüzdeki gidişat-la yüzleşip onun yenebilecek motive edici, güç verici bir etik anla-yışıdır, kendimizi içinde bulduğumuz siyasal duruma cevap verebi-lecek ve direnebilecek bir etiktir. Bu da beni başlangıçtaki soruma getiriyor: Öznelerle siyasal eyleme geçme gücü kazandıracak bir etik, motive edici bir etik inşa etme konusunda bir şansımız olacak-sa, bence ahlakın temel meselesi olan soruya bir tür cevap verme-miz gerekiyor. Şimdi buna dönmek istiyorum.

Argüman

Benlik, kendisi için iyi olduğunu saptadığı şeye kendini nasıl bağ-lar? Bence etğin temel sorusu budur. Bunu cevaplayabilmek için, öznenin etik eyleme bağlanışına dair bir tarif ve açıklamaya ihtiya-cımız var. Ben adalet, hukuk, görevler, yükümlülükler vs. teorile-rindeki normatif gerekçelendirmeye ilgili her türlü meselenin, "etik deneyim" adını vereceğim şeye bağlanması gerektiğini iddia edece-

5. Bkz. Jay Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Bu bağlamda ayrıca bkz. Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik* (çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1993).

ğim. Etik deneyim ahlaki benliğin çekirdek yapısını, etiğin varoluşsal matrisi olarak düşünebileceğimiz şeyi sağlar. Bu haliyle, ki beni gerçekten ilgilendiren de budur, etik deneyim ahlaki eylemde bulunmaya yönelik motivasyon kuvvetine, benliğin bir iyi anlayışına kendi bağlamaya karar vermesini sağlayan şeye dair bir açıklama temin eder. Polemiğe yol açacağını bilsem de iddiam şu: Motivasyon kuvvetine dair makul bir açıklama olmazsa, yani, etiğin öznesine dair bir kavrayış olmazsa, ahlaki düşünce, standart gerekçelendirme çerçevelerinin (deontolojinin, faydacılığın ve erdem etiğinin) içi boş bir biçimde manipüle edilmesi derekesine düşer.

Birinci Bölüm kendine en başta iki görev veriyor: Birincisi, onay ve talep kavramlarına dayalı bir etik deneyim teorisinin taslağını oluşturmak; ikincisi, bu teorisinin bir etik öznellik modeli gerektirdiğini göstermek. Daha sonra bu etik deneyim kavrayışını, Kant'ın pratik akıl kavramına ve söz konusu kavramın Rawls, Korsgaard ve Habermas gibi günümüz Kantçıları tarafından etkili bir biçimde öne çıkarılıp uyarlanma tarzına özel bir dikkat göstererek araştıracağım. Kant tartışmasının asıl odağı, ahlaki normların evrensellik temelinde gerekçelendirilişini, bu normlara dayanarak eyleme geçme motivasyonu ile birleştirmeye çabalayan o tuhaf "akıl olgusu" öğretisi olacak.

Genel argümanım meta-etik bölüm ve normatif bölüm şeklinde ayrıştırılabilir. Meta-etik denince, etiğin doğasına ve etiği neyse o yapanın, yani etiği etik yapanın ne olduğuna dair araştırmaları anlıyorum; normatif etik denince ise belli bir ahlak anlayışının tavsiye edilmesini anlıyorum. Birinci Bölüm'de etik deneyim hakkında geliştireceğim Kant'la örnekleyeceğim meta-etik argüman temelinde, İkinci ve Üçüncü Bölümlerde normatif bir etik öznellik modeli kurmaya çalışacağım. Bu modeli hararetle tavsiye edeceğim, ama ahlaki argümanların sundukları önermeler için su geçirmez kanıtlar sağlamakla mükellef olduklarını düşünmüyorum. Etik argüman, ne tüm-dengelsel bakımdan doğru olan mantığa, ne de tümevarımsal olarak doğru olan bilime benzer. Ahlaki argümantasyon bir noktada yerini ahlaki tavsiyeye, hatta nasihate, yazar bireyin okur bireye yaptığı bir çağrıya bırakır.

Benim etik yaklaşımında temel felsefi görev, bir etik öznellik teorisi geliştirmek olacak. Özne derken, bir benliğin kendini bir iyi

anlayışına bağlama ve kendi özneliğini bu iyi ile bağlantılı olarak biçimlendirme tarzını kastediyorum. Daha açık konuşayım, ahlaki benlikler imal etmenin felsefecilerin işi olduğu yolunda, su götürür bir iddiada bulunmuyorum. Eğitim ve toplumsallaşmanın canlı, soluk alıp veren ürünleri olarak bu benlikler zaten mevcuttur. Ben bu canlı, soluk alıp veren ahlaki benliklerin faaliyetini hem betimleyebilecek hem derinleştirebilecek normatif kuvvete sahip bir etik öznelik modeli sunmaya çalışıyorum. Bu etik öznelik modelini üç düşünürden üç kavram ödünç alarak kuruyorum. Alain Badiou'dan merkezi etik deneyim olarak olaya *sadakat* fikrini ödünç alıyor ve bu fikri ihmal edilmiş ve çok suistimal edilmiş bağlanma kavramıyla ilişkilendiriyorum. Pek tanınmayan Danimarkalı teolog Knud Ejler Løgstrup'tan, tek yönlü, radikal ve –bence en önemlisi– *karşılanamaz* etik talep fikrini alıyorum. Emmanuel Levinas'tansa, etik talebin gerçekleştirilemezliğinin (o buna bazen "öznelerarası mekânın kıvrımı" adını verir) özneliğin içsel parçası olduğu fikrini alıyorum. Buradaki düşünce şudur: Levinas'ta etiğin öznesi asla karşılayamayacağı içselleşmiş bir talep, kendisini aşan bir talep, onun deyiimiyle sonsuz sorumluluk deneyimi ile tanımlanan öznedir. Levinas'a göre, talep deneyimi duygulanımsaldır ve etik özneyi kuran duygulanım da travmadır. Bu ipucunu izleyerek Levinas'ın eserinin temel işlemini psikanalitik terimlerle, travma kavramını Freud'un son dönem çalışmalarından alarak yeniden inşa etmeye çalışıyorum. Bu de etiğin öznesinin, benim terminolojimle, *yad-duygulanımsal* olarak (*hetero-affectively*) kurulduğu anlamına gelir. Kendisi ile karşılayamayacağı bir talep, onu olduğu özne yapan ama bütünüyle gerçekleştiremeyeceği o talep arasında *bölünmüş bir öznedir* bu. Özerkliğimin egemenliği her zaman ötekinin, başkasının talebinin getirdiği yaderklik deneyimi tarafından gasp edilir. Etiğin öznesi *bölünmüş birey*'dir.*

Üçüncü Bölüm'de bu etik özne kavrayışının, psikanalistlerin yüceltim adını verdiği şeyin deneyimi yoluyla benliğe kronik bi-

* Critchley burada İngilizcede birey anlamına gelen "individual" kavramından hareketle kendi yarattığı *dividual* kavramını kullanıyor. *Individual* köken olarak bölünmez anlamına geldiği için ben de bu kavramı böyle bir tabirle karşılamayı tercih ettim. –Ç.n.

çimde aşırı sorumluluk yükleme –hatta mazoşistçe eziyet etme–riskine girdiğini göstereceğim. Büyük ölçüde Lacan'a dayalı olarak ele alacağımız yüceltim sorunu bizi psikanalizdeki sanat ve daha özelde trajedi tartışmalarına götürecektir. Yüceltim konusundaki psikanalitik söylemin, Heidegger'e ve onun üzerinden Alman İdealizmi'ne kadar uzanan bir "trajik kahramanlık paradigması"nın elinde rehine kaldığını ileri süreceğim. Bu paradigmaya karşı, *mizahın* etiğin öznesinin bölünmüşlüğüne hem muhafaza eden hem de gideren bir asgari yüceltim pratiği olarak kavranabileceğini göstereceğim.

Toparlarsak, bana göre, etiğin öznesi gerçekleştirilemez bir talebe, öznel olarak içselleştirilmiş olan ve özneliği bölen bir talebe bağlanmayla veya sadakatle tanımlanır. Etiğin kalbine tekrar yerleştirmek istediğim bir kavram olan *vicdan* deneyiminin böyle bölünmüş bir öznellik olduğunu ileri süreceğim. Nietzsche'nin vicdanın varacağı yerin kendinden nefret olduğuyla, Freud'un üstbenin zalimliğiyle ilgili iddialarına rağmen, ben bir huzursuzluk etiği, gerçekleştirilemez bir etik talebin içselleştirilmesine dayalı mübalağalı bir etik öneriyorum. Böyle bir vicdan, Luther'in dediği gibi, Tanrı'nın insan kalbinde çalışması değil, kendimizin kendimiz üzerinde çalışmasıdır. Bu tür formüller akla Foucault'nun son dönem çalışmalarını getiriyor. Ama ben benliğin benlik üzerindeki çalışmasını Foucault'nun yüklediği anlamda anlamıyorum; ona göre bu çalışma her zaman kendi üzerinde hâkimiyet kurma etrafında, onun deyimiyle "bir özgürlük pratiği olarak benlik özeni" etrafında sürdürülür.⁶ Bana göre ise, aksine, vicdan deneyimi özünde bölünmüş bir benliğin, kendi üzerinde hâkimiyet kurma otarşisine asla ulaşamayan, sahicilikten en baştan beri uzak olan mizahi bir benliğin deneyimidir.

Bu durumda soru şu hale gelir, ki son bölümün konusu da budur: Vicdan ile siyasal eylem arasındaki bağlantı nedir? Bu soruya bir Marx okuması yaparak, özellikle Marx'ın ilk dönem eserlerinin, daha da özellikle, ilk döneminde Hegel'e yönelttiği eleştiride "ha-

6. Foucault'yla 1984'te, yani öldüğü yıl yapılan şu söyleşiye bkz., "The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom", Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth* içinde, haz. P. Rabinow (New York: The New Press, 1997), s. 281-301.

kiki demokrasi" adını verdiği figürün izini sürerek cevap vermeye çalışıyorum. Ben Engels'in öne çıkardığı ve İkinci Enternasyonal Marksizmi için bir iman kalemi haline gelmiş olan ekonomik indirgemecilik eğilimine karşı, Marx'ın eserinde siyasal olanı düşünebilmek için bir ipucu olarak alıyorum ben bu figürü. Marx'ı bilimsel ya da filolojik kaygılarla değil teşhis koyma amacıyla kullanıyorum. Marx'ın eseriyle ilgileniyorum çünkü bazı analizleri ve kavramları kim olduğumuz, nerede olduğumuz ve bunları nasıl değiştirebileceğimiz konusunda bize çok şey söylüyor. Bu bölüm, Marx'ın eserinin, tabiri caizse yaşayan ve ölmüş yönleri etrafında dönüyor. Bir yandan, Marx'ın kapitalizm hakkındaki teşhisini savunuyorum ve sosyoekonomik içgörülerinin pek kolayca küreselleşme adını verdiğimiz şey karşısında daha da akla yatkın hale geldiğini ileri sürüyorum. Ama, öte yandan, kapitalizmin gelişiminin kaçınılmaz olarak sınıf yapısını basitleştirerek birbirine karşıt burjuvazi ve proletarya kutuplarına ayıracağı ve proletaryanın devrimci komünist praksis'in siyasal öznesi olacağı inancını eleştiriyorum. Ama artık proletarya devrimci özne değilse, o zaman siyasal özneliğin doğasıyla ilgili derin bir soruyla karşı karşıyayız demektir. Gramsci'nin hegemonya kavramı ve Ernesto Laclau'nun bu kavramı yeniden gündeme getirip işlemesinden yola çıkarak siyasal özneliğin oluşumunu tartıştıktan sonra, günümüzde siyasal örgütlenme imkânı konusunu ele alacağım. Özellikle, küresel kapitalizmin yol açtığı köklü yerinden-edişler karşısında birlik ve koalisyon gibi figürlere verilebilecek anlam üzerinde duracağım. Yeni bir siyasal öznenin icat edilmesinin güçlü bir örneği olarak yerli kimlik siyasetini tartışıp, sonrasında da bence yeni bir sivil itaatsizlik dili yaratmış olan günümüz anarşizminin çarpıcı taktik siyasetini ele alacağım.

Böyle uzun bir tur attıktan sonra tekrar kitabın ana argümanına dönerek şunu ileri süreceğim: Radikal bir siyasetin kalbinde, insanları siyasal eyleme geçmeye yönlendirecek motivasyon kuvvetini ya da itim gücünü sunacak, *meta-siyasal* etik uğrak adını vereceğim şey olmalıdır. Siyasetsiz etiğin içi boşsa, etiksiz siyaset de kördür. İpucumu heterodoks bir Levinas okumasından alarak, bu meta-siyasal uğrağın *anarşik* olduğunu, burada etiğin siyasal statükonun bozulması demek olduğunu iddia edeceğim. Etik, anarşik meta-siyasettir, yukarıdan düzen dayatmaya yönelik her girişimin aşağıdan

sürekli sorgulanmasıdır. Bu görüşe göre, siyaset devlet içinde *çatlak kabilinden bir mesafenin (interstitial distance)* yaratılması, yeni siyasal öznellikler icat edilmesidir. Bana göre siyaset, hükümetin bir yandan sürekli mutabakat (*cōnsensus*) yaratmayı amaçlarken bir yandan da düzeni, pasifleştirmeyi ve güvenliği muhafaza eden faaliyetleriyle sınırlandırılmaz. Aksine, siyaset uyuşmazlığın (*dissensus*) tezahürü, devletin otoritesini ve meşruiyetini sorgulayan anarşik bir çokluğun işlenmesidir. Değerini fena halde kaybetmiş demokrasi söyleminin haysiyetini onarmaya ancak bu tür bir çoklukla bağlantı kurarak başlayabiliriz.

Onay Talep Etmek: Bir Etik Deneyim Teorisi



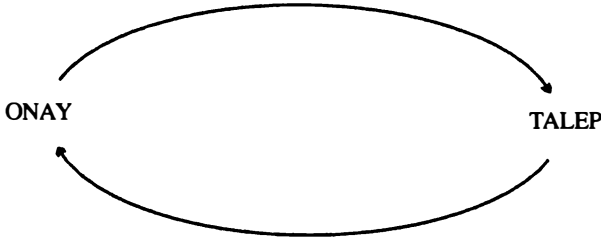
Etik Deneyim

Etik deneyimle neyi kastediyorum? İşte etik deneyimin biçimsel yapısını, yani Dieter Heinrich'le birlikte ahlaki içgörü kavramının grameri adını verebileceğimiz şeyi belirlemeye çalışarak başlamak isterim.¹ İlk olarak, etik alanında "deneyim" kelimesini kullanırken, dışarıdan alınan imgelerin pasif bir biçimde bilinç sahnesinde sergilenmesini kastetmiyorum. Deneyim salt pasiflik değildir. Etik deneyim, daha çok, özne için yeni nesnelerin ortaya çıkmasını sağlayan bir *faaliyettir* ve özne de bu nesnelerin yaratılmasını dahil olur. Pasif ve aktif, faal deneyim arasındaki bu ayrım, aslında anahatlarıyla Hegel'deki *Erlebnis* ve *Erfahrung* ayrımını izler ki Hegel'de *Erfahrung* deneyimin süregiden, işlemsel karakterini çağrıştırır. Etik deneyim faaliyettir, öznenin faaliyetidir, söz konusu faaliyet ötekinin benden talebine duyarlı olmaktan ibaret olsa bile aktif bir duyarlılıktır.

Bana göre, etik deneyim onay verdiğim bir talebin deneyimlenmesiyle başlar. Etik deneyimin iki temel bileşeni vardır: *onay* ve *talep* (bkz. Şekil 2). Onay kavramını açımlayarak başlayayım. İddiam şu ki bir onay, teyit, tasvip edimi olmadan iyi olanın herhangi bir anlamı, ona yönelik herhangi bir his olamaz – içerik düzeyinde iyinin içi nasıl doldurulursa doldurulsun ben şu anda ona bütünüyle biçimsel olarak ve içini doldurmadan yaklaşıyorum.

1. Bkz. "The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason", Dieter Heinrich, *The Unity of Reason* içinde, haz. Richard Velkley (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), s. 55-87.

ETİK DENEYİMİN YAPISI



Şekil 2

Yani, "komşunu kendin gibi seveceksin" gibi etik bir ifade "şu anda bir sandalyede oturuyorum" gibi bir epistemik iddiadan farklıdır. Neden? Çünkü dile getirdiğim etik ifade komşunu sevmeye faaliyetinin bir *onayını* içerir, oysa üzerinde oturduğum sandalye karşısında tamamen kayıtsız olabilirim. Bu kadar yaygın olmayan bir başka ahlaki örnek verecek olursam, papağanlara oy hakkı verilmesinin iyi olacağını söylersem, bunu söylüyor olmam bu gelişmeyi onayladığımı içerir.

Gelgelelim, epistemik iddialarda ya da olgu bildirimlerinde onay bulunmadığı anlamına gelmez bu. "Sofrada bol miktarda ringa balığı var," dersem, bu balığa pek düşkün olduğum için bunu söylememin söz konusu olguya yönelik örtük bir onayı da içerdiği itirazı getirilebilir pekâlâ. Yahut da "buzdolabımda ölü bir fare var" ya da Peter Sellers'ın Müfettiş Clouseau'su gibi "odamda bomba var" dersem, bu olgusal bildirimlerim güçlü bir onaylamamayı, hem de buzdolabımda bir farenin ya da odamda bir bombanın olmasının benim için iyi olmadığı yönünde bir ahlaki iddianın eşiğinde bulunan bir onaylamamayı içeriyor olacaktır. Bu görüşe göre, onayla ilgili olarak olgusal ve ahlaki bildirimler arasındaki fark bir tür farkı değil derece farkıdır. Benim söylemek istediğim de şundan ibaret: Evet arada bir derece farkı *vardır* ve ahlaki bildirimler bahsedilen durumlara yönelik güçlü onay veya onaylamama tutumları içerir-

ler; örneğin "Savaş her zaman yanlıştır!", "kötülüğe taviz vermemeli saldırmalıdır!", ""kürtaj cinayettir!", "her kadının seçme hakkı olmalıdır!", "açlık kurbanlarına yardım etmek şarttır!" veya "hayırseverlik evde başlar!" derken olduğu gibi. Olgusal bildirimler de ahlaki bildirimler de bir onay deneyimi içerirler, aralarındaki farkın bu onayın *kuvvetinden* ibaret olduğu söylenebilir, zira bu onay öylesine verilmiş bir teyit ya da tarafsızca dile getirilmiş bir rıza da olabilir, kişiyi eyleme geçmeye yönelten varoluşsal bir kesinleme veya bağlılık da.

Gelgelelim, iyi olan görüş alanına onay yoluyla çıksa da, onay *sayesinde* iyi oluyor değildir. Bu onay, bir şeyin, yani onay talep eden bir talebin onayıdır. Az önce verdiğim örneğe dönersek, papağanların oy hakkı edinmelerinin onaylanması –en azından benim tuhaf ahlaki tahayyülümde– papağanların belli bir talepte, yani siyasal temsil talebinde bulunuyor olmalarıyla bağlantılıdır. Etik deneyim, öncelikle, bir talebin, onay talep eden bir talebin onaylanmasıdır. Şekil 2'de ima edildiği gibi, etik deneyim dögüsel olmalıdır, ama kısırdögü olmayacağını umarak söylüyoruz tabii bunu. Heidegger'in Kartezyen akıl yürütme tarzının dögüsellliği suçlamasına karşı gösterdiği ve artık herkesçe bilindiği üzere, bütün dögüler kısır değildir.

Papağanları bir yana bırakıp felsefe ve dinin tarihine dönersek, bu biçimsel talep kavramının içinde çeşitli içeriklerle doldurulabildiğini görürüz. Şekil 2'nin sağ tarafına yerleştirilebilecek onay taleplerinin bir listesini yapalım: Kitabı Mukaddes'teki Musa Şeria-tı, Platon'da Varlık ötesindeki İyi, Paulus ve Augustinus'ta yeniden dirilen İsa, Aquinolu Tommaso'ya göre arzunun amacı olarak İyi, Descartes'a göre pratik cömertlik ideali, Hutcheson'a göre hayırseverlik, Adam Smith ve Hume'a göre sempati deneyimi, Bentham ve Mill'e göre en çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu, Kant'taki ahlak yasası, Fichte'ye göre öznenin gayretlerinin amacı olarak pratik iman, Schelling'de uçurumvari özgürlük sezgisi, Schleiermacher'de yaratılmışların bir yaratıcıya duydukları mutlak bağımlılık hissi, Rousseau'da kişinin insan kardeşlerinin ıstırapı karşısında, Schopenhauer'de ise bütün yaratıklar için duyduğu merhamet, Nietzsche'de bengi dönüş düşüncesi, Husserl'de Kantçı anlamıyla etik-teolojik fikir, Heidegger'de vicdanın çağırısı, Buber'de Sen ile kuru-

lan ilişki, Adorno özdeş-olmayanın talebi vs. vs. Bu liste daha da genişletilebilir.

Burada vurgulanmak istenen şudur: Bu konumların her biri, benliğin onay verdiği bir talebin ifadesidir ve etik deneyime bu talep-onay yapısı biçim vermektedir. Etik deneyimin başlıca özelliği, talebin öznesinin –ahlaki benliğin– bu talebi teyit etmesi, onu iyi bulmaya rıza göstermesi, kendini o iyiye bağlaması ve kendi özneliğini o iyiyle bağlantılı olarak şekillendirmesidir. Bu çok kısa etik tarihini Kant örneğiyle ve günümüzden bazı Kantçılar ve post-Kantçılar ile genişleteceğiz, ama dikkat ettiyseniz yaptığım küçük liste bazı büyük boşluklar içeriyor ki bunların bazılarını şimdi ele alacağız.

Yukarıda etik deneyimin kısır olmayan döngüsellığı dediğim şey şu soruyu gündeme getirir: Hangisi önce gelir, talep mi onay mı? İlk bakışta insan talebin önce geldiğini söyleme eğiliminde olacaktır muhtemelen; yani ortada bir tür talep yoksa onaylanacak bir şey de yoktur. Deneyimler de bunun doğru olduğunu gösteriyor gibidir. İki örnek vereyim: (i) Sonradan aktivizm ve insanseverlik yoluna giren, Londra'da oturan İrlandalı rock yıldızı Bob Geldof, (ii) İsa'nın dirilmesi. Bob Geldof 1984 sonbaharının sonlarında BBC'de yayınlanan fena halde kasvetli bir haberi izlerken Etyopyalı açlık kurbanlarının talebini hissetti. Bu talebe onay vererek, kendini onların müşkül durumlarını hafifletecek bir şeyler yapmaya adanmış; Band-Aid ve Live-Aid projeleri de böyle doğdu. Çok para toplandı, birçok iyilik yapıldı ve Bob sonunda Sir Bob oldu. Hatta, 2004'ün sonlarında Band-Aid single'ının daha da korkunç bir versiyonu piyasaya çıktı ve İngiltere'de Noel zamanı müzik piyasasına çıkmış bütün diğer şarkılardan daha çok sattı. Live-Aid'in yirminci yıldönümü için de Temmuz 2005'te "Yoksulluk Tarihe Karışsın" konserleri düzenlendi ki bu sefer Blair'in yeni İşçi Partisi hükümetinin o iç bayıcı evrenselciliği bunları kendi yararına çeviriverdi. Demek ki talebin onaya göre öncelikli olduğu tesbiti sözlüklere bile girebilir. Amma 1984'te Sir Bob'la aynı haberi seyretmiş başka biri hiçbir talep görmemiş olabilir. Hatta birazdan tanışacağımız ahlaktanımsız (*immoralist*) örneğinde olduğu gibi, talebi onaylamış ama yine de bununla ilgili hiçbir şey yapmamış olabilir.

Bu muhakemenin ahlaki vurdumduymazlığa dayalı olduğu söylenecek olursa, o zaman başka bir örneği, İsa'nın dirilmesini ele alalım. İnancı kişi için dirilme bir olgudur, benliğe talep yükleyen bir olgu, Hristiyan özneliği de bu taleple bağlantılı olarak şekillenir. Ama inanmayan kişi için ortada sadece boş bir mezar vardır, Farisilerin işbirliği ile işgalci Roma yetkilileri tarafından idam edilmiş belalı radikal bir haham olan İsa'nın mezarı. Demek istediğim, talep durumun içinde nesnel olarak verili değildir. Daha doğrusu, talep yalnızca onu onaylayan benlik tarafından bir talep *olarak* görülür. Dolayısıyla, deneyim açısından bakıldığında (inananın ya da Sir Bob'un hayatında) sanki talep onaydan önce geliyormuş gibi görünüyorsa da, taleple onayın aynı zamanda ortaya çıktığı ve talebin ancak onu onaylayan bir özne tarafından talep olarak görüldüğü sonucuna varmak gerekiyor. Dolayısıyla, bir kez daha, etik deneyimin döngüselliliği ile karşı karşıya kalıyoruz.

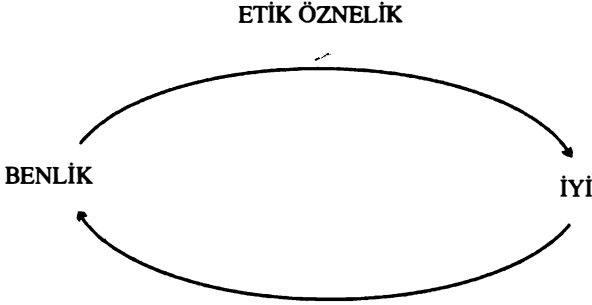
Ama bu etik deneyim tablosuna şöyle itiraz edilebilir: Şayet ahlaki bildirimleri niteleyen şey, bizzat sizin söylediğiniz gibi, bir durumun güçlü biçimde onaylanması ya da onaylanmaması ise, o zaman bu tür bildirimlerin alaycı ya da iğneleyici amaçlarla dile getirildiği durumları ne yapacağız? "Komşunu kendin gibi sev" sözlerinin içtenlikle değil de istihzayla söylenebileceğini tartışacak değilim elbette. Ama bu sadece, bu bildirimin güçlü bir onay ya da teyit olmaksızın dile getirildiğini, buradaki eylem imasının ahlaki benliğin eğilimlerinin içsel bir parçası olmaktansa güvenli bir ironik mesafede tutulduğunu gösterir. Aşırı zayıf bir onay örneğinden ibarettir. Ama bütün bunlar çok daha geniş kapsamlı bir itiraza, yani "yoksulluk tarihe karışsın" veya "açlık kurbanlarına yardım etmek şarttır" gibi önermeleri onaylasa da bu konuda hiçbir şey yapmayan ahlaktanımazın itirazına açıktır. Açlık kurbanlarına yardım amacıyla çalışan bir gönüllü kapısını çaldığında, ahlaktanımaz oturduğu yerden kalkmayı reddeder. Bu örnekte, ahlaki bir bildirim meşru görülebilir görülmesine ama bir eylem düsturu olarak reddedilmektedir; etik talep bir talep olarak tanınmakta, ama böyle onaylanması bu konuda bir şey yapmayı gerektirmemektedir. Önemli bir anlamda, bu itiraza hiçbir nakavt edici cevap verilemez çünkü ahlaktanımaz, tıpkı ironici kişi gibi, bir talebi onaylamaktan bu onaya dayanarak eyleme geçmeye yol açacak herhangi bir bağlanmadan

kaçmanın bir yolunu her zaman bulur. İki şeyi kastediyorum: Birincisi, etik deneyim modeli ahlaka, yukarıda etiğin varoluşsal matrisi adını verdiğim şeye yol açacağı umulan bir teyit yani onaylanmış bir talep açısından yaklaşmayı sağlayan bir yol sunar. İkincisi, etik deneyim ahlaki davranmaya yönelik motivasyon kuvvetine dair, bir iyi anlayışının eyleme iradesini harekete *geçirebilme* tarzına dair olası bir açıklama sunar. Bu, sözgelimi ahlaktanıma örneklerinde, onaylanmış bir talebin eyleme iradesini *mutlaka* harekete geçireceği anlamını içermez. Hatta eğer içerseydi o zaman benliğin özgürce hareket etmesi imkânını ahlaki alandan dışarı çıkarmış olacağı için kendi kendini iptal ederdi. Ahlaki bağlanmanın düşürdüğü uzun gölge kötü niyet imkânıdır, öyle olmak zorundadır. İnsan ahlaktanıma uyarabilir, onu ikna etmeye çalışabilir, onunla kavgâ edebilir, ama onu ahlaklı davranmaya zorlamamalıdır.

Etik Öznelik

Etik deneyimin onayladığım bir taleple kurulduğu şeklindeki iddiamın aynı zamanda benliğin doğasına dair bir iddia da olduğu çoktan anlaşılmış olsa gerek. Şimdi bu benlik ya da etik öznellik kavramını iki tez ileri sürerek netleştirmeye çalışayım; bunlardan birincinin herhangi bir ihtilafa yol açmayacağını umuyorum ama diğeri biraz açabilir.

1. Benlik kendi kendini, kendisi için iyi olduğunu saptadığı şey her neyse onunla ilişkili olarak biçimlendirir; bu şey, Tevrat, İsa'nın dirilmesi, ahlak yasası, içinde yaşadığım topluluk, ıstırap çeken insanlık, Tanrı'nın bütün yaratıkları olabildiği gibi başka herhangi bir şey de olabilir. Yani, şayet iyi talebinin bir talep *olarak* deneyimlenebilmesi için bu talebin onaylanması gerekiyorsa, o zaman bu onay bir benlik tarafından veriliyor demektir. Başka kim verebilir ki? İyi talebi benliğin güçlü onayını gerektirir, aksi takdirde ya Rousseau'nun düştüğü o tedirgin edici açmazla, insanları özgür olmaya zorlama açmazıyla karşı karşıya kalırız ya da ahlaki eylemin insanın kendisinin kişisel olarak bağlanmadığı normları ironik bir biçimde manipüle etmesinden ibaret olduğunu –ki fena halde kaba bir ahlaki dışsalcılık biçimidir bu– kabul etmemiz gerekir. Şimdi Şekil 3'e bakarsak görürüz ki, *etik özne* kendini kendi iyisinin talebine onaylayarak, bağla-



Şekil 3

yıcı bir biçimde bağlayan bir benlik olarak tanımlanabilir. İhtilaf yaratmayacağını umduğum tez bu. Basit bir çıkarımdan ibaret zira.

2. Şimdi daha fazla ihtilaf yaratacağını zannettiğim teze geçersen, etik deneyim ile bu deneyimin öznesi arasındaki öngerektirme ilişkisine dair bu iddia şu şekilde derinleştirilebilir. İyi talebinin bir talep olarak deneyimlenebilmesi için bir benliğin onayını gerektirdiğini ileri sürmüştüm. Bu haliyle ahlaki hayat, benlik olmanın anlamını oluşturan epistemik, estetik, siyasal vb. diğer hayat alanlarının yanına yerleştirilebilecek bir veçhedir. İyi, güzel. Ama burada durmayıp daha güçlü bir biçimde benliği bu iyi talebinin *kurduğu* da söylenebilir; daha doğrusu, iyi talebinin öznenin temel eklemlenme ilkesi olduğu. Benlik olduğunu düşündüğümüz şey temelde etik bir öznedir, kendi iyisiyle bağlantılı olarak kurulmuş bir benliktir, belli çekirdek değerler ve bağlanmalar etrafında organize olan bir benlik: bizim benliğimiz. Pratik aklın önceliğini savunmanın bir başka yoludur bu elbette; Kant'ı incelerken bu konuya döneceğiz.

İkinci tez en iyi olumsuz yoldan, başarısızlık, ihanet ve kötülük deneyimi üzerinden savunulabilir. Yani, eğer kötü olduğunu bildiğim bir şekilde davranıyorsam, o zaman olduğum ya da olmayı seçtiğim benliği imha edecek bir tarzda davranıyorumdur. Kendimi hüsrana uğratmış ya da kendime ihanet etmişimdir. Bir kez daha, böyle bir iddia son derece biçimseldir ve iffetlilik taslamak şöyle dursun, iyinin herhangi belli bir içeriği olduğunu bile varsaymaz.

Bahsettiğim iyi, mesela ebedi barış ya da sürekli devrim olabilir, merhametli bir uysallık veya gözünü kan bürümüş bir kin olabilir, Kant'ın ahlak yasası veya Sade'in *droit de jouir*'i [keyif alma hakkı] olabilir (bilindiği üzere, İlahi Marki insanın canı ne zaman isterse istediği herkesle orgazm yaşama hakkı olduğuna inanıyordu ve bu da Paris sokaklarında özellikle bu amaçla inşa edilmiş seks evleri kurulmasını gerektiriyordu). Burada önemli olan şu: Etiğin öznesi iyi olarak belirlenen bir taleple ilişkili olarak kurulur ve bu en şiddetli biçimde, o taleple bağlantılı olarak eyleme geçmeyi başaramadığımda ya da onu bile bile ihlal edip kendime ihanet ettiğimde hissedilir. Başarısız bir Kantçı olabileceğim gibi başarısız bir Sade'ci da olabilirim.

Bu yüzdendir ki Platon kötülüğün benliği tahrip ettiğini iddia ederken kesinlikle haklıdır ve burada asıl vurgulanmak istenen de kötü olarak belirlediğimiz şey her neyse onun deneyimlenmesinin, olmayı seçtiğim benlik fotoğrafının arabını ortaya çıkardığıdır. İster sigara, ister alkol, ister merhametli uysallık ister sadizm olsun bir tür iptiladan kurtulmaya çalışmış –ve başarısız olmuş– herkes burada ne kastedildiğini anlayacaktır. Benim gönlüme (daha doğrusu ciğerlerime) daha yakın bir örnek verip sigara içmeyi ele alayım. Yetişkin hayatımın büyük bölümünde tutkulu bir sigara içicisi olduğum halde bırakmaya karar verdim diyelim. Kendime bir nakarat gibi durmadan şunu söylüyor olayım: "Ben sigara içmiyorum, benim iyi anlayışında sigara içmeye yer yok, sigara kötü bir şey. Babamı öldürdü, beni de öldürmesine izin vermeyeceğim. Anneme, kız kardeşime ve sevgiliime bırakma sözü verdim." Ama kendimi bir partide, belki de zorlu bir yolculuk sonunda ulaştığım ve beni özellikle zorlayan bir konu hakkında bir konferans vereceğim yabancı bir yerde buluyorum. Bir yaz akşamı, yemekte çok taze, harika bir alabalık var, yörenin şarabı da enfes, insanlar yeni ve muhabbet hoş. Birkaç kadeh sonra, bir sigara ikram ediyorlar, kabul ediyorum ve bu ihlal feci hoşuma gidiyor. Bu ihlal gecenin ilerleyen saatlerine kadar tekrarlanıyor. Ertesi sabah zonklayan bir kafa, tahriş olmuş bir boğaz ve kendinden nefretle dolu bir zihinle uyanıyorum. Duş alırken, sol koltuğumun altında habıs kanserli bir ur olduğunu hissediyorum.

Burada olan şu: Olmayı seçtiğim etik özne, olduğum benlikle çatışmaya giriyor ve kendi kendini başarısızlığa uğratmış, bölünmüş bir benlik deneyimi üretiyor. Çoğumuzun aşına olduğu gibi, bu deneyime eşlik eden duygulanım ya da duygu *suçluluktur*. Suçluluk, öznedeki belli bir bölünme ya da yarıлма yaratan duygulanımdır, Aziz Paulus'un gayet iyi anladığı şey yani: "İstediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum."² Benliğin böyle bölünmesi deneyimi, *morsus conscientia*'nın, vicdan azabının, Joyce'un -yarı İrlandaca yarı Orta dönem İngilizcesiyle– "*agenbite of inwit*" dediği şeyin kökenidir. Birçok bakımdan Aziz Paulus'un Siyam ikizi olan Nietzsche vicdan azabını "yeryüzümüzde biten en tekinsiz ve en ilginç bitki" diye adlandırır.³ Suçluluk duyan vicdan tuhaf bir meyvadır. Nietzsche'ye bakılırsa geç çıkan bir meyva; bütün Nietzschecilerin en tuhaf biçimde kusursuz olanına, yani Emmanuel Levinas'a geçtiğimizde bölünmüş etik öznelik meselesine de daha ayrıntılı döneceğiz.

Gelgelelim, şimdi vurgulamak istediğim şey şu ki suçluluk duyan vicdan fenomeni –olumsuz yoldan da olsa– benliğin temelde ahlaki bir biçimde kurulduğunu ortaya serer. Yani, etik öznelik öznel hayatın sadece bir veçhesi ya da boyutu değildir, benlik olarak gördüğümüz şeyin temel özelliği, en derin bağlılık ve değerlerimizin bulunduğu haznedir. Etik deneyim, kendi iyisinin onaylanmış talebine meyleden bir etik özneyi öngerektirir.

Gerekçelendirici Nedenler ve Heyecan Verici Nedenler

Bana göre ister evrenselci olsun ister göreci her türlü normatiflik meselesi, etik deneyim dediğim şeye dair bir kavrayışın ürünü olmak zorundadır. Yani, kendimi bağlamaya hazır olduğum bir talebin deneyimi olmadığında ahlak denen şey ya hiç başlamaz ya da içi boş formüllerin manipule edilmesinden ibaret olur. Etiğin teme-

* Bu da, "vicdan azabı" anlamına gelir. –ç.n.

2. Romalılar 7: 19.

3. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, İng. Çev.. R J . Hollingdale & W. Kaufmann (New York: Vintage, 1969) s. 82 (Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2008).

linde onaylanmış bir talep deneyimi, etik özneliğimi şekillendiren ve eyleme geçme motivasyonumun kaynağı olan varoluşsal bir teyit olmak zorundadır.

Bunu günümüzden bir örnekle görmek için, Axel Honneth'in Habermas'ın ahlaki akılcılığına yönelttiği yarı-Hume'cu eleştiriyi, yani evrensel edimbilgisi (*pragmatics*) ile gündelik deneyim arasında bir mesafe olduğu için söylem etiğinin ahlaki eylemin motivasyonu konusunda yeterli bir açıklama sunamadığı yönündeki eleştirisini ele alalım.⁴ Honneth bu eksikliğe, Habermas'ın adalet teorisini, tanıma (*Anerkennung*) izahına dayalı bir iyi kavrayışı ile tamamlayarak cevap vermeye çalışır. Bu da bir talebin tanınmasıdır; Honneth'in terimleriyle, kendini gerçekleştirmenin temel önkoşulu olarak sevgi talebidir. Burada iddia edilen, Habermas'ın "adaletin ötekisi" dediği şeyin, yani dayanışmanın bir soyutlama olmanın ötesine ancak tanıma ile ilgili böyle bir hikâye temelinde geçebileceğidir. Tabii, işin ironik yanı şu ki Honneth'in Habermas eleştirisi, tam da Habermas'ın ilk dönem çalışmalarının yönlendirici niyetini, yani bilgi ile insan ilgilerini /çıkarlarını her türlü indirgemeci pozitivist açıklamadan uzak duracak eleştirel ve özgürleştirici bir düşünce kavramı içinde birleştirme girişimini yinelemektedir. Ancak Habermas'ın sonraki çalışmalarının bu alkışlanacak niyeti ne ölçüde gerçekleştirebildiği meselesi tartışmaya açıktır.

Felsefede her zaman olduğu gibi, aslında çok daha eski bir tartışmadır bu; kökleri en azından Francis Hutcheson'ın 1720'lerde ahlaki akılcılığa yönelttiği eleştiriye ve bir eylemi genelliği ya da evrenselliği temelinde meşrulaştıran *gerekleştirici nedenler*, yani âdet, otorite ve gelenek ile özneyi en başta böyle bir eylemde bulunmaya itecek *heyecan verici nedenler* arasında yaptığı yararlı ayırma kadar gider. Hutcheson'a göre, ahlak pınarlarının kaynağı bütün insanlarda ortak olduğuna inandığı hayırseverlik hissindedir. Hutcheson'a ve esin verdiği "ahlaki his" teorisi geleneğine, yani Adam Smith ve Hume'a göre, ama aynı zamanda Rousseau ve Schopenhauer'e göre de, ahlaki hislere, duygulanımlara veya ihtiraslara dair bir teori olmazsa heyecan verici nedenlere dair hiçbir açıkla-

4. Bkz. Honneth, *The Fragmented World of the Social* (Albany: SUNY Press, 1995), Önsöz.

ma, dolayısıyla herhangi motive edici bir teori de olamaz.⁵ Smith ve Hume'a göre sempatinin, Rousseau ve Schopenhauer'e göre merhamet veya acıma hissinin oynadığı rol budur. Kitabın ileriki bölümlerinde psikanalize geçtiğimizde ihtiraslar sorusuna dönecek vesilemiz olacak.

Gelgelelim, Hutcheson'ın temel sorunu, ki Hume ve Kant'ın ahlaki his teorisine yönelttikleri eleştirilerde de bulunan bir şeydir bu, şudur: Mandeville'in ahlaki bencilliğine yönelik eleştirisi hayranlık verici olmasına ve ahlaki akılcılığı ahlaki his, duygulanım veya ihtiraslara atıfla eleştirmesi pekâlâ haklı görünmesine rağmen, kendi konumu için benimsediği ortaklık varsayımıdır haklı gösterilemeyecek olan. Hayırseverlik hissinin evrensel olduğu nasıl varsayılabilir ki? Daha açık söylersek, niye Mandeville'in bencil özçakarını değil de Hutcheson'ın hayırseverliğini onaylayayım ki? Hayırseverliğin ortaklığı bir varsayımdan ibarettir, özçakarlardan önce geldiği savı da salt bir iddiadan.⁶ Dolayısıyla, Hutcheson'ın ahlaki hisle ilgili izahı evrensellikten yoksundur ve ahlaki basit ampirik eğilime indirgeme riski taşımaktadır.

Bu da şu devasa soruyu gündeme getiriyor: Etik hem genelleştirilebilir hem de öznel olarak hissedilebilir mi, hem evrenselleştirilebilir hem de ahlaki benliğimiz içinde kök salabilir mi, yoksa bunlar bir diyalektiğin birbiriyle uzlaştıramayan iki yarısı mıdır? Michael Smith "ahlak sorunu"nu işte böyle tasvir ediyor ki ona göre bu esasen filozofların sorunu, oysa ben bu sorunun ahlak teorisi ile ahlaki hayat arasındaki ilişkinin çok daha derinlerinde yatan bir şeye işaret ettiğini düşünüyorum.⁷ Hume'cu bir psikoloji anlayışından yola çıkan Smith'in terimleriyle, inançlar ile arzular arasında, yani rasyonel olarak haklı gösterilebilecek ahlaki inançlar ile bu inançlardan çıkarak eyleme geçmeyi motive eden, ama kendileri bu inançlara bağlanabilecekleri gibi bağlanamayabilecek de olan arzu-

5. Francis Hutcheson, *On the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations of the Moral Sense*, haz. A. Ward (Manchester: Clinamen Press, 1999 [1728]).

6. Bu konuda bkz. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Londra: Macmillan, 1966), s. 162-3 (Türkçesi: *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001).

7. Michael Smith, *The Moral Problem* (Oxford: Blackwell, 1994).

lar arasında bir çelişki vardır. Ahlaksız kişi örneğine dönersek, açık kurbanlarına yardımda bulunmanın doğru olduğuna rasyonel olarak kani olsam da kayıtsızlık, kafa dağınıklığı veya tembellik yüzünden yeterince motive olamadığım için bu yardımda bulunmayabilirim. Smith'e göre, ahlakın *nesnelliği*, yani savunduğumuz ahlaki görüşlerin kendi öznel eğilimlerimizden bağımsız olarak doğru olduklarına ve rasyonel olarak savunulabileceklerine inanmak istememiz ile ahlakın *uygulanabilirliği* (burada ise bir ahlaki görüşe sahip olmanın yapmaya motive olduğumuz şeyle bağlantılı olması icap eder) arasında bir çelişki vardır. Şayet ahlaki yargının nesnelliği ile uygulanabilirliği zıt yönlerde çekiyorsa, ahlak hem genelleştirilebilir hem de öznel olarak hissedilir değilse, o zaman ahlak fikrinin ta kendisi tutarsızdır belki de. Smith'in kaygısı ve ahlak sorununa getirdiği çözüm bu olmasa da, bana kalırsa Kant tam da bu tutarsızlık tehdidine cevap vermiştir. Bunun tutarlı bir cevap olup olmadığını göreceğiz.

Örneğin, Kant – Akıl Olgusu

Kant ahlaki eylemde bulunma gücünü üreten şeye, benliği iyi yönünde harekete geçiren motivasyon kuvvetine "filozof taşı" der.⁸ Gelgelelim, Kant'a göre, motivasyonla ilgili olarak Hutcheson ve ahlaki his teorisyenlerinin anlattığı türden bir hikâye, ihtiraslara ya da hayırseverlik, sempati veya merhamet gibi ahlaki hislere atıfla çözülemez, çünkü bu durumda ahlak eğilime, aklilik de Kant'ın "patoloji" dediği şeye indirgenmiş olur. Kant'ın pratik aklın önceliğine bağlı eleştirel felsefesinin kilit sorusu şudur: *Saf akıl nasıl pratik olabilir?* Kant bu soruyu cevaplamak için, aklın çıkar veya motivasyonla bağlantısına dair bir tür açıklama sunmak gerektiğinin farkındadır, ama buradaki ampirik ya da patolojik bir çıkar (tikel inançlar, eğilimler ve arzular) olamaz, onun "saf çıkar", hatta daha da garip bir biçimde "*a priori* duygu" dediği şey, yani ahlak yasası-na duyulan saygı olmalıdır.

Peki Kant filozof taşı nasıl bulabilmiştir? Kant'ta etik deneyim sorunu, çelişkili görünen *akıl olgusu* (*das Faktum der Vernunft*) kav-

ramı içinde çözülür.⁹ "Çelişkili görünen" diyorum, zira a priori idrak yetisi olan akıl nasıl olur da a posteriori, olgusal bir biçime bürünebilir? Akıl olgusalılığı diye bir şey nasıl olabilir? Bu tam da Birinci Eleştirinin epistemolojik tembihleriyle açıkça yasaklanan türden bir düşünsel sezgiyi gerektirmez mi? Kant'a göre, akıl olgusu, ortada özneye yönelik bir talepte bulunan ve öznenin rıza gösterdiği bir *Faktum* olduğu yolundaki iddiadır. Yani, ortada öznenin onayladığı bir iyi talebi, Kant'a göre ahlak yasası bilinci vardır ve bu talep bir ampirik olgunun ya da *Tatsache*'nin bağlayıcı gücüne benzer bir dolaysız, geri döndürülmez, hatta zorunlu (*apodictic*) kesinliğe sahiptir. Bir *Faktum der Vernunft*'ün kesinliği ile ampirik bir *Tatsache* arasındaki fark, akıl olgusunun talebinin ancak özne onu onayladığı sürece belirgin olmasıdır. Kant ısrarla, böyle zorunlu bir *Factum*'ün örneğinin bulunamayacağını söyler: "Ahlak yasası adeta saf aklın zorunlulukla kesin bir olgusu olarak, tamı tamına izlenebileceği hiçbir örnek bulunmadığı kabul edilse bile a priori bilincinde olduğumuz bir olgu olarak verilir."¹⁰ Akıl olgusu ancak onu onaylayan özne tarafından bir talebin kesinliği şeklinde deneyimlenir – bir kez daha kısır olmayan bir döngüyle karşı karşıyayız.

Ancak akıl olgusu öğretisi konusunda durum nasıl olursa olsun, Dieter Heinrich, bence haklı olarak, kategorik buyruğun ve Kant'ın ahlak teorisinin bütün rasyonel evrenselliğinin bu ahlaki içgörü deneyiminden, benim "etik deneyim" dediğim şeyden kaynaklandığını iddia eder. Kant'ta akıl olgusunun işlevi, gerekçelendirme ile motivasyon arasındaki boşluğu kapatmaya çalışmaktır. Filozof taşı, tam da, akıl olgusunun motivasyon kuvveti ile kategorik buyruğun rasyonel evrenselliği arasındaki bağlantıyı kurmaktan ibaret olacaktır. Böylece akıl, akıl yürütme iradesi ile özdeş olacak ve "neden ahlaklı olmalıyım?" sorusu cevaplanmış olacaktır.

9. Kant akıl olgusu kavramını burada ortaya atıp tanımlamaktadır: *Critique of Practical Reason*, İng. çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), s. 31 (Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ü. Gökberk-I. Kuçuradi-F. Akatlı-G. Durusoy, Ankara: Felsefe Kurumu, 1999). Akıl olgusuyla ilgili son dönemlere ait güçlü ve olgun, ama benim yine de katılmadığım bir tartışma için bkz. Rainer Forst, "Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004), no. 2, s. 179-97.

10. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 47. Vurgu bana ait.

Ahlak Yasasının Kendi Kendini Doğrulaması – Günümüzdeki Bazı Kantçılar

Kant'ın bu argümanını günümüzdeki bazı Kantçılara, özellikle de John Rawls'un *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Ahlak Felsefesinin Tarihi Üstüne Dersler) adlı eserinde¹¹ akıl olgusu kavramını güçlü bir biçimde yeniden inşa etmesine dönerek biraz daha ayrıntılı ele almaya çalışayım. Kant'ın etiğinin iki gayesi vardır: Birincisi, ahlak yasasının nesnel geçerliliği olduğunu, yani pratik akıl yürütme işi üzerinde bağlayıcılığı olduğunu göstermek; ikincisi, ahlak yasasının *bizim* için geçerli olduğunu, bizim sadece *ona* uygun olarak değil *ondan* kalkarak eyleme geçebileceğimiz bir şey olduğunu göstermek. Michael Smith'in terimleriyle, Kant ahlak sorunu nesnellik ile uygulanabilirliği uzlaştırarak ele almaya çalışmaktadır. Rawls, bu iki gayeyi gerçekleştirebilmek için kategorik buyruğun karşılaması gereken dört koşul belirler:

1. *İçerik koşulu* – kategorik buyruk biçimsel ve boş olmamalıdır, ahlaki müzakerenin gereklerini saptamalıdır, yani eylem düsturlarının ya da normlarının kategorik buyruk temelinde müzakereye açık oldukları gösterilebilmelidir.
2. *Özgürlük koşulu* – kategorik buyruk, ahlak yasasını özgürce istediğimiz bir şey olarak sunmalıdır, yani ahlak özerklik ilkesinden kaynaklanmalıdır.

Gelgelelim, ahlak yasasının bizim üzerimizde otoritesinin olabilmesi, yani sadece ona göre değil ondan kalkarak eylemde bulunabilmemiz için, iki koşul daha gerekir:

3. *Akıl olgusu koşulu* – ahlak yasasının otoritesi pratikte gündelik ahlaki düşünce, his ve yargılarımıza dayanmalıdır.
4. *Motivasyon koşulu* – ahlak yasasının bizim üzerimizde en üst otoriteye sahip olduğu bilinci kişiliğimizde öyle kök salmış olmalıdır ki bu yasa, tek başına, bizi eyleme geçirmeye yeterli bir saik olmalıdır.

Saf pratik aklı gerçekleştirmek için, bu dört koşul da karşılanmalıdır. 1. ve 2. koşullar, kesinlikle merkezi önemde olsalar da, 3. ve 4.

11. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s. 253-72.

koşullar olmaksızın soyut ve uzak kalırlardı; yani, uygulanabilirliği olmayan bir ahlaki nesnellığe ulaşmış olurduk. 4. koşul, 3.nün derin yapısını sağlar, doğal arzular ve hayvani eğilimler ne yönde olursa olsun, ahlak yasasının etik özneliğimiz içine, bizim eyleme geçmemiz için yeterli saik oluşturacak kadar kök salmış olduğunu gösterir. Kant'ın en lirik olduğu anlar, öznenin "üstündeki yıldızlı göklerle içimdeki ahlak yasası" karşısında huşuyla dolmasını anlattığı anlardır.¹²

Akıl olgusu, ahlak yasasının bizim üzerimizdeki en üst otorite ve düzenleyici olduğuna, sadece ona uyarak değil ondan kalkarak eyleme geçtiğimiz şey olduğuna dair bilincimizdir. Bunu akılda tutarsak, o zaman bu olgunun Kant'ın eleştiri projesi içinde çözdüğü devasa sorunun ne olduğunu da görürüz. Ahlak yasasına dair bilgimiz bir özgürlük bilincine dayalı olamaz çünkü bu, Birinci Eleştiri'deki akıl yürütmeye yasaklanan, ama Fichte ile Schelling'in farklı farklı yollardan tekrar devreye soktukları türden düşünsel sezgiyi gerektirirdi. Kant'ın konumu ise bunun tam tersidir: Akıl olgusu, özgür oluşumuza dair ahlak kavrayışımızın işe başlaması gereken temel olgudur. Rawls şöyle yazar:

Akıl olgusunun önemi, saf pratik aklın gerçekliğini bu olguda ve bu olgunun açığa çıkardığı şeyde, yani özgürlüğümüzde göstermesinden gelir. Akıl olgusunu ve önemini bir kez kabul ettiğimizde, saf pratik aklın olabirliğini sorgulayan her türlü tartışma beyhudeleşir. Hiçbir metafizik ya da bilimsel teori onu tehlikeye atamaz.¹³

Bu da Kant'ın etiğindeki şu kafa kurcalayıcı soruyu gündeme getirir: Ahlak yasasının doğruluğu nasıl kanıtlanır? Bilindiği üzere, Kant özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi'si** olsa da, Birinci Eleştiri'de belirtilen nedenlerle herhangi bir özgürlük sezgisine sahip olamayacağımızı ileri sürer. Dolayısıyla özgürlüğün *ratio cognoscendi'si*** ahlak yasasıdır. Gelgelelim, ahlak yasasını bizi bağlayıcı hale getiren tek doğrulama, akıl olgusudur. İradenin ahlak yasası tarafından belirlenmesinin öznel garantisidir akıl olgusu. Rawls şöyle devam eder:

* Lat. varlık nedeni. -ç.n. ** Lat. bilme/bilinme nedeni. -ç.n.

12. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 161.

13. Rawls, *a.g.y.*, s. 257.

Kant İkinci Eleştiri'de ilk ilkesi (kategorik buyruk üzerinden) ahlak yasası olan saf pratik aklın, ahlak yasasını bağlayıcı olarak kabul eden kişilerde akıl ilkesi tarafından ve bu olgunun doğrulanışı tarafından doğrulandığını görür... ve kabul eder...¹⁴

Yani, ahlak yasasının bizim üzerimizde bağlayıcı olabilmesinin tek kanıtı ya da gerekçesi, ahlak yasasının bu bağlayıcı güce sahip olduğunu tanıyan özneler olmasıdır. Bunu biraz daha zorlarsak, akıl olgusu ahlak yasasının *kendi-kendini-doğrulaması* veya *kendi-kendini-gerekçelendirişidir*. Kant etikte gerekçelendirme ile motivasyon ya da nesnellik ile uygulanabilirlik arasındaki boşluğu, akıl olgusunu ahlaki eylemin kendi kendini gerekçelendiren motivasyon kuvveti haline getirerek kapatır.

Bana kalırsa akıl olgusu meselesinin gösterdiği şey, Kant'ın etiğinin, hatta tüm eleştiri projesinin kalbindeki kırılğan zorunluluktur; zira özgürlük "saf akıl sisteminin bütün mimarisinin kilittasıdır".¹⁵ Ahlakın kökü akıl olgusunun (ampirik sezgiye indirgenemeyen ve "*hiçbir örneği bulunmayan*" bir olgunun) talebinin, kendi kendini gerekçelendirici ya da kendi-kendini-doğrulayan onaylanışdır. Şayet Kant akıl olgusuna daha fazla ampirik ya da deneyimsel içerik sunsaydı, Hutcheson'a yöneltilen eleştirilerde örneğini gördüğümüz riske, yani onu görelileştirme riskine girerdi, o zaman da elimizde nesnelliği olmayan bir uygulanabilirlikle kalırdık. Şayet akıl olgusunun öznel cazibesini daha az tutsaydı, o zaman da ahlak yasasını bir soyutlamaya indirgeme riskine girerdi, elimizde de sadece uygulanabilirliği olmayan bir nesnellik kalırdı.

14. Rawls, *a.g.y.*, s. 267. Ayrıca bkz. s. 261 : "... Kant ahlak yasasının hiçbir şeyden çıkarsanamayacağını, yani nesnel ve evrensel geçerliliğinin hiçbir gerekçesi olmadığını söyler; ahlak yasası daha ziyade akıl olgusuna dayalıdır. Ayrıca ahlak yasasının herhangi bir gerekçelendirici zemine de ihtiyacı olmadığını söyler; bu yasa onu en üst derecede yetkili olarak kabul edenlerde (yani, akıl olgusunun geçerli olduğu kişilerde) özgürlüğün sadece mümkün olduğunu değil gerçek de olduğunu kanıtlar. Nitekim ahlak yasası özgürlük fikrine sadece pratik de olsa nesnel bir gerçeklik kazandırır ve böylece kendi kendisiyle tutarlı olabilmek adına özgürlük imkânını üstlenmek zorunda kalan saf spekülâtif aklın ihtiyacına cevap verir. Ahlak yasasının bunu yapıyor olması, o yasa için yeterli tasdiki ya da Kant'ın deyimiyle itimatnameyi sağlar. Bu itimatname, yasayı ister spekülâtif nitelikte olsun ister ampirik, teorik akılla gerekçelendirmeye yönelik bütün o nafile çabaların yerine geçer."

15. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 3.

Akıl olgusu sorunsalının, esinini Kant'tan alan başka çağdaş ahlak filozoflarında da iş başında olduğu gösterilebilir. Ben Jürgen Habermas, Onora O'Neill ve Christine Korsgaard örneklerini ele alacağım. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Bilgi ve İnsan Çıkarları/İlgileri) kitabına 1972'de yazdığı Sonsöz'ün son satırlarında, bir iletişimsel eylem teorisinin emelinin, o aşkın akıl yürütme ve argümantasyon özelliklerinin toplumsal hayatın praxisinin ayrılmaz birer parçası olduğunu göstermek olacağını belirtir. Başka bir deyişle, Kantçılığın biçimsel evrenselliği Hegelci etik hayatın somutluğuna ayak basmıştır. Habermas sonra da, daha önce Honneth'in yukarıda ele aldığımız eleştirisinde ima ettiğimiz şu ilginç saptamada bulunur:

Ampirik konuşma ancak temel rasyonel konuşma normları sayesinde *mümkün* olduğuna göre, gerçek bir dil cemaati ile kaçınılmaz olarak idealleştirilmiş (sadece farazi olarak ideal) bir dil cemaati arasındaki yarımla salt argümana dayalı akıl yürütme işleminin değil, toplumsal sistemlerin hayat praxisinin ta kendisinin de ayrılmaz bir parçasıdır. *Kant'ın akıl olgusu kavramı da belki bu şekilde yeniden canlandırılabilir.*¹⁶

Başka bir deyişle, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin emeli, Kantçı akıl olgusu kavramını yeniden canlandırmak ve söylemin örtük akliliğinin ahlak alanında gerekçelendirme ile motivasyonu, nesnellik ile uygulanabilirliği uzlaştırabilmesini sağlamaktır.

O'Neill, *Towards Justice and Virtue* (Adalet ve Erdeme Doğru) adlı eserinde motivasyon sorununu, Kantçı etiği metafizik-sonrası bir anlayışla işlemeye yönelik kendi projesi için de önemli bir sorun olarak görür. O'Neill evrenselleştirilebilirliği *izlenebilirlik* olarak yeniden tanımlar, yani eylem nedenleri herkes için geçerli nedenler olmalıdır, ama izlenebilirliğin etik bir özne tarafından izlenmesi gerekse ve dolayısıyla örtük olarak motive edici olduğu söylenebilse de, motivasyon konusunda sessiz kalır.¹⁷ Kant'ın konumunun biraz farklı bir çeşitlemesi de Christine Korsgaard'ın *The Sources of Normativity* (Normatifliğin Kaynakları) adlı eserinde bulu-

16. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Cambridge: Polity, 1987), s. 380, vurgu bana ait.

17. Bkz. Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 5-6.

nabilir.¹⁸ Korsgaard bir yandan Kant'ın şu görüşünü onaylar: Düşünerek onaylama ahlakın ta kendisidir, yani eylem düsturları ya da normları reddedilmekten ya da onaylanmaktan önce eleştirel incelemeye tabi tutulmalıdır. Olumsuz yönden söylenirse, bu da düsturlar evrensel yasalar olarak istenemiyorlarsa kabul edilmemeleri gerektiği anlamına gelir. Klasik Kantçı bakıştır bu. Gelgelelim, öte yandan, Korsgaard, tıpkı Habermas'ın yaptığı gibi, Kant'ın bu konumuna yönelik örtük Hegelci eleştiriye de kabul eder; yani düşünerek onaylamanın şu suçlamaya açık olduğu eleştirisini: Etikete evrenselliğin bedeli soyutlama ve biçimselliktir; Kantçı özne –bir ahir zaman Stoacısı gibi– gerçek etik hayatta hiçbir yeri olmayan evrensel düsturları kararlılıkla istemektedir. Korsgaard bu itirazı engelleyebilmek için *pratik kimlik* kavramını ileri sürer; bu onun Kant'ın Amaçlar Krallığı kavramını yeniden işleyip "pekiştirme" girişimidir. Bununla kişinin, kişisel ilişkilere ve aile, topluluk vs. ağlara gömülmüş bir benlik olarak ahlaki eylemde bulunduğunu kasteder. Pratik kimlik kavramının, Kant'ın akıl olgusu ile cevap vermek istediği sorunla, yani ahlaki motivasyonun nasıl tam da kişiliğimize ve onun istediği bağlanmalara kök saldığını gösterme sorunuyla bariz bir aile benzerliği vardır.¹⁹

Özerklik Ortodoksisi ve Olgusalık Meselesi

Kant'ın etiğinin temel ilkesi özerkliktir. Yani, eylemlerimde dayanak almam gereken düsturlar, sadece kendi istediğim, kendi kendime koyduğum düsturlardır. Nitekim, ben ahlaki otoritenin tek kaynağıyım ve Kantçılar kendi kendilerinin yasa koyucularıdır,

18. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

19. Bu bölümün ilk taslağını yazdıktan sonra, Michael Morgan'la yaptığım bir sohbet sayesinde, David G. Sussman'ın şu kitabıyla karşılaştım: *The Idea of Humanity. Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics* (New York ve Londra: Routledge, 2001). Bu kitapta, Kant'ın etiğinde akıl olgusunun önemine dair, benim yukarıda söylediklerimle büyük ölçüde çakışan ilginç ve kapsamlı bir tartışma yer alıyor. Sussman'ın şu ısrarı özellikle önemli: Kant'ın akıl olgusu argümanının kendi kendini tasdik edişi, yani döngüsellliği bir kısır döngü değildir ve ahlaki şüpheciliğin üreme yeri işlevini görmekten çok ahlaki deneyimle ilgili temel bir şeyi açığa çıkarır (bkz. "Morality and its Circle", *a.g.y.*, s. 21-69).

öyle olmak zorundadırlar. Eğer böyle olmazsa o zaman özgürce değil, kendi seçmediğim normlara göre davranıyorumdur. Ahlaki otoritenin kaynağı kendimin dışında, Tanrı'da, hükümdarda, işverenimde, gelenekte ya da beni *dışarıdan* bağladığını düşündüğüm herhangi bir normda ya da normlarda ise, o zaman özerk biçimde değil yaderk biçimde davranıyorumdur.

Gelgelelim –Kant'ın etiğinin temel işi de budur– ben akli bir varlığımdır, üstelik bütün insanlar aklidir. Kant'a göre, insanlığın ilkesi akliliktir; Rawls ağıdalı bir dil kullanma hevesine düştüğü bir anda bunu "herkesin aristokrasisi" diye adlandırmıştır.²⁰ Şayet insanlar akli varlıklarsa, o zaman insanların pratik hayatlarını yönlendiren normlar, her zaman tikel ve olumsal bir mahiyette olan duygudan değil akıldan hareketle seçilmelidir. Dolayısıyla kendim için akli bir biçimde normlar seçerken, bunları zorunlu olarak bütün insanlık için seçiyorumdur. Kendim için yasa yaparken, bütün insanlar için yapıyorumdur. Dolayısıyla, etikte özerklik evrenselliği de beraberinde getirir: Dayanak alıp meşru bir biçimde eyleme geçebileceğim tek normlar, tutarlı biçimde evrensel birer yasa olarak isteyebileceklerimdir. Kant'ta kategorik buyruk konusundaki argüman bu şekildedir.

Önceki argümanımıza dönersek, akıl olgusunun, iradenin ahlak yasası tarafından belirlendiğine dair bilincimiz olduğunu, dolayısıyla da ahlakın olanaklılık koşulu olduğunu görmüştük. Şimdi Kant'ın ahlak teorisi özerklik ilkesine dayalı olduğu için, akıl olgusunun öznenin iradesine/istencine tekabül etmesi gerekir. Akıl olgusu, gerçekten de bir *olgudur*. Deneyim açısından bakıldığında, bir talebin *ötekiliğidir/başkalığıdır*. Ama bu talebin öznenin özerkliğine tekabül etmesi gerekir. *Eylem* olmak zorunda olan bir *olgudur*. Başka bir deyişle, etiğin öznesinin kendisine yüklenen talebi *a priori* karşılayabilecek durumda olması gerekir, aksi takdirde yaderkliğe düşecektir.

Bana göre, akıl olgusu sorunu Kant-sonrası felsefeyi belirleyen, hatta belki de böldüğü söylenebilecek olan bir açmazın belirtisidir. Akıl olgusunun temelindeki iddia, motivasyon, çıkar ya da uygulanabilirlik sorunuyla başa çıkabilmek için, akıl içinde bir olgusalılık

20. Rawls, *a.g.y.*, s.302.

uğrağı olması gerektiğidir; ama bu olgusalık Hutcheson'ın ya da Hume'un ampirik ahlaki hissi değil, ahlak yasasına duyulan saf saygı ya da hürmet hissidir, *a priori* bir histir. Şimdi, burası çok önemli, akıl motivasyon sorununu açıklayabilmek için kendi içinde olgusalık uğrağını barındırmak zorunda olsa da, bu olgunun kendisi açıklanamaz. Kant'ın *Grundlegung*'un son, sıkıntılı paragraflarında cebelleştiği sorundur bu. Felsefi bir çaresizlik içinde ellerini havaya kaldırarak şöyle yazar Kant: "*Saf akıl nasıl pratik olabilir*, tüm insan akli bunu açıklamaktan bütünüyle âcizdir ve böyle bir açıklama bulma yolunda sarf edilen her türlü gayret ve emek de boşunadır."²¹ Başka bir deyişle, ahlak yasasının evrenselliği bizi ilgilendirmelidir, ama bu ilginin nedenini açıklayamayacağımızı kabul etmemiz gerekir. Yani, (iddianın garipliğine dikkat) irademizin özgürlük tarafından belirlenmesi konusunda kavrayabileceğimiz tek şey, kavranamazlığıdır.

Şimdi mesele bu açıklama aczinin bir zaaf mı yoksa güç mü olduğunda. Fichte'ye göre bu bir zaaftır ve o teorik ve pratik akli düşünsel sezgi kavramı yoluyla birleştirmeye çalışır. Ama bununla gizemli bir şey kastetmez. Aslında şunu der daha çok: Ahlak yasası bireyde içselleşir, ahlaki özerklik de öznenin kendi üzerine düşünen faaliyeti içinde ve bu faaliyet olarak gerçekleşir. Şöyle yazar: "Düşünsel sezgi, eylemde bulunduğuma ve eylemde bulunduğum zaman yaptığım şeye dair dolaysız bilinçtir."²² Fichte'ye göre, düşünsel sezgi, kişinin kendisinin faal oluşunun özbilincidir. "Özbilinç olmadan bilinç diye bir şey olmaz, ama özbilinç de sadece işaret ettiğimiz şekilde (yani yalnızca faal olduğum sürece) mümkündür."²³ Fichte'nin Kant'taki akıl olgusunun yerine bir akıl eylemini geçirdiği söylenebilir. Ama bunu Kant'a yöneltilmiş bir eleştiri olarak görmek yerine ve Kant'ın düşünsel sezginin olabilirliği karşısındaki bütün itirazlarına rağmen Fichte kendi *Wissenschaftslehre*'sinin* temel ilkesini Kant'ın sisteminin temel, hayati ilkesiyle bütünüyle tu-

* Alm. Bilginin bilimi. -ç.n.

21. Kant, *The Moral Law*, İng. çev. H. J. Paton (Londra: Hutchinson, 1948 [1785]), s. 121.

22. Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre*, İng. çev. ve haz. D. Breazeale (Indianapolis: Hackett, 1994), s. 46.

23. A.g.y., s. 50.

tarlı görür. Fichte, "zira Kant da kesinlikle kategorik buyruğun bilincinde olduğumuzu savunurdu, değil mi?" diye sorar ve şöyle devam eder: "Kategorik buyruğa dair bilincimiz kuşkusuz dolaysızdır, ama duyuşsal bilincin bir biçimi değildir. Başka bir deyişle, tam da benim 'düşünsel sezgi' dediğim şeydir."²⁴ Düşünsel sezginin duyuşsal sezgi olmadığı açıktır. Ama Tanrı ya da ruh gibi metafizik bir kendiliğin (*entity*) sezgisi de değildir. Düşünsel sezgi öznenin kendi faal oluşuna, daha doğrusu kendi kendini kategorik buyrukla ve bu buyruk sayesinde faal olarak belirlemekte oluşuna dair özsezgisidir. Fichte'de düşünsel sezgi ahlak yasasının bilincidir. Aklın olgusalılığı öznenin faaliyeti haline gelir.

Kant'ın ahlaki içgörü anlayışını Hegel de çok sert bir şekilde "midemizdeki hazmedilmemiş son lokma (*Klotz*), akla inmiş bir vahiy" diye adlandırarak eleştirir.²⁵ Fichte'yi de eleştirerek ahlaki özerkliği öznenin kendi faaliyetinin farkında oluşuna değil, bir tanımın mücadelesi ile kurulan öznelerarasılık ilişkilerine yerleştirir.²⁶ Terry Pinkard'ın yorumunu izleyerek, Hegel'in Kant'ın pratik aklını toplumsallaştırdığını söyleyebiliriz.²⁷ Hegel'in görüşüne göre, Kant'ın projesinin kalbindeki açmaz şu biçime bürünmüştür: Kendi yazdığım bir yasaya nasıl tabi olabilirim ki, özellikle de böyle bir yasaya ancak hükümler konumdaki özerklik ilkesi sayesinde meşru biçimde tabi olabileceğim düşünülürse? Hegel Kant'ın bu açmazının nasıl öznelerarası bir çözümü gerektirdiğini, yani ilk olarak aklın toplumsal olduğunu ve ikinci olarak, aklın toplumsallığının tarihsel olarak serimlendiğini, dolayısıyla Kant'ın kategorik buyruğunun biçimsel karar yordamına ya da Fichte'nin egosunun münferit faaliyetine indirgenemeyeceğini göstermenin zorunlu olduğunu gözler önüne serer.

24. A.g.y., s. 56.

25. Aktaran Henrich, *a.g.y.*, s. 69.

26. Şüphesiz bütün hikâye bundan ibaret değil; Fichte'de öznelerarasılık sorunu, özellikle de 1796 tarihli *Naturrechtsabhandlung* eserinde başkasının çağırılması, yani *Aufforderung* sorunu hakkında ilginç bir literatür oluşmuş durumda. Bu konuda bkz. Axel Honneth, "Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3)", Jean-Christophe Merle (haz.), *Fichte: Grundlage des Naturrechts. Ein kooperativer Kommentar* içinde (Berlin: Akademie-Verlag, 2001) s. 63-80.

27. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Bu bağlamda Marx'ı da anabiliriz. Marx Feuerbach üzerine meşhur on birinci tezinde "filozoflar sadece farklı farklı yollardan dünyayı yorumlamışlardır, oysa önemli olan onu değiştirmektir"²⁸ diye yazdığında, pratik aklın gerçek praxis'e, ortak insan hayatına yerleştirilmesi gerektiğini kastediyordu. Marx'ın başını belli belirsiz Fichte'ye doğru sallayarak "öznelik" ya da "canlı faaliyet" diyeceği şeydir bu. Marx'a göre, yerine getirilmesi gereken felsefi ve siyasal görev, felsefeyi pratik, pratiği de felsefi kılacak bir grubun tesbiti, tasviri ve kendi kendini özgürleştirmesidir. Evrensel sınıf ve insanlığın nişanı (*index*) olarak adlandırılan proletaryaya atfettiği rol budur. Hegel özerkliği toplumsallaştırmışsa, Marx ortaklaştırmıştır, onda Kant'ın amaçlar krallığı pratik aklın bir koyutlaması olmaktan çıkıp yeryüzündeki gerçek bir yer, kralların olmadığı bir yer haline gelir. Bu elbette, Marx'ın materyalizm savunusunun onu, özerklik meselesini odak alan idealist gelenekten çıkardığı anlamına gelmez. Aksine, Marx'taki "pratiğin materyalizmi" diyebileceğimiz şey, söz konusu geleneğin tamamına erişi olarak görülebilir ki burada özerklik Etienne Balibar'ın deyiimiyle "halkın halkı" (*peuple du peuple*), yani insanlık partisi olan proletaryanın hayat pratiğine yerleştirilir.²⁹

Yaygın düşünceye aykırı görünmekle beraber, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı Dasein'in, yani insanın vicdanı analizinde de Kant'taki akıl olgusu sorununun mirası bulunabilir. Vicdan deneyimi, Dasein'in dışından geliyormuş gibi görünen ama aslında Dasein'in kendi kendisine çağrıda bulunmasından ibaret olan bir çağrı (*Ruf*) ya da seslenme (*Anruf*) deneyimidir. Heidegger "*vicdanda Dasein kendi kendine çağrıda bulunur*" diye yazar.³⁰ Bu bakımdan, Heidegger'in ilk döneminde etik deneyimin yapısı, hiç değilse sahi-

28. Karl Marx, *Early Political Writings*, haz. J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 118.

29. Etienne Balibar'ın şu kitaptaki Marx analizine bkz. *The Philosophy of Marx*, İng. çev. Chris Turner (Londra ve New York: Verso, 1995), s. 21 (Türkçesi: *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim, 1996). Ayrıca Peter Osborne'un şu kitapta Marx'ın pratik ağırlıklı materyalizmi konusunda yaptığı gayet açık seçik sunuşa bakılabilir: *How to Read Marx* (Londra: Granta, 2005).

30. Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), s. 320; vurgu özgün metne ait (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Agora, 2008, s. 291).

cilik analizi söz konusu olduğunda, Kant'ın özerkliğinin varoluşsal olarak derinleştirilmesidir. Kendimi sahicilikten uzak varoluşumun uykusundan çekip çıkararak vicdanın talebini (Heidegger'e göre ölüm-yönelik-varlık'ın karşılaştığı sonluluğun talebidir bu) onaylamayı öğrendiğimde, sahicilik kazanırım. Gerçekte kimsem o olurum. Heidegger'in "kararlılık" (*Entschlossenheit*) derken kastettiği de budur ve bu kavram en iyi bir tür *otarşi*, kendi yasalarını kendi koyma ya da kendi kendini yaratma olarak anlaşılabilir. Heidegger her türlü Dasein analizinde bulunacağı varsayılması gereken *Faktum*'u "olumlu bir zorunluluk" olarak görür. Kant'ın akıl olgusu; Heideggercede, vicdanın ontik tanıklığı ya da tasdiki (*Zeugnis*) haline gelir. Dasein akıl tarafından değil, akıl-öncesi bir ruh halleri (*Stimmungen*) âleminde ve temel ruh hali (*Grundstimmung*) olan kaygı içerisinde belirlenir, ama sahicı Dasein'in otarşik yapısı Kant'ın öznesinin varoluşsal bir yankısıdır.³¹

Başka örnekler de verilebilir ama demek istediğimiz şudur: Fichte'ye, Hegel'e, Marx'a, Heidegger'e ve onların felsefi gelenekteki çok sayıdaki mirasçısına göre, felsefenin amacı bir özerklik kavrayışına ulaşmaktır ve bu kavrayışa bireyin egosu, bireyselleşmiş Dasein, öz-nelerarası şekilde kurulmuş Tin alanı, insanlığın nişanı olarak proletaryanın kolektif praksişi vs. gibi adlar verilmiştir. Kant-sonrası felsefe, soldan sağa, Marx'tan Heidegger'e, özerklik ortodoksisi adını verebileceğimiz şeyin hükmü altındadır, diyebiliriz.³²

Etiğin öznesine dair bir model oluştururken açmak istediğim bir başka olası Kant-mirası hattı, özerklik ortodoksisinin tam tersi yolu izler. Bu yaklaşımda Kant'ın ahlaki düşünce tarzındaki bertaraf

31. Bunun, *Varlık ve Zaman*'daki vicdan kavrayışına dair fena halde taraflı ve kısmi bir yorum olduğunun ve en azından daha nüanslı hale getirilmesi gerektiğinin farkındayım. Şu yazıda başladığım bu işi ileride bir kitapta devam ettireceğim: "Enigma Variations – An Interpretation of Heidegger's *Sein und Zeit*", *Ratio*, Cilt XV, No. 2 (2002), s. 154-75.

32. Özerklik temasına dair bununla bağlantılı bir irdeleme, Stephen White'in son dönem çalışmalarında bulunabilir. White özerkliğin her türlü etikte zorunlu olabileceğini, ama tek başına ahlaki ve siyasal hayattaki motivasyon sorununu ele almaya başlamayı sağlayabilecek duygulanım, bağımlılık, bağlantılılık ve sonluluk deneyimlerini ifade etmeye yetmediğini ileri sürer. Şu yazısına bkz. "Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues", *The Hedgehog Review*, Cilt 7, No. 2 (Yaz 2005), s. 11-25.

edilemez olgusallık uğrağı zaafly bir yön olarak değil kuvvetli bir yön olarak görölür. Bu görüŖe göre, Kant'ın akıl olgusu öğretisini geliŖtirirken üstü kapalı olarak fark ettiği Ŗey, filozof taşının keŖfinin, kendi yolunda ilerleyen filozofu durduran ve herhangi bir mucizevi taŖa sahip olmayı engelleyen bir talebin deneyimlenmesine bağlı olduğudur. Benlik kendisinden ezici bir talepte bulunan ve kendisini onunla bağlantı kurarak etik bir özne olarak Ŗekillendirdięi bir *Faktum*'la karŖılaŖır, ama bu *Faktum* açıklanmaya da anlaŖılmaya da direnir. Kant'ın *Grundlegung*'un yukarıda bahsettiğimiz sondan bir önceki o paradoksal cümlesinde kabul ettiği üzere, "ahlaki buyruğun pratik koŖulsuz zorunluluğunu kavrayamasa da, kavranamazlığını kavrarız."³³ Öznenin kendi özerkliğine tekabül etmeyen bir taleple karŖı karŖıya kaldığı, etikteki bu kavranamazlık uğrağıdır benim de ilgimi çeken: Bu durumda bana yöneltilen talebi karŖılamaktan âcizimdir. Ŗimdi bu alternatif mirasın çeŖitli varislerini ele alacağım: Levinas'ta başkasının yüzü, Løgstrup'ta etik talebin karŖılanamaz ve tek yanlı karakteri ya da Lacan'da gerçekte kurulan iliŖki. Bu düşünürlerin hepsine göre –ve bize göre– etik, özerkliğın egemenliğini sıkıntıya sokan bir asi yaderklik uğrağını dikkate almak zorundadır.

33. Kant, *The Moral Law*, s. 123.

Bölünmüş Bireycilik – Etik Özne Nasıl İnşa Edilir?



Kendini gerçekleştirme nedir bilmeyiz
İki uçurumuz biz, gökyüzüne bakan bir kuyu

Fernando Pessoa, *Huzursuzluğun Kitabı*

KİTABIN ARGÜMANINDA nereye geldiğimizi gözden geçirelim. Kıtaba felsefenin hayalkırlıklığıyla başladığını düşündüğümü söyleyerek girdim. Yani, felsefe, Kant-sonrası modern felsefe, varolana duyulan bir hayret ve hayranlık deneyimiyle değil, bir başarısızlık ve eksiklik deneyimiyle başlar. Şeylerin sadece hayranlık verici olmadıklarını hissederiz. Burada analiz edilen başlıca iki hayalkırlıklığı biçimi dinsel ve siyasal hayalkırlıklıktır: Dinsel hayalkırlıklığı anlam sorusunu kışkırtır (anlam garantörü işlevi göreceak aşkın bir ilah olmayınca hayatın anlamı nedir?) ve nihilizm sorununu açar; siyasal hayalkırlıklığı ise adalet sorusunu kışkırtır (fena halde adaletsiz bir dünyada adalet nasıl mümkün olabilir?) ve bir etik ihtiyacını ortaya çıkarır.

Giriş bölümünde biraz *Zeitdiagnose* yapıp günümüzün bir tablosunu çizmeye çalıştım. Zamanımıza (ya da belki toplumsal patolojilere, demek lazım) konan birkaç tutarlı, cazip, ama bence temelden yanlış teşhisi ele aldım. Bunlara "aktif nihilizm" adını verip kapitalizmin ve liberal demokrasinin anlamsız olduğunu iddia ettikleri dünyasını şiddetle imha etmeye çalışanlardan bahsettim. "Pasif nihilizm" bahsinde de "Avrupa ya da Amerika Budizmi"ni, köşesine çekilip temaşaya geçme ve dünyanın anlamsız kaosuyla gözleri faltaşı gibi kapalı vaziyette yüzleşme tavrını ele aldım. Her iki nihilizm biçimini de reddettim, ama her ikisinin de derin bir hakikati

ifade ettiklerini öne sürdüm ki o hakikat de liberal demokrasinin kalbinde bir motivasyon eksikliği, hem kurumsal hem de ahlaki mahiyette bir tür sürüklenme, inançsızlık ve gevşeklik olduğu şeklindeki teşhisleriydi. Bu eksiklik yüzündendir ki, toplumlarımızın ahlaki taleplerini dışsal olarak uyulması zorunlu ama içeriden bağlayıcı olmayan talepler olarak yaşarız. Etik meselelerine özgür bir bağlanma tavrıyla değil, Yeats'in yazdığı gibi, en iyilerimizin her türlü inançtan yoksun olduğu, en kötülerimizinse yoğun bir tutkulla dolu oldukları Diyojen'ci bir sinizm ruhuyla yaklaşıyoruz. O halde soru şudur: Nasıl yapmalı da en iyilerimizi yoğun bir tutku ile doldurmalı? Bu motivasyon eksikliği ile başa çıkabilmek için gereken şeyin, motive edici, güçlendirici bir bağlanma etiği ve direnme siyaseti olduğunu iddia ettim.

Bu eksiği kapamaya başlayabilmek için üzerinde düşünmeye başlamamız gereken şey, motive edici bir etik özne teorisi. Bir önceki bölümde savunulan görüşe göre, etik özne benliğin kendini bir iyi anlayışına (bu iyi ne olursa olsun, ister Kantçı, ister Sade'ci, ister ikisinin arasında bir şey olsun) bağlama tarzıdır. Etik özneliğin çekirdeğinde benim etik deneyim dediğim ve iki kavrama, onay ve talep kavramlarına dayalı olan şeye dair bir teori bulunur. Temel iddiam, etik deneyimin bir talebin, onay talep eden bir talebin onaylanmasıyla başladığı yönünde. Etik deneyim döngüseldir ama bu kısır bir döngü değildir. Bu talebin doğası farklı düşünürlere göre değişir: Platon'da Varlığın ötesindeki İyi talebidir, Paulus ve Augustinus'a göre yeniden dirilen İsa'nın talebidir, Kant'a göre akıl olgusu olarak hissedilen ahlak yasasının talebidir, Fichte'ye göre akıl olgusu öznenin eylemi haline gelir, Rousseau'ya göre ıstırap çeken başka bir insanın talebidir, Schopenhauer'e göre, bütün mahluklara duyulan merhamettir vs. vs. Ahlaktaki motivasyon eksikliğini, Kant'ta ahlaki gerekçelendirme-motivasyon ilişkisini uzun uzadıya tartışarak örneklemeye çalıştım, zira Kant'ın eseri benim ele almaya çalıştığım sorun, yani benliğin kendini kendi iyisi olarak saptadığı şey her neyse ona nasıl bağladığı sorunu için bir tür *locus classicus* oluşturur. Akıl olgusu kavramını analiz ederek Kant'ın pratik aklın önceliği iddiasının kalbindeki kırılğan zorunluluğu ve bu iddianın günümüz Kantçı düşünürleri tarafından nasıl benimsendiğini göstermeye çalıştım. En sonunda da Kant-sonrası felsefedeki "özerklik

ortodoksisi" adını verdiğim şeyle ilgili bazı tesbitlerde bulunup etik düşüncemizde özerkliğin yeterli olup olamayacağını sorgulamaya başladım.

Bu bölümün görevi açık: Bir etik özne modeli inşa etmek, ama bunu yaparken de "inşa" kavramı hakkında yukarıda bahsettiğim sakıncaları akıldan çıkarmamak. Üç düşünürden üç kavram alarak yüceltim sorunuyla ilgili bir sonraki bölümde cevaplamaya çalışacağım bir soruyu gündeme getireceğim. Alain Badiou'dan münferit bir durumda ortaya çıkan ama o durumu aşan bir talebin evrenselliğine kendini sadakatle bağlayan özne fikrini alacağım. Knud Ejler Løgstrup'tan "etik talep" fikrini ve bu talebin radikal, karşılanamayan, tek yanlı karakteri ve kurduğu etik ilişkisinin asimetrisi üzerindeki ısrarını alacağım. Emmanuel Levinas'tan yola çıkaraksa, başkasının yüzünün sonsuz talebini deneyimlerken ortaya çıkan bu asimetri uğrağının etiğin öznesini, kendisi ile asla karşılayamayacağı fahiş talep, sonsuz sorumlu olma arasındaki bir yarılma açısından nasıl tanımladığını göstermeye çalışacağım. Demek ki deyim yerindeyse normatif iddiam şu olacak: Her türlü etiğin temelinde o fahiş sonsuz sorumluluk talebine dayalı bir etik deneyim kavrayışı olmalıdır. Burada da kalmayıp etik öznenin kendisini, onayladığı bu fahiş taleple ilişki içinde kurması gerektiğini ileri süreceğim. Özne kendini asla karşılayamayacağı, onu bölüp parçalayan bir taleple ilişkili olarak biçimlendirir; ben bu talebin deneyimlenmesine, özerklik ortodoksisinin "özduygulanım"ının zıttı olarak "yad-duygulanım" diyeceğim.

Badiou'ya dönmeden önce, etik deneyim modelimin sözgelimi Jean-François Lyotard gibi başka Frankofon düşünürler için de uygulanabileceğini belirtmekte fayda var. Lyotard'ın o biraz sorunlu "yahudiler" ("*les juifs*") kavramı tam da böyle bir etik talep rolünü oynar; Lyotard ayrıca yüce kategorisini tekrar sahiplenirken Kant' taki yaderklik uğrağının da altını çizir.¹ Bu model Michel Foucault'nun son çalışmalarında, özellikle de *Cinselliğin Tarihi*'nin 2. ve 3.

1. Bkz. Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the Jews'*, İng. çev. A. Michel ve M.S. Roberts (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990). Jay Bernstein bu bağlamda Lyotard hakkında ikna edici şeyler söyler şu yazıda: "'After Auschwitz': Grammar, Ethics, Trauma", yayımlanmamış elyazması, 1997.

ciltlerinde de görülebilir.² Foucault'nun bu çalışmalarına görünüşte, klasik Yunan dünyasında ve antik dönemin sonlarında cinselliğin bir ahlak alanı olarak nasıl kurulduğu sorusu kılavuzluk etse de, aslında onu ilgilendiren şey kişinin kendisini bir ahlak öznesi olarak kurma tarzıdır. Etik bir kendi kendini oluşturma çalışmasıdır, etikte özne kendi kendisini, işlemsel olarak, kendine hâkim olma, mutluluk ya da Foucault'ya göre özgürlük gibi belli bir *telos*'a ulaşmayı amaçlayan belli pratiklere maruz bırakır deyim yerindeyse. Foucault'nun özgürlük talebine cevap veren son dönem düşüncesi, devletin ve disipline edici aygıtlarının normalleştirici iktidarına direnmeye muktedir etik öznellik biçimlerinin işlenmesi olarak görülebilir.³ Ama ben Foucault'nun etiğin öznesine yaklaşımını güçlü bulmakla birlikte, yukarıda "özerklik ortodoksisi" olarak adlandırdığım yaklaşımdan nihai olarak kopabildiğini düşünmüyorum. Onun yaklaşımının farklı yanı, daha bir pratiğe dayalı, daha bir ayakları yere basan bir özerklik izahı (bir özgürlük pratiği olarak benliğe özen gösterme) geliştirme ihtiyacı duymasındır. Burada beni doğrudan ilgilendirmese de, bu etik deneyim teorisini sonuççuluk, deontoloji ya da erdem etiği gibi günümüz analitik ahlak teorisine girecek şekilde genişletmek de ilginç olurdu. Şimdiye kadar günümüz Kantçı ahlak düşünürlerinden birkaçına göz attık, ama daha Aristotelesçi bir yaklaşımın örneklerini, mesela Sabina Lovibond'un *Ethical Formation* (Etik Formasyon) adlı eserini de ele alabilirdik. Lovibond, bu kitapta McDowell'in erdem etiği hakkındaki çalışmalarından yola çıkarak, ahlaki aklı, kendisinin "yazarlık" adını verdiği bir toplumsallaşma sürecinde bir benliğin oluşması deneyimi içerisinde temellendirmek ister.⁴

2. Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Ayınntı, 2003), 2. ve 3. ciltler.

3. Foucault'nun etiğinin bu konudaki konumuna dair ikna edici bir okuma için bkz. Johanna Oksala, *Freedom in the Philosophy of Michel Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

4. Sabina Lovibond, *Ethical Formation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

Alain Badiou – Konumlanmış Evrensellik

İngilizce konuşulan dünyada hak ettiği ilgiyi daha yenilerde görme-ye başlayan Badiou ile başlayayım. Badiou'nun *Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* adlı o nefis kitabı, biri polemik ağırlıklı, diğeri yeni kavramlar kuran iki bölüme ayrılır.⁵ Polemik ağırlıklı birinci bölümde, Badiou hem devrimci Marksizmin sarsıntısına hem de psikanaliz ya da yapısalcılık esinli yaygın anti-hümanizm tavrına tepki olarak 1970'lerin sonlarından beri Fransız felsefesinin önemli özelliklerinden biri haline gelen mahut "etiğe dönüş"le hesaplaşır. Badiou *Etik*'in ilk bölümünde André Glucksman ve Bernard Henry-Levy gibi "les nouveaux philosophes"u (yeni filozofların) eleştirir; bu isimlerin etik, demokrasi ve insan hakları savunularını Kantçı liberalizme yavan bir dönüş olarak görür. Badiou ikinci bölümde ise Levinas'a ve Başkası/Öteki kategorisine dayalı etik enflasyonunun olağanüstü artışına saldırır. Ona göre, Levinas'ın etiği başka bir isme bürünmüş dinden ibarettir, bu etiği –ve Kant'a dönüşü– daha genel bir nihilizmin bir semptomu olarak görür Badiou.

Kitabın kavram-kurucu ikinci kısmında ise Badiou etiği Tanrı, İnsan veya Başkası/Öteki gibi soyutlamalarla değil somut *durumlar* ile ilişkilendirerek ona bambaşka bir anlam verir. İlginç bir biçimde Sartre'i yankılayan durum kategorisi Badiou'nun etik teorisinin merkezindedir. "İnsan" ya da "Öteki" etiklerinin (Kant ya da Levinas'ın) sorunu bu kavramların soyut evrenselliğindeyken, Badiou'nun önerdiği çare somut bir görecilik değil, benim *konumlanmış evrensellik* diyeceğim şeydir. Özne kendini durumdan, örneğin bir siyasal adaletsizlik durumundan (bir grevden, bir polis şiddeti vakasından, bir adli hatadan vs.) alınan bir talep karşısında etik olarak bağlar. Ama bu talep duruma indirgenemez. Daha ziyade, ilkel olarak herkese hitap eden ve dolayısıyla evrensel olan konumlanmış bir taleptir. Badiou'nun mensubu olduğu Paris merkezli siyasal grup *L'organisation politique*'in eylemlerinden bir örnek verecek olursak, belediye yetkililerinin Paris'teki göçmen işçilere

5. Alain Badiou, *Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2004).

gösterdikleri ayrımcı muamele durumunun sonucu olan talep, o durumu aşan genel bir eşitlik talebidir.

Gelgelelim, genelde evrensellikten eylem normlarını gerekçelendirme aracı olarak bahsedilmesine alışık olduğumuz halde, durumlar etiğinin kısıktırıcı yanı, Badiou'nun onu bir *hakikatler/doğrular* etiği olarak tanımlamasıdır. Hakikatler/doğrular tekil ve belirli işlemlere, Badiou'nun "hakikat işlemleri" dediği şeye yönelik kalıcı ve göreci-olmayan düsturlar olarak anlaşılır. Yukarıdaki örneğe dönecek olursak, kendini Paris'teki göçmen işçilerin eşit muamele görmelerini, genel haklar ve nimetlerden yararlanmalarını sağlamak için belli bir süre boyunca çalışmaya adanmak bir hakikat/doğruluk işlemidir. Raymond Geuss'un Badiou'nun *Etik*'i hakkında yazdığı çok faydalı yazıda işaret ettiği gibi, "doğru/hakiki" sınılabilir veya bilimsel olarak doğrulanabilir bir önermenin özelliği demek değildir. Daha ziyade,

"Doğru"nun temel anlamı, İsa'nın kendisinin hakikatin/doğrunun ta kendisi olduğunu söylediği anlamdır. İsa'nın hakikat/doğru olduğunu söylemek demek, onun hayatının doğru hayat, yani iyi hayat, ibret alınacak hayat, insanlara model olacak hayat, hepimizin sadık olmaya çalışmamız gereken hayat olduğunu söylemek demektir.⁶

İsa'ya birazdan geleceğiz, ama "doğru"nun (*true*) burada "sadık kalma" şeklindeki kök anlamına yakın bir biçimde, yani Almanca'daki *treu* (sadık) sözcüğünde hâlâ yaşayan bir sadakat eylemi anlamında kullanıldığına dikkat çekmek isterim. Badiou'ya göre, hakikat/doğru "bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecidir".⁷ İnsanın bir talebe "doğru" bir cevap vermesi demek ancak onun çağrısına sadık kalması demek olabilir.

Badiou Fransız felsefesindeki "etiğe dönüş" karşısında üç tez ileri sürer:

1. Etik öznelik, olumlayıcı –Nietzsche'nin "tepkisel" değil de "aktif" dediği türden– bir düşünme tarzı içinde biçimlenir ki bu düşünce

6. Geuss'un yazısı şurada çıktı: *The European Journal of Philosophy*, Cilt 9, Sayı 3 (Aralık 2001), s. 387-91. Alıntı s. 389'dan. Geuss ayrıca şaşırtıcı ve hoş bir biçimde, Badiou'nun kitabı için "son on, hatta yirmi yılda okuduğum felsefe eserleri arasında açık ara en ilginç olanı," der.

7. Badiou, *Etik*, s. 52

tarzı da Badiou'nun deyimiyle *verités singuliers*, tekil durumlardan kaynaklanan ve tekil durumlar için geçerli olan hakikatler/doğrular inşa etmekten ibarettir.

2. İyi olan ancak etik özneliğin bu olumlayıcı karakterinden ve onun hakikatler etiğinden kalkarak, *pozitif bir biçimde* belirlenebilir. Yani, Badiou kötünün mahrumiyet yoluyla iyiden türediği ve bunun tersinin doğru olmadığı şeklindeki Platoncu görüşü (o nedense bu görüşü Kant'a atfeder) benimser. Badiou Kantçı etiği, Hegel gibi (ama çok daha basite indirgeyerek) değerden yoksun kötü bir dünyadaki bir tür etik stoacılık olarak okur. Ahir zaman Kantçılığının bütün insanları kendi denetimlerinin ötesindeki bir kötülüğün haklar talep eden kurbanlarına dönüştüreceğinden kaygı duyar. Badiou, Yahudi Soykırımı'nda örneklenen ve "radikal kötülük" adı verilen bir kötülüğün varlığına dayanan etik ideolojisi dediği şeye çok karşıdır.
3. Badiou, "Bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde saptanmasına dayanır," diye yazar.⁸ Yani genel etik diye bir şey yoktur, sadece belli bir durumda olası eylem yollarıyla karşı karşıya kaldığımız bir süreçler etiği vardır.

Benim etik deneyim teorim açısından bakıldığında, Badiou'nun etiği, iyi olanın özgül bir belirlenimi değil, bütünüyle biçimsel bir teori, bir ahlaki içgörü grameridir. Gelgelelim, iyiye verilen özgül içerik özneye-görelî ve duruma-bağlı olsa da, bu biçimcilikte motive edici olan yan, güçlü bir normatif önemi olan –Badiou bunu sık sık Beckett'in "*il faut continuer*", "devam etmek lazım" sözlerini aktararak ifade eder– bir özne teorisi sunmasıdır. Etik önceden verili herhangi bir özne açıklamasına dayalı olamaz çünkü özne kişinin olduğu şey değil, haline geldiği şeydir. Badiou'da öznenen ancak oluş-halindeki-özne olarak söz edilebilir zira özne kendini bir durumda algılanan taleple bağlantılı olarak şekillendirir. Ayrıca, özne sadece birey değildir, Badiou'nun etiği de bir tür olumlayıcı tek-bencilik değildir. Bir özne –sözgelimi siyasal bir hareketin ya da avangart bir sanat grubunun öznesi– bir kolektivite, bir grup, bir bireyler çoğulluğu olabilir.

Badiou'ya göre, koşulların özne haline gelmeye yönelttiği türden hayvanlardan ibaretizdir. Ama şurası Badiou'nun eserini kavramak açısından çok önemli: Bu koşullar, var olanlar (*ce qu'il y a*)

olamaz. Var olan, Badiou'nun "varlık" (*être*) dediği şey, dünyanın katıksız çokluğudur, Hegel'deki Tin, Spinoza'daki Töz, Hardt ve Negri'deki çokluk gibi tek bir düzenleyici ilkeye indirgenemeyecek bir şeyler (olgular, durumlar vs.) çoğulluğudur. Bu haliyle, varolanın çokluğu öznenen herhangi bir talepte ya da hak iddiasında bulunmaz. Oluşmakta olan şey olarak anlaşılan bir özne daha fazla şey talep eder, var olandaki ya da "varlık"taki yerini tamamlayıcı, ilave bir şey olmasını talep eder. Badiou bu ilaveye *olay* adını verir; eserinin kurucu ikiciliği de, bu iki kavram arasındadır zaten: 1988 tarihli başyapıtının başlığı da olan, varlık ve olay (*l'être et l'événement*) kavramları.⁹ Dolayısıyla, olay bir özneyi varoluşa, bir hakikatin yaratımına çağıran şey iken, "varlık" ya da var olan, bilgi düzenine aittir. Badiou Platoncudur ve varlığın nihai olarak matematik tarafından açıklanacağına inanır. *L'être et l'événement*'in ilk tezi de şudur zaten: "*l'ontologie s'accomplisse historiquement comme mathématique*" ("ontoloji tarihsel bakımdan matematik olarak gerçekleştirilir").¹⁰

Badiou'da etik deneyimin yapısı, Aziz Paulus hakkındaki 1997 tarihli kitabında özellikle net bir biçimde görülebilir: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Aziz Paulus. Evrenselciliğin Temeli).¹¹ İlk bakışta Badiou gibi ateşli bir ateistin Hıristiyan kilisesinin kurucusuyla ilgilenmesi tuhaf görünebilir, ama Paulus'ta Badiou'yu ilgilendiren özne ile olay arasındaki bağlantıdır. Daha doğrusu, Badiou'nun sorusu şudur: Hangi yasa, özneyi, "tek 'kanıt' tam da öznenin onu beyan etmiş olması" ("*dont la seule 'preuve' est justement qu'un sujet le déclare*") olan bir olay ile bağlantılı olarak yapılandırılabilir? Paulus'a göre, bu olay elbette İsa'nın dirilmesidir ki bu da Badiou gibi bir ateist için ancak masal statüsüne sahip olabilecek bir şeydir. Burada Badiou'nun kurucu varlık-olay ikiciliği ile bağ-

9. Alain Badiou, *L'Être et l'événement* (Paris: Editions du Seuil, 1988); *Being and Event*, İng. çev. O. Feltham (Londra ve New York: Continuum, 2006). *L'Être et l'événement*'in ikinci cildi şu adla yayımlandı: *Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006).

10. A.g.y., s. 9-10. Aynı düşünce burada da ifade edilir: *Court traité de l'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), s. 189.

11. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997).

lantılı olarak şunu vurgulamakta fayda var ki onun ilgilendiği şey, varlık düzeni içinde ampirik olarak tanıtılamayan bir olay kavramıdır. Olay, Paulus'un haklı olarak deliliğe benzettiği bir iman etme eylemi talep eder. Yani, olay, benim terimlerimle, ampirik bir *Tat-sache*'ye benzeyen ama ona indirgenemeyen bir *Faktum*'dur.

Badiou'nun Paulus okumasında etik deneyimin yapısı şu dört uğrak halinde biçimselleştirilebilir: *inayet*, *iman*, *sevgi* ve *umut*.

1. İyi talebinin, Badiou'nun *adresse* dediği evrenselliği söz konusudur ki Paulus buna *inayet*, *charis* adını verir.
2. Öznenin *charisma*'sı, yani "inayete ermişliği", bir iman etme (Badiou buna *la conviction*, itikat demeyi tercih eder) eylemiyle bu inayetin beyan edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla, iman öznenin zuhur edişi ya da ortaya çıkışıdır (*surgir de sujet*), kendisine yöneltilen talebi onaylayan öznel bir kesinliktir.
3. İman *le surgir de sujet* ise, o zaman sevgi (*agape*) de kendini imanımla kendi iyisine bağlamış olan öznenin pratik ermeğidir (*labeur du sujet*). Sevginin pratik düsturu "komşunu kendin gibi sev"dir. Yani, insanı gerekçelendiren imansa, kurtaran sevgidir. Sevgi, etik özneye tutarlılık veren, onun bir hakikat işleminde sebat etmesini sağlayan şeydir.
4. Sevgi kendini adalete umut sayesinde bağlar. Umut edilense, adaletin yerine geleceğidir ve bu adalet gereğinin ürettiği öznel düstur da, Badiou'nun başka yerlerde de kullandığı, Beckett'in "Continuez!" (Devam et!) düsturudur. Yani, itikadında devam et ve komşunu kendin gibi sev. Ezcümle, umudu *siyasal sevgi* olarak tanımlayabiliriz.

Benim etik deneyim teorimle ilgili olarak bu yapının ilk iki uğrağı temel önemdedir. Bir talep veya hitapla (ki bu inayet olayıdır) işe başlarız ve özne bir iman beyanımla bu olayı onaylayarak kendini tanımlar. Nitekim –burası çok önemli– *Hristiyan özne beyan ettiği olaydan önce yoktur*. Özne ve olay aynı anda varolmaya başlar. Hristiyanlığın zamanı bugündür, daha doğrusu bugünün sonsuzluğudur, özne burada İsa'nın yaşayan varlığıyla bir özdeşleşme ilişkisine girerek var olmaya başlar. Yahudilikte durum çok farklıdır, orada olay –yasa, *Torah*– öznenin önce gelir: Yani Yahudi olduğum sürece zaten hep akitle bağlıyım. Yahudiliğin zamanı, geçmiş'tir, Levinas'ın asla bugün olmamış bir geçmiş olarak Tanrı'nın izi dediği şeydir. Ama ahidin bu geçmişle gelecekle, bugünü yarıp içine yer-

leşen gelecekle, Mesih'in her an gelebileceği gelecekle yapısal olarak bağlantılıdır.

Özne, kendini olayın ona yönelttiği talebe onay yoluyla, sadık bir hakikatlilikle bağlayarak tanımlar kendini. Badiou'ya göre, keza Slavoj Žižek'e göre de, günümüzün siyasal militanlarına numunelik bir örnek sunan şey Pauluscu Hıristiyanlığın bu özelliği, herhangi bir ampirik *Tatsache*'ye indirgenemeyen bir olayın konumlanmış *Faktum*'una dayalı evrenselliğidir.¹² Paulus'un Roma İmparatorluğunun devasa savaş makinesine karşı izlediği aktivist göçebe siyasetiyle ilgili bir mesele söz konusudur burada (Roma İmparatorluğu ile şu anda barbarların saldırısı altında olan Amerikan imparatorluğu arasında bir benzetme yapıldığı açıktır). Siyaset burada, hükümet ve devlet yönetimi siyaseti ile arasına köklü bir ayrım konarak, insanların kendilerini içlerinde buldukları gerçek durumlardan yola çıkan devlet-dışı, parti-dışı bir aktivizm biçimi olarak anlaşılır. Siyaset tekil bir durumda ortaya çıkan bir olaya yönelik bir düşünce faaliyetidir.¹³ Ama, yukarıda açıkladığım gibi, olay, durumu aşan bir etik evrenselliğin profilini çıkarır. Son bölümde etikten siyasete geçişi ele alırken bu düşünce hattına döneceğim.

Badiou'nun eseriyle ilgili bazı çekincelerim var ki bunları da şöyle özetleyebilirim: Bir olayın koşullarından biri olarak dini dogmatik bir biçimde dışarıda bırakma çabası (ona göre olayın dört koşulu vardır sadece: matematik, siyaset, sanat ve sevgi), özne ile olay arasındaki ilişkiyi açıklarken Lacancı psikanalizi sorgulanabilir bir biçimde kullanması ve Badiou'da, özellikle de siyasal beyanlarında teşhis ettiğim bir eğilim, kararı *kahramanlaştırma* eğilimi.¹⁴ Ama en önemlisi Badiou'nun hakikat söylemi konusundaki çekincelerim. Buradaki argüman üç adıma indirgenebilir:

12. Bkz. Slavoj Žižek, *Kırılğan Mıtlak*, çev. M. Öznur (İstanbul: Encore, 2003).

13. Bu konuda Badiou'nun 1985'ten beri yakın bir ilişki içinde olduğu siyasal örgütün 2001 tarihli, yazar ismi belirtilmeyen şu kitapçığına bkz. *Qu'est-ce que l'Organisation politique* (Paris: Le Perroquet, 2001).

14. Bu eleştirilerin ayrıntıları için şu yazıma bakılabilir: "Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou", *Radical Philosophy*, No. 100 (Nisan 2000), s. 3-10.

1. Badiou'da olayın mantığı şöyledir: Bir olay, öznenen bir talepte bulunan şeydir, özne de bu talebi onaylar ve kendini *ona* bağlamaya, ona sadık kalmaya karar verir.
2. Birinci adım doğruysa, o zaman olayın mantığı döngüseldir, ama bir kısır döngü değildir buradaki; özne ve olay, ortak ve birbirine bağımlı bir kökenleri olan eş-aslilikte (*equiprimordial*) kavramlardır.
3. Ama ikinci adım doğruysa, o zaman olaydan bir doğruluk/hakikat olayı olarak bahsetmek niye? Burada doğruluk ne anlama geliyor? Badiou ve müritlerine bakılırsa, doğruluk olayın herkese hitap ettiği, evrenselleştirilebilir olduğu anlamına geliyor.¹⁵ Doğru, herkes için doğru demek. Ama bu neden bir doğruluk tanımı olsun ki? Şayet doğruluk burada özne ile olay arasındaki bir tür mütakabiliyet ise, o zaman ikinci adımın da bunu zaten beraberinde getirdiği açıktır, dolayısıyla bu da ya totolojik ya da banal bir önermedir (ya da her ikisi birden); yani öznenin bir olayın öznesi, olayın da bir özne için olay olduğu önermesi söz konusudur burada. Ama doğrulukla normları gerekçelendirme usulü kastediliyorsa, ki bence öyle olmalı, o zaman da hiç değilse etik alanında doğruluktan/hakikatten değil de gerekçelendirmeden bahsetmek daha iyi olacaktır.

Bence doğruluk/hakikat etikte pek işe yarayan ya da akla yatkın bir kavram değil, meğerki bir tür ahlaki gerçekçiliği savunuyorsanız, ancak Badiou'nun bu dil oyununu oynamadığı açık. Ben, doğruluk bahsinin yerine gerekçelendirmeyi koyarak, bir olayın ancak ve ancak evrenselleştirilebiliyorsa, yani ilkesel olarak herkese hitap ediyorsa gerekçelendirilmiş olduğunu söylemeyi tercih ederim. Badiou'ya yöneltilebilecek bariz bir itiraz şudur: Doğru bir olay ile doğru olmayan bir olay arasındaki fark nedir? Badiou'nun buna cevabı, bir olayın herkese hitap ediyorsa doğru olduğu şeklindedir; mesela Nasyonal Sosyalizmin bir olay statüsüne sahip olamamasının nedeni de budur çünkü o herkese değil sadece Alman *volk*'una hitap ediyordu. Doğru/hakiki olaylar herkese hitap edenlerdir, örneğin Fransa ve Britanya'da göçmen işçilerin maruz kaldığı eşitsiz

15. Bu konuda Peter Hallward'ın benim Badiou yorumuma şu yazıda getirdiği eleştiriye bkz. "Ethics without Others: A Reply to Simon Critchley", *Radical Philosophy*, no. 102 (Temmuz 2000), s. 27-31. Ayrıca bkz. benimle Badiou müritlerinden oluşan küçük bir ordu arasındaki epey hararetli tartışmanın Jon Baldwin ve Nick Haefner tarafından yapılan transkripsiyonu, "Fault Lines: Simon Critchley in Discussion on Alain Badiou", *Polygraph*, no. 17 (2005), s. 295-307.

muameleye karşı çıkan eşitlik talebinde veya 2006'da haksız bir yasa önerisine karşı göçmen işçilerin bütün ABD'de son derece etkileyici bir biçimde seferber edilmesinde bu olmuştur. Gelgelelim, bana kalırsa, doğruluk/hakikat Wittgenstein'in *konuşma yolu* diyeceği şeyden başka bir şey değildir; üstelik de ahlaki iddiaların gerekçelendirilmesi hakkındaki bir konuşma yoludur bu. Sadece, hakikat deyince gerekçelendirme demekten daha etkileyici bir şey söylemiş olursunuz.

Ama bu çekincelere rağmen, Badiou'nun eserinde beni çeken şey, özneyle olayın ilişkisi hakkındaki izahıdır. Bu izah etiğe, öznel bir süreç olarak, belki de daha doğrusu, bir etik özneliğin oluşum süreci olarak yaklaşmayı sağlar; bu süreçte benlik kendini sadakatle somut bir duruma, benliğe bir talep yöneltten tekil bir oluşuma bağlar. Ama tekil ve somut olan üzerindeki bu vurgu beraberinde göreciliği değil, bir olayın ancak herkese hitap ediyorsa gerekçelendirilebileceği konumlanmış bir evrenselciliği getirir. Duruma bağlanışım etik eylemi motive eder, bu eylemin gerekçesi ise söz konusu durumu aşar ve onun dönüştürülüp ıslah edilmesine hizmet eder. Bana göre, Badiou'nu eseri kadük olmuş gibi görünen *bağlanma* kategorisine tekrar hayat üflememizi sağlar. Badiou'nun etiği bence ahlaktaki yukarıda bahsettiğimiz motivasyon eksikliğini giderme konusunda epey yol kat eder.

Knud Ejler Løgstrup – Karşılanamayan Talep

Badiou'nun özneyi celp eden olayın paradigması olarak Paulus'un dirilen İsa kavrayışını seçmiş olması tesadüf değildir belki de. İsa ilahi olanın yaşayan mevcudiyeti, yani *parousia*'sıdır ve insan bu mevcudiyete (ister gördüğü bir hayal, bir vahiy, bir mucize, bir Aşai Rabbani ayini yoluyla ister –Protestansa– sadece İncil'i okuyarak) gönüllü olarak katılmak suretiyle Hristiyan olur. Hristiyanlığın zamanı şimdidir ve herkes bu olaya kefalet ederek, kendisini *şimdi* İsa'nın Çilesi ile tutkulu bir özdeşleşmeye imanla bağlayarak Hristiyan olabilir. Badiou'ya göre, olay şimdide cereyan eder ve özne bu olaya şimdide kefalet eder ve yeni bir hakikat süreci içine girer. Hatta Badiou, muhtemelen bütün bunları düz anlamıyla kastetmese bile, hakikat kapasitesini her öznenin "ölümsüz varlığı" (*être im-*

mortel) olarak tasvir eder. Her ne kadar kendisi açıkça ateist olduğunu beyan etse de, insan bu noktada Badiou'nun etiğin öznesine dair izahı tözsel olarak herhangi bir metafizik anlamda Hristiyan olmasa bile, *yapısal olarak Hristiyan* sayılamaz mı diye düşünmeden edemiyor.

Ama Badiou'nun eseri yapısal olarak Hristiyanı, o zaman Levinas'ın eseri de haydi haydi *yapısal olarak Yahudi* diye tasvir edilebilir. Hristiyanlık, ilahi olanla temasın Oğul İsa Mesih'in mevcudiyeti tarafından dolayımlandığı şimdiye ayrıcalık tanıyorsa, Yahudilik de Sina Dağı'nda Baba'yla yapılan akitte ifade bulan geçmişe ayrıcalık tanır. Yahudi olmak ne demektir? Levinas'a göre, Yahudi olmak kişiyle ilgili değiştirilemeyecek bir *olgudur*. Ya kabullenilir ya da inkâr edilir. Ya dindar veya laik bir Yahudi olarak yaşanır ya da bu olguyu kabul etmek reddedilir. Ama önemli olan, her iki yolun da kişinin Yahudi *olduğu* olgusunu değiştirmemesidir. İnsan kendine rağmen Yahudi olabilir. Burada Hristiyanlık'la ilginç ve köklü bir fark vardır: Herkes basit bir beyan edimiyle, "Ben artık Hristiyanım" ya da "Allahü Ekber" diyerek Hristiyanlığa ya da İslam'a ihtida edebilir. Hiçbir zaman tebliğci bir din olmamış olan ve Yahudi olmayanları kendi saflarına çekmeye çalışmayan Yahudilikte işler bu kadar basit değildir. Yahudi öznenin kendini onunla bağlantılı olarak kurduğu olay, İsa'nın bir birleşme edimi yoluyla katılınabilen ezeli mevcudiyeti değil, geçmişle ilgili bir olgunun, Levinas'ın kişinin istese de istemese de bağlı olduğu "olgusalılık" boyutu olarak gördüğü şeyin kabulüdür.¹⁶

Gelgelelim, Levinas'a daha ayrıntılı olarak dönmeden önce, Hristiyanlıktaki etik talebin biraz farklı bir yorumunu ele almak istiyorum. Løgstrup'un bu kitap için taşıdığı önem, 1956 tarihli önemli eseri *The Ethical Demand*'ın (Etik Talep) başlığından bile kolayca anlaşılabilir.¹⁷ Løgstrup ve Levinas birbirlerinin neredeyse tam çağdaşıdır, ikisi de Strasbourg ve Freiburg'da aynı zamanda okumuşlar, ikisi de Bergson, Husserl ve Heidegger gibi benzer felsefi

16. Levinas'ta Yahudilik meselesi konusunda aslında 1947'de yazılmış olmasına rağmen ilk kez 2002'de yayımlanan şu ilginç denemesine bkz. "Être juif", *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, No. 1 (2002), s. 99-106.

17. Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, haz. ve sunuş Alasdair MacIntyre ve Hans Fink (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997).

etkilere maruz kalmışlardır. Løgstrup'un eserini birçok bakımdan ilginç kılan şey, Levinas'a benzer bir felsefi konum sunması, ama bunu Hristiyan geleneğinin içinden yapmasıdır. Yine Levinas gibi, onun etik anlayışı da ahlak teorisindeki Kantçılık gibi önemli geleneklere ve ister faydacı olsun ister Aristotelesçi her türlü teleolojik ahlak anlayışına aykırı düşer. Kantçı bakışa göre, bir görevi sırf o görevin kendisi uğruna yerine getirmek için eylemde bulunurum, oysa teleolojik bakışa göre en çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu uğruna ya da bir *eudaimonia* kavrayışı uğruna eylemde bulunurum. Løgstrup'a göre ise, tersine, etik talep ister yabancı olsun ister tanıdık, ister dost olsun ister düşman karşımdaki şu canlı özel insan uğruna eylemde bulunmamı gerektirir. Løgstrup'un Hristiyanlık anlayışı, bireyin Tanrı'yla ilişkisinin bütünüyle komşusuyla kurduğu ilişki noktasında belirlendiği şeklindedir. Dolayısıyla, kişi ötekiyle kurduğu ilişkiye bütün varoluşuyla girer ve ötekini ihmal ettiğinde o varoluşu onmaz biçimde ihmal etmiş olur. Gelgelelim etik deneyimin yaşanan, varoluşsal boyutu üzerindeki bu vurgu Løgstrup'un konumunun varoluşçu ya da Kierkegaardcı olmasını gerektirmez. Løgstrup, kişinin ahlaki tasarılarının temeli olarak radikal seçim üzerinde varoluşçu vurguya karşı, belli bir durumda birey öznenin karşısına çıkan etik talebin öznel seçimden bağımsız olduğunda ve ondan önce geldiğinde ısrar eder. Kierkegaard'a karşı sorgulanmaya müsait bir polemige girerek, imanın öznel bir mesele olmadığını, talebin "nesnelliği" etrafında döndüğünü ileri sürer.

Peki Løgstrup'a göre etik talep nedir? İsa'nın Dağdaki Vaaz'daki düpedüz fahiş talebidir. Løgstrup hiçbir yerde İncil'den alıntı yapmasa da sanırım aklında şu pasaj vardı:

"Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin" dendiğini duyduzun. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki, göklerdeki Babanız'ın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam verirsiniz, fazladan ne yapmış olursunuz? Putperestler de öyle yapmıyor mu? Bu nedenle, göksel Babanız yetkin olduğu gibi, siz de yetkin olun. (Matta 5:43-8)

Gülünç bir taleptir bu! İsa'nın dinleyicilerine ne dediğini düşünelim biraz: *Levililer*'deki "Komşunu kendin gibi sev" hikmetini duymuşsunuzdur, ama bu yetmez, düşmanlarınızı da sevmelisiniz, size küfreden, sizi küçümseyen, sizden nefret eden ve kasten size eziyet edenleri de sevmelisiniz. Bunları duyunca Carl Schmitt'in su-ratı kulaklarına kadar kızarıyordur herhalde. İsa'nın buradaki argümanı şöyledir: Eğer sadece sizi sevenleri severseniz, dışarlıklının, yabancıнын, hasmın daha radikal talebine açık değilsiniz demektir. Eğer sadece kardeşlerinizi severseniz, *publicani*'den, Romalılar kendilerinden ne isterse itaat ederek yapan, dinsiz zalimlerin o uysal uşaklarından* daha iyi değilsiniz demektir. İsa'nın dinleyicilerinden –unutanlar varsa hatırlatayım: hepsi Yahudi'ydi– talebi, eğer gerçekten Babalarının, Tanrı'nın evlatları olmak istiyorlarsa, o zaman kendilerini bu fahiş talebe maruz bırakmaları gerektiği şeklindeydi. Yani İsa dinleyicilerinden kusursuz olmalarını, tanrı gibi olmalarını, hatta "göklerdeki Babanız gibi" olmalarını istiyordu.

Böyle bir etik talep son derece paradoksaldır kuşkusuz: Bir insan ilahi kusursuzluğa ulaşabilir mi? Tabii ki hayır. Ama Løgstrup'u ilgilendiren şey tam da talebin bu paradoksallığıdır. Zira bu paradoksallık radikalliğini vurgular. İsa'nın bağışlamanın doğasıyla ilgili savlarında da benzer bir mantık bulunur. Ona bir insan kardeşini kaç kere bağışlamalı diye sorduklarında, İsa yedi kere değil, yetmiş kere yetmiş kere, cevabını verir. Løgstrup'un talebi sadece radikal diyerek değil de, karşılanamaz ve tek yanlı diye tarif etmesinin nedeni de budur. Talebi karşılamak Tanrı olmak olurdu ki bu da pek mümkün değildir. Tek yanlıdır çünkü asimetrik bir talepte bulunur. Bana yöneltilen talebin eşidi değildir, etik ilişki de bir eşitler ilişkisi değildir. Løgstrup Levinas'a da ait olabilecek şu sözleri yazar: "Başkasına yönelik sorumluluk hiçbir zaman ona ait olan sorumluluğu bizim üstlenmemizden ibaret değildir."¹⁸ Burada sorumluluk karşılıklılığı içermez. Aksine, başkası her zaman kişinin kendisinden daha yüksekte durur. Løgstrup Kant tartışmamızı ha-

* Yukarıdaki alıntıyı Kitabı Mukaddes Şirketi'nin Kutsal Kitap çevirisinden olduğu gibi almıştık. Orada *publicani* için önce "vergi görevlileri", sonra da "put-perestler" karşılıkları kullanılmış. Alıntıyı değiştirmedim ama burada Critchley'nin tercih ettiği sözcüğü aynen bırakmayı yeğledim. –ç.n.

18. A.g.y., s. 28.

tırlatan bir kelime kullanarak, etik talebin kaynağını bir *olgu* olarak, aşağıda akıl olgusu değil de *başkası olgusu* olarak tanımlayacağımız şey olarak tanımlar hep.¹⁹

İsa imkânsız istemekte, tanımı gereği insan denen hataya açık, sonlu mahluklar tarafından karşılanamayacak bir talep dile getirmektedir. Bunun bir insanın bir başka insana yöneltmesinin makul olmayacağı bir talep olduğu da söylenebilir. Bu gerçekten de doğrudur: Bir kişinin bir başka kişiden tanrı gibi olmasını istemesi akla mantığa sığmaz. O kişi Tanrı değilse tabii. İnanan için, İsa yalnızca bir insan değildir, aynı zamanda ilahidir ve dolayısıyla sonlu ile sonsuz paradoksunun ete kemiğe bürünmüş halidir.

Løgstrup'un etiğinin teolojik olduğu anlamına mı geliyor bu? Onun etik taleple ilgili izahı Tanrı inancını, daha özelde de İsa Mesih'in tanrılığını kabul etmeyi mi gerektiriyor? Bunlar ilk bakışta zannedilebileceğinden daha hassas sorular. Açık ki Løgstrup, demin de dediğim gibi, İsa'nın öğretisinin kalbindeki radikal etik talebi anlamlandırmaya çalışıyor. Ama Løgstrup'a göre, Hristiyanlığın bütün anlamının, bireyle Tanrı'nın ilişkisinin bütünüyle bireyin komşusuyla kurduğu ilişki noktasında belirlenmesi olduğunu da belirtmiştim. Dolayısıyla, bu görüşe göre Hristiyan olmak ete kemiğe bürünme, dirilme vs. ile ilgili bozbulanık metafizik inançların şu ya da bu çeşidine bağlanmak demek değildir. Daha ziyade, kişinin bütün varoluşunun etik talep olgusu etrafında düzenlenmesi demektir, çünkü bu talep başkasıyla kurulan ilişkide sahnelenir. Din etiktidir. Bu bakımdan, Løgstrup'un İsa'nın tanrılığı hakkındaki görüşleri son derece ilginçtir. Nasıralı İsa'nın şahsında Tanrı'nın kendisiyle karşılaşp karşılaşmadığımız sorusu, der Løgstrup ısrarla, son keredede karara bağlanamayacak bir şeydir.²⁰ Løgstrup'u ilgilendiren, hoş bir çetrefilliği olan o teolojik İsa'nın tanrılığı meselesi değil, İsa'nın bir vaazında (yani bir birey bir başkasına hitap ederken) fahiş bir talepte bulunmasıdır. İsa'nın sözleri ve amellerinden öğrendiğimiz şey, varoluşumuzun başkasının radikal, tek yanlı, karşılanamaz etik talebini onaylayarak şekillendirilmesi gerektiğidir; baş-

19. Örneğin bkz. *The Ethical Demand*, 1. Bölüm, "The Fact which is the Source of the Silent Demand", s. 8-28.

20. A.g.y., s. 213-14.

kasını ihmal etmek bu varoluşu onmaz biçimde ihmal etmek demektir.

Hans Fink ve Alasdair MacIntyre bu bağlamda, bence haklı olarak, şöyle yazarlar:

Løgstrup etik talebi gerçekten de İsa'nın *Levililer*'deki komşunu kendin gibi seveceksin emrini tekrarladığı zaman bulunduğu talep olarak görür. Ama Løgstrup'a göre... etik talep Hristiyan olmayanlardan ziyade Hristiyanlara yöneltilmiş değildir. Bir Hristiyan ahlakı bir de seküler ahlak yoktur. Sadece tek bir insan ahlakı vardır.²¹

Løgstrup'un öğretisinin çekirdeği, insan ahlakının etik talebe hassasiyeti, başka bir yaşayan insanın (ister dost olsun ister düşman, komşunun) karşısında deneyimlenen talebi onaylamayı gerektirdiğidir. Bu da bence ilginç bir biçimde, etik talebin fenomenolojik açıdan seküler kişi için de tanrıya inanan kişi için de aynı olmasını beraberinde getirir. Radikal bir talep deneyimler ve kendi özneliğimi onunla ilişkili olarak şekillendirmeye çalışırım. Talebin son kertede Tanrı'dan mı, varlığın kalbindeki uçurumu andıran boşluktan mı, bahçemin kuytularına yuvalanmış perilerden mi yoksa böyle başka bir gizemli kaynaktan mı geldiği, Kant'ın dikkat çektiği nedenlerle, bilebileceğimiz bir şey değildir. Etik yükümlülüğün nihai metafizik kaynağı, tabii eğer öyle bir şey varsa, bilinemez. Ben daha da uç bir görüşü savunup etik yükümlülüğün metafizik zemini ya da kaynağı sorusunun, ne sürtünme ne de ileri hareket yaratan felsefi bir tekerlek gibi görülerek bir kenara atılması gerektiğini ileri süreceğim. Bunun yerine odak, karşımıza çıkan insani talebin (metafiziğe değil fenomenolojiye ihtiyacı olan bir taleptir bu) radikallliği üzerinde olmalıdır. Daha paradoksal olarak ifade edersem, ortada bir Tanrı olmadığını bilerek, fani oluşumuz yüzünden kesin başarısız olacağımızı bilerek kendimizi Tanrı gibi olma talebine maruz bırakmamız gerekir – tanrısız bir özdeşleşmedir bu. Gördüğümüz gibi, Løgstrup'a göre, etik talebi karşılamayı başaramamak varoluşumuzu onmaz bir başarısızlığa uğratmak demektir. Artık bu başarısızlığın, bu yenilginin kaçınılmaz olduğunu görebiliriz, çünkü etik talebin radikallliğini gerçekleştirmeyi asla umamayız. Ama yenilgi ya da başarısızlık bir kedere ya da moral bozukluğuna

21. A.g.y., s. xxxviii.

neden olmak şöyle dursun, etik eylemde cesaretin koşulu olarak görülmelidir bana kalırsa. Etik özneliğin düsturunu, Beckett, *Worst-word Ho*'da şöyle verir: "Yine dene. Yine yenil. Daha iyi yenil."²²

Badiou'da beni ilgilendiren şey, bir öznenin bir durum içinde, ama o durumu evrensellik yönünde açacak şekilde ortaya çıkan talebe kendisini sadakatle bağlama tarzıdır. Løgstrup'tan da etik talebin karşılanamaz niteliği ve bunun ima ettiği etik ilişkinin asimetrisi üzerindeki vurgusunu alıyorum. Løgstrup'un etiği, Kant'ta ve takipçilerinde açıkça başat konumda olan ve Badiou'nun özne ile olayın aynı anda ortaya çıkışı hakkındaki açıklamasında da örtük bir biçimde varolduğu söylenebilecek özerklik etiğinin sorgulanması olarak görülebilir. Løgstrup'un beyan ettiği şey, bir yaderklik etiğinin olabilirliğidir, daha doğrusu, artık öznenin özduygulanımı etrafında dönmeyen, ama karşılanamaz, tek yanlı ve radikal bir talebin *yad-duygulanımsallığı* sayesinde ifade edilen bir etik deneyim anlayışının olabilirliğidir. Şimdi Levinas'ın eserini ele alarak işte bu düşünceyi derinleştirmek istiyorum.

Emmanuel Levinas – Yarılmış Özne

Levinas'a göre, etik deneyimin çekirdeği, gerçekten de bir *Faktum*'un talebidir, ama bu *Faktum* Kant'ın akıl olgusundan ziyade "başkası/öteki olgusu" diyebileceğimiz şeydir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da (*Totality and Infinity*) bu olgunun adı başkasının yüzüdür (*le visage d'autrui*). Etik ilişki, başkasının yüzü tarafından sorgulanma deneyimini yaşadığım zaman başlar; hem Levinas'ın Tevrat'ı hatırlatarak "dul, öksüz, yabancı" adını verdiği şeye cömertçe cevap verdiğim zaman hem de sokakta onların yanından geçerken, içimden "keşke görünmez olsalardı" diye geçirip hissizliğimle kendi kendimi bile ürküttüğüm zaman yaşanan bir deneyimdir bu.

Levinas'ın Kant'tan farkı, etik deneyimin bir öznenin özerkliğine karşılık gelmeyen, hatta bu özerkliği sorgulayan bir talebin olgusalılığı etrafında dönmesidir. Etik deneyim yaderktir, başkasının talebi olgusu, onun yüz'ünden gelip beni kendi seçmediğim bir yükümlü-

22. Samuel Beckett, *Nohow On* (Londra: Calder, 1992), s. 101.

lük altına sokan çağrı benim özerkliğimi sorgular. Levinas'a göre, Batı felsefesinde başlıca iki eğilim vardır: özerklik ve yaderklik. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, genelde bunlardan birincisi hâkim olmuştur, Levinas ise kendi yaptığı şeyi ikincisini tekrar canlandırma girişimi olarak görür. Özerklik projesini takip eden bir felsefe için, en yüksek değer öznenin özgürlüğüdür, felsefi ve toplumsal olarak ortadan kaldırılması gereken şey ise özgürlüğün yolunu kesen şeydir. Bu görüşün en aşırı versiyonu, Hegel'in, tarihi özgürlüğün aşama aşama gerçekleştirilmesi olarak görecektir karikatür bir versiyonu olurdu. Levinas'ın iddiası ise sorumluluğun özgürlükten önce geldiği şeklindedir; yani öznenin bütün gerçekliği kendi kapsamlı epistemik kavrayışının menzili içine sokan özgür faaliyetinden önce, beni sorgulayan ve cevap vermeye çağıran yaderk bir talebin deneyimi vardır. Levinas'a göre özerklik tabloya başka bir talep düzeyinde girer, yani adalet, adil toplum talebi, onun "üçüncü kişi" başlığı altında topladığı her şey düzeyinde. Kabul edilmesi gereken şey özerkliğin yaderk bir yapısı olduğu, etik talebin bilişsel güçlerimizce işlenemeyeceği ve başkasının bizim onu altına yerleştirmeye çalışabileceğimiz her türlü kavrama her zaman direnebileceğidir.

Bana göre, Levinas'ın bütün eserindeki temel işlem, etiğin öznesini yaderk biçimde belirleyen fahiş bir talebin deneyimidir. Bu talep de, başkasının yüzünün direncinde ifade edilen "*tu ne tueras point*", "öldürmeyeceksin" buyruğudur. Bu talep öznenin bir onaylama ediminde bulunmasına, Tekvin'in 22. Babında İbrahim'in Tanrı'nın talebine İbranice verdiği "*hinneni*", "*me voici*", "işte buradayım" sözlerini sarf etmesine yol açar. Levinas öznenin kendini bir nesne olarak, onun dilbilim kavramlarını ödünç alarak dediği gibi, "nesne durumunda", başkasının talebinin onu muhatap alması yoluyla keşfettiğinde ısrarlıdır. Ama Levinas'ın öznesi, bir talebe verilen temelde *yetersiz* onay yoluyla kurulur. Bana yöneltilen talebe yeterli cevabı verecek kişi değilimdir. Levinas'a göre başkasıyla ilişkinin asimetrik olmasının nedeni de onayın talep karşısındaki bu temel yetersizliğidir. Yani özne kendi ilişki kapasitesini aşan bir şeyle ilişki kurar. Levinas'ın paradoksal biçimde "*le rapport sans rapport*", ilişkisiz ilişki dediği şey de budur ki bunun Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz* kitabının temel kavramı olduğu ileri sürülebilir.

İyi de, bu ilişki içinde mutlak kalan varlıklar arasında nasıl bir ilişki olabilir? Mantık açısından terimlerde çelişkidir bu, ama Levinas'ın etik diye tarif etmek istediği ilişki de tam budur.

Bu güçlük, sonsuzluk kavramının Levinas'ın eserindeki işlevini ele alarak aydınlatılabilir. Levinas 1950'lerin sonlarından itibaren başkasıyla kurulan etik ilişkiyi sonsuzluk açısından tasvir etmiştir. Bu ne demektir? Levinas'ın iddiası çok basittir, ama en sofistike okurların bile hâlâ kafasını karıştırmaktadır. Buradaki fikir şudur: Başkasıyla kurulan etik ilişkinin, Descartes'ın Üçüncü Meditasyonu'nda, *res cogitans* (düşünen şey) ile Tanrı'nın sonsuzluğu arasında kurulan ilişkiye *biçimsel* bir benzerliği söz konusudur. Descartes'ın argümanının bu uğrağında Levinas'ı ilgilendiren, insan öznesinin bir sonsuzluk fikrine sahip olması ve bu fikrin, tanımı gereği, düşünülebilecek olandan fazlasını içeren bir düşünce olmasıdır. Levinas'ın adeta basılı eserlerinin mantra'sı denebilecek sözleriyle, "Ben, sonsuzluğu düşünürken en baştan beri *düşünebileceğinden fazlasını düşünmektedir*."²³

Düşünebileceğinden fazlasını düşünen, kendi içerisinde bir fazlaya sahip olan bir düşüncenin bu biçimsel yapısıdır Levinas'ın kafasını kurcalayan; çünkü ben onun hakkında ne gibi bir fikir geliştirirsem geliştireyim her zaman o fikri aşan, benden her zaman kaçan bir şeyle kurulan ilişkinin anahatlarını çizer. *Res cogitans* ile Tanrı arasında sonsuz fikri sayesinde kurulan ilişkiyle ilgili Kartezyen tablo Levinas'a iki terim arasındaki ilişkiye, yüksekliğe, eşitsizliğe, karşılıksızlığa ve asimetriye dayalı ilişkiye dair bir tablo ya da biçimsel model sunar. Tipik bir dizi antiteze başvurarak şöyle yazar Levinas:

Sonsuz fikri, tam da ve paradoksal biçimde, bir yandan düşünülen den fazlasını düşünmekten bir yandan da onu düşünceyle kurduğu aşırı ilişki içinde korumaktan ibarettir. Sonsuz fikri kavramamaz olanı kavramaktan ama yine de onun kavramamazlık statüsünü emniyet altına almaktan ibarettir.²⁴

23. Bkz. "Philosophy and the Idea of Infinity", Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers* içinde (Dordrecht: Nijhoff, 1987), s. 54.

24. "Transcendence and Height", *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* içinde, haz. A. Peperzak, S. Critchley ve R. Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 19.

Gelgelelim, Levinas bu noktada herhangi bir tözsel iddiada bulunmuyordur, sonsuz fikrine gerçekten de Descartes'ın anlattığı şekilde sahip olduğumu söylemiyor, bazı okurların yanlış biçimde inanmaya devam ettikleri gibi başkasının Tanrı olduğunu iddia etmiyordur. Hilary Putnam'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, "Mesele Levinas'ın Descartes'ın bu şekilde yorumlanan argümanını *kabul etmesi* değildir. Önemli olan Levinas'ın bu argümanı Tanrı'nın yerine Başkası'nı ikame ederek *dönüştürmesidir*."²⁵

Levinas fenomenolog olduğu için, onun için mesele bu biçimsel yapı için somut bir içerik saptamaya çalışma meselesidir. Levinas'ın olgun dönemindeki bütün eserlerinde farklı farklı şekillerde yankılanan temel tözsel iddiası, benliğin başkasıyla kurduğu etik ilişkisinin bu tabloya tekabül ettiği, bu modeli somut olarak gerçekleştirdiği iddiasıdır. Başkasının yüzüyle kurulan etik ilişkisinin bu biçimsel yapının toplumsal ifadesi olduğu söylenebilir. Levinas "sonsuzluk fikri toplumsal ilişkidir" ve "Başkasının kendisini, *bandeki başkası fikrini* aşarak sunma tarzına, burada yüz adını veriyoruz" diye yazar.²⁶ Nitekim, başkasıyla kurulan etik ilişki, Levinas'ın pek sevdiği bir formülle –Maurice Blanchot da Levinas'la ilgili yazılarında haklı olarak bu formülü vurgular– "bir öznelarası mekân eğrisi" üretir.²⁷ Gerçekten etik ilişki içinde olduğumda, başkasını bu eğrinin en yüksek noktası olarak deneyimlerim. Söz konusu ilişki, bu haliyle, ancak kendimi ilişkinin dışında Tanrıvari bir üçüncü şahıs perspektifine yerleşmiş gibi hayal ederek bütünselleştirilebilir. Levinas'ın açısından bakıldığında muhtelif öznelarasılık teorilerinin yaygın eksikliği budur. Örneğin, Hegel'in tezi, özneliğin öznelarası bir diyalektik yoluyla, yani efendi ile köle arasındaki ölüm-kalım mücadelesi yoluyla kurulduğu şeklindedir. Husserl'e göre, bir ego olarak tam yapım (*constitution*) alter-ego ile girdiğim ilişkiye bağımlıdır, oysa Heidegger'e göre *Dasein*, *Mitsein*'dir; yani insan oluşum başkalarıyla birlikte oluşumdan ayrılamaz. Bu "les

25. Bkz. Hilary Putnam, "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, haz. S. Critchley ve R. Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 42.

26. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, s. 54, ve *Totality and Infinity*, İng. çev. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), s. 50.

27. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 291.

trois H" (Fransa'da böyle anılır bu üç filozof) için benlik ile başkası arasındaki ilişki bir eşitlik, simetri ve karşılıklılık ilişkisidir. Levinas ise buna karşı bir polemige girerek şunu savunur: Benimle başkası arasındaki ilişki ancak, o ilişkinin dışında duran tarafsız bir üçüncü şahıs perspektifinden bakıldığında bir eşitlik, simetri ve karşılıklılık ilişkisi olarak görülür. Ben ilişkinin içinde olduğum zaman, o zaman başkası benim eşidim değildir ve onun karşısındaki sorumluluğum sonsuzdur. Bence Levinas "ilişkisiz ilişki" kavramını geliştirirken aklında böyle diyalektik olmayan bir öznelerarasılık modeli vardı.

Açıklığa kavuşturmaya çalıştığım etik deneyim tablosu Levinas'ın son çalışmalarının felsefi söz dağarcığı içinden bir kavramı, travma kavramını ayırarak araştırılabilir. Nedir travma? Travmanın hem fizyolojik hem de psikolojik bir anlamı vardır, dışsal bir failin gerçekleştirdiği bir şiddeti adlandırır ki bu da başa indirilen bir darbe olabildiği gibi duygusal mahrumiyetin şoku da olabilir. Bu haliyle travma benliğin dışından gelen bir şeydir, tıpkı terörist bir patlama gibi, darbesini aniden indiren yaderk bir olgunun patlak vermesidir. Travmatik nevroz bulmacası da buradan kaynaklanır. Travmatik nevroz bir travma deneyiminden sonra ortaya çıkan, travmanın etkisinin öznenin kalbinde yaşamaya devam ettiği rahatsızlıktır. Diğer nevrozlar gibi zorlantılı ve tekrara dayalıdır; ilk travma sahnesi, belki kâbuslarla ya da uykusuzlukla takıntılı ve bilinçdışı biçimde tekrar edilir. Freud'a *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabında öylesine teorik güçlük yaşatan şey de, savaş sonrası çöküntü ya da nevroz biçimine bürünen bu travmatik nevroz fenomeniydi. Bunun da basit bir nedeni vardı: Eğer travmatik nevrozda travmanın kökenini tekrar eden bir tekrar zorlantısı iş başındaysa, o zaman bu, Freud'un ilk çalışmalarının teziyle, yani rüyaların ve diğer ruhsal fenomenlerin haz ilkesinin hükmündeki istek-gerçekleştirimleri oldukları teziyle nasıl bağdaştırılabilir? Bağdaştırılamaz, zaten Freud da bu yüzden, travmatik nevroza dair klinik kanıtlardan yola çıkarak tekrar zorlantısı kavramını devreye sokmuş ve "ölüm dürtüsü" dediği şeyle ilgili spekülasyonlara girişmiştir.

Bunun Levinas'la ne alakası var? Levinas son dönem eserlerinde, zulüm, takıntı, ikame, rehine ve travma gibi birçok tuhaf, harika ve abartılı terimden oluşan bir "etik dil" inşa eder. Başkasıyla/

ötekiyle ilişkimin selim bir hayırseverlik, onun özerkliğine gösterilen merhametli bir ihtimam ya da saygı değil, sırf ağırlığıyla bile bana zulmeden bir sorumluluğa dair takıntılı deneyim olduğu şeklinde uç bir iddiayı dile getirir. Ben ötekinin rehinesiyimdir, onun maruz kalabileceği her türlü ıstırap ve aşağılanmanın yerine kendimi ikame etmeye hazırım. Maruz kaldığım zulümden, hatta bana zulmedenden bile ben sorumluyumdur (Levinas'ın ailesinin ve ait olduğu halkın İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşadıkları deneyim düşünüldüğünde olağanüstü bir iddiadır bu). Travma Levinas için teorik bir mesele değil, dehşetin anısıyla başa çıkmanın bir yoluydu. 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde yazdığı bir dizi metinde Levinas öteki karşısındaki sonsuz sorumluluğu bir travma olarak tarif eder. "Tanrı ve Felsefe"de şöyle yazar:

Sonsuz'un mevcudiyete yüklediği bu yüklenilemeyecek travma, ya da mevcudiyetin Sonsuz'dan böyle etkilenmesi –bu duyulanımsallık– komşuya tabi olarak şekillenir. Düşündüğünden fazlasını düşünen düşüncedir, arzudur, komşuya atıftır, başkasının sorumluluğudur bu.²⁸

Kısacası, Levinas'ın etiğinin öznesi travmatik bir nevrotiktir. Levinas ile etik deneyimin aşağıda döneceğim psikanalitik boyutları arasındaki bağlantıları açığa çıkarmak için travma kavramı üzerinde odaklanmak istiyorum. Levinas psikanalize karşı son derece düşmanca bir tavır takınmış olmasına ve bu konuda büyük ölçüde bilgisiz olmasına rağmen, Levinas'ı, Lacan'a döndüğümüzde daha netleşecek nedenlerle psikanaliz terimlerini kullanarak yeniden betimlemek istiyorum. Burada önemli olan şudur: Levinas'a göre etik talep travmatik bir taleptir, öznenin dışından, yaderk bir kaynaktan gelen ama öznedeki izini bırakan bir şeydir. Etiğin öznesine, temelde, bir yad-duygulanımsallık deneyimi damgasını vurur. Başka bir deyişle, içerimin içerisi bir şekilde dışarıdır, özneliğimin çekirdeği ötekiliğe açıktır.

Levinas'ta etik deneyimin kökü, sorumluluğun hiçbir zaman karşılayamayacağı bir talebi, Løgstrup'un verdiği anlamda tek yanlı, radikal ve karşılanamaz bir talebi onaylayan bir özneye başladı. İddiasında yatar. Levinas, "Ben olmak sorumluluktan kaçama-

28. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, s. 142.

mak demektir," ya da "bir 'benlik' olmak daha hiçbir şey yapmadan sorumlu olmaktır," diye yazar.²⁹ Adeta olamayacağımı bildiğim bir özne olmaya karar veririm. Kendimi, ben *onu* asla anlayamasam da *benim* üzerimde iz bırakan bir talebe teslim ederim. "Ben" varoluşsal bir abartıyımıdır. Levinas'a daha yakın bir dil kullanacak olursak, onun etiğin ontoloji olmadığını söylerken kastettiği şey hakkında düşünmenin bir yoludur bu. İddia edebiliriz ki Levinas'ın eserinin ana tezi, ötekiyle/başkasıyla kurulan etik ilişkinin bir anlama ilişkisi olmadığı ve dolayısıyla Heidegger'in *Seinsverständnis*'inin, varlık kavrayışının kapsamı altına alınamayacağıdır. Artık bu tezin etik öznelik perspektifinden nasıl görüldüğünü görebiliriz: Ötekiyle ilişki öznedeki tepki verdiği ama anlayamayacağı bir iz olarak yaşar. Yani, tam kalbimde beni "ben" yaptığı söylenebilecek ama bana kapalı olan bir şey vardır. Yukarıda, Kant'la bağlantılı olarak buna öznenin kalbindeki indirgenemeyen *olgusalılık* uğrağı adını vermiştim.

Bana göre, ki bu biraz heterodoks bir iddia olacak, Levinas'ın eserindeki kilit kavram etik özneliktir. Ötekiyle/başkasıyla ilişkinin önkoşulu, Levinas'ın çizdiği etik öznesi tablosunda bulunur. Öznenin kalbindeki başkalık yönelimi sayesinde ki başkasıyla ilişki kurmak mümkün olur. Benim Levinas'ın daha önce yazdığı *Bütünlük ve Sonsuz*'dan ziyade daha sonra yazdığı *Olmaktan Başka Türülü*'yü yeğlememin nedeni de budur, çünkü etik bu kitapta bir özne (o buna "aynıdaki başka" der) teorisi olarak işlenir. Elinizdeki kitabın genel argümanı açısından ifade edersek, beni başkasına kefil eden karşılanamaz, tek yanlı ve radikal talebe (Løgstrup) olan bağlılık ya da sadakat (Badiou) artık bizatihi etik özneliğin yapısı olarak görülebilir. Etik özne, kalbindeki travmatik yaderk bir talebin onaylanması ile tanımlanır. Ama, burası önemli, özne bu talep tarafından *bölünür* de, kendisi ile karşılayamayacağı, ama sayesinde özne haline geldiği bir talep arasında yapısal bir *yarılmaya* tabi kalır. Etiğin öznesi yarılmış bir öznedir.

29. Levinas, *a.g.y.*, s. 17 ve s. 94.

Jacques Lacan – Komşunun Şeyimsi Gizliliği

Levinas ve Lacan biraz tuhaf bir ikili gibi görünebilir.³⁰ Ama ben içerik düzeyinde aralarındaki muazzam ve şüphesiz aşılması mümkün olmayan farklara (en başta da Freud'un önemini birbirlerine taban tabana zıt şekillerde değerlendirmelerine) rağmen etik deneyim için ortak bir biçimsel yapı belirlediklerini iddia etmek istiyorum. Lacancılığın bütün o jargon dolu gargarasını bir kenara bırakarak gelin şunu soralım: Lacan'ın son derece zengin VII. Semineri, *Psikanalizin Etiği*'nin temel iddiası nedir?³¹ Şekil 4'te Lacan'da etik deneyimin yapısı şematize edilmeye çalışılıyor. Lacan'ın tezi etiğin gerçeğin düzeniyle bağlantılı olarak ifade edildiğidir:

Benim tezim şudur ki ahlak yasası, ahlaki buyruk, faaliyetlerimizde ahlaki eylemliliğin mevcudiyeti, (simgesel tarafından yapılandırıldığı ölçüde), gerçeğin –gerçeğin kendisinin, gerçeğin ağırlığının– hayata geçirilmesini sağlayan şeydir.³²

Gerçek terimi Lacan tarafından çeşitli şekillerde ve epey muğlak biçimlerde "direnen şey, imkânsız, hep aynı yere dönen şey ya da her türlü simgeselleştirmenin sınırı" olarak tanımlanmıştır. Buradaki temel düşünce, gerçeğin öznenin kavramsallaştırma güçlerine ya da başvurduğu ölçütlerin menziline direnen ve onu aşan şey olduğudur.

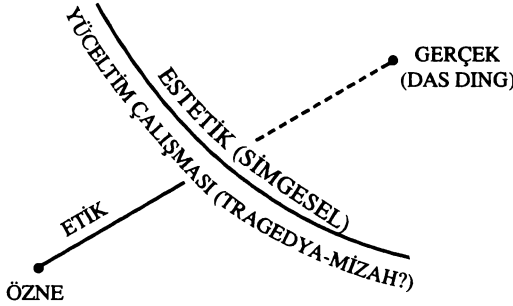
Daha sonra da bu tezin ince ayarı şu çok önemli şekilde yapılır: Lacan'ın *das Ding*, *la Chose*, Şey adını verdiği şeyin garantörü gerçeğin olduğu sürece, etik gerçeğin düzeniyle bağlantılı olarak ifade edilir. Etik gerçeğe kurulan bir ilişkidir ve gerçeğin yerinde duran da Şey'dir. Lacan, o tipik özgüveniyle şöyle yazar:

30. Bu konuda göz atmakta fayda olan yazılar içeren bir derleme için bkz. S. Harasym (haz.), *Levinas and Lacan: The Missed Encounter* (Albany: SUNY Press, 1998). Ayrıca David Ross Freyer'in Lacan ile Levinas arasındaki ilişkiye dair, benim yorumumla da ilginç bir biçimde hesaplaşan, kitap boyutundaki etki-leyici tartışmasına da bakılabilir: *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan* (The Other Press, New York, 2004).

31. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, haz. J. A. Miller, İng. çev. D. Potter (Routledge, Londra ve New York, 1992).

32. A.g.y., s. 20.

LACAN'DA ETİK DENEYİMİN YAPISI



Şekil 4

Bu dersliğe saf kalpli birini getirip ön sıraya oturtup Lacan ne demek istiyor diye sorsak ne olurdu? O saf kalpli şahıs ayağa kalkıp tahtaya gider ve şu açıklamayı yapardı: "Akademik yılın başından beri Lacan bize şu terimlerle *das Ding*'i anlatıyor. Bize yıllardır ekonomisini Freudcu bir perspektiften anlatmakta olduğu öznel dünyanın kalbine yerleştiriyor onu."³³

Peki ama Şey nedir tam olarak? Lacan Kant'ın kendinde-şey (*Ding-an-sich*) kavramına ve Heidegger'in Kant hakkındaki denemesi, *Şey Nedir*'e anıştırmalarda bulunsa da, etik seminerinde Şey konusunda verdiği başlıca örnek, Freud'un *Nebenmensch* figürü, yani insan kardeşimiz ya da komşumuzdur.³⁴ Peki ama insan kardeşimizin Şey olduğunu söylemek de ne demek? Lacan bu noktada Freud'u ilginç bir biçimde nevi şahsına münhasır bir tarzda okur ve her şey Freud'un 1895'in başlarında yazdığı, ama ancak 1950'de yayımlanan ve Freud'un sonradan kullanacağı birçok metapsikolojik içgörüyü önceleyen *Bilimsel Bir Psikoloji Tasarısı* adlı eserindeki tek bir pasajın yorumlanması etrafında döner. Lacan Freud'un metninde "açık bir yara gibi kaldığını" söylediği şeye odaklanır.³⁵

33. A.g.y., s. 71.

34. Martin Heidegger, *What is a Thing?*, İng. çev. W. B. Barton ve V. Deutsch (Chicago: Henry Regnery, 1967).

Bahsi geçen kilit pasajı özetleyeyim: Freud "insan kardeş komplesi"nden, hatta "komşu kompleksi"nden bahsetmektedir. Ona göre bu kompleksin iki bileşeni vardır. Bir yanda, başka bir insana, mesela iyi tanıdığım birine baktığımda, onunla ilgili anladığım ve tarif edebileceğim şeyler vardır, sözelimi siması, kendine özgü hareketleri, ses tonu vs. Gelgelelim Freud metnin devamında şunu iddia eder: Komşumda benim kavrayışımdan kaçan ve *als Ding*, yani bir Şey olarak benden ayrı duran bir şey de vardır. Dolayısıyla, birini hatta hayatımı paylaştığım birini bile ne kadar tanırsam tanıyayım, onda bilemeyeceğim bir *Şeyimsi gizlilik* boyutu vardır. Lacan, Freud'un bu pasajını yorumlarken şöyle yazar: "*Ding*, öznenin *Nebenmensch*'i doğası gereği yabancı, *Fremde* olarak deneyimlerken en başta tecrit ettiği unsurdur." Başka bir yerde de şunu söyler: "Deneyim dünyamız, Freud'un dünyası, kişinin tekrar bulması gerekenin işte bu nesne, öznenin mutlak Başkası/Ötekisi olarak *das Ding* olduğunu varsayar. Bu Şey de olsa olsa ıskalanmış bir şey olarak bulunacaktır."³⁶ Başkasının bana yabancı bir şey olarak ama aynı zamanda kendi özneliğimin çekirdeğine yerleşmiş bir şey olarak sahip olduğu Şeyimsiliktir Lacan'ı ilgilendiren. Diyebiliriz ki Şey dışlanmış içerisidir; onda içselliğimin en içindeki şeyin benim dışımda olduğunu, "benim kalbimde olsa da bana yabancı bir şey olduğunu"³⁷ keşfederim.

Buradaki düşünce daha bildik bir biçimde, eski epistemolojide başka zihinler sorunu olarak bilinen çetin ceviz meseleye atıfta bulunarak da ifade edilebilir. Başka birinin gerçekten canının yandığını nasıl bilebilirim? Stanley Cavell bunu gerçeküstü bir örnekle yeniden ifade eder: Diyelim ki ben bir hastanın dişini oyan bir dişçiyim, hasta da muhtemelen benim oyarken yaptığım bir hata sonucu birden canı yanmış gibi bağırıyor. Ama ben mahcup bir vaziyette özür dilerken, hasta "Canım acımadı, hamsterlarıma sesleniyordum," diye cevap veriyor.³⁸ Adamın hamsterları uysal uysal muayenehaneme doluşsunlar doluşmasınlar, asıl mesele hastanın, yani

35. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 101.

36. A.g.y., s. 52. 37. A.g.y., s. 71.

38. Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1979), s. 89.

başka birinin içten olduğunu nasıl bilebileceğim meselesidir. İşin aslı şu ki son tahlilde *bunu bilemem*. Başka birinin gerçekten canı mı yanıyor, yoksa hamster'larını mı çağırıyor asla *bilemem*. Yani, başkasında benim kavrayışıma sığmayan bir şey, bir ayrılık boyutu, Şeyimsi bir gizlilik ya da Levinas'ın deyiimiyle bir "başkalık" vardır. Benim bilgimin sınırlarını aşan şey, *kabullenilmeyi* talep eder.

Hamsterları bir yana bırakacak olursak, bence hem Levinas'ta hem de Lacan'da bir *Nebenmensch* kompleksi iş başındadır. İkisine göre de, etik deneyim yaderk bir taleple başlar; bu Levinas'ta öteki-nin, başkasının yüzünün sonsuz talebi, Lacan'da ise gerçeğin yerini işgal eden insan kardeşimizin talebidir. Üstelik bu Şeyin talebi kendini öznenin kalbine yerleştirir; bunu da tam kalbimde olmasına rağmen bana yabancı bir şey olarak, dışlanmış dışarısı olarak yapar. Şey'i öznenin içerisindeki travmatik bir iz, öznenin kalbinde olsa da ona yabancı opak bir olgusalılık olarak düşünebiliriz.

Daha genelde; psikanaliz etiğinin bu kitapta anlatmaya çalıştığım etik deneyim ve etik öznelik yapısına ne kadar iyi uyduğunu belirtmekte fayda var. Psikanalizde deneyimin bilinçdışının *talebinin* tanınması ile, bilinçdışı arzu *Faktum*'unun semptom biçimine bürünerek çatışma yaratması ile başladığı söylenebilir. Yani analiz durumunda analiz edilen kişi semptomun yorumuyla *hemfikir olmuşsa*, bu arzunun *Faktum*'u öznedeki bir *onay* eylemi yaratır. Yani özne bundan böyle kendi bilinçdışı arzusunun talebiyle onu onaylayarak ilişki kurmaya karar verir. Benim Lacancı etiğin kategorik buyruğu olarak gördüğüm ve *Psikanalizin Etiği*'nin başlıca düsturu olan "arzundan vazgeçme" ("*ne pas céder sur son désir*") buyruğunu üreten de bu taleptir. Yani, bilinçdışı arzunun talebinin yorumlanması faaliyeti sırasında onaylamaktan vazgeçme. Lacan'a göre, özneyi kuran işte bu onaylama eylemidir; "*tout le cheminement du sujet*", öznenin bütün güzergâhı, üstüne kendi gölgesini düşüren Şey etrafında belirlenir.³⁹ Nitekim, psikanalizin *ahlaki* amacı, özneyi kendi arzusuyla ilişkiye geçirmektir. Lacan'ın haklı olarak Freudcu psikanalizin, tıpkı Kant'ın pratik felsefesi gibi, pratik aklın önceliğine bağlı olduğunu iddia etmesinin sebebi de budur. Lacan ile Kant arasındaki fark, Levinas ile Kant arasındaki fark gi-

39. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 52.

bi, etik öznenin yaderk ve özerk belirlenimleri arasındaki mesafede yatar. Bilinçdışı kendimi iradi olarak teslim ettiğim bir yasa değildir, gayri iradi olarak teslim olmuş olduğum bir yasadır. Etiğin meselesi son tahlilde bilinçdışının tutkusunu nasıl dönüştürdüğüm meselesidir.

Gelgelelim, derdim çöpçatanlık yapıp Lacan ile Levinas'ı nihahlamak filan değil. Psikanalizi kullanırken Levinas'ı iki önemli bakımdan eleştirmeyi amaçlıyorum:

(i) Bir özne teorisi olarak Levinas'ın eserini yeniden inşa etmek amacıyla Freud'un kategorilerini kullanmanın, Levinas'ın metinlerinde, ama özellikle de bu metinlerin belli yorumlarında bulunan metafizik kalıntıları ve dinsel sofulukları asgariye indirdiğini umuyorum. Bana göre psikanaliz yukarıda "heyecan verici nedenler" adını verdiğimiz şeye dair teolojik-olmayan bir açıklama ve arzu, duygulanım ve ihtirasları içeren bir söz dağarcığı sunar.

(ii) Lacan'a dönersek, *Psikanalizin Etiği*'nde başlıca iki konu olduğunu hatırlamakta fayda var: etik ve *yüceltim*. Acaba, denebilir, Levinas'ın etiği bizi hiçbir şekilde derinlemesine çalışılamayacak –dahası çalışılmaması gereken– travma ve kavurucu suçluluk hissiyle dolu bir ömre mahkûm etmiyor mu? Levinas bizi, bana zulmedenden bile sorumlu olmam gereken, ne kadar suçluluk hissedersem o kadar kendim olduğum aşırı bir etik yük durumunda bırakmıyor mu? Öyleyse, böyle bir konum epey uzun bir felsefi intihar notu ya da hiç değilse epey gaddarca bir ahlaki mazoşizm daveti olup çıkma riskiyle karşı karşıyadır.⁴⁰ Bense, Melanie Klein'in çalışmasını düşünerek şunu iddia ediyorum: Ayrılık travması *onarımı* gerektirir; etik yırtılma, sevgi çalışması olacak bir *yüceltim* çalışması ile *onarılmayı* gerektirir.⁴¹ Başka bir deyişle, Levinas *yüceltimi* olmayan, özne için fena halde kendi kendini yıkıcı hale bürünme tehdidini beraberinde getiren bir etik üretme riskine girer. Buradan da bir sonraki bölümün konusuna geçiyor.

40. Judith Butler yakın tarihlerde şu kitabında geliştirdiği ilginç Levinas yorumunda bu eleştiriye dile getirmiştir: *Kırılan Hayat*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2005), s. 142.

41. Bu eleştiri Axel Honneth'le bir tartışma sırasında aklıma geldi.

Yüceltim Sorunu



BİR ÖNCEKİ BÖLÜMÜN en önemli iddiası ahlakın kalbinde o fahiş sonsuz sorumluluk talebine dayalı bir etik deneyim kavrayışı olması gerektiği idi. Bunun yanı sıra, onayladığım bu karşılanamaz talebin, etik öznenin kendini onunla ilişkili olarak kurması gereken talep olduğunu da iddia ettim. Etik sonsuzca talepkâr olmalıdır. Benim ötekiyle, başkasıyla kurduğum ilişkiyi asimetrik kılan bir öznelarası mekân eğrisi söz konusudur. Üstelik, bu eğri özneliğin kendisinin iç mekânını da şekillendirir ki özne bu mekânda kendisi ile asla karşılayamayacağı fahiş bir talep, sonsuzca sorumlu olma talebi arasındaki bölünme tarafından tanımlanır. Etik özne kendini, onu yarıp geçen bir taleple ilişki kurarak şekillendirir.

Bunun yol açtığı soru akla Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde vicdan azabının kökeni hakkında yaptığı izahı getiriyor: Bu kitapta önerilen etik özne anlayışı Nietzsche'nin "vicdan teşrihi" ve "kendi kendine işkence etme", Gabriela Basterra'nın da "trajik suçluluk" dediği şeyle¹ aynı kapıya çıkmıyor mu? Tasvir ettiğim etik tablonun aşırılığı, etik özneyi ezip geçmeden benimsenebilir mi? Bir özne olarak kendimi söndürmeden başkasına yönelik sonsuz sorumluluğa nasıl cevap verebilirim? Travmatik etik ayrılık estetik onarımı gerektirmez mi? Bu da şüphesiz yüceltim meselesinden başka bir şey değildir ve bunu tartışmak için yine psikanalize, daha özelden

1. Bkz. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, İng. çev. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1967), özellikle de İkinci Deneme, 16-25. paragraflar. Gabriela Basterra bu bölümdeki argümana, düşüncemi netleştirmemi sağlayan en önemli kaynaklardan biri olan, derin bir düşünce ürünü kapsamlı bir cevap verdi. Trajediyle ilgili Basterra'nın kendi görüşleri için bkz. *Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004).

Lacan'a, daha da özelde VII. Seminere, yani *Psikanalizin Etiği*'ne dönmemiz gerekecek. Bu da bizi önce trajediye, sonra da mizaha götürecektir.

Mutluluk mu?

Psikanalizde ne talep edilir? Lacan buna yekten şu cevabı verir: *mutluluk*. Gelgelelim, Aristoteles'ten bu yana geçen uzun zaman dilimi içinde, mutluluk sorusuna Aristotelesçi bir çözüm bulmak mümkün değildir. Biz modernler için etik hayatın zirvesinde *eudaimonia* (zaten bu terimi modern anlamda mutluluktan çok "iyi-tanrılılık" diye çevirmek gerekir) hedefinin olduğu söylenemez. Lacan'ın eserinde, açıkça ortaya konmasa da, ahlakın örtük bir soykütüğü bulunur; *Psikanalizin Etiği*'nde buna "etiğin krizi" adını verir (Alasdair MacIntyre'in modernliğe koyduğu eleştirel teşhise tuhaf bir biçimde yakın bir krizdir Lacan'ın bahsettiği).² Lacan'a göre, artık onun deyimiyle aristokratik bir egemen iyi etiğinin peşine düşemeyiz. Bizler etiğin köklerinin *ethos*'ta, âdet, alışkanlık ve geleneklerde, Hegel'in *Sittlichkeit*, yani etik hayat dediği şeyde bulunduğu cemaat biçimlerinin ortadan kalkmasına maruz kalmış olan, simgesel bakımdan yoksullaşmış toplumlarda yaşamaktayızdır. Tabiri caizse, erdemden sonra yaşamaktayızdır. Aristoteles'te veyahut da Aquinolu Tommaso'da bulunan fikir, mutluluk ya da güzelliğin doğa yasası ilkelerine ve dolayısıyla Tanrı'nın iradesine saygı göstermekle özdeş olduğu fikri buharlaşıp yok olmuştur. Lacan'a göre, mutluluk sorunu artık siyasal bir mesele, herkesi ilgilendiren bir mesele ("herkesin tatmininden gayri tatmin yoktur") haline gelmiştir. Yani, mutluluk artık efendinin konumuna atfedilemez ya da temaşa idealinin, Aristoteles'in *bios theoretikos* dediği şeyin kapsamı altına alınamaz. Mutluluk daha ziyade soyut bir nicel genelliğe atfedilmektedir. En çok sayıda kişinin mutluluğu haline gelmiştir. Lacan burada mutluluğun ahlaki bir aritmetiğin nesnesi haline geldiği Benthamcı faydacılık dünyasını anlatmaktadır kuşkusuz. Mutluluk, temayüllerimizin azami ölçüde tatmininden ibarettir. Bu yüzden

2. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı, 2001).

ki Kant haklı olarak ahlaki mutluluktan, ya da kendi deyimiyle "eudaimonizm"den ayırmak istemiştir.

Etik bakımdan böyle yoksullaşmış bir dünyada, psikanaliz nasıl bir mutluluk önermektedir? Lacan yine yekten verir cevabını: *yüceltim*. Freud eserinde sürekli olarak yüceltim kavramını devreye soksa da ona dair genel bir teorik açıklama sunmaz. Lacan Marguerite Duras hakkındaki kısa bir metninde esprili bir biçimde şöyle der: Yüceltim "psikanalistlerin kafasını hâlâ karıştıran bir şeydir çünkü terimi onlara devrederken Freud'un ağzı sımsıkı kapalı kalmıştır".³ Laplanche ile Pontalis *Vocabulaire de la psychanalyse*'de (Psikanaliz Sözlüğü) tutarlı bir yüceltim teorisinin olmayışını psikanalitik düşüncedeki en önemli boşluklardan biri olarak görürler⁴ ki bu konuda ben de onlara bütünüyle katılıyorum. Bununla beraber, Hans Loewald'ın çalışmalarının, özellikle de *Sublimation* (Yüceltim)⁵ adlı eserinin önemini teslim etmek gerekir. Loewald yüceltimi çok güzel bir biçimde, "dönüştürülmüş ihtiras" diye tanımlar ve ilgilerinin merkezinde de yüceltimin suçlulukla olan ilişkisi vardır. Bu mesele de onu üstbeni zamanla ilişkili olarak çok ilgi çekici bir biçimde yeniden formüleştirmeye götürür; buna ileride döneceğim.

Freud narsisizm ile ilgili önemli yazısında, yüceltimi bastırmasız tatmin olarak tanımlarken bize bir formül sunar. Yani, yüceltim bir dürtünün kendisine yeni bir nesne bularak amacından ya da hedefinden saptırılması yoluyla tatmin edilmesidir. Örneğin, mistiklerin ve şairlerin vecd hallerinde olduğu gibi, cinsel dürtü dinsel yüceltim yoluyla amacından saptırılabilir.⁶ Melanie Klein'ın çığır açıcı çalışmalarını takip eden Lacan'a göre (bu arada, Lacan bu borcu-

3. Lacan, "Homage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein", *Autres Écrits* içinde (Paris: Editions du Seuil, 2001), s. 195. Bu metne dikkatimi çektiği için Jean-Michel Rabaté'ye teşekkür etmek isterim.

4. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (Londra: Karnac, 1988), s. 433.

5. Hans Loewald, *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1988).

6. "On Narcissism: An Introduction", Sigmund Freud, *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* içinde, haz. A. Richards (Londra: Penguin, 1984), s. 88 (Türkçesi: *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. B. Büyükkal - S. M. Tura, İstanbul: Metis, 1998).

nu teslim etmesi gerektiği ölçüde teslim etmez her zaman), yüceltimin menzili, cinsel dürtünün içsel olarak dönüştürülmesinden daha geniştir. Lacan esasen sanat biçimine, özellikle de trajedi biçimine bürünen yüceltimle ilgilenir. Psikanaliz trajik bilgidir, mutluluk imkânının olmadığı bir ortamda, divanda uzanırken semptomlar biçiminde yüzleşilen bir trajedir ve bizi ancak yüceltim, daha özelde trajik olan hakkında düşünmek kurtarabilir.

Psikanalizin ahlaki hedefi nedir? Bu hedefin, özneyi egemen iyi ile, erdemin mutlulukla özdeş olacağı bir ilişki içine tekrar sokmak olamayacağını görmüştük. Ama Lacan psikanalizin bir tür psikolojik normallığı geri getirebileceği, öznenin dürtü ile nesneyi yeniden uyumlu hale getirerek gerçekliğe uyum sağlayabileceği şeklindeki günümüzde çok yaygın olan sabit fikri de elinin tersiyle iter. Böyle bir psikanaliz etiği fikri, der, analizi "ikbal arayışı" (*the service of goods*) dediği şeye indirgeyen "bir tür sahtekârlık"tır. Psikanalizin ahlaki hedefi, daha ziyade, özneyi kendi bilinçdışı arzusu ile ilişkiye sokmaktan ibarettir. Yüceltimin bu kadar önemli olmasının nedeni de budur, çünkü yüceltim bu arzunun gerçekleştirilmesi demektir.

Arzu sorunsalının peşine ölümle bağlantılı olarak düşülür. Lacan Freud'un son dönemlerindeki görüşünü izleyerek ölüm dürtüsünü insan hayatının temel amacı ya da eğilimi olarak görür. Yüceltim sorunu şu hale gelir: İnsan ölüm dürtüsüne nasıl erişebilir? Yani, insanın faniliğinin anlamı ya da Lacan'ın şaşırtıcı bir dolaysızlıkla "insanlık durumunun gerçekliği" adını verdiği şey nasıl kavranabilir? Lacan'ın cevabı basittir: *Güzellik* yoluyla. Yüceltim, güzellik üreten yaratıcı sanatsal faaliyettir, güzelin işlevi de insanın ölümle ilişkisini gerçekleştirmektir. Ama "gerçekleştirmek" burada fazla güçlü bir fiil oldu, zira mesele güzel sanat eserinin özneyi faniliğin hakikati ile bir yeterlilik ilişkisi içine sokuyor olması değildir, Arzu gerçekleştirilemez zira arzunun yöneldiği şey ölümdür. Arzunun gerçekleşmesi öznenin yok oluşunu gerektirirdi. Ölümün gerçeği diyebileceğimiz şeye erişmek ancak bir aşırılığın izini temsil içerisinde süren bir yüceltim çalışması ile temsil edilebilir. Eğer gerçekle ilişki etik alanı, yüceltim çalışması da estetik alanı ise, o

zaman şunu söyleyebiliriz: *Estetik olan, etik olanın estetik olana göre fazla oluşunu ima eder.*

Antigone figürünün ve trajik olanın deneyiminin *Psikanalizin Etiği*'ndeki önemi de buradan gelir. Lacan'ın güzel olan için başvurduğu figür olan Antigone, etik olanın estetik olan üzerindeki bu fazlalığının ete kemiğe bürünmüş halidir. Onun güzelliği, Lacan'ın deneyimiyle "ihtişamı", etik olanın estetik olan içindeki yüce hareketinin izini sürme sonucunu doğurur. Lacan'ın olağanüstü *Antigone* okumasındaki kilit terim, "ihlal" olarak çevirdiği *atè*'dir. Nitekim, sanatın işlevi ihlaldir, estetik olanın estetik olan *yoluyla* ihlali. Yani, Antigone faydacı Creon'un yasalarını ihlal eder, bu ihlali yüzünden herhangi bir suçluluk duymayı reddeder ve arzusundan vazgeçmez. Böylece Lacancı psikanalizin şu kategorik buyruğuna uyumş olur: *ne pas céder sur son désir*.

Arzunun yasası ölümdür ve Antigone arzusundan vazgeçmeyeceği için ölüme kadar gider. Yüceltim çalışması, ki Antigone bunun ta kendisidir –o güzel *olandır*–, insanı bir arzunun tam olarak temsil edilemeyen sınırına götürür. Yüceltim çalışması yüce bir şeyin ana hatlarını çizer, estetik nesne etik deneyimin kalbindeki Şey'in, *la Chose*'un, *das Ding*'in silüetini çizer. VII. Seminer'de Lacan'ın şunları yazmasının nedeni de budur: "Nitekim, yüceltimle ilgili olarak size verebileceğim en genel formül şudur: nesneyi Şey'in haysiyeti düzeyine çıkarır."⁸ Yüceltimde faydacı hesap-kitap dünyasından, bildik kaygılarımızla dolu dünyadan bir anlığına çıkar ve bizi ezmeyen ya da yok etmeyen Şey'le bir ilişki kurma imkânı buluruz. Güzel sanat eseri nesneyi *yüceltir*, ona Şey'in haysiyetini bahşeder. Yahut da şöyle diyebiliriz: güzellik nesneyi yücelterek Şey olmasını sağlar. Biz de bu yüceltilmiş nesne karşısında katharsis deneyimini, Lacan'ın arzunun bir tür arınması dediği şeyi yaşıyoruz.

Trajik Kahramanlık Paradigması

Şimdi bu düşünceleri aklımızda tutarak Şekil 4'e bir daha bakalım. Şunu vurgulamak istiyorum: Yüceltim Şey'i temsil etmeye yeterli olmasa da Şey'in profilini yansıtmayı sağlayan bir tür estetik perde

üretir. Estetik, etiğin yörüngesini, hem özneyi etik talebin kaynağıyla bir ilişki içine sokan hem de özneyi Şey'in doğrudan temasından koruyan bir biçimde keser. Yukarıda yaptığım ayrıma dönerek söylersek, bu modelde hem etik talebin radikalliğini kaybetmeksizin hem de bu talebi bir baskı biçimine dönüştürmeksizin etikteki yarılmayı estetikle onarmayı başarabiliriz. Yüceltim deneyimi sayesinde, etik talebin abartılı boyutuyla, bu talebin özneyi ezmesine izin vermeksizin temasa geçebiliriz.

Durun bunu Nietzscheci kategorilere tercüme edeyim: Hakikat yüzünden yok olmamak için sanata ihtiyacımız vardır. Yani, sanat bizim faniliğin hakikatini, Nietzsche'nin ilk dönemlerinde neredeyse kendinden geçerek "varlığın Dionysoscu rahmi" diye ifade ettiği şeyi bir anlığına da olsa görmemizi sağlar. Silenus'un hikmetidir bu: "En iyisi tamamen menzilin dışındadır: doğmamış olmak, olmamak, hiç olmak. Ama senin için ikinci en iyi şey erken ölmektir."⁹ Ama sanat bizi bu hakikatten sanat eserinin güzel *Schein*'i, yani ışıltılı görünüşü sayesinde kurtarır. Nietzsche'ye göre, Attika trajedisinin alameti farikası, Apolloncu olan ile Dionysoscu olan arasındaki bu çatışmayı ortaya koyması, hem insan faniliğinin hakikatini açığa çıkarıp hem de bizi bu hakikatten kurtarmasıdır. Nietzsche'nin sorduğu soru (ki eserlerini yazmayı sürdürdükçe bu soru ona gittikçe daha sorgulanabilir gelmeye başlamıştır) Attika trajedisinin ruhunun yeniden doğup doğamayacağı ve doğacaksa hangi biçimde doğacağıdır.

Lacan'ın ve ilk döneminde Nietzsche'nin trajedi hakkındaki görüşlerindeki bu benzerlikler bizi hiçbir şekilde şaşırtmamalı bence. Zira her ikisi de Peter Szondi'nin haklı olarak "trajik olanın felsefesi" adını verdiği, Alman felsefe geleneğinde neredeyse tekinsiz bir süreklilik arz etmiş olan ve 1930'lardan itibaren Fransız entelektüel hayatı üzerinde güçlü bir etkisi olan felsefenin mirasçılarıdır.¹⁰ Bu geleneğin bütün hikâyesini burada anlatmayacağım ama Schelling' in ilk dönemlerinde, 1796'da *Dogmatizm ve Eleştiri Üzerine Mek-*

9. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, İng. çev.. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1967), s. 42 (Türkçesi: *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2005).

10. Peter Szondi, *An Essay on the Tragic*, İng. çev. P. Fleming (Stanford: Stanford University Press, 2002).

tuplar adlı eserinde Kant'a verdiği cevapla başladığını belirtmek isterim. Schelling Kant'taki estetik olan kategorisiyle ilgilenir, ona göre estetik, eleştirel felsefe denen "kemerin bütününün kilit taşıdır." Dahası Schelling öznenin özgürlüğünü doğal dünyanın neden-sonuç zorunluluğu ile uzlaştırabilecek estetik tür olarak trajediyi seçer. Yani, Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde analiz edilen estetik kategorisi Birinci Eleştiri'nin epistemolojisi ile İkinci Eleştiri'nin etiği arasındaki köprüdür. Schelling şöyle yazar:

Nitekim trajedinin özü, öznedeki özgürlük ile zorunluluk arasındaki gerçek ve nesnel bir çatışmadır, ikisinden birinin yenilgisiyle sonuçlanmayan bir çatışmadır; öyle olur ki sonuçta ikisi de aynı anda hem galip hem de mağlup gibi görünürler ve bunun hiçbir önemi yoktur.¹¹

Schelling'in aklında Sophokles'in *Oidipus Rex*'i vardır, *Antigone* değil ve şunu iddia eder: Trajedinin sonunda Oidipus zorunluluk ya da kader tarafından belirlenmiş olduğunu özgürce kabul etmeyi başarır. Oyunun başında Oidipus yanlış bir biçimde özgür olduğuna inanmaktadır. Ama kendisi bilmese de aslında zorunluluk tarafından belirlenmiştir: Annesiyle evlidir, babasını öldürmüştür ve *polis*'in yaşamını tehdit eden kötülük salgınının kaynağıdır. Ancak trajedinin sonuna gelindiğinde Oidipus gerçekten özgürdür çünkü kim olduğuyla ilgili hakikati bilmektedir, ne yapılması gerektiğini de bilmektedir: *Polis*'i terk etmesi gerekiyordur. Kendi gözlerini dağladktan sonra en sonunda görebilmektedir ve kızı Antigone'nin eline tutunarak sahneden sakın bir şekilde çıkar. Demek ki trajik kahraman kader tarafından belirlenmişliğini özgürce kabullenmesiyle tanımlanır. Sahicilik kazanmasını sağlayan bir onaylama edimiyle faniğinin hakikatine kahramanca tahammül eder.¹²

Kant-sonrası Almanca felsefede trajik olana çok büyük ve karmaşık bir ayrıcalık tanınmıştır: Hölderlin'in Sophokles çevirileri ve

11. F. W. J. Schelling, *Philosophy of Art*, İng. çev. D. W. Stott (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), s. 251.

12. Gabriela Basterra bir Sophokles yorumundan hareketle, trajedi kahramanının tam anlamıyla bir kahraman değil, bir tür ahlaki korkak olduğunu iddia ederek benim bu trajedi yorumuma itiraz etti. Benim buna cevabımsa, pekâlâ böyle olsa bile, benim asıl derdimin trajedinin kendisi değil Kant'tan sonraki trajik olan felsefesi olduğu şeklinde.

kendi trajedisi *Empedokles'in Ölümü*'nü birkaç kere yazmaya çalışması; Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki Antigone, doğal hukukla ilgili ilk dönem denemesindeki *Oresteia* yorumu ve *Estetik*'inde sergilediği zengin tiyatro sanatı kavrayışı; Nietzsche'nin ilk dönemindeki trajedinin doğuşu ve olası yeniden doğuşu hakkındaki açıklamaları ve trajik olumlama fikrine her zaman çok ilgi göstermiş olması; Freud'un Oidipus kompleksi kavramını geliştirmesi ve Georg Simmel ve Max Scheler gibi farklı düşünürler hep bu baktan anabileceğimiz örneklerdir. Hatta Kant-sonrası felsefenin bugüne kadar ara ara sükun eden Helenomani nöbetleriyle birlikte gelen bir Antigone kompleksinden mustarip olduğu bile iddia edilebilir.¹³ Antigone hakkında epey farklı bir değerlendirme için Judith Butler'in *Antigone'nin İddiası* adlı kitabına bakılabilir.¹⁴ Butler'a göre Antigone, gerek Hegel gerekse Lacan için olduğu gibi, saf bir "kadın" fikrini ya da akrabalık yasalarını temsil etmek şöyle dursun, toplumsal cinsiyet kimliğinin istikrarsızlığını, geçirgenliğini ve kırılganlığını ve toplumsal ilişkilerle akrabalık yapılarının bütünüyle olumsal karakterini temsil eder. Özelleştirilmiş bir cinsel farklılık kavrayışının bir kutbu olmak şöyle dursun, yeni toplumsal cinsiyet kimlikleri ve aile yapıları biçimlerinin ortaya çıkışına karşılık gelen bir tür üreme-karşıtı figürdür Antigone.

Beni özellikle ilgilendiren ve sorgulamak istediğim şey, öznenin trajik eylemde fanilikle yüzleşme esnasında bir sahiçilik kazanabileceği düşüncesidir. Heidegger'e göre, Sophokles'in *Antigone*'sinden çıkan ders budur ki Heidegger'in bu oyun hakkındaki gayet Prometheuscu yorumu da Lacan üzerinde epey etkili olmuş gibidir. Heidegger'e göre, *Antigone*'nin ikinci *stasimon*'u, yani ünlü "insana övgü"sü, "insana dair sahiçi Yunan tarifi"ni sunmakla kalmaz, insan olmanın en temel özelliğini de sunar, yani "en tekinsiz" (*das Unheimlichste*) olmak, bir yabancı ve yeryüzünde bir sürgün olmak.¹⁵ Hei-

13. Bu açıdan Cecilia Sjöholm'ün şu son derece kafa açıcı kitabına bkz. *The Antigone Complex: Ethics and the Invention of Feminine Desire* (Stanford: Stanford University Press, 2004).

14. Judith Butler, *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı. Antigone'nin İddiası*, çev. A. Ergenç, İstanbul: Kabalık, 2008).

15. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, İng. çev. R. Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 151.

degger'e göre (Lacan'a göre de), trajedi kahramanı *atè*'nin, onu "mahva ve felakete" sürükleyen özgür ve şiddetli hakikat dürtüsünün hükmü altındadır. Ama trajik kahramanın özgürce yaptığı bu ihlal bir zorunluluktur da çünkü kişi ancak ölüme-yönelik-varlık (*Sein-zum-Tode*) olarak kendi kaderiyle yüzleşirse Creon'un *polis*'inin sahici-olmayan hayatına karşı çıkarak kendisi olabilir. Lacan'a göre de, trajedi mekânında eylem ile arzu arasındaki ilişki onun "ölüme-yönelik-varlığın zaferi" adını verdiği (Heidegger'in *Sein-zum-Tode*'sini Lacan bu şekilde çevirir) şeyle ilgilidir.¹⁶ Lacan'ın tezi, trajedinin kişinin arzusuyla uyumlu etik eyleme dair örnek bir model sunduğu yolundadır, zira arzu ölümlle bir ilişki içindedir. Bana kalırsa Lacan Antigone'yi psikanalizin kahramanı haline getirmektedir: Arzusundan vazgeçmeyen ve bu kategorik buyruğu ölene kadar takip eden kişidir o. Lacan'ın *Antigone* okuması Alman trajik felsefesinin psikanalitik uzantısıdır.

Lacan'da, en azından *Psikanalizin Etiği*'nde, kökleri hiç değilse Heidegger ve Schelling'de bulunabilecek trajik bir paradigma iş başındadır. Slavoj Žižek benim Lacan'ın Antigone figürü yorumuna getirdiğim elıştıriri kabul ediyormuş gibi görünüyor, zira Antigone'nin "özneyi simgesel cemaatten dışlayan, intiharı andıran kahramanca bir ihlal jesti" yaptığını ileri sürüyor.¹⁷ Ancak Žižek daha sonra da, Lacan'ın sonraki eserlerinde görüşlerinin dikkate değer ölçüde değiştiğini ve öznenin *Das Ding*'le kurduğu ilişkinin mağrur kahramanca pathos'unun yerine daha küçük arzuları içeren daha pragmatik bir çoğulculuğu geçirdiğini iddia ediyor. Lacan'ın son dönem eserlerinde arzuya neden olan *objet petit a*'nın en iyi örneği, diyor Žižek, 2.99 \$ ile 3.00 \$ arasındaki farktır. Böyle de olsa, benim Lacan'la ilgili savlarım filolojik mahiyette iddialar değil, teşhis amaçlı iddialar ve *Psikanalizin Etiği* ile sınırlıdır.

16. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 313.

17. Slavoj Žižek, *On Belief* (Londra ve New York: Routledge, 2001), s. 29. Žižek bu konumu ayrıca şurada tartışır: *Did Somebody Say Totalitarianism?* (Londra: Verso, 2002), s. 82-3 ve 156-62 (Türkçesi: *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, çev. Halil Nalçaoğlu, Ankara: Epos, 2009).

Mizah

Trajik paradigmanın yanlışı ne? Bana kalırsa, trajik paradigma insan faniliğinin tablosunu, özneyi fazla kahramanlaştırarak çarpıtıyor. Kahramanlık derken ne kastediyorum? Trajik kahraman sahiciliğe, ölüme-yönelik-varlık olma deneyiminde eylem ile arzu arasındaki ilişki içerisinde ulaşır. Kahraman, en tekinsiz haline gelirken, arzusundan vazgeçmeyi reddeder ve eyleminin o arzu tarafından belirlenmesine izin verirken yükselerek kendi faniliğine dair sahici bir kavrayışa ulaşır. Trajik kahraman, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Nietzsche'den aktardığı sözlerle, gerçekten kimse o olur. Trajik kahraman paradigmasının ve beslediği sahicilik jargonunun yol açtığı son derece sakat siyasal sonuçları (ki bunlar Heidegger'in Sophokles okumasında gayet barizdirler) başka bir yazımda ele almıştım.¹⁸ Trajik paradigmanın sorunu, temelde, kahramanlığa dayalı bir sahicilik modeli içermesidir. Bence, sahicilik Charles Taylor ya da Charles Guignon'un yaptıkları gibi Heidegger'in varoluşsal analitiğinin enkazı içinde eşelenerek kurtarılabilecek bir şey değildir.¹⁹ Aksine, ben öznel deneyimin çekirdeğinde bir *kökensel sahiciliksizlik* olduğunu, bunun da tamamen anlayamadığım ve karşılamaya yeterli olmadığım bir etik talebin olgusalığının sonucu olduğunu ileri sürmek istiyorum. Şimdi bu meseleye, trajik kahramanlık paradigması konusundaki şüpheciliğime rağmen hâlâ ihtiyaç duyulan yüceltim konusuna dönerek yaklaşılmaya çalışacağım.

Trajik kahramanlık paradigmasına sorduğum soru çok basit: Etik deneyim yüceltiminin trajediden başka yolları olabilir mi? Daha özelde, etiğin öznesi konusunda bu kadar kahramanca olmayan ve savunmak istediğim etik öznelik tablosuna daha uygun bir kavrayışı ifade eden yüceltim biçimleri olabilir mi? Daha da özelde, *mizah* bu biçimlerden birisi olamaz mı? Benim önermek istediğim insan faniliği tablosu, trajik olumlama olarak değil de *komik kabul*

18. Şu yazıma bkz. "Enigma Variations – An Interpretation of Heidegger's *Sein und Zeit*", *Ratio*, Cilt XV, No. 2 (2002), s. 154-75.

19. Bkz. Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı, 1995); ve Charles Guignon, *On Being Authentic* (Londra ve New York: Routledge, 2004).

olarak görülürse daha iyi anlaşılmış olur. Burada fani olanın hem her yerdeliği hem de kavranamazlığı kabullenilmektedir. Benim faniliğin talebini onaylayışım o talebe cevap vermeye yetmez, aksine onu daha da talepkâr hale getirir. Etik talebin zorunluluğunu Schelling'in Oidipus'u gibi özgürce üstlenmemin hiçbir yolu yoktur. Bu talebin köklü biçimde tek yanlı karşılanamazlığı etik özneliğini öyle paramparça eder ki bundan böyle ne yapsam eylemlerim sonuza kadar yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla, yüzey dalgalarındaki her türlü sahiçilik köpüğü daha derindeki sahiçiliksizliğin dip akıntısına kapılıp gidecektir. Benim iddiam kaba hatlarıyla şudur: Mizah bu sahiçiliksizliğin başlıca ifadesidir. Mizah öznenin etik talebin aşırı, hatta abartılı yüküne, o talebi kendine yönelik saplantılı bir nefret ve zulme dönüştürmeksizin tahammül etmesini sağlayan daha asgari, daha az kahramanca bir yüceltim biçimidir. Paradoksal biçimde şöyle söylenebilir: Trajik kahramanlık paradigmasının sorunu, örtük sahiçilik iddiası yüzünden yeterince trajik olmaması, mizahın ise sahiçilik imkânını sürekli önlediği için trajediden daha trajik olmasıdır.²⁰

Eserinin mizahtan neredeyse bütünüyle yoksun olmasıyla insanı afallatan Heidegger'in aksine, Lacan gerçeküstücü bir neşeden ve komik *élan*'dan nasibini almıştır; metinleri kelime oyunları, aldatmacalar ve şakalarla doludur, hatta ara ara Marx Biraderler'e bile atıfta bulunduğu olur; dahası Joyce'un *Finnegans Wake*'i hakkında hem eğlenceli hem de zekice şeyler söylemeyi başarır. Ama ben burada temel sezgimi Lacan'dan değil Freud'dan, onun da 1905 tarihli ünlü *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri* kitabından değil, 1927 tarihli parlak, kısa ama pek bilinmeyen "Mizah" adlı yazısından aldım.²¹ Freud, birkaç sayfada, son dönemine özgü telegrafı andıran özlü üslubuyla, mizah fenomeninin komik olana üstbenin yaptığı katkı olduğunu gösterir. Hatırlarsanız, 1905'teki *Şakalar* kitabının tezi, şakaların, komik olana bilinçdışının yaptığı katkı olduğu şeklindeydi. Mizahta üstben beni şişmiş bir konumdan gözlemler ve

20. Bu birkaç sayfada şu kitabımın son bölümünden epey yoğun alıntılar yaptım: *On Humour* (Londra ve New York: Routledge, 2002).

21. "Humour", Sigmund Freud, *Art and Literature* içinde, haz. A Dickson (Londra: Penguin, 1985), s. 426-33.

bu da benin kendisini ufak ve abes gösterir. Yazının temel savı, mizahta kendi kendimi gülünç bulduğum ve bunu gülerек ya da gülümseyerek kabullendiğimdir. Mizah esasen kendi kendini tiye alan alaydır.

Freud en iyi yazılarında hep olduğu gibi, burada da kafasını karıştıran ampirik bir mesele ile, bir şaka ile oyalanır. André Breton'un 1930'ların sonlarında, esinini de doğrudan 1927 tarihli bu yazıdan alarak *l'humour noir*, yani kara mizah diyeceği şeyin bir örneğidir bu. Her türlü Freudyen mizah –aslında her türlü mizah– gerçekten de o mutsuz kara safra ile, yani *melan-cholia* ile doludur. Freud, idam edileceği sabah, asılmak üzere darağacına götürülürken gökyüzüne bakıp "*Na, die Woche fängt gut an*", "Bu hafta bayağı güzel başlıyor," diyen bir caniyi anlatır.²² Freud kendi kendine bu neden komik diye sorar. Nasıl komik? Freud'un son dönem terminolojisiyle, buradaki mizah, üstbenin beni gözlemlemesinden doğar, bu gözlem de sıkıntı verici değil özgürleştirici ve heyecan verici bir *humour noir* üretir. Freud tam olarak "*befreiend, erhebend*" kelimelerini kullanır. Mizah hakkındaki bu küçük yazısını şu sözlerle bitirir: "Bak! O kadar tehlikeli görünen dünya bu işte! Gülmek geçmekten ötesine değmez bir çocuk oyunundan başka bir şey değil."²³

Peki ama bu neden önemlidir? Bence, Freud'un son dönem eserlerinin (bunlara genelde İkinci Topografya adı verilir) özgünlüğünün kaynağında yatan kilit önemdeki içgörü, *benin yarılmasıdır*. Bu da Freud'un narsisizm ve melankoli ile ilgili analizlerinde olur. 1915 tarihli klasik denemesi "Yas ve Melankoli"de Freud şunu sorar : Yas sevilen birinin ölümüne –o biraz zalimce bir adlandırmayla "nesne-kaybına" der– verilen tepki ise, kimse ölmediğine, yani ortada kaybedilen bir nesne olmadığına göre, melankoli neye tepkidir?²⁴ Bu kafa karıştırıcı nokta, melankolide benin kendisinin bir nesne haline gelmesiyle çözülür. Bu demektir ki ben yarılarak kendisi ile onu gözlemleyen eleştirel bir fail arasında bölünür. Freud bu faile daha sonraları, benin üzerinde dikilip onu eleştiren, kötileyen *Über-Ich*, Üstben adını verecektir. Freud 1915 tarihli yazıda buna sadece

22. A.g.y., s. 427.

23. A.g.y., s. 432-3.

24. Bkz. Freud, "Mourning and Melancholia", *On Metapsychology* içinde, s. 251-68.

vicdan, *das Gewissen* der. Melankoli fenomeninin özgünlüğü, nesneye yapılan yatırım, yani "cathexis" bir kere geri çekildikten sonra, özne ve nesne kutuplarının benin içinde olmalarında, daha doğrusu öznedeki bir yarılmanın kutupları olmalarındadır; benin kendisi nefret edilen ve sadistçe muamele gören nesne haline gelir. Bu nokta, kendime dair vukufum ve kendime yönelttiğim eleştiri çok daha belalı fenomenlere, kendinden nefrete ve kendi kendini cezalandırmaya dönüşebilir. Anoreksi ve intihar örneklerini düşünelim. İlkinde gerçek bedenle beden imgesi arasında bariz ve acı verici bir yarıлма söz konusudur; öyle ki anoreksiden mustarip kişi açlıktan ölme noktasına gelmiş olduğu halde aynaya bakıp hâlâ çok şişman olduğunda ısrar edebilir. Keza (ve daha da acı vericisi) intiharın Freudcu açıklaması şöyledir: İntihar ettiğimde kendimi değil dönüştüğüm nefret edilesi ötekini öldürüyordum; varlığına son vermek istediğim o iğrenç şeydir.

Melankolinin kendine yönelik nefretinden kaçmanın yolu karşı-kavramı niteliğindeki mani'dedir. Freud "melankolinin en dikkate değer özelliği... maniyeye dönüşme eğilimidir"²⁵ diye yazar. Burada Freud'un dürtüler hakkındaki yazısında içgüdünün cilvelerinden saydığı bir özelliğin, bir şeyin tam karşısına (aşkın nefrete, sadizmin mazoşizme, dikizciliğin teşhirciliğe) dönüşmesinin klasik örneklerinden biriyle karşılaşırız.²⁶ İkisi de aynı kompleksin karşıt tezahürleri olduğundan mani melankoliyle aynı şeydir, tek fark melankolide ben komplekse yenilirken, manide onu bir kenara itmesidir – depresyondayken ruh halim birdenbire coşkuya, hoppalığa ve bir zafer kazanmış olma havasına dönüşebilir. Freud, sevinç, neşe ve zafer kazanmış olma hissi gibi manik durumların melankoliyle aynı ruhsal enerjiye dayalı olduklarında ısrarlıdır. Burada önemli olan, melankoli ile maninin aynı madalyonun iki yüzü olmaları ve aralarındaki ilişkinin fena halde müphem olmasıdır.

Freud mizah hakkındaki yazısında, "Yas ve Melankoli"nin savlarını da göz önünde bulundurarak "melankoli ile mani arasındaki, benin üstben tarafından zalimce bastırılışı ile benin bu baskıdan

25. A.g.y., s. 262

26. Freud, "Instincts and their Vicissitudes", *On Metapsychology* içinde, s. 113-38.

sonra hissettiği kurtuluş arasındaki gidiş-geliş"ten bahseder.²⁷ Mizahla ilgili yazının özgünlüğü de burada görülebilir, çünkü Freud'un mizahla ilgili tespitleri benin yarılmış oluşunun sadece nöbetleşe sonsuzca yer değiştiren melankoli ve mani patolojilerini değil mizahı da –kara, acı, kötücül mizahı– ürettiğini gösterir. Depresyondaki kendi kendine eziyet ile coşkudaki kendi kendini unutuş dışında (tabii ki Blair'le alakası olmayan) bir üçüncü yol, yani mizah vardır. Mizah depresyonla aynı biçimsel yapıya sahiptir, ama benin kendi kendini gülünç bulması yoluyla işleyen bir antidepresandır. Mizah, beni Prozac'ın yarattığı mahmurluk gibi bir şeyin içinde ölgünleştirerek ya da özneyi geçici bir manik neşe deneyimiyle aldatarak işlemeyen bir antidepresandır, bir kendini bilme ilişkisidir. Mizah genellikle karanlıktır ama her zaman berraktır. Beckett'in *Watt*'da yazdığı gibi:

Acı, zoraki ve şey, şey, neşesiz gülüşler[...]. Acı gülüş iyi olmayan şeylere güler, [etik] bir gülüştür. Zoraki gülüş doğru olmayan şeylere güler, [zihinsel] bir gülüştür. İyi olmaya! Doğru olmaya! Neyse! Ama neşesiz gülüş [akli] gülüştür, burnumuzdan çıkarız bunu, işte böyle. Gülüşlerin gülüşüdür, *risus pirus*'tur, gülüşe gülen gülüştür, en yüce şakaya şaşkınlıkla sunulan saygıdır, kısacası –susun lütfen– mutsuzluklara gülen gülüştür.²⁸

Saf gülme, *risus pirus*, gülmeye gülen gülme, mutsuz olana gülen gülmedir. Aristotelesçi mutluluğun bulunmadığı, mutluluğun geçici eğilimlerin azami tatminine indirgendiği bir dünyada, aldatıcı olmayan, rasgele olmayan, kahramanca olmayan bir yüceltim deneyimini ancak mizah gibi pratiklerde buluruz.

Şunu iddia edeceğim ben: Mizah bizi insanlık durumunun teva-zu ve sınırlılığına geri çağırır; trajik-kahramanca bir olumlamayı değil komik kabulü, Prometheus'a yaraşan sahiciliği değil gülünç sahiciliksizliği gerektiren bir sınırlılıktır bu. Mizah denen antidepresan üstben için alternatif, pozitif bir işlev bularak işler; şimdi de bu düşünceyi araştırmak istiyorum.

27. Freud, "Humour", s. 431.

28. Samuel Beckett, *Watt*, çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı, 1993, s. 40. (Çeviride köşeli parantezlerle belirtilen yerler, metinlerini hem İngilizce hem de Fransızca yazar Beckett'in İngilizcede farklı sıfatlar kullandığı düşünülerek ve Critchley'nin kullandığı metne sadık kalmak adına değiştirilmiştir –ç.n.)

Üstbenin Doğası Konusunda Hâlâ Öğrenmemiz Gereken Çok Şey Var

Psikanalizin bazı versiyonlarının, özellikle Lacan'ının üstbenle başı derttedir. Semptom şeklinde billurlaşan ben düşmanlığını yaratan üstben olduğu için şaşırtıcı değildir bu da. Nitekim, çok temel bir anlamda, öznedeki ıstırapın nedeni üstbendir. Analizin başarıyla devam edebilmesi için analistin işgal etmek zorunda olduğu incitici üstben konumudur. Nitekim hastanın semptomu kırıp ıstırapı hafifletebilmek ya da dönüştürebilmek için (dikkat, "ıstırapı sona erdirmek" demiyorum) üstbene yönelik yıkıcı ilişkinin yerine analiste yönelik pozitif bir aktarımı geçirmesi gerekir. Psikanaliz sırasında, üstbenin nefret uyandıran ve insanı sürekli izleyen mevcudiyetinin yerine analistin daha halim selim ve güvenilir mevcudiyeti konur.

Freud, mizah yazısının sondan bir önceki paragrafında "başka bağlamlarda üstbeni acımasız bir efendi olarak biliyorduk," der. Gelgelelim –1927 tarihli yazının bu kadar ilginç olmasının nedeni de budur– mizahta görülen ya da açığa vurulan düşmanca olmayan bir üstben, "olgunlaşma" diyebileceğimiz bir şeyden geçmiş bir üstbendir, kendine gülmeyi öğrenmekten, kendini gülünç bulmaktan gelen bir olgunluktur bu. Mizahta, anababanın yasaklarını ve Oidipal bir suçluluk hissini yaşayan çocuksu üstbenin yerine daha olgun bir üstben, hadi terim uyduralım, "II. üstben" geçtiğini söyleyebiliriz. Freud söz konusu yazının son paragrafında şöyle yazar: "Mizahta ürkmüş bene bu denli müşfik teselli sözleri eden gerçekten de üstbense, bu bize, üstbenin doğası konusunda hâlâ öğrenmemiz gereken çok şey olduğunu öğretiyor."²⁹ Doğrudur, Freud da Freud yorumcuları da üstbenle ilgili birçok tutarsız şey söylemişlerdir. Ama benim demek istediğim basit: Mizahta, "II. üstben" in silüetini görürüz, beni incitmeyen ama ona duygusal olmayan teselli sözleri eden bir üstben. Benin kendisini gülünç bulmasına izin vererek, özgürleştiren ve yücelten pozitif bir üstbendir bu. Şayet "I. üstben" çocuğu azarlayan yasakçı anababa ise, "II. üstben" rahatlatıcı anababa-

29. Freud, "Humour", s. 433.

dır. Daha doğrusu, "II. üstben" kendisi ana veya baba, daha bilge, daha esprili ve biraz da buruşmuş bir ana veya baba haline gelmiş çocuktur. İnsanı trajik hubris'den, kendisinin kadirimutlak, otarşik ve sahici olduğuna inanmasına yol açan Prometheuscu fantaziden kurtaran üstbendir ve bunu mizah sayesinde yapar.

Loewald çalışmalarında üstbeni ilginç bir biçimde yeniden formüle ederek "II. üstben"i bir bakıma önelemektedir bana kalırsa. 1962 tarihli "Üstben ve Zaman" adlı yazısında. Loewald esasen Freud'un çizdiği ruhsal failer tablosunun kategorilerini (ben, üstben ve id), Heidegger'in zamansallık kipleriyle birlikte düşünmeye çalışır; buna göre üstben gelecek, id geçmiş, ben de şimdidir.³⁰ Bu yoruma göre, üstben benin ilerisinde olan ve ulaşamayacağı bir müstakbel ben gibi işler. Benin üstben karşısında yaşayabileceği başarısızlık ya da terk edilmişlik deneyimini aydınlatıyordur bu belki de. Heidegger'in terimleriyle, üstben kendisinin-ilerisindeki-varlıktır; Loewald da vicdanın bizimle, bizim ilerimizde duran ve bizle arasındaki mesafeyi kapatmamızın mümkün olmadığı bir iç geleceğin bakış açısından konuştuğunu söyler. Goethe'nin tembihlediği gibi: "Atalarından miras aldığını kendinin kıl." Ama bu sonsuz bir görevdir. Üstben bitmemiş bir görev, tam ulaşamayacağımız bir geleceğin eseri, karşısında benin bakış açısından bakıldığında her zaman dağınık ve düzensiz duracağımız geleceğe ait bir düzenlemenin yeridir. Loewald'ın sunduğu tabloda, üstben asla ulaşamayacak, ama bizi bir kusurluluk, bölünmüşlük ya da yukarıda kullandığım deyimle kökensel sahiciliksizlik durumunda bırakan geleceğe ait bir kusursuzluk durumunu temsil eder. Üstben işte bu ulaşılmaz gelecek deneyimi, asla kusursuzlaştıramayacağım bir kusursuzlaştırılabilirlik deneyimidir. Ama, burası çok önemli, böyle bir deneyim herhangi bir sahicilik kazanımını yasakladığından, beni felç etmez, aksine öznenin etik faaliyetine yol açar.³¹

30. Loewald, *Papers on Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1990), s. 43-52.

31. Bu konularda ayrıca Loewald'ın son derece ilginç şu yazısına bkz. "Internalization, Separation, Mourning, and the Super-Ego", *Papers on Psychoanalysis* içinde, s. 257-76.

Vicdan Sahibi Olmak

Bu bölümde şunu göstermiş olduğumu umuyorum: 2. Bölüm'de önerilen etik öznel model, etik talebin fahişliğinin baskıcı bir ruhsal zalimliğe kaydığı karmaşık bir tür kendinden-nefrete yol açmaz. Büyük ölçüde Lacan'dan ödünç alınan bir yüceltim modeli öznenin etik talebin kaynağı ile onu ezmeyen bir temas kurmasını sağlar. Yüceltim yüce bir şeyin, yani estetik nesnenin kalbindeki etik Şey'in silüetini çizer. Estetik deneyimin yaptığı ihlaller hem etik ayrılığa hem de onarıma imkân verir.

Lacan'a göre ayrıcalıklı yüceltim tarzının trajedi olduğunu gördük, ben de bu trajedi seçiminin hiç de rastlantısal bir şey olmadığını, aksine Lacan'ı Heidegger'den Schelling'e kadar uzanan trajik felsefesi geleneğinin içine yerleştirdiğini göstermeye çalıştım. Trajedinin sorunu, özneyi kahramanlaştırarak, trajik eylemi özgürlük ile zorunluluk arasındaki (sonunda sahiciliğe ya da otarşıye varan) bir çatışma olarak görerek fanilik resmini çarpıtmasıdır. Ben de buna karşı ve tam da etik deneyimin trajik boyutunu koruyabilmek için –Woody Allen'ın dediği gibi, "komedi, trajedi artı zamandır"– alternatif bir yüceltim tarzını öne çıkardım: mizahı. Mizahın bu kitapta geliştirilen etik deneyim tablosuna daha sadık olan daha asgari ve daha az kahramanca bir yüceltim biçimi olduğunu ileri sürdüm. Ayrıca şu da eklenebilir: Mizahın dehası, etik deneyimin hem sahnelendiği hem de hafifletildiği bir pratik, reel ve tepeden tırnağa gündelik bir pratik olmasıdır.

Bu noktada Freud'un mizah teorisine, özellikle de bu teorisinin kalbindeki yeni üstben izahına döndük. Mizahın özü, Freud'a göre, kendi kendini tiye alan alaydır, kendime kendi dışımdan bakar ve kendimi gülünecek ölçüde sahiciliksiz bulurum. Böylece etiğin öznesinin kalbindeki yarılmanın mazoistçe bir kendi kendine eziyet etme biçimi değil, *insanın kendi kendisiyle kurduğu her dem bölünmüş mizahi bir ilişki deneyimi* olduğunu gösterdiğimi umuyorum. Böylece etik talebin radikalliğine tahammül edebilirim çünkü kendime gülebiliyorumdur. Kendimi gülünç bulurum, yani kendi *benliğimi* (artık her ne demekse) buluyor değişimdir, daha ziyade kendimi dışarıdan görüp gülümsüyorumdur. Beckett'in *risus purus*'u budur işte.

Demek ki mizah, o çok temel kendi kendiyile örtüşmeme deneyimidir. Yani, mizah insanın kendi karşısındaki *dışmerkezliliği*, *egzantrikliği* diyebileceğimiz şeyin güçlü bir örneğidir. Belki de insan olmanın en temel özelliği kendi kendimizle örtüşmememiz, *olduğum* maddi beden *olmadığı* düşünme deneyimiyle aynı şey olmamasıdır. Yani olmak ile sahip olmak arasında, kişinin kendisi olan varlık ile o varlıkla bir ilişkiye sahip olmak arasında deneysel bir mesafe vardır. Daha açık söylersek, insanın kendi deneyimleri ve kendisi karşısında düşünömsel bir tavrı vardır. İnsanların dışmerkezli, egzantrik olmalarının nedeni de budur, çünkü dölaysız deneyimleriyle aralarına mesafe koyarak kendilerine doğanın koyduğu sınırların ötesinde yaşarlar. İnsan düşünömsel faaliyetiyle kendisinin dışında yaşayarak doğadan kopar. Felsefi antropolog Helmut Plessner daha da ileri giderek insanın, olmak ile sahip olmak arasındaki, fiziksel olan ile ruhsal olan arasındaki bu kopuşun, bu mesafenin *ta kendisi* olduğunu ileri sürer. Felsefi bir antropolojinin başlıca görevi, insanın dışmerkezli konumunun sonuçlarını işlemektir ki gülmenin Plessner'in eserinde bu kadar merkezi bir yer işgal etmesinin nedeni de budur.³²

Bizler huzursuz, tuhaf, genellikle tedirgin yaratıklarızdır. Pascal ise daha da ileri gidip sefil der bizlere, ona göre insanlık durumu "istikarsızlık, sıkıntı ve endişe" ile tanımlanır. Gelgelelim, sefilliğimizin bilincinde olmak, Pascal'e göre, büyüklüğümüzü, sefilliğimizin sonucu olan büyüklüğümüzü fark etmenin olanaklılık koşuludur da. Komik olanın büyük erdemi de budur: Komik evrenin kalbinde melankolinin kara güneşi varsa da bu illa depresyon demek değildir. Aksine, mizah denen antidepresan sayesinde kendimize gülebilir ve hüzün değil, Freud'un tabiriyle "kurtuluş ve yücelme" hissi, berrak bir teselli bulabiliriz.

Şimdi Freud'u tartışırken fazla hızlı geçtiğim kelimeye, *vicdana* döneyim. Özneyi kendisi ile karşılayamayacağı bir talep arasında bölen etik talebin içselleştirilmesi, vicdan deneyiminden başka bir şey değildir. Giriş bölümünde belirttiğim gibi, Luther vicdanı Tan-

32. "'Autobiographische Einführung" ve "Der Mensch als Lebewesen", Helmut Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophische Anthropologie* içinde (Stuttgart: Reclam, 1982).

n'ın insan kalbindeki çalışması olarak tanımlar. Vicdan sahibi olduğunuzda, Tanrı, şamanların veya papazların aracılığına ihtiyaç olmaksızın, her an nöbette bir mevcudiyet halinde içinizdedir. Tanrı'nın çalışması olarak vicdan fikrinin yerine (kendimize yönelttiğimiz talep, Løgstrup'ta gördüğümüz gibi, Tanrı gibi olmak olsa bile), vicdanın insanın kendi kendisi üzerindeki çalışması olduğu fikrini geçirmek istemek için illaki Feuerbachcı filan olmak gerekmez. Vicdan Tanrı'nın bizim içimizde çalışması değil, kendimizin kendimiz üzerindeki çalışmasıdır. Benlik üzerindeki bu çalışma aşırı talepkâr bir çalışma olabilir. Bana göre, vicdan etik talebin, imkânsızlık ölçüsünde talepkâr olan bir talebin, sonsuzca sorumlu olma talebinin, bizi bölen, paramparça eden bir talebin mahallidir. Nietzsche'nin de diyeceği gibi, yüceltim deneyimi olmadığında vicdanın özneyi acımasızca teşrih ettiği, paramparça ettiği gerçekten de doğrudur. Bu bölümde anlatmaya çalıştığım daha az kahramanca ama muhtemelen daha trajik yüceltim biçimine ihtiyacımız olmasının nedeni de budur. Şimdi sorulması gereken soru şu: Geliştirdiğim etik öznelik modeli ile siyasal eylem arasında herhangi bir ilişki var mıdır ve varsa nedir? Daha doğrusu, vicdan deneyimi ile siyaset arasındaki ilişki nedir?

Anarşik Meta-Siyaset – Marx'tan Sonra Siyasal Öznellik ve Siyasal Eylem



Her durumda tayin edici unsur, daimi olarak örgütlü, uzun zamandır hazırlanan ve durumun elverişli olduğu hükmü verildiğinde alana sokulabilecek güçtür (zaten durum da ancak böyle bir güç varsa ve kavga ruhuyla doluya elverişli olabilir). Dolayısıyla, asıl görev, sistematik ve sabırlı bir şekilde bu gücün oluşmuş, gelişmiş ve hep daha homojen, daha kesif ve daha kendi kendinin farkında hale gelmiş olmasını sağlama görevidir.

Antonio Gramsci

BU KİTABA felsefenin hem dinsel hem de siyasal hayalkırıklığıyla başladığını iddia ederek girmiştım. Günümüzün muazzam siyasal hayalkırıklığı ya da sürüklenişi sayısız şekilde hissedilebilmekte, ama hayalkırıklığı temelde bir etik ihtiyacını doğuran konumlanmış bir adaletsizliğe ya da yanlışlığa verilen tepkidir, demiştım. Böyle bir etiğin günümüzdeki haksızlıklarla yüzleşebileceği ve onların üstesinden gelebileceğini umuyordum. Bu da etik deneyim ve etiğin öznesi konusunda 1. Bölüm'de anahatlarını sunduğumuz, onay ve talep kavramlarına dayalı meta-etik argümanı beraberinde getirdi; bu argümanda etiğin öznesi, benliğin kendini bile isteye belli bir iyi anlayışına bağlama tarzı olarak tasarlanıyordu. Bu meta-etik argüman Kant'la, Kant'ın ve günümüz neo-Kantçılarının eserlerinde ki akıl olgusu sorunuyla örneklendi. Etikte bir "özerklik ortodoksisini" tesbit edildi ve etiğin benim deyimimle başkasının talebinin "yad-duygulanımsallığı"na dayalı olduğu alternatif bir yaklaşımın sunabileceği heterodoks karşı-imkânın eskizi çizildi. Bu imkân

2. Bölüm'de sunulan daha normatif argümanda Badiou, Løgstrup, Levinas ve Lacan örnekleriyle enine boyuna işlendi. Tek yanlı, radikal ve karşılanamaz bir etik talebe gösterilen sadakat ya da bağlılık fikrine dayalı bir etik öznelik modeli inşa etmeye çalıştım. Bu talep özneliği kendisi ile karşılanamayan bir talep arasında yaduygulanımsal olarak böler. Yani, onaylanmasıyla beni etiğin öznesi haline getiren talep son kertede beni böler, kendimden ayırır. Bir önceki bölümde, bu düşüncenin izini vicdan deneyimiyle ve kendime kendi dışımdan baktığım ve kendimi gülünç bulduğum –"hafta bavağı güzel başlıyor"– alternatif bir üstben tablosuyla bağlantı kurarak sürdürdüm. O bölümün başlıca hedefi etik özne modelimin bir tür kendi kendini hırpalayıcı mazoşizm biçimine yol açtığı itirazı olmakla birlikte, bölümün son sayfalarında şunun açıkça ortaya çıkmış olduğunu umuyorum: Sonsuzca talepkâr bağlanma etiği yüceltim yoluyla etik öznenin kendi içindeki mizahi bölünmüşlüğüne dönüştürülebilir. Böyle talepkâr bir etik bizi kendimizden mizahi ve insani bir biçimde "ayırarak" insanın kendisi karşısındaki dışmerkezliliğini, egzantrikliğini gösterebilir. Etik haysiyetimiz o sonsuz sahiciliksizliğimizden, başarısızlığımızdan ve kendimiz üzerinde hâkimiyet kuramayışımızdan ibarettir.

Bu da bizi argümanın son adımı olan etikten siyaseti geçişe, daha doğrusu sonsuzca talepkâr bir bağlanma etiğinden bir direniş siyasetine geçişe getiriyor. Bu bölümün derdi bu. Giriş bölümünde liberal demokrasi kurumlarındaki motivasyon eksikliği (aynı zamanda ahlaki de olan bir eksiklik bu) ile bağlantılı olarak siyasal hayalkırıklığından bahsettiğimde bu siyasetin nasıl bir şekli olabileceğine dair bir ipucu vermiştim. Gerekli olan, demiştim, işe bu motivasyon eksikliğini kabul ederek başlayan ama aktif ve pasif nihilizmin (Cihatçı ya da Hristiyan fundamentalist aktivizmin ya da Budizme özgü pasifizmin) güçlü baştan çıkarıcılığını kabul etmeyen bir etik anlayışıdır. Ama aynı zamanda liberal demokrasideki bu motivasyon eksikliğinin olumlu sonuçları da olmuş olduğunu iddia ettim. Yani, yurttaşların siyasetin geleneksel seçim biçimlerinden ve kurumlardan duydukları hoşnutsuzluk, neoliberal küreselleşmeye eleştirel bakan hareketler, yerli hakları grupları, STK'lar ve aralarında bir ağ kuran (bazılarını aşağıda ele alacağımız) çeşitli aktivist grupları gibi seçime yönelik olmayan aktivizm hareketle-

rinde bir patlama yarattı. Dolayısıyla liberal demokrasinin motivasyon kırıncı etkileri aynı zamanda siyaseten yeniden motive edici de olabiliyor. Bu kitabın daha genel amacı da bu yeniden motive olma durumunu destekleyebilecek bir etik yönelim sunmak. Bu son bölümün amacı ise böyle bir siyasetin nasıl tasarlanabileceği konusunda hem betimleyici hem de normatif mahiyette bir argüman sunmak. Yani bu bölümde hem günümüz aktivist siyasetinde olduğu söylenebilecek şeylere dair bir betimleme hem de bu aktivizmin kendini ileride nasıl kavramaya başlayabileceğine yönelik bir tavsiye olacak. Siyaset ve demokrasiyi yeniden motive etmek için gereken etik enerji, aşağıda Marx'la birlikte "hakiki demokrasi" diyeceğim imkânı yaratmaya çalışan o birçok yere dağılmış ve konumlanmış çok sayıda anti-otoriter grupta bulunabilir.

Ancak etikle siyaseti kaynaştırmaya çalışacağım noktaya gelebilmek için siyasetten kastın ne olduğuna dair bir açıklama sunmak şart. Bunun için de, birazdan açıkça anlaşılacağını umduğum sebeplerle, Marx'a dönmek istiyorum. Bu bölümdeki argüman bir dizi ayrı uğraktan geçeceği için, önceden biraz ayrıntılı bir şema sunayım diyorum. İşe kendimce Marx'ın eserinin hakikatini saptayarak başlayacağım ki bu hakikat de bana göre Marx'ın kapitalizmin ortaya çıkışını ve doğasını, burjuvazinin hegemonyası ile ve sosyo-ekonomik hayatın evrensel eşdeğer para yoluyla meta dolaşımına indirgenmesi ile tarif edışıdır. Gelgelelim, buradan devam ederek Marx'ın söz konusu sosyoekonomik analizin siyasal neticesi olarak gördüğü şeye, yani sınıf konumlarının tek bir temel antagonizma (burjuvazi-proletarya) içerisine kapatılarak basitleştirilmesine ve proletaryanın insanlığın özgürleşmesini sağlayacak fail olacak devrimci sınıf sıfatıyla ortaya çıkışına itiraz edeceğim. Marx'ın hilafına, kapitalizmin ivmelenen yerinden-edici gücünün tek ve eşsiz bir siyasal öznenin ortaya çıkmasına değil, yerellik, dil, etniklik, cinsellik vs. bakımından tanımlanan toplumsal aktörlerin çoğalmasına yol açtığını ileri süreceğim. Dolayısıyla, Marx'tan sonraki görev siyaseti, yeni siyasal öznellikler oluşturarak yeniden aktive etmektir. Bu noktada da Gramsci'nin hegemonya fikrini ödünç alacağım; yerel ve konumlanmış ortaklık biçimlerine dayalı olan bu hegemonya fikrini de, sivil toplumu oluşturan farklı gruplaşmalardan çıkarak kolektif bir irade ve siyasal birlik(telik)ler oluşturmak olarak anla-

yaçağım. Demek ki özne oluşturmaya yönelik siyasal görev, proleter gibi önceden verili bir sosyoekonomik kimlikle bağlantılı olarak yerine getirilemez; günümüzün muhtelif toplumsal mücadelelerinden yola çıkarak icat ya da cem edilmesi gerekir. Siyasal öznellik sorunu bir *adlandırma* sorunudur, siyasal bir özne adlandırma ve bu ad etrafında siyasal olarak örgütlenme sorunudur. Yani, siyasal adlandırmanın mantığı, toplumda belirli bir tikellik saptamaktan ve sonra da bu tikelliği hegemonik olarak evrensel bir iddiası olan bir genellik halinde inşa etmekten ibarettir.

Bu noktada da Meksika ve biraz da Avustralya bağlamlarında yerli hakları için verilen mücadeleler örneğini ele alacağım. Bu mücadelelerden çıkarılacak kilit ders, yerli kimliğinin doğumla ilgili arızı bir şey ya da siyasetdışı bir kültürel veri değil, siyasal bir kazanım olduğudur. Bu örneklerin zihin açıcı yanı, belli bir durumda, devletin bastırma gayretlerine rağmen yeni bir evrensel ad –yerli– oluşturma yoluyla yeni bir siyasal öznenin ortaya çıkıyor olmasıdır. Hakların görebileceği yeni bir siyasal işlev olduğunu da gösterir bu bence: Haklar, şimdiye kadar marjinalleştirilmiş olan bir grubun, bir adaletsizlik ya da haksızlık durumuna karşı evrensel bir iddiayı gündeme getirerek kamusal görünürlük alanına girebilmesini sağlayan siyasal kaldıraçlar olabilirler. Sonra da, bu örnekleri akılda tutarak devlet sorununa geçeceğim. Leninizmin devletin sönmülmesi fikrini eleştirerek, siyasetin devletle araya mesafe konarak, belli bir durum içinde belli bir mesafe alınarak tasarlanması gerektiğini ileri süreceğim. Daha özelde de, devletin toplum hayatının gittikçe daha fazla alanına girip bu alanları denetlemeye çalıştığı bir zamanda, radikal siyasetin görevinin devlet bölgesi içerisinde *çatlak kabilinden* bir mesafe yaratmak olduğunu ileri süreceğ ve 1999' da Seattle'daki DTÖ toplantısı karşısı seferberlikten beri radikal siyasetin ön saflarında yer alan doğrudan demokratik eylem biçimlerine damgasını vuranın da bu olduğunu göstermeye çalışacağım.

Demek ki siyaset belli bir durumda, devletle arada çatlak kabilinden bir mesafe yaratan ve evrensel bir iddiası olan yeni siyasal öznelere ortaya çıkmasını sağlayan praksistir. Bu noktada bir kez daha Marx'a dönerek bu siyaset anlayışının, genç Marx'ın Hegel'in devlet anlayışına yönelttiği eleştiride "hakiki demokrasi" dediği şeyle örtüştüğünü göstermeye çalışacağım. Marx, Hegel'i tepetak-

lak ederek (ya da sola yatırarak – bu nasıl gördüğünüze bağlı), Hegel'in devleti gizemlileştirdiğini ve genel oy hakkına ve halk egemenliğine yönelttiği eleştirinin yanlış olduğunu ileri sürer. Marx'a göre siyasetin anahtarı halkın kendi kendini belirlemesi* fikridir ki daha sonraki döneminde de buna "özgür insanların birlikteliği" der ve devlete karşı hakiki demokrasi fikri içinde ifade eder.

Sonra da kitabın giriş bölümlerindeki etik argümanlara dönerek etik ile siyaset arasındaki menteşeyi sağlamlamaya çalışacağım. Siyasal eylemin aklın kurnazlığından, materyalist ya da idealist bir tarih felsefesinden ya da sosyoekonomik determinizmden değil, benim bu kitapta anlatılan türden etik deneyimin "meta-siyasal" uğrağı olarak tarif edeceğim şeyden kaynaklandığını göstermeye çalışacağım. Siyaset, beraberinde bir sorumluluk talebi getiren bir adaletsizlik durumunda ortaya çıkan etik bir pratiktir. Geliştirdiğim argümanı işte bu noktada *anarşizmin*, biri etik, diğeri siyasal olmak üzere iki anlamına bağlamaya çalışacağım. Anarşizmin etik anlamı Levinas'tan geliyor ve onun modern felsefede özneliğin "arşik" karakterine yönelttiği eleştiriyle bağlantılı. Levinas'a göre, ki bu da akla 1. Bölümde "özerklik ortodoksisi" ile ilgili olarak bulunduğum iddiayı getiriyor, Descartes'tan bu yana modern felsefede egemen, kendi kendini koyutlayan özne hâkim olmuş ve bu felsefede *arché*, yani benliğe hükmeden ilke de, kendi kendini yaratma ya da kendi yasasını kendi koyma olarak anlaşılan otarşi olmuştur. Levinas buna karşı, etik özneliğin başkasından, benliğin farazi egemenliğini ve özerk ihtişamını sorgulayacak şekilde etkilendiğini iddia eder. Bu anlamda, başkasıyla kurulan etik ilişki anarşiktir, ki bunun siyasal bir anlamı vardır Levinas'a bakılırsa.

Siyasal olarak anarşizmin en güçlü yanı, Marx'ta ve birçok Marksist ve post-Marksist düşünürde görülen etik düşmanlığının ya da etik konusundaki suskunluğun tersine, etiği siyasal pratikteki bağlayıcı bir etken olarak öne çıkarmasıdır. Bana göre, anarşizm –"reel anarşizm" de diyebiliriz– liberal demokrasideki sürüklenme ve motivasyon kaybına verilen güçlü, tazeleyici ve yeniden motive edici bir tepkidir. Özellikle (ki bu da bizi bir önceki bölümdeki mizahla

* Türkçede *self-determination* terimini "kendi kaderini tayin etme" şeklinde karşılama teamülüne bu kitap boyunca uymayacağım –ç.n.

ilgili argümanlara bağlıyor) anarşist grupların karnavalvari mizahı ve başvurdukları "şiddet içermeyen savaş" taktikleri yeni bir sivil itaatsizlik dilinin yaratılmasını ve doğrudan demokrasi kavramının yeniden sahiplenilmesini sağlamıştır. Gelgelelim (gerçi bu konuya aşağıda gireceğim ama) benim savunduğum konumla klasik anarşizm arasında önemli bir fark var. Anarşizm klasik –ve de haklı– olarak her zaman özgürlükle ve özgürleşme mücadeleleriyle ilgilenmiştir. 1960'ların anarşist metinlerine bakıldığında bu özgürlük kaygısının baskıcı burjuva ahlakından kurtulmayı amaçlayan cinsel özgürleşmeye odaklanmış olduğu görülür. Benim savunmaya çalışacağım ve bence aktivistlerin pratiğinde de gördüğümüz anarşizm kavrayışı ise özgürlükten çok sorumluluk, bir adaletsizlik durumu karşısında ortaya çıkan sonsuz sorumluluk etrafında gelişir. Sorumlu eylemin amacı başkasının özgürlüğünü geliştirmek olsa da, sınırsız özgürlüğü değil sonsuz sorumluluğu öne çıkaran bir anarşizmdir bu. Levinas'ın eserinin anarşist bir siyasete yönelik içerimleri bence –gerçi burası biraz tartışmalı– işte burada güçlü bir hal alıyor.

Bölümün sonunda da felsefenin Platon ve Heidegger'deki gibi geleneksel siyaset yaklaşımlarına karşı bir polemige gireceğim. Ben bu yaklaşımları halkın siyasal tezahürünü, onları devletin bütünlüğü içindeki tayin edilmiş toplumsal işlevlerine indirgeyerek denetlemeye yönelik esasen siyaset-karşıtı girişimler olarak görüyorum. Bu eğilime karşı ben halkı demokrasi deneyimiyle ilintilendirmek istediğim *uyuşmazlığın* tezahürü olarak tanımlayacağım. Bana göre, bir adaletsizlik durumunda ortaya çıkan ve (ilk siyasal duygu olarak gördüğüm) öfke ruhuna esin veren bir etik talep etrafında dile getirilen anarşik bir demokratik uyuşmazlık pratiği vardır siyasetin çekirdeğinde. Siyasete yönelik başka birçok teorik yaklaşımın hilafına, ben günümüzdeki devasa yapısal yerinden-edişlerin, şiddetin ve adaletsizliklerin salt kötümserliğe ya da o en tekinsiz ziyaretçinin, aktif ya da pasif nihilizmin gelişine davetiye çıkardığını düşünmüyorum. Aksine, bütün bunlar militanlığa ve iyimserliğe de davetiye çıkarabilir, sonsuz etik bağlanma talebinin sonucu olan siyasal bir direniş vesile de olabilir bana kalırsa.¹

1. Bu bölümde ne yapacağımı açıkladığıma göre, şimdi bir de ne yapmayacağımı açıklayayım. Kolektif siyasal failliğin oluşumu ardındaki motivasyonların

Marx'ın Hakikati

Marx'ın eserinin ilk hakikati olarak gördüğüm şeyle, yani sahiden kahince denebilecek kapitalizm analiziyle başlayayım; bu analize göre, Kuzeybatı Avrupa'nın bol yağmur alan köşelerinde, Hollanda'da, İngiltere'de ve İngiltere'nin bazı eski sömürgelerinde başlayan ekonomik yaşam biçimi, biraz fazla kolayca küreselleşme adını verdiğimiz süreçler sayesinde, el koyma hareketini bütün dünyayı kapsayacak şekilde genişletmiştir. Marx ve Engels, *Komünist Parti Manifestosu*'nun açılış sayfalarında burjuvazinin devrimci rolünden bahsederler. Şu unutulmamalıdır: Burjuvazi İngiltere'de, Hollanda'da 1600'lerde yaşanan devrimlerin ve Fransa'daki biraz gecikmiş 1789 devriminin sonucudur ve tarihte devrimci bir rol oynar. Marx'la Engels'in vurguladığı gibi, burjuvazi kutsal olan her şeyi dünyevileştirerek, ticaret, sömürgecilik ve ulaşım imkânlarının artması (Marx'ın gemicilik, demiryolları ve kanalların önemine düzdüğü o harika methiyeleri hatırlayalım) sayesinde her yerde bağlantılar, sömürgeler ve yerleşimler kurarak kendi kendini küreselleştirir, *kozmpolitleşir*. Marx, kozmpolitizm kavramının birçok yazar ve teorisyenden halihazırda gördüğü rağbetin tam aksine, kozmpolitizmi atomcu bireyciliğin, gerçek bir enternasyonalin karşısına yerleştirilecek *sahte-enternasyonalizmi* olarak görür.

Burjuvazi, aile ilişkileri ve feodal toplumun çok değer verilen meslekleri ve hiyerarşileri dahil bütün toplumsal ilişkileri doğallık cilasından sıyrarak, endüstriyel örgütlenmedeki emek deneyimini

sosyolojik açıdan eksiksiz bir izahını sunmayacağım. Bunu yapmak için bu bölümdeki ampirik örneklerle toplumsal aktörlerin yaşam koşullarına dair çok daha geniş kapsamlı bir izah ilave etmek gerekirdi. Demek ki, kolektif failliğin oluşumuna, demokratik hareketlerin oluşumuna ve özgül direniş eylemlerinin nasıl ortaya çıktığına dair sosyolojik olarak daha zengin ve de elbette materyalist bir kavrayışa ihtiyaç var. Kısacası, ben kolektif siyasal failliğin ve demokratik hareketlerin oluşumu ve de bu tür öznelerin kendilerini içinde buldukları duruma özgül siyasal güç ilişkileri meselesinde çıkarılması zorunlu "bilişel harita"nın tamamını çıkaramayacağım. Dolayısıyla getirdiğim yaklaşım fazla felsefi, yarı-idealist bir tür inşacılık gibi görünebilir. Bu kısmen mesleki deformasyonla ilgili bir şey ama kısmen de burada başlattığım çalışmayı ileride farklı bir biçimde sürdürme konusunda kendime verdiğim sözle de ilgili.

dayanılmaz, hatta düpedüz sakatlayıcı hale getirerek, toplumsal hayatın *olumsallığını* ve *tarihselliği* diyebileceğimiz yanını, yani şu imkânı açığa çıkarır: İçinde yaşadığımız tikel toplumsal düzenlemeler kümesi dönüştürücü bir toplumsal sürecin sonucudur ve bu yüzden de dönüştürülebilir. Burjuvazi, envai çeşit biçimiyle feodalizmi yıkmak için harcadığı olağanüstü enerji sayesinde toplumsal hayatın *siyasal* karakterini ister istemez gözler önüne serer. Bu toplumsal ilişkileri esasen parasal ilişkilere indirgeyen, paranın soyut evrenselliğine ve kendi kendinden yabancılaşma deneyimine dayalı bir dünya piyasası yaratan burjuvazi, burjuva-karşıtı siyasal mücadelelerin olanaklılık koşuludur. Marx ve Engels *Manifesto*'da şöyle yazarlar:

Burjuvazi iktidara geldiği her yerde feodal, ataerkil, kır hayatına dayalı her türlü ilişkiyi ortadan kaldırmıştır. Feodalizmin insanları doğal amirlerine bağlayan envai çeşit bağı acımasızca koparmış ve iki insan arasında çıplak menfaatten, duygusuz "nakit" ten başka hiçbir bağ bırakmamıştır. Dinsel coşkunun, gayretkeş şövalyeliğin, hamhalat duygusallığın verdiği vecdi bencilce hesapların buzlu sularında boğmuştur. Kişinin değerini mübadele değeri içinde çözündürmüş ve zorlukla kazanılmış sayısız tasdikli özgürlüğün yerine tek bir özgürlüğü, vicdan nedir bilmez serbest ticaret özgürlüğünü geçirmiştir. Özetle, üzeri dinsel ve siyasal yanılsamalarla örtülen sömürüyü utanması olmayan, doğrudan, acımasız sömürü ile ikame etmiştir.²

İnsan ilişkilerinin çıplak menfaate, duygusuz nakte indirgendiği, her türlü toplumsal hayatın tek bir buyruğun (vicdan nedir bilmeyen serbest ticaretin) hükmü altında olduğu bir evrendir bizimkisi; sürdüğümüz hayat da açık, utanması olmayan, doğrudan ve acımasız bir sömürü hayatıdır. Marx'ın, insanlığın büyük çoğunluğuna gittikçe daha merkezi bir biçimde el koymayı sağlayan bir P-M-P (para-meta-daha fazla para) matrisi olarak göreceği bir matris-te ikamet etmekteyizdir. Marx *Kapital*'in başlarında sık kullandığı çarpıcı bilimsel metaforlardan birinde, metayı kapitalist ekonominin bedenindeki hücre biçimi olarak, onun en temel unsuru ya

2. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Marx, *Later Political Writings* içinde, haz. ve çev. Terrell Carver (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 3 (Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, İstanbul: İthaki, 2003).

da birimi olarak tanımlar.³ Para, meta mübadelesini sağlayan evrensel eşdeğerdir, kapitalizmin dolaşım sistemini besleyen kandır. *Kapital*'in birinci cildini zorla bir formüle indirgemek gerekseydi şunu önerebilirdik: Para metaları dolaştırır.

İnsan Marx'ın sermayenin ve siyasal neticesi olan modern temsili devletın kökeni ve ortaya çıkışı hakkında yazdıklarını okuyunca; insanlığın evrensel ama yabancılaşmış kapasitesi olarak paranın gördüğü işlev hakkında; meta fetişizmi ve mübadele değerinizi gizemli yapısı hakkında; kapitalist toplumun yol açtığı devasa yapısal yerinden-edişler ve muazzam eşitsizlikler hakkında yazdıklarını okuyunca, bu analizlerin muazzam basiretine ve hakikatine ikna olmaması mümkün değil. Tarih, (*Kapital*'in başındaki o metaforlardan bir diğeri kullanarak söylersek) Marx'ın modern kapitalist toplumun ekonomik hareket yasasını gözler önüne serme niyetinde⁴, kendisinin bile hayal edemeyeceği ölçüde başarılı olduğunu göstermiştir.

Kapitalizm Kapitalistleştirir

Şimdiye kadar anlattıklarım için kolay tarafı maalesef. Bana göre Marx'ın kapitalizm analizi günümüzdeki sosyoekonomik hayatı anlamamanın olmazsa olmazı konumunu korumaktadır. İyi de, bu siyasetle ilgili düşüncemiz açısından nasıl bir sonuç doğuruyor? Mesele budur. Marx'la Engels'in *Manifesto*'da gayet net bir şekilde öngördükleri gibi, sınıf yapısının karşıt burjuvazi-proletarya kutupları halinde basitleşmesine mi tanık oluyoruz? İktidarı ele geçirerek, Lenin'in *Devlet ve Devrim*'de ısrar ettiği gibi diktatörlük kurarak, devletin sönümlenmesini ve sosyalizmin hayata geçirilmesini sağlayacak devrimci bir sınıfın ortaya çıkışına mı tanık oluyoruz? Kapitalist küreselleşmenin yarattığına şüphe olmayan devasa yerinden-oluşlar –son yıllarda Güney Çin'de ya da Hindistan'ın bazı bölgelerinde olanlar hakkında Marx neler söylerdi, düşünsenize– sınıf-sız bir sınıf, işbölümünü açacak ve komünizmi gerçekleştirecek bir

3. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 , İng. çev. Ben Fowkes (Londra: Penguin, 1976), s. 90 (Türkçesi: *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1997).

4. A.g.y., s. 92.

sınıf mı üretmekte? Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinin sonundaki ünlü sözleriyle, mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilecek mi?⁵

Şüpheliyim, demekle yetineyim. Sınıfsal konumların basitleşmesinden ziyade toplumdaki sınıfsal aktörlerin çoğalmış olduğundan, toplumun karmaşıklığı gittikçe artan bir sınıfsal özdeşleşmeler/kimliklenmeler dokusu tarafından oluşturulduğundan, üstelik toplumsal cinsiyet, etniklik, cinsel yönelim vs. gibi başka özdeşleşme/kimliklenme kümelerinin bu dokunun karmaşıklığını daha da arttırdığından bahsedilebilir. Böyle bir durumda, İkinci Enternasyonal'in klasik Marksist ekonomizminin savunduğu gibi, kapitalist toplumun ekonomik hareket yasaları bir kere ortaya serildikten sonra devrimin kapitalist sistemin çelişki ve krizleri içerisinde yarı-otomatik bir biçimde ortaya çıkacağını umamamız. Kapitalizm şüphesiz krizlerle dolu olmasına ve üstelik 1850'lerden beri böyle olmasına rağmen sapasağlam vaziyette varlığını sürdürmektedir ve en ufak bir direniş işareti görür görmez de yeni şekillere bürünebilmekte, kendisini sorgular gibi görünen her şeyi rahatça kendi saflarına katabilmektedir. 1960'lardan, Situasyonist Enternasyonal'den beri, estetik ya da siyasal her türlü avangardist, devrimci *détournement* biçiminin kaderinin *sistem saflarına çekilmek* olduğunu ister istemez kabulleniyoruz. Yani bizi onun ötesine götürecek bir devrim doğru evrimleşmek yerine *kapitalizm kapitalistleştirir* –sadece daha fazla kapitalizm üretir– diyebiliriz. İnsan 1970'lerde Ernest Mandel gibi isimlerin Marx'ı "kapitalizmin parlak günleri sona erdi"⁶ gibi şeyler söyleyerek değerlendirdiğini okuyunca bir tuhaf oluyor, içi burkuluyor. Aksine kapitalizm küreselleşme kılıfına bürünerek el koyucu kollarını dünyanın her köşesine uzatmakta. Biri kapitalizmi aşmanın bir yolunu bulacak olsaydı, hiç şüphe yok ki bir şirket parasını ödeyip bu yolun telif ve dağıtım haklarını satın alırdı.⁷

5. A.g.y., s. 929. 6. Bkz. Mandel'in sunuşu, a.g.y., s. 12.

7. Bu iddiayı Slavoj Žižek'in, Marx'ın gizemli "sermayenin sınırı sermayenin kendisidir" sözüyle ilgili şurada yaptığı tartışmaya bağlayabiliriz: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2002), s. 67-9. Žižek kapitalizmin ayrıncı yanının, kendi sınırını dönüştürebilmesi ve kendi kendini sürekli devrimcileştirebilmesi olduğunu ileri sürer. Žižek'in Lacancı terminolojisiyle söylersek, kapitalizmde Marx'ın tam manasıyla hakkını vermeyi başaramadığı bir keyif fazlası vardır.

Diyeceğim şu ki, köşemizde oturup kapitalizmin yapısal çelişkilerinin siyasal dönüştürme işini bizim adımıza yapacağını umamıyoruz. Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın "Önsöz"ünde flört ettiği ve sonradan Engels ve İkinci Enternasyonal Marksizmi için bir iman konusu haline gelen o kaba altyapı-üstyapı modelinde önerildiği üzere, siyasal alanı sosyoekonomik alana indirgeyemeyiz.⁸ Aksine, Husserl'in son dönem çalışmalarından bir terim ödünç alarak söylersek, mesele Marksizmin *siyasal* boyutunu (siyasal yaratıcılık ve hayalgücü yeteneğimizi tamamıyla seferber etmemizi gerektiren bir boyutunu) "yeniden aktive etme" meselesidir. 1970'lerin sonlarından beri, böyle bir siyasal hayalgücünü seferber etme konusunda sağın sola göre çok daha başarılı olduğuna şüphe yok. İster Thatcher'ı, Reagan'ı ve 1980'lerin Yeni Sağ'ını; ister Rusya ve uydu devletlerindeki çeşitli post-Sovyet milliyetçilikleri; ister Kıta Avrupası'nda serpilmekte olan muhtelif yabancı düşmanı partileri ve rejimleri; ister Al Gore karşıtı Cumhuriyetçi kampanyanın sergilediği siyasal azmi ve 2000 yılında Florida'da yapılan hükümet darbesini; ister 11 Eylül'ün ideolojik bir seferberlik yoluyla teröre karşı savaşa dönüştürülüp bu sürecin sonunda da George W. Bush'un 2004 Kasımında yeniden başkan seçilmesini veya neoliberalizmle kazanacak hiçbir şeyleri olmadığı halde kaybedecek çok şeyleri olan mavi yakalı seçmenlere neoliberal politikaların mahut liberal değerlere karşı ahlaki bir tepki gibi gösterilerek satılmasını düşünelim, yakın tarihte siyasetin doğasını en iyi anlayanların sağcılar olduğuna şüphe yoktur.⁹

Daha açık konuşayım: Marksizmin siyasal boyutunu yeniden aktive etmekten bahsederken, bunu kimilerinin "disko-Marksizm" adını verdiği tavrı, yani her türlü deneyimi söylem tarzlarına indirgeyerek sosyoekonomik boyutu terk eden yaklaşımı, Marksizmi ancak kapitalizmi sorgulamama pahasına siyasallaştıran jesti benimsemek için yapmıyorum. Aksine, komünizmin *Manifesto*'da ifade edilen amacının, yani Marx'la Engels'in nüanslara itina göstererek

8. Marx, *Later Political Writings*, s. 159-60.

9. Bu konuda bu kitabın Ek'ine bkz. "Gizli-Schmittçilik – Bush Amerikası'nda Siyasal Olanın Mantiği". ABD'deki daha geniş toplumsal ve siyasal tablo için bkz. Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America* (New York: Metropolitan Books, 2004).

"özel mülkiyetin *Aufhebung*'u", (*Abschaffung*'u, imhası değil) *hem* korunması *hem de* aşılması diye adlandırdıkları amacın bütünüyle meşru bir siyasal emel olduğu fikrindeyim.¹⁰ Dolayısıyla kapitalizmle meselemiz, sermayeyi kişisel değil toplumsal bir ürün olarak yerleştirmek, özel mülkiyetin sınıflı karakterini izale etmektir. Ama bu aynı zamanda siyasal bir görevdir. Bu bağlamda Gramsci'nin "tarihsel blok" kavramını hatırlamakta fayda var. Ekonomist Marksizmde olduğu gibi üstyapının altyapı tarafından belirlendiği fikrine karşı çıkan tarihsel blok kavramı, altyapı ile üstyapının birliğidir. Gramsci'yi izleyerek yapılacak bir ekonomist indirgemecilik eleştirisi illaki ekonomik boyutu ihmal etme tavrına yol açmak zorunda değildir, aksine bu boyutun daha geniş bir etik-siyasal ve ideolojik strateji içine dahil edilmesini sağlayabilir. Gramsci'nin yazdığı gibi, "zira hegemonya etik-siyasaldır, ama ekonomik de olmalıdır."¹¹

Yerinden Etme

Marx'ın eserinin ilk hakikati dediğim şey bir de kapitalizmin hızlanan yerinden edici gücü açısından düşünülebilir. Benim yaptığım gibi kapitalizmin kapitalistleştirdiğini iddia etmek demek, bütün yeryüzünde gittikçe daha kapsamlı ve şiddetli toplumsal ve ekonomik yerinden edişler ürettiğini söylemek demektir. Bu da kırdan kente ya da güneyden kuzeye demografik hareketlerin gittikçe artmasını, yerinden edilmiş yoksulların dev gecekondular şehirleri yaratmalarını, yerel sanayi ve pratiklerin, denizaşırı ülkelerden getirilen çok ucuz metalar ve şimdilerde hüsnütabirle "taşeronlar çalışması" denen fenomen yüzünden yerinden edilmesini beraberinde getirir. Ernesto Laclau program niteliğindeki –deyim yerindeyse, manifestosu mahiyetindeki– en önemli teorik metni olan ve 1999 tarihli *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Zamanımızın Devrimi Üzerine Yeni Düşünceler) adlı eserinin, kitaba adını veren yazısında şöyle yazar:

10. Bu ayrım için bkz. *Marx-Engels, Werke*, Cilt 4 (Berlin: Dietz Verlag, 1990), s. 475; ve Marx, *Later Political Writings*, s. 13.

11. Bkz. *A Gramsci Reader*, haz. David Forgacs (Londra: Lawrence and Wishart, 1988), s. 211-12.

Yaptığımız analiz bir bakıma Marksizm alanı içinde kalıyor ve onun olumlu yanlarından birini güçlendirmeye çalışıyor ki bu yan da şu: Kapitalizmin beraberinde getirdiği dönüşümlerin kabulü ve bu dönüşümlere *karşı çıkarak* değil onların yarattığı zeminine *dayanarak* alternatif bir projenin inşa edilmesi. Metalaşmaya, bürokratikleşmeye ve işbölümü ile ilgili bilimsel ve teknolojik planlamanın gittikçe daha çok hâkimiyet kazanmasına illaki direnmek gerekmez. Daha çok, bu süreçler içerisinde çalışarak bunların kapitalist-olmayan bir alternatif için yarattıkları imkânları geliştirmek gerekir.¹²

Kapitalist toplumun yarattığı yerinden edişler, Marx'ta, yapısal ve sistematik olarak, sınıf yapısını basitleştiren ve devrimci bir öznenin –proletaryanın– ortaya çıktığını savunan yanlış bir teleoloji tarafından yönlendirilse bile, bu Marx'ın eserinin hakikatini bulandır-mamalıdır. O hakikat de onun kapitalizme koyduğu duygusalıktan bütünüyle uzak, romantik olmayan ve anti-muhafazakâr teşhistir. Kapitalizmin yerinden edici gücü olumlanmalı, bu güce bir tür Rousseaucu ve son kertede gerici romantik anti-kapitalizme düşerek direnilmemelidir. Aksine, üzerinde işlediği zemin ne kadar yerinden edilirse, kapitalizm sözde doğal veya istikrarlı toplumsal ve siyasal ilişkilerden meydana gelen bir çerçeveden o kadar az medet umabilir. Kapitalist yerinden ediş, doğal görülebilecek gelenek bağlarını, yerel aidiyetleri, aile ve akrabalık yapılarını acımasızca tahrip ederek, toplumsal hayatın olumsuzluğunu, yani inşa edilmiş bir şey olduğunu (demek, *siyasal* eklemlenişini) açığa çıkarır. Laclau'nun Gramsci'yi izleyerek *hegemonya* adını verdiği şeyin bulunduğu uğraktır bu. İdeolojik doğallık yanılsamaları bir kere ayıklanıp kapitalist yerinden etmenin yarattığı olumsuz oluşumlar oldukları ortaya çıktığında, örneğin özgürlük kişinin kendini emek pazarında sattığı zaman yaşadığı netameli bir güvensizlik deneyimi haline geldiğinde, siyasal kimlikleri bir arada tutan tek çimento hegemonik bir bağlantıdır.

Hegemonya ilk olarak, 1905 ve 1917'deki Rus devrimlerinde örneklendiği üzere, proletaryanın hegemonya kurduğu bir sınıf ittifakının liderliği anlamına gelir. Ama ekonomik ya da ekonomist bir ittifak değildir bu, bir siyasal ittifaklar sisteminin, Laclau'nun dey-i-

12. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Londra: Verso, 1990), s. 55.

miyle bir "eşdeğerlikler zinciri"nin inşasıdır. Hegemonyanın anlamı, müttefik madun gruplar üzerindeki kültürel, ahlaki ve ideolojik liderliği ve yeni bir ideolojik alanın, kelimeye Georges Sorel'in verdiği anlamda yeni bir mit mekânının oluşumunu kapsayacak şekilde genişler.¹³ Böyle bir hegemonya rızaya dayalı olmak zorundadır, bir *habitus*'un işlenmesi olmak zorundadır. Hegemonya kavramı, kökeninde, dilbilim alanından gelir (Gramsci'nin bitmemiş üniversite tezi dilbilim alanındaydı), bir dilin bir başkası üzerindeki nüfuzu ya da prestiji, sözgelimi ABD'de İspanyolcanın İngilizce üzerinde giderek artan hegemonyası anlamına gelir. Egemen ideoloji modelinin içerdiği statik tabiyet modelinin tersine, hegemonya aktif, dinamik ve değişkendir. Madun sınıflar arasında yönetme sanatının işlenmesidir.

Gramsci'ye göre, hegemonya sivil toplumu oluşturan farklı gruplaşmalardan bir "kolektif irade" oluşturma faaliyetidir, ama yine de Gramsci'nin hegemonya anlayışı büyük ölçüde üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki temel Marksist çelişkiye dayalıdır. Laclau ise hegemonya kavramını bu çelişkidен kurtarır ve toplumsal olanın siyasal kuruluşunun genel mantığını adlandıracak şekilde genişletir.¹⁴ Hegemonyanın görevi, ortaklaşalık biçimlerinin, alışkanlıkların, âdetlerin ve Gramsci'nin deyiimiyle "sağduyu"ya dayalı koca bir ethos'un işlenip geliştirilmesidir. Gramsci'nin "praksis felsefesine" (Gramsci bu tabiri *Hapishane Defterleri*'nde hem Marksizm yerine bir şifre olarak hem de Marksizmin kendisini soyut bir teori olarak sunmak yerine sağduyuya dahil olması ve onu şekillendirmesi gerektiğine işaret eden bir Marksizm eleştirisi olarak kullanır) biçtiği rol budur. Hegemonya rızaya ve yerel, konumlandırılmış ortaklaşalık biçimlerine dayanarak, genellikle birbirinden gayet farklı gruplar arasında siyasal ittifaklar, eşdeğerlik zincirleri inşa etmektir.

13. Bkz. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, İng. çev. T. E. Hulme ve J. Roth (New York: Dover, 2004 [1914]); Türkçesi: *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. Anahid Hazaryan (Ankara: Epos, 2002).

14. Hegemonyaya dair çok daha dolgun bir açıklama için bkz. David Howarth, "Hegemony, Political Subjectivity and Radical Democracy", *Laclau: A Critical Reader* içinde, haz. Critchley ve Marchart (Londra ve New York: Routledge, 2004), s. 256-76.

Gelgelelim, gittikçe vahşileşen ve menzili genişleyen kapitalizmin sürekli artan yerinden edişleri, felsefe aynasının zıt taraflarında yer alan bir Adorno veya bir Heidegger'e göre olduğu gibi, siyasal bir kötümserliği beraberinde getirmez. Aksine, bu tür yerinden edişler kapitalizme muhalif muhtelif alternatif siyasal imkânların ortaya çıkmasına *bağlanabilir* (olasılık bildiren bir kip kullanıyorum zira bunun hiçbir zorunluluğu yoktur, temyize gidilecek hiçbir siyasal teodise ya da tarih felsefesi yoktur) ve Laclau'nun dediği gibi, "yeni bir militanlığın ve yeni bir iyimserliğin" koşulu olabilir.¹⁵ Şöyle yazar Laclau:

Toplumsal aktörlerin parçalanması ve artan sınırlılıkları, "örgütsüz kapitalizm" in ürettiği yerinden edişlerin çoğalmasıyla bağlantılıdır. Bundan da, toplumsal hayatın gittikçe daha çok alanının *siyasal* yeniden inşa ve düzenleme biçimlerinin ürünü olması gerektiği sonucu çıkar.¹⁶

Buradaki radikal ve belki de tedirgin edici düşünce, kapitalist küreselleşmenin yerinden etme gücü ile toplumsal aktörlerin ve dolaşısıyla siyasal imkânların çoğalmasının bir arada bulunuyor oluşudur. Bu bir-aradalık alternatif bir solun ortaya çıkmasına yol *açabilir* ama bu gerçekleştirilmesi gereken hegemonik bir işlem, bir inşa, bir siyasal çalışmadır. Şimdi göreceğimiz üzere, bütün bunların siyasetin *öznesi* konusunda düşünürken doğuracağı önemli sonuçlar vardır.

Adlar Eksik – Siyasal Öznellik Sorunu

Siyaset her zaman adlandırmayla ilgilidir. Siyasal bir öznellik adlandırma ve bu ad etrafında siyasal olarak örgütlenmeyle ilgilidir. Marx'ın siyasal özneye verdiği ad proleterdir, daha doğrusu komünist olarak proleter. Bizim adımız olabilir mi bu? Proleter kimliğimiz denen olgu etrafında birleşmiş durumda mıyız? Zannetmiyorum. Endüstriyel işçi sınıfının devrimci siyasette artık bariz bir hegemonik rol oynamaması şeklindeki sosyolojik olgu bir yana, Marx'ın konumuna şüpheyle yaklaşmamızı gerektiren nedenler bizi Marx'

15. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, s. 82.

16. A.g.y., s. 81.

ın ontolojisinin eleştirisinin derinliklerine götürecektir. Ontoloji derken, Marx'ın birbiriyle bağlantılı bir kavramlar kümesiyle ifade edilen insan varlığı anlayışını kastediyorum: Türsel-varlık (*Gattungswesen*) fikri, üretim olarak varlık, praxis olarak varlık ya da öznenin pratik özfaaliyeti olarak varlık fikri. 1. Bölümde göstermeye çalıştığım gibi, bunlar Marx'ın Kant, Fichte ve Hegel'in "özerklik ortodoksisi"ne, Marx'ın hem tamamladığı hem de bütünüyle tepetaklak ettiği geleneğe borçlu olduğu fikirlerdir. Daha önce de söylendiği üzere, Hegel'in Kant'taki ya da Fichte'deki özerklik anlayışında olduğu farz edilen tekbenciliği toplumsallaştırdığı söylenebilirse, Marx'ın da özerkliği proletaryanın faaliyeti ve hayat-praksisi içine yerleştirerek ortaklaştırdığı söylenebilir. Burada vurgulamak istediğim nokta şu ki, Marx'a göre komünizm, her türlü siyasal aktivizmin kendisini etrafında yönlendireceği bir şey olmaktan önce ontolojik bir kategoridir ve Marx'ın proletaryanın insanlığın özgürleşmeye yönelik çıkarlarını ete kemiğe büründüren sınıfsız sınıf olduğunu iddia etmesini sağlayan şey de ontolojik ve siyasal faaliyet arasındaki bağıdır. Kestirmeden söylemem gerekirse, bence devrimci özne olarak proletarya kategorisi sosyolojik olarak kesinlikle çökmüştür ve son derece şaibeli bir ontolojiye rehin düşmüştür. Dolayısıyla, etrafında radikal bir siyasetin şekillenebileceği bir addan yoksunuzdur.

Demek ki gerçekleştirilmesi gereken siyasal görev, yaşadığımız çeşitli toplumsal mücadelelerden bir siyasal özne toparlamamızı sağlayacak bir ad icat etmektir. Bu siyasal özneyi toparlama edimi, hegemonya uğrağıdır. Daha doğrusu, belki de, günümüz dünyasında toplumsal aktörlerin çoğalmasi fikrinin izini sürerek, etrafında siyasetin kendini hegemonikleştireceği konumlanmış *adlar* icat etme ve sonra da bu adları bir tür birlik, ortak cephe ya da kolektif irade halinde toparlama meselesidir. Benim anladığım şekliyle, siyasal adlandırma mantığı toplumdaki belirli bir tikelliğin hegemonik olarak bir evrensellik şeklinde inşa edilmesidir. Laclau'nun "hegemonik evrensellik" dediği şeydir bu. Yani, evrensel olan önceden verili bir ontolojinin kutsal metinlerinden çıkarılmak yerine özgül bir durumda koyutlanır. Evrensellik özgül bir bağlamda Gramsci'nin deyimiyle sağduyuyla bağlantılı olarak inşa edilir. Marx, *Hegel' in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne yazdığı 1843 tarihli "Giriş"teki

insanı tedirgin edecek ölçüde güncel bir cümlesinde buna yaklaşır; cümlede siyasal öznenin mantığını şu şekilde ifade eder: "*Ben bir hiçimdir ve her şey olmak gerekir*" ("*Ich bin nichts, und ich musste alles sein*").¹⁷ Yani, işe bir boşluk konumundan başlayan tikel bir grup evrenselin doluluğunu koyut olarak alıp söz konusu evrensellliği siyasal eylem içinde hegemonik olarak eklemler ve böylece siyasal bir özne haline gelir.¹⁸

Bunlar eski adlar olmasına rağmen, göçmen, sığınmacı ya da mültecinin siyasal ad adayları olabileceğini söyleyenler olmuştur.¹⁹ Michael Hardt ile Antonio Negri'nin terime yüklediği anlamda "çokluk"un yeni bir siyasal ad olduğunu düşünenler de vardır. 2000 tarihli, çok etkili olmuş *İmparatorluk* kitabında yeni yeni ortaya çıkmakta olan ağ egemenliği hakkında yapılan güçlü analizin üstü kapalı ihtirası da budur. Bu kitabın devamı mahiyetindeki 2004 tarih-

17. *Marx-Engels Werke*, Cilt 1 (Berlin: Dietz, 1988), s. 389; ve Marx, *Early Political Writings*, haz. J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 67.

18. Bu konuda ayrı bir çalışma yürütmeyi umuyor olsam da, siyaset ile siir bence işte bu noktada verimli olabilecek bir biçimde örtüşmeye başlıyor. Şayet siyaset, bir tikelliğin bir evrensellik, Badiou'nun deyiimiyle "türeyimsel insanlık" seviyesine çıkarıldığı andlandırma eyleminden ibaretse, o halde bunun siyasal *kurmaca* kategorisinin işlevi olduğunu belirtmek gerekir. Yeni bir siyasal adın yokluğu düşünüldüğünde, önümüzdeki şiirsel-siyasal görevin bir kurmaca, Wallace Stevens'in deyiimiyle "en üst kurmaca", yani kurmaca olduğunu *bildiğimiz* ama yine de inandığımız mutlak kurmacası inşa etmek olduğunu söyleyebiliriz. Siyasal açıdan ihtiyacımız olan şey, yeni bir kurmacadır, Stevens'in ona ulaşma yönünde sadece notlar düştüğünü iddia ettiği bir en üst kurmacadır. Bu şekilde Stevens'in şiirini siyasal bakımdan okuma imkânı da olduğunu söylemek isterim, ama şu kitabımda bundan itinayla kaçınmaya çalıştım: *Things Merely Are: Philosophy in the Poetry of Wallace Stevens* (Londra ve New York: Routledge, 2005). Bu bağlamda Badiou'nun bu imkânı nasıl ele aldığını kavrayabilmek için bkz. "Politics: A Non-expressive Dialectics" (Londra: Urbanomic, 2005).

19. Bu bağlamda başka birçok açıdan ciddi felsefi çekincelerim olan şu kitabı bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, İng. çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998); Türkçesi: *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2001). Agamben şöyle yazar: "Mülteciler (ki yüzyılımızda sayıları giderek artmakta, hatta günümüzde insanlığın önemli bir parçası haline gelmektedirler) modern ulus-devletin düzeninde böylesine huzursuz edici bir unsur temsil ediyorlarsa, bu her şeyden önce insan ile yurttaş, yerellik ile ulusallık arasındaki sürekliliği kırarak kurucu nitelikteki modern egemenlik kurmacasını krizine soktukları içindir" (s. 131).

li *Çokluk* kitabında bu ihtiras daha açık bir hale gelir ve yeni siyasal öznenin ve imparatorluk içinde gelişen siyasal alternatifin çokluk olduğu iddia edilir.²⁰ Ancak ben hem *İmparatorluk*'ta ontolojik düzeyde yapılan analiz tam da Marx'ın ilk eserlerinde haklı olarak eleştirdiği diyalektik karşıtı materyalist ontolojiye düşme riskini taşıdığı için, hem de siyaset çalışmasını aşırı sistemli hale getirdiği için (zira hem imparatorluk hem de çokluk, yani hem kapitalizm hem de kapitalizme gösterilen direniş aynı ontolojik tözden doğar) bu görüşe karşı çıkıyorum. Kitapların ampirik olarak çürütüldüğü nadiren görülür, ama bence 11 Eylül 2001'de *İmparatorluk*'un başına gelen tam da budur.²¹ Daha genelde, eğer siyaset yapıyorsak, umutlarımızı ister Marksçı bir türsel-varlık anlayışı, ister Spinozacı-Deleuze'cü bir bolluk kavrayışı, ister Heideggerci-Lacancı bir eksiklik anlayışı, isterse de Stephen White'ın siyasette "zayıf ontoloji" dediği şeyin başka bir versiyonu olsun herhangi bir ontolojiye bağlayamayız, bağlamamalıyız.²² Bana göre siyaset ontolojik alanın karıştırılmasıdır ve onu analiz etmek ve uygulamak için ayrı kategoriler gerekir. Ontoloji ile siyaset arasında geçişlilik yoktur.

20. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000); Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2008; ve *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004); Türkçesi: *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Banşu Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı, 2004).

21. Etik ile siyaset ilişkisi konusundaki görüş ayrılıklarımıza rağmen, Hardt ile Negri'nin benimkine son derece yakın bir eleştirisi için bkz. Chantal Mouffe, *On the Political* (Londra ve New York: Routledge, 2005), s. 107-15; Türkçesi: *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Katip (İstanbul: İletişim, 2010).

22. Bkz. Stephen White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000). Ontoloji ile siyaset ilişkisi meselesi, özellikle de Laclau'nun temsil ettiği Lacancı bir eksiklik ontolojisi ile William Connolly'nin her zaman zihin açıcı çalışmalarının temsil ettiği Deleuze'cü bolluk ontolojisi arasındaki karşıtlık konusunda şu derlemedeki yazılara bkz. *Radical Democracy: Politics between abundance and lack*, haz. L. Tonder ve L. Thomassen (Manchester ve New York: Manchester University Press, 2005).

Mücadeleyi Aramak Gerekir

Siyasal özneliğin inşa edilmesi konusunda, sunduğum argümanı Courtney Jung'un araştırmasından aldığım bir örnekle göstermek istiyorum.²³ Jung kendi deyimiyle "eleştirel bir liberalizm" geliştirmeye çalışıyor; ama bana göre –bunu da iyi bir şey sayıyorum– liberal olmaktan çok eleştirel bir tavır onunki. Bu geniş kapsamlı çalışmanın konusu Meksika bağlamında yerli siyasal kimliğinin doğası. Daha özelden de yerli kimliğinin siyasal bir kategori olarak ortaya çıkışıyla ilgileniyor. Jung'un savı, yerli kimliğinin doğuştan gelen bir şey ya da siyasetdışı olduğu varsayılan bir kültür alanına ait bir veri değil siyasal bir kazanım olduğu şeklinde. Ona göre, Rawls'dan başlayarak günümüz liberal siyaset teorisyenlerinin sorunu, yerli kimliği gibi bir fenomeni liberal yönetimin demokratik mekânı içine bir şekilde yerleştirilmesi gereken tarih-aşırı, siyasetdışı bir psiko-sosyal veri olarak yorumlamalarında. Jung bu konuma karşı, üç iddia ileri sürer:

İlk olarak, köylü ve yerli gibi kimliklerin doğuştan gelen şeyler değil siyasal birer kazanım olduğunu ileri süreceğim. İkincisi, devlet birbiriyle rekabet halindeki bağdaşmaz dünya görüşleri ile çoktan bölünmüş bir topluma dışarıdan dayatılmaz. Devletin kendisi farklı pratik ve gelenekleri toplumsal kategorilere dönüştürmekte canalcı bir rol oynar. Üçüncüsü, bu tür olası kategoriler, örtük bir vaat ortaya koyan bir haklar söyleminin varlığıyla kimliklere dönüştürülür. Aktivistler bu tür bir vaat tarafından açılan boşluğu devletten meşru bir talepte (devletin dinleyeceği, genel kamuya mensup başkalarının da tanıyacağı bir talepte) bulunabilecek bir kimlik şekillendirmek için kullanırlar.

Jung o bildik felsefi normatif teorileştirme işine girmek yerine, iddialarını Meksika'nın siyasal tarihini örnek alarak gerekçelendirir. 1988'de Meksika'yı IMF'den yardım almak zorunda bırakan ekonomik krizin gölgesinde yapılan seçimleri Carlos Salinas de Gortari'nin kazanmasının ardından, Meksika hükümeti katı neoliberal ekonomik reformları uygulamaya başladı. Salinas'ın yürürlüğe koy-

23. Bkz. Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2008).

duğu önlemler arasında, onyıllardır uygulanan köylü-yanlısı inisiyatifleri tersine çevirerek köylü örgütlerine baskı yapmak, yüzlerce köylü aktivistin gözlerini korkutmak, hapse atmak ve öldürmek de vardı ki bütün bunlar köylü aktivizminde keskin bir düşüşe yol açtı. Böylece "köylü" adının herhangi bir etkisi kalmaz oldu, insanlara bir ses bağışlamaz, etki yaratmaz oldu. Jung daha sonra olanları şöyle anlatıyor:

İşte köylülerin Meksika hükümetinin neoliberal politik hamleleriyle köşeye sıkıştırıldığı bu mekânda, aktivistler kırsal siyasal bir faili yeniden kuracak bir yerli siyasal kimliği oluşturdular. Uluslararası hukukta bir yerli siyasal kimliğinin koşulu işlevi gören ve yerli halkların kolektif haklarını tesis eden Uluslararası Çalışma Örgütü'nün 169 sayılı Konvansiyonudur. İşin ilginç yanı, bu Konvansiyon 1990 yılında Meksika'nın verdiği onayla yürürlüğe girmişti.

Burada önemli olan şu: Yerli siyasal kimliği o nadir bulunan şeydir, yani yepyeni bir siyasal fenomen. Üstelik, etkileri hiç de yerel kalmamış, ulusaşırı ittifaklar yaratılmasına yol açmıştır. Aktivistler her yıl Cenevre'de Yerli Halklar Çalışma Grubunda ve New York'ta BM Yerli Sorunları Daimi Forumu'nda bir araya geliyorlar. 1999'da Seattle'daki DTÖ toplantılarına karşı ilk eylem çağrısını yapmış olan Halkın Küresel Eylemi gibi uluslararası ağların kökeni de, 1996'da, David Graeber'ın hoş bir biçimde ifade ettiği üzere, "Chiapas'ın yağmur mevsiminde ormanın çamuruna dizlere kadar batmış vaziyette" yapılan ünlü Neoliberalizme Karşı İnsanlık İçin Uluslararası Buluşma toplantılarından idi.²⁴

Meksika'daki yerli siyasal kimliği örneğinin ilginç yanı, devletin baskıcı eylemlerine karşı yeni bir evrensel ad –yerli– yaratılarak yeni bir siyasal özne oluşturulma tarzıdır. Yerel bir siyasal ifadeye küresel etkilere yol açma imkânını sağlayan şey, evrensel uluslararası haklar ve uluslararası hukuk alanının stratejik olarak işgal edilmesidir. Jung, yukarıda yaşarlığı olan bir siyasal özne olarak proletaryanın ortadan kalkması meselesi dediğimiz sorunu ele alırken, biraz da özlemlerini dile getirme bâbından şöyle yazar:

24. Bkz. David Graeber, "The New Anarchists", *New Left Review* 13 (Ocak/Şubat 2002), s. 63.

"Yerli" yeni "proletarya"dır. Yerli halklar neoliberal küreselleşmeye karşı güçlü bir ahlaki eleştiri getirirler çünkü bu küreselleşmenin antitezinin düpedüz ete kemiğe bürünmüş hali olarak inşa edilmişlerdir. Yerli kadimdir, ortaklaşmacıdır, gelenekseldir ve ahlaklıdır, yeryüzüyle ve yeryüzünün doğal kaynaklarıyla organik bir sempati içinde hareket edebilmesini sağlayan zengin bir bilgelik mirasından yararlanabilmektedir. Oysa küreselleşme atomlaştırıcı ve ahlakdışıdır, ardında istihdam edilmeyen emek, yıpranmış kaynaklar ve bozulmuş bir çevreden oluşan bir enkaz bırakır. Küreselleşme yerliliğin şiiirini tehdit eder. Yerli insan, özellikle de yerli kadın, varlığıyla neoliberal küreselleşmenin hırslarına yöneltilmiş bir suçlamadır; zamanımızın özgürleştirici öznesidir.

Bu tür hisler ne kadar samimi olursa olsun, bence bu yeni özgürleştirici özenin ardındaki stratejik siyasal işlemi kavramak ve "kadim, ortaklaşmacı, geleneksel" gibi kategorilere veya "organik sempati" gibi kavramlara başvurarak yerliliği doğallaştırma riskine girmemek canalcı önem taşımaktadır. Yerli insan hegemonik bir işlem sayesinde inşa edilmiş bir siyasal addır; belirli ve geçici bir tarih noktasında mümkün kılınmış ve bir müdahalede bulunmayı, yeni ve dinamik bir siyasal etki yaratmayı mümkün kılmış, olumsal biçimde eklemelenmiş bir öznedir. Yerli halkların bir kurgudan ibaret oldukları ve onlara karşı yapılmış haksızlıkların gerçek olmadığı anlamına gelmez bu. Yerliler kendilerini marjinalize eden ve onlara tazminat borçlu olan devletten meşru biçimde hak iddiasında bulunabilirler, ama siyasal bakımdan önemli olan şey, bu hak iddiasının hegemonik icat ve hayal gücü yoluyla yapılmasıdır. 1970'ler ve 1980'lerde Chiapas'taki köylü ayaklanmalarının ünlü lideri, sonradan Chiapas Eyalet Kongresi'nin seçilmiş temsilcilerinden, *diputado*'larından biri de olan Luis Hernandez Cruz'un sözleriyle, "*la lucha hay que buscarla*", yani "mücadeleyi aramak gerekir".

Yerlilerin siyasal mücadelesinin, bu sefer Avustralya'dan bir başka örneğini daha ele almak istiyorum.²⁵ 1972'de Avustralya'nın o zamanki başbakanı William McMahon'un, yerlilerin arazi taleplerini reddeden ve Aborijinlerin kutsal kabul ettiği topraklarda ma-

25. Dikkatimi bu örneğe çektiği için Oliver Feltham'a teşekkür borçluyum. Bkz. Feltham, "Singularity Happening in Politics: the Aboriginal Tent Embassy, Canberra, 1972", *Communication and Cognition*, Cilt 37, No. 1 & 2 (2004), s. 1-14.

dencilik faaliyetlerinin devam etmesini savunan bir konuşmasına tepki olarak, dört aktivist –Billy Craigie, Tony Coorie, Michael Anderson ve Bertie Williams– Millet Meclisine bakan bir çimenlik alanın üzerinde bir plaj şemsiyesi altında bir heyet oluşturdular. Amaçları orada kalıp yerlilerin toprak talepleri doğru dürüst karşılanana kadar protestolarını sürdürmekti. Yaratıcı ve teatral bir siyasal adlandırma ediminde bulunarak, şemsiyeye ve etrafındaki çadırlara "Aborijin Çadır Konsolosluğu" adını verdiler. Aborijinlerin toprak hakkı hareketinin bir parçası olan bu edimin önemli sonuçları oldu. Oliver Feltham şöyle anlatıyor bunları:

1972'de yerlilerin toprak haklarının karşılanmamasını protesto etmek amacıyla Millet Meclisi'nin karşısına bir çadır konsolosluğu kuruldu. 1976'da bir eyalet –Kuzey Bölgesi– hükümeti toprak haklarıyla ilgili ilk yasayı çıkardı. 1992'de Avustralya Yüksek Mahkemesi *terra nullius* beyanını geri alarak yerlilerin bu topraklar üzerindeki hak talebini kabul etti. Gelgelelim, mahkeme aynı zamanda bu hakkın parsellenmiş hiçbir arazi üzerinde geçerli olmadığını da ilan ederek bazı aktivistlerin bu karara sömürgecilik tarihindeki "en büyük arazi gaspı" adını vermelerine yol açtı. 1990'lar boyunca anaakım siyasal tartışma bu çığır açıcı kararın sonuçlarını sınırlandırma üzerine odaklandı.²⁶

1788'de Britanyalılar buraya ayak bastıklarında burada bir ceza sömürgesi kurma amacıyla New South Wales adını vermişlerdi ve bu bölge *terra nullius*, yani kimseye ait olmayan, kimsenin ikamet etmediği arazi ilan edilmişti. Bu hukuki-siyasal kararla, 1000 civarında yerleşimci –750 mahkûm, 211 denizci ve subay, 21 subay karısı, 32 çocuk ve 1 vali– bu toprakların asıl sakinlerinin bulunabileceği her türlü hak iddiasını gayri meşru kılıyor ve topraklarını onların ellerinden alıyorlardı. Bu yerleşimden önce "Avustralya"nın nüfusu konusunda yapılan muhafazakâr tahminlerin rakamı 300.000 civarı olarak gösterdiğini (yine tahminen 300 ile 500 arası kabile olduğunun söylendiğini) hatırlamakta fayda vardır. Bu durumu tanımlamak için birçok tabir kullanılabilir, ama "kimsenin ikamet etmediği" tabiri bunlardan biri değildir. Devletin bu ilk yerleşim eyleminin yasadışılığını kabul etmeyi reddetmesi, daha doğrusu "Avustralya" adıyla bilinen ülkeyi kurma ediminin bizzatı bir suç oldu-

ğunu reddetmesi karşısında, Aborijin aktivistler kendi güya yabancı statülerini kendilerini ezenlere geri yansıttılar. Yarı-uluslararası bir konsolosluk mekanizmasını kullanarak, devletin üzerinde anlamlı bir baskı kurulması sonucunu doğuran bir siyasal eklemleme süreci içine girdiler. Bu örnekte, siyasete yapılan özgül ve yerel bir müdahalenin—Canberra'da bir çimenlik üzerine dikilen bir plaj şemsiyesinin—nasıl olup da devletin yasallığını bütünüyle sorgulama ve muazzam bir tarihsel yanlışlığı tazmin etme çağrısında bulunma sonucu doğurduğunu görüyoruz.

Bu örnekler insan haklarının siyasal işlevi ile daha geniş kapsamlı bir argüman oluşturma doğrultusunda yönlendirilebilir. İleride tekrar döneceğimiz Jacques Rancière, insan haklarının mantığını şöyle bir paradoksla ifade eder: "İnsanın hakları, sahip oldukları haklara sahip olmayıp sahip olmadıklara haklara sahip olanların haklarıdır."²⁷ Vecizeye benzeyen bu formül, Fransız Devrimi bağlamında kadınların hakları örneğiyle daha bir açıklık kazanır: İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'ndeki evrensellik iddiası bu hakların taşıyıcıları olarak kadınların dışlanmasını gizliyordu. Olympe de Gouges'un, kadınlar darağacına gidebiliyorlarsa, meclise de girebilirler yolundaki ünlü beyanında da bu çelişkiye dikkat çekilir. Rancière şöyle yazar:

Kadınlar iki şeyi açıkça ortaya koyabildiler. İnsan Hakları Beyannamesi sayesinde sahip oldukları haklardan yoksun olduklarını kanıtladılar. Yine, giriştikleri kamusal eylemler neticesinde, anayasanın kendilerini mahrum bıraktığı haklara aslında sahip olduklarını ve bu hakları hayata geçirebileceklerini de ortaya koydular. Yani tam da bahsettiğim anlamıyla bir İnsan Hakları öznesi olarak davrandılar. Sahip oldukları haklara sahip olmayıp sahip olmadıkları haklara sahip olan özneler olarak hareket ettiler.²⁸

Kadınlar devlet düzeninin, bu düzeni kendi meşrulaştırıcı mantığı açısından, yani hakların evrensellliği açısından sorgulayarak yeni bir siyasal öznellik eklemlleyen dışlanmış ilavesidirler. Kadınlar devlet düzeninin, oy kullanma mekanizması yoluyla hesaba katılmayı ve sayılmayı talep eden sayılmayan fazlalarıdır. Bu yüzden

27. Jacques Rancière, "İnsan Haklarının Öznesi Kimdir?", çev. Emre Koyuncu, *Tesmeralsekdiz*, Bahar 2009, No. 4, s. 53-65.

28. A.g.y., s. 59.

de kadınların siyasal hakları mutabakatın çatışma yaratacak şekilde sorgulanması ve *uyuşmazlık* mekânının açılması olarak (buna ileride döneceğim) siyasetin güçlü bir örneğidir. Siyaset olayını (devlet düzeninin her zaman fişini çekmek istediği olayı) en iyi ifade eden şey de bu *uyuşmazlık* mekânıdır.

Bu örneği yerli hakları örneği ile bağlantılandırarak, hakların siyasal eklemleme mekanizmaları olabileceğini, onlar sayesinde şimdiye kadar görünmez kalmış veya dışlanmış bir grubun devlet yapısındaki bir çelişkiyi gözler önüne seren bir haksızlıkla ya da yanlışlıkla bağlantılı olarak görünürlük alanına girdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, haklara etik motivasyonunu bir adaletsizlik durumundan alan bir siyasal süreç içindeki hegemonik eklemleme mekanizmaları gözüyle bakılabilir.

Devlet İçindeki Çatlak Kabilinden Mesafe Olarak Siyaset

Hakların siyasal işleviyle ilgili bu örnekleri aklımda tutarak, devlet sorununa geçmek istiyorum. Hepimiz devletlerde ikamet ediyoruz. Devlet –ister Britanya ya da Fransa gibi ulusal devlet olsun, ister AB gibi ulusüstü yarı-devlet olsun, ister ABD gibi emperyal devlet olsun–, geleneksel siyasetin içerisinde cereyan ettiği çerçevedir. Şimdi, devletin insanın varoluşuna getirilen bir sınırlama olduğu ve onsuz daha iyi durumda olacağımız iddia edilebilir. Devletin hükümet, bürokrasi, polis ve ordu gibi sistemleri olmasa insanların birbirleriyle sadece yasaya itaat etme yoluyla değil özgürce anlaşma temelinde işbirliği yapabilecekleri ileri sürülebilir. Bu tür işbirliğine dayalı birliklerin oluşturduğu iç içe geçmiş ağların bütün insani faaliyet alanlarını kaplayarak devletin yerine geçebilecekleri söylenebilir. Devlet yapısının dikey hiyerarşisinin yerine özgür, kendi kendilerini belirleyen insanların kurduğu, birbirleriyle yatay ittifaklar kuran birliklerin geçebileceği iddia edilebilir. Anarşist geleneğin, özellikle de Kropotkin gibi bir simanın ebedi arzusu budur şüphesiz, zaten ileride de anarşizme daha ayrıntılı döneceğim.

Gelgelelim –en hafif biçimiyle söylersem– bana öyle geliyor ki tarihin bu noktasında, gerek birleşik anarko-sendikalist veya anarko-komünist eylem yoluyla gerekse de partinin aracılık edeceği devrimci proleter praksişi yoluyla devletin tamamen ortadan kaldı-

rilması hedefine ulaşmayı umamayız. Klasik Marksizmde devlet, devrim ve sınıf tutarlı bir küme oluşturur: Devrimci bir sınıf, yani proletaryanın evrensel ya da sınıfsız sınıfı vardır ve bu sınıf izlediği komünist siyaset yoluyla burjuva devletinin yıkılmasını getirir. Bu konunun *locus classicus*'u, Lenin'in, bence birbiriyle çatışan otoriter ve anarşist eğilimler arasında fena halde bölünmüş bir metin olan *Devlet ve Devrim*'idir. Lenin, bir yandan, "sahici" Marx adına burjuva devletinin paramparça edilip yerine demokratik ama merkeziyetçi bir işçi devletinin –proletarya diktatörlüğünün– geçmesi gerektiğini savunurken, bir yandan da bunun ancak komünizmde devletin en sonunda sönmülenecek olmasının ya da kendi deyimiyle "tam manasıyla demokrasi"nin bir önkoşulu olabileceğini iddia eder.²⁹ Leninizmdeki devletin sönmülenmesi anlayışının olanaklılık koşulu bir devrimci sınıfın, Hardt ile Negri'nin güncelleştirmeye çalışarak çokluk dedikleri proletaryanın ortaya çıkmasıdır.³⁰ Şimdi, şayet sınıf konumları basitleşmiyor, aksine bu bölümde anlatılan toplumsal yerinden etme süreçleri yoluyla daha da karmaşıklaşıyorsa, şayet devrim artık Marksist-Leninist bir tarzda tasavvur edilemiyorsa, o zaman bu devlete tıklıp kaldığımız anlamına gelir –bunun iyi bir şey mi kötü bir şey mi olduğu tartışmasıyla şimdi ilgilenmiyoruz, ama kötü bir şey diyelim. O zaman soru şu hale gelir: Devlet karşısındaki, içinde bulunduğumuz devlet ve devletler karşısındaki siyasal stratejimiz ne olmalıdır?

Devrimci proleter öznenin ve onunla birlikte devleti sönmüldürmeye yönelik siyasal projenin kesinlikle çöktüğü bir dönemde, siyaset devletle araya bir *mesafe* konarak tasavvur edilmelidir bence.³¹ Daha doğrusu, siyaset devlete karşı mesafe koyma, devletten

29. V.I. Lenin, *State and Revolution*, İng. çev. R. Service (Londra: Penguin, 1992), s. 18; Türkçesi: *Devlet ve Devrim*; çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Agora, 2009).

30. Bkz. *Çokluk*'un son sayfaları; Hardt ile Negri burada Lenin'in *Devlet ve Devrim*'deki devrimci praksişi ile James Madison'ın *Federalist Yazılar*'ının kurumsal yöntemleri arasında olmayacak bir gey nikahı kıymaya çalışırlar.

31. Bu düşünce hattını Alain Badiou'dan ödünç alıyorum. Badiou'nun siyasal düşüncesine dair genel bir bakış için bkz. *Metapolitics*, İng. çev. J. Barker (Londra ve New York: Verso, 2005) ve yazar ismi bulunmayan *Qu'est-ce que l'organisation politique?* adlı kitapçık. Gelgelelim, şunu da söylemek gerek: Benim burada anarşik meta-siyaset üzerine geliştireceğim görüşler, Badiou'ya, özellikle de

bağımsız çalışma, belli bir durum içinde çalışma praxisidir. Siyaset belli bir durum içindeki praxisdir, siyaset çalışması da özgül yerellikler içinde yeni siyasal öznelliklerin, yeni siyasal toparlamaların, sağduyuya ve uyuşmayanların rızasına dayalı yeni bir *habitus*'un inşa edilmesidir. Yukarıda ele aldığımız yerli hakları siyasetinin yanı sıra, 1999'da Seattle'da DTÖ toplantısına karşı, sonra da Prag, Nice, Cenova, Quito, Cancun ve başka yerlerde yapılan eylemlerden bugüne radikal siyasete ivme kazandıran ve bu siyasetin ön saf larını işgal eden türden doğrudan demokratik eylemlerin de bir tasviri olduğu söylenebilir bunun.³² 11 Eylül'den sonra Batı'da devlet iktidarının kitlesel olarak yeniden toprak bazlı hale gelmesi (*re-territorialization*) karşısında bu hareket Irak'taki Amerikan ve İngiliz müdahalesine karşı girişilen dev seferberlikle ve sayısız başka protestoyla (2004 yazı sonunda New York'taki Cumhuriyetçi Ulusal Konvansiyon toplantılarına karşı yapılan eylem de bunlardan biridir) sürmüştür. Seçimlerdeki bariz başarısızlıklara rağmen, siyasete ve müstakbel demokratik örgütlenmelere yeni bir motivasyon kazandırmak için gereken etik enerjiyi bu tür seferberliklerde yaşanan deneyim sağlamaktadır bana kalırsa.

Ancak olası bir yanlış anlamayı baştan önlemek için şunu söylemek lazım ki devlete konacak bu mesafe, devletin içerisindedir, yani devlet topraklarının (*territory*) içerisinde ve üzerindedir. Diyebiliriz ki *çatlak kabilinden* bir mesafedir, içeriden açılması gereken bir iç mesafedir bu. Görünüşte paradoksal bir şey söylüyorum; devletin içinde hiçbir mesafe *yoktur*, diyorum. "Teröre karşı savaş" dönemi denen bir dönemde ve "güvenlik" adına, devlet egemenliği toplumsal hayatın bütününe nüfuz etmeye çalışmaktadır. Dış saldırı tehdidinin ideolojik olarak sürekli seferber edilmesi sayesinde, iç siyasal düzen adına, düzenle güvenliğin özdeşleştirildiği mahut "vatan güvenliği" adına geleneksel yurttaş özgürlükleri kısıtlanıyor. Korku siyaseti denir bunun adına ve burada Carl Schmitt'in yaptığı gibi si-

onun "küreselleşme karşıtı hareket" denen harekete yönelttiği eleştiriye ters düşmektedir. ("Interview with Alain Badiou", Radical Politics Group, University of Essex, yayımlanmamış kayıt 2003).

32. Alternatif küreselleşme hareketinin ilginç ve gayet bilgilendirici bir kronolojisi ve analizi için bkz. Simon Tormey, *Anti-Capitalism* (Oxford: One World, 2004).

yasal olan, devlet gibi siyasal bir birimin iç düzenini şu ya da bu ölçüde hayali düşman tehdidi yoluyla emniyete alan faaliyet olarak tanımlanır.³³ Buna karşı, radikal siyasal ifade arayışlarının görevi devlet alanı içerisinde çatlak mahiyetinde bir mesafe yaratmaktır. Yukarıda ele aldığımız Meksikalı yerli kimliği örneği böyle bir mesafe yaratmanın, uluslararası hukuka ait bir uzlaşma başvurarak yeni bir siyasal öznenin ortaya çıkacağı alanın yaratıldığı siyasal bir manivela ediminin güçlü bir örneğidir. Keza, Paris'teki *sans-papiers* adı verilen yasadışı göçmenler etrafında yapılan siyasal eylemlerde de böyle bir mesafe yaratmaya çalışılır. Buradaki siyasal talep –"Fransa'da çalışan Fransızdır"– dile getirilirken Fransız cumhuriyetinin temelindeki eşitlik ilkesine başvurulur. Bir muhalefet mekânı açmaya çalışan bir siyasal müdahaleyle devlet içinde devlete karşı çalışılmış olur.

Neoliberal küreselleşmenin atomlaştırıcı, el koyucu gücüne belki de bu yoğun biçimde durumsal, hatta yerel düzeyde karşı koymak ve direnmek gerekmektedir. Yani direniş kişinin durduğu, yaşadığı, çalıştığı, eylediği ve düşündüğü zemini işgal edip denetleyerek başlar. Bunun için illaki milyonlarca insan gerekmez. Hatta binlerce insan bile gerekemeyebilir. Başlangıçta sadece birkaç kişi yeterlidir. Direniş küçük gruplarla başlayabilir, mahrem bir şey olabilir. Siyaset sanatı, bu tür direniş hücrelerini bir arada dokuyup ortak bir cephe, ortak bir siyasal öznellik oluşturmaktan ibarettir. Böyle bir siyasal özneliğin –deyim yerindeyse, hegemonik tutkalın– oluşmasını sağlayacak olan da siyasal temsil, muamele eşitliği vs. gibi taleplerde olduğu gibi evrenselliğe atıfta bulunmaktır. Bu kitapta ifade edilen umut, hatta girilen bahis de şu zaten: Yukarıda anlattığımız etik talep –özneliğimi hem kuran hem de bölen sonsuz sorumluluk– söz konusu hegemonik tutkalın, özneye siyasal eyleme girme motivasyonunu veren ve bu bölümün epigrafında bahsedilen o kesif, kendi kendinin farkında, kavgacı kuvvete sirayet etmesini sağlayabilir.

33. Bkz. bu kitabın Ek bölümü: "Gizli-Schmittçilik".

Hakiki Demokrasi

Siyaset belli bir durumdaki, devletle araya çatlak bâbından bir mesafe koymayı ve yeni siyasal öznelliklerin ortaya çıkmasını sağlayan praksistir. Şimdi de Marx'a dönerek, devletle aradaki bu mesafenin demokratik olduğunu iddia etmek istiyorum.

Dolayısıyla demokrasi derken, liberal ya da anayasal demokrasi anlamındaki devlet biçimini ya da neo-empyralistlerin ağzındaki, kapitalist el koyuşu ve savaş *Realpolitik*'ini meşrulaştıran söylemdeki bir fetişten öte bir şey olmayan demokrasiyi kastetmiyorum. Aksine, –diyalektik bir ifadeyle– devletin hakikati olan, hiçbir devletin cisimleştirmedeği bir hakikat olan demokratikleşme hareketi olarak demokrasiyi kastediyorum. Bu demokratikleşme olarak demokrasi bahsi, genç Marx'ın düşünce tarzının, Hegel'in *Rechtsphilosophie*'sine (hukuk felsefesine) 1843'te, yani Marx daha 25 yaşındayken yönelttiği eleştiride görülen bir eğilimini alıp genişletiyormuş gibi geliyor bana. İlk kez 1927'de yayımlanan bu kapsamlı notlarda Marx devlet düzenine karşı, kendi deyimiyle "hakiki demokrasi"yi "*wahre Demokratie*"yi kavramsallaştırmaya çalışır. Marx "hakikat/doğruluk" derken, belli ki, önermelerin doğruluğunu ya da ampirik hakikati değil, demokrasiye sadık olma anlamında hakikati kasteder; 2. Bölüm'de Badiou'yla bağlantılı olarak andığım Almandaki *treu* anlamında, demokrasiye sadakat ya da bağlılık anlamındaki hakikat. Şöyle yazar Marx: "Bütün devlet biçimlerinin hakikatinin demokrasi olduğu ve bu yüzden de demokrasi olmadıkları ölçüde hepsinin hakikatsiz olduğu açıktır."³⁴

Marx demokrasinin bütün siyasal yapıların çözülmüş muamması olduğunu iddia eder; demokrasi derken de kastettiği, hakiki bir demokraside Hegel'de evrensel sınıf konumunda olan bürokratik sınıfın işlettiği biçimsel bir aygıt olarak siyasal devletin ortadan kalkmasıdır (*untergehe*); onun yerini de demokratik kendi kendini

34. "'Critique of Hegel's Doctrine of the State", Karl Marx, *Early Writings* içinde, haz. Lucio Colletti (Londra: Penguin, 1975), s. 89; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 1997). "Hakiki demokrasi" tabiri için bkz. *Marx-Engels Werke*, Cilt I, s. 232.

belirleme (Marx buna *Selbstbestimmung des Volks*, halkın kendi kendini belirlemesi der) olarak demokrasi kavrayışı alır. Marx 1843 tarihli Hegel eleştirisinden *Kapital*'e 1873'te yazdığı önsöze kadar söz dağarcığının sabit bir ögesi olarak kalan bir kelime kullanarak, Hegel'in devleti "gizemliştirdiği"ni iddia eder. Hegel'e göre, aile ve sivil toplum devletin daha yüksek gerçekliğinin bileşenlerinden ibaret olarak tasavvur edilirken, Marx tam da tersinin geçerli olduğunu söyler: "İşin aslı şudur ki devlet ailelerin ve sivil toplumun üyeleri olarak varolan insanların ürünüdür."³⁵ Dolayısıyla Hegel ideal olanı maddi olanla karıştırır: Devlet aile ile sivil toplumun olanaklılık koşulu değildir, onlar tarafından koşullanır. Siyasal hayatı aktif ilke kitledir, maddi *Menge*'dir. Bu da devletin faaliyet ve işlevlerinin bireylerin hayatına yeniden bağlanmasını beraberinde getirir; yani, Marx'ın güçlü bir biçimde ve ısrarla reddettiği kaba on sekinci yüzyıl materyalizminde olduğu gibi fiziksel varlıklarına değil siyasal ve toplumsal varlıklarına bağlanmasını. Marx'ın materyalizminin maddiliği toplumsal pratiklerden gelir. Nesnel maddenin değil öznelarası praksisin, biyolojik hayatın değil toplumsal hayatın materyalizmidir bu. Marx'a göre, Hegel şunu unuttur:

...tikel bireysellik demek insan bireyi demektir ve devletin faaliyet ve işlevleri insan faaliyetleridir. Hegel "tikel kişi"nin doğasının onun sakalı, kanı ve soyut *physis*'i değil, *toplumsal niteliği* olduğunu ve devlet işlerinin insanların eylem tarzlarından ve toplumsal niteliklerinin varlığından başka bir şey olmadığını unuttur.³⁶

Hegel'e göre, siyasal egemenlik hükümdarın şahsında ete kemiğe bürünür; "hükümdar," diye yazar Marx, "kişiselleşmiş egemenliktir".³⁷ Marx bu fikri tepetaklak ederek egemenliğin toplumu oluşturan bireyler *kitlesine* yerleşmiş olduğunu iddia eder. Marx, Hamlet'in tiradına zekice bir anıştırmada bulunarak, "*Souveranitat des Monarchen oder des Volkes, das ist die question*" (Hükümdarın egemenliği mi Halkın egemenliği mi, işte bütün mesele bu)³⁸ diye yazar. Marx halk egemenliği ve genel oy hakkı fikirlerini, bunların her ikisini de reddeden Hegel'e karşı savunmak ister. *Hukuk Felse-*

35. Marx, *Early Writings*, s. 63.

36. A.g.y., s. 77-8

37. A.g.y., s. 83.

38. A.g.y., s. 86; *Marx-Engels Werke*, Cilt I, s. 230.

fesi'nin sonlarına doğru, Hegel halk egemenliğini "vahşi bir halk fikrine (*die wüste Vorstellung des Volkes*) dayalı kafası karışık kavramlardan biri" diye görerek reddeder ve halk fikrinin "artık bir devlet değil biçimsiz bir kitle" olduğunu iddia eder.³⁹ Biraz ileride de, genel oy hakkını kabul etmenin "hiçbir rasyonel biçimi olmayan demokratik unsuru devlet organizmasına (*Staatsorganismus*)" sokmakla aynı kapıya çıkacağını ileri sürer.⁴⁰ Şimdi, Marx tam da bu biçimsiz *demos* kitlesinin siyasetin öznesi, Merleau Ponty'nin son dönemlerini düşünerek söylersek "vahşi demokrasi"nin öznesi olduğunu iddia etmek ister. Hakiki demokrasi, bu bakımdan, devletin organizmacılığının kendi maddi ilkesi adına, yani halk kitlesi, Marx'ın gayet kafa açıcı bir biçimde "sivil toplumun gayreti (*das Streben*)" dediği şey adına *deforme edilmesi* olacaktır.⁴¹

Demek ki Marx'a göre devlet bir *abstractum*'dur (soyutlama); *concretum* (somut) olan sadece halktır.⁴² Bundan sonra, 1843 ile 1844'te hızla yazılmış olağanüstü zengin bir dizi metinde, bu halkın demokratik olarak kendi kendini belirlemesi fikri "komünizm" adını alır. Şimdi netleştirmeye çalışacağım gibi, benim bu adla ilgili çekincelerim var. Ama buradan korumak istediğim düşünce, hakiki demokrasinin devlette cisimleşmiş değil, –pratik, yerel ve durumsal olarak– devletten belli bir mesafe alınarak hayata geçirilen bir şey olduğu fikridir. Ben demokrasiyi somut olarak devletin soyutlaşmasının altında bir düzeyde çalışan bir *cisimsizleştirme* hareketi olarak düşünmeye çalışıyorum. Toplumsal varlığın maddi dürtüsü devleti sorgular ve yerleşik düzeni hesap vermeye çağırır, bunu da devleti ortadan kaldırmak için değil (ki bu ütopyacı bir anlamda pekâlâ arzulanabilir bir şey de olabilir), onu daha iyi hale getirmek ya da habis etkilerini hafifletmek için yapar. Hakiki demokrasi, toplum düzeyinde, kendilerine nüfuz etme tehdidini taşıyan devlet iktidarını maddi olarak deforme eden işbirliğine dayalı ittifakların,

39. Hegel, *Philosophy of Right*, İng. çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), s. 182-3; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970), s. 446-7; Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal, 1991).

40. A.g.y., s. 200, 477.

41. Marx, *Early Writings*, s. 188; *Marx-Engels Werke*, Cilt I, s. 324.

42. Marx, *Early Writings*, s. 85.

şenliklilik (*conviviality*) ve yakınlık üzerine kurulu toplulukların hayata geçirilmesi demektir.

Hakiki demokrasi hakkında bu şekilde düşünmek, Marksizm içindeki, yani siyasal olanı sosyoekonomik olana, üstyapıyı altyapıya indirgeme eğiliminde olagelmış Marksist miras içindeki siyasal uğrağı tekrar düşünüp harekete geçirmenin yollarından biri olabilir. Miguel Abensour'un, J. G. A. Pocock'u izleyerek Marksizm içindeki "Macchiavelli uğrağı" adını verdiği şeyi, yani karar, ifade, yeniden hareket geçirme ve olay uğrağını geri kazanmanın yollarından biri olabilir.⁴³

Bence bir toparlanma, bir örgütlenme, bir birlik ancak böyle bir hakiki demokrasi anlayışı, belli bir durumdaki öznel praksis olarak demokrasi anlayışı etrafında ortaya çıkabilir. Marx'ın birçok metninde karşımıza çıkan bu "birlik" ya da "koalisyon" mecazı çok ilgimi çekiyor: *Alman İdeolojisi*'nde, *Manifesto*'da ve *Felsefenin Se-faleti*'nde Marx, kapitalizmin toplumsal olarak atomlaştırıcı acımasızlığı karşısında, siyasal örgütlenmeyi kendi tabiriyle "birleşmiş bireylerin gücü" olarak kavrar.⁴⁴ Bu Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde "*einen Vereinfreier Menschen*", "özgür insanların birliği" dediği şeydir aynı zamanda.⁴⁵ Ben bu formülde *ein*'den çok *ver*'le, yani Claude Lefort'un "bir-olarak-halk" diyeceği türden bir fantazi, bir tek'lik ya da doluluk oluşturmaksızın *ona doğru* ilerleyeceğimiz "bir"le ilgileniyorum. Bence böyle bir *Verein*, devletten belli bir mesafede ortak çalışmak, konuşulan ve eylene yerin denetimini ele geçirmek üzere çalışmak, belli bir durumda kendini bir plana, bir yere, bir mekâna, bir sürece adanmış bir siyasal özne olarak birlikte çalışmak anlamına gelir. Bana kalırsa bu yalnızca mümkün değil gerçektir de, gerçek olmadığı yerlerde de gerçekleştirilebilir: büyük metropol merkezlerde mülksüzlerin işgal ettiği çatlak kabilinden mekânlarda, mülteciler ve "yasadışı" göçmenlerin işgal etti-

43. Miguel Abensour, *La démocratie contre L'État. Marx et le moment macchiavélien* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997). J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

44. Bkz. şu ciltte *Alman İdeolojisi*'nden yapılan alıntılar: Marx, *Early Political Writings*, s.174.

45. Marx, *Capital*, s. 171; *Marx-Engels Werke*, Cilt 23, s. 92.

ği gölgeli alanlarda ya da daha genelde işyerinde, konut projelerinde, okullarda, üniversitelerde, hastanelerde, sığınmacılara yönelik barınaklarda, her yerde. Hakiki demokrasi bütün bu mekânların siyasal olarak ortak bir cephe, kolektif bir irade, Gramsci'nin tabiriyle "kesif ve kendi kendinin farkında bir güç" haline getirilmesidir.

Gelgelelim, Marx'ın hilafına ben bu birlik biçimlerine komünist adını vermezdim. Komünizm fikri, kavramın Marx'ın eserindeki kullanım tarzını belirleyen özcü idealist türsel varlık (*Gattungswesen*) metafiziği yüzünden ontolojik açıdan şaibelidir. Komünizm, bana göre, esasen estetize edilmiş ve organikçi bir cemaat/komünite anlayışına tutsak düşmüş olan bir kelimedir. Geriye doğru gidildiğinde bu anlayışın kökleri Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi* adlı eserinde ve Schelling, Hegel ve Hölderlin'in yazdığı varsayılan "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı" metninde bulunabilir.⁴⁶ İleri doğru gidildiğinde ise, Jean-Luc Nancy'nin "içkincilik" adını verdiği bir dizi son derece zararlı toplumsal fantazide, yani kaynaşma, tekleşme, doluluk ve tamamlanmışlık fantazisine dayalı bir toplumsal ilişkiler anlayışında bunun izleri görülebilir. Bana göre ise, mesele, daha vahşi ve biçimsiz bir toplumsal varlık anlayışıyla bağlantılı siyasal toplanma, koalisyon veya birlik biçimleri, yani olumsal siyasal eklemlenmeler tasarlamaya çalışma meselesidir. Şimdi bütün bu argümanları bu kitabın başlıca iddiasına ve anarşizmin biri etik diğeri siyasal iki anlamına bağlamak istiyorum.

Anarşik Meta-Siyaset Olarak Etik

Bana göre, siyasal düşüncede sürekli eleştiri konusu edilmesi gereken şey, evrenselin tikelde tam manasıyla cisimleştirilmesi özlemi ya da belli bir tikelliğe (örneğin klasik Hegelci devlet fikrine, günü-

46. "Doğadan insan faaliyetine (*Menschenwerk*) geliyorum. İnsanlık fikrini ilk sıraya yerleştirerek, nasıl makine fikri diye bir şey yoksa, devlet de mekanik bir şey olduğu için Devlet fikri diye bir şey olmadığını göstermek istiyorum. Ancak bir özgürlük nesnesi olan şeye Fikir denir. Demek ki devletin ötesine geçmemiz gerekir! – Zira her devlet özgür insanlara bir makina parçası muamelesi yapmak zorundadır; ve bunu yapmamalıdır; yani sona ermelidir." "The so-called 'Oldest System-Programme of German Idealism' (1796)", İng. çev. A. Bowie, şu kitapta ek olarak yer alır: S. Critchley, *Continental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 129-30.

müzde moda olan bulanık bir Avrupa süper-devleti fikrine ya da dünya-devleti fantazisine) evrensel olanı *cisimleştirdiğine* inanıldığı için ayrıcalık tanınmasıdır. Aksine, demokratikleşme olarak demokrasi sınırlara meydan okuyan ve devletin meşruiyetini sorgulayan *cisimsizleştirme* hareketidir. Demokratikleşme devletin mutabakata (*consensus*) dayalı ufkuna karşı işleyen bir uyuşmazlık (*dissensus*) praksisidir. Demokratikleşme burada hem sivil toplum düzeyindeki mikro-siyasal eklemlenmeler, hareketler ve bloklardan hem de makro-siyasal, ulus-aşırı eklemlenmelerden oluşan ikili bir sekans olarak tasavvur edilmektedir. Bu ikili sekansın iyi örnekleri arasında, yukarıda ele aldığımız yerli hakları ve kadın hakları siyaseti ile Seattle ve başka yerlerde gerçekleşen doğrudan eylem biçimleri sayılabilir. Kitabın ana argümanına dönecek olursam, bulunmak istediğim son iddia şöyle: Demokratikleşme etik bir talebe dayalı eylemdir. Yani siyasal eylem aklın kurnazlığından, materyalist ya da idealist bir tarih felsefesinden, hatta şu ya da bu ölçüde sekülerleşmiş bir eskatolojiden kaynaklanmaz. Daha ziyade, şimdi *meta-siyasal* uğrak diye betimlemek istediğim şeyden beslenir.

Bana göre, radikal bir siyasetin kalbinde meta-siyasal bir etik uğrak olmak zorundadır. Gördüğümüz gibi, özneliğin kalbindeki o etik sonsuz sorumluluk deneyimidir, her türlü öz-duygulanımdan önce gelen ve her türlü basit özerklik talebini bozan *yad-duygulanım* uğrağıdır bu. Bu etik deneyimi benliğin kalbindeki bir yarılma, benliğin kurucu bir biçimde çözülmesi ve mülksüzleştirilmesi olarak anlaşılan vicdan terimiyle de tarif etmiştim. Son bölümde göstermeye çalıştığım gibi, böyle bir vicdan deneyimi sadece üstbene ait bir zulmü ima etmez, mizahi bir özbölünme deneyimi de olabilir. Bu kendi kendini çözme, Judith Butler'ın yakın tarihlerde duygulanımın, özellikle de keder duygulanımının bizi çözümünden bahsederken yazdıklarına yakındır. *Kırılan Hayat*'ta müthiş bir açık-sözlülükle şöyle yazar Butler: "Bu gerçekle yüzleşelim artık. Birbirimiz tarafından çözülürüz. Ve eğer çözölmüyorsak bir şeyler eksik demektir."⁴⁷ Böyle bir keder deneyimi depolitize edici değildir, tam

47. Judith Butler, *Kırılan Hayat*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2005), s. 39. Bu etkileyici denemeler, özellikle de kitapla aynı adı taşıyan son bölüm. Levinas'ın eseriyle son derece ilgi çekici ve bu kitapta savunulan bazı konumlara ga-

tersine temelden birbirine bağlanmışlığımızı ve başkasının talebine açıklığımızı gösterir. Butler sözlerine "kederde başkasının *esiri* oluruz" diye devam eder.⁴⁸ Keder ve yasta duygulanımsal bir kendi kendini mülksüzleştirme ya da kendi kendini çözme deneyiminden geçeriz ki bu deneyim bir siyasal eyleme girmek için gereken motivasyon gücünü sağlayabilir. Kişiyi şiddet tehdidi ile desteklenen egemen hukuki normlar aracılığıyla değil de salt başkasının yüzünün kırılğanlığına, onun ve kendinin yaralanabilirliğine gösterilen etik bir duyarlılık aracılığıyla bir haksızlıkla yüzleşmeye ya da bir adaletsizlik durumuna karşı çıkmaya iten şey işte bu meta-siyasal uğraktır. Etik bir siyaset, başkasının yüzü karşısındaki kurucu güçsüzlüğümüzün ürünüdür.

Herhangi bir yanlış anlamayı önlemek adına hemen belirtelim ki "meta-siyasal" derken siyasal-olmayan ya da siyasal-öncesi demek istemiyorum. Etik ve siyaset analitik olarak ayrıştırılabilirse de bizler her zaman etik, siyasal ve hatta sosyokültürel bir toplama, deyim yerindeyse bir sentezle karşı karşıya geliriz. Saf etik deneyim diye bir şey yoktur, başkasıyla ilişki olarak etikten bütün başkalarıyla ilişki olarak siyasete geçmeyi sağlayan basit çıkarım yoktur ki Levinas zaman zaman buna inanıyormuş gibi görünür. Siyaset-siz etik boşsa, etiksiz siyaset de kördür. Gözümüzün önündeki dünya bir dolu birbirinden zorlu taleple üstümüze üstümüze gelir. Bana kalırsa siyasal bir durumda ne yapmak gerektiğini görebilmek için etiğe ihtiyacımız vardır.

Levinas'ın anarşizm teması, özellikle de bu temanın siyasetin anarşik bir biçimde kesintiye uğratılmasından bahseden Miguei Abensour tarafından ele alınma tarzı işte bu bağlamda büyük önem kazanır.⁴⁹ Levinas anarşi kavramını *Olmaktan Başka Türlü ya da*

yet yakın bir biçimde hesaplaşır. Örneğin, Butler etik hitabın yapısı konusunda şunları yazar: "Bizi ahlaki olarak bağlayan şey sakınamayacağımız ve anlamazlıktan gelemeyeceğimiz bir şekilde ötekilerin bize hitap etmesidir; ötekinin hitabıyla oluşan ihlal bizi her şeyden önce irademiz dışında, ya da daha uygun bir ifadeyle, irademizin şekillenmesinden önce kurar... Neyin ahlaki olarak bağlayıcı olduğuna dair bu kavrayış kendime verdiğim bir şey değildir, benim özerkliğimden ya da düşünümüllüğümünden kaynaklanmaz. Bana başka bir yerden gelir, davetsiz, beklenmedik, planlanmamış bir şekilde" (s. 133-4).

48. A.g.y., s. 38

Özün Ötesinde adlı kitabının merkezi bölümü olan "İkame"de devreye sokar ve her türlü ilkedен ya da *arche*'den önce gelen şeyin adı olarak kullanır.⁵⁰ Levinas *arche*'yi, 1. Bölümde Fichte'yle bağlantılı olarak gördüğümüz gibi, ilk "bilimsel" ilkenin öznenin koyutlanması olduğu felsefi açıdan kavrar. Bu açıklamaya göre, felsefe özsevgi olarak ya da öznenin kendi kendisini faaliyeti ile koyutlaması olarak entelektüel sezgi fikriyle başlar. "Özne konumları" lafzını da hafiften eleştirerek öznenin konum olduğunu söyleyebiliriz. Özne kendi kendini koyutlayıcıdır, bir irade edimiyle kendi kendini yerleştirir. Bu kendi kendini koyutlama, Kant'ın Birinci Eleştirisindeki öznenin kendiliğindenliği kavramına ya da İkinci Eleştirisi'ndeki özerklik kavramına (Rawls'un yukarıda Kant'taki "herkesin aristokrasisi" dediğini gördüğümüz şeye; ki bu aristokraside her bir ahlaki özne ahlak yasası tarafından özgürce belirlenmiş olduğu için kendi üzerinde egemen olacaktır) bağlanabilir. Felsefe tarihi içinde biraz daha gerilere gittiğimizde, bu kendi kendini koyutlamayı, Descartes'daki şüphe hareketini durduran Arşimetçi kesinlik noktası olarak *res cogitans* açısından düşünmek mümkün olabilir. Levinas'a göre, modern felsefeye egemen kendi kendini koyutlayıcı özne hâkim olmuştur. Ben de buna yukarıda "özerklik ortodoksisini" adını vermiştim, yani *arche*'nin *otarşi* olarak, kendi kendini yaratma ya da kendi yasasını kendi koyma olarak (bu listeye kendi kendini tatmin'i de ekleyebiliriz) anlaşıldığı ortodoksi. Levinas'a göre, bu düşüncenin yirminci yüzyıldaki felsefi mirasçısı Heidegger'in temel ontolojisi; zira bu ontolojide sahici Dasein'in ileriye yönelik kararlılığı kendi kendini koyutlayan otarşinin daha varoluşsal bir versiyonundan ibarettir.⁵¹

Oysa Levinas'a göre, etik öznelik, bilinci önceleyecek ve kendiliğindenliğimizi ve egemenliğimizi sorgulama konusu haline getirecek bir biçimde başkasından etkilenme deneyimidir. Özerk ihtişamımız tahtından indirilir, kellesi uçurulur, o özerk kendi kendimizi

49. Miguel Abensour, "An-archy Between Meta-politics and Politics", *Parallax*, No. 24 (Temmuz-Eylül 2002), s. 5-18.

50. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, İng. çev. A. Lingis (Lahey: Nijhoff, 1981), s. 99-129; özellikle bkz. s. 99-102.

51. Bu Hegel yorumunun taraflılığıyla ilgili olarak bkz. bu kitaptaki 1. Bölüm, 31. Dipnot.

bağlayışımız çözülür, bizler çözülürüz. O pozcu özne-konumumuz taktından indirilir. Levinas işte bu anlamda komşuyla ilişkiyi içeren yaderk etik deneyimin anarşik olduğunu ileri sürer; başkası kendime rağmen ve her türlü iradi edimden önce yerleştirir beni kendi talebinin altına.

Levinas'ın bu düşünce hattını genişleterek anarşiye bağladığı diğer kavramlar takıntı ve zulümdür ki bunlar da Butler'in duygulanımsal kendi kendini çözme olarak keder kavrayışına bağlanabilir. Bilinç, takıntıda, bir başkalık deneyimine gark olur; "hiçbir şekilde kendiliğindenlik yüklenemeyecek bir etkilenme tarzıdır" takıntı.⁵² Zulüm deneyimini tanımlayan şey de tam, modern felsefenin bilincin kendi nesneleriyle ilişkisine dair kavrayışının bu şekilde tersine çevrilmesidir; iradenin faaliyeti/etkenliği etiğin öznesine damgasını vuran duygulanımsal bir deneyimin edilgenliği tarafından imha edilir. Levinas "anarşi zulümdür" diye yazar.⁵³ Levinas, *Olmaktan Başka Türlü*'nün bu sayfalarına düştüğü ilginç dipnotlardan birinde, anarşiden kastını alışılmış siyasal anlamıyla bağlantılı olarak tanımlamaya yaklaşır:

Burada gündeme getirdiğimiz anarşi kavramı genelde ona atfedilen siyasal (ya da anti-siyasal) anlamından daha öncelikli bir anlama sahiptir. Bu kavram (anarşistlerin anladığı anlamda) çelişkiye düşmeksizin bir ilke olarak kurulamaz. Anarşi, *arche*'nin tersine, egemen olamaz. Radikal bir biçimde de olsa Devlet'e ancak rahatsızlık verebilir, *herhangi bir olumlama da bulunmaksızın* münferit olumsuzlama anları yaratabilir. Öyle ki Devlet kendini bir Bütün olarak kuramaz.⁵⁴

Anarşi altını oyduğu arşik egemenliği yansıtmaya çalışmamalıdır. Yani, kendini siyasal örgütlenmenin yeni hegemonik ilkesi olarak kurmaya çalışmamalıdır, yeni bir bütünlüğün olumlanması olarak değil bütünlüğün olumsuzlanması olarak kalmalıdır. Anarşi devlete radikal bir rahatsızlık vermektir, devletin kendini bir bütün olarak kurma (*s'ériger en Tout*) girişiminin kesintiye uğratılmasıdır. Bizim terimlerimizle, anarşi devletin içinde çatlak kabilinden mesafenin yaratılması, yukarıdan yapılan her türlü düzen kurma girişiminin aşağıdan sürekli olarak sorgulanmasıdır. Etik anarşi toplum-

52. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 101.

53. A.g.y. 54. A.g.y., s. 194; çeviri değiştirildi.

sallık deneyimini tanımlayan başkalarıyla karşılaşmanın çeşitli tekilliklerinin deneyimidir, diyebiliriz. Bu tekilliklerin her biri bizim üzerimize üzerimize gelir ve bizi çözer, onlara cevaben ne yapsak yeterli olmaz. Bu tekillikleri, Carl Schmitt'in diyebileceği gibi, omuz omuza "çarpmış bir kolektivite" haline getirmeye yönelik her türlü girişim, başarısızlığa mahkûmdur.⁵⁵ Levinas'ın eserinin anti-otoriter çekirdeğidir bu.⁵⁶

Yeni Bir Sivil İtaatsizlik Dili

Şimdi Levinas'ın devlete verilen rahatsızlık olarak anarşizm anlayışını akılda tutarak, anarşist etikten siyasal anarşizme, özellikle de anarşist siyasal örgütlenmenin günümüzdeki biçimlerine dönmek istiyorum. Bana öyle geliyor ki günümüzdeki anarşist pratiklerin en büyük erdemi, devlete verdiği seyirlik, yaratıcı ve hayalgücü geniş rahatsızlıktır. Günümüz anarşistleri sokak tiyatrosunu, şenlikleri, performans sanatını ve şiddet-içermeyen savaş diyebileceğimiz şeyin çeşitli biçimlerini birleştiren yeni bir sivil itaatsizlik dili yaratmışlardır. Bir önceki bölümün argümanlarını hatırlarsak, Ya Basta! ve Rebel Crown Army gibi gruplarda, karnavala özgü mizahın siyasal bir strateji olarak kullanıldığını görürüz. David Graeber bu türden bazı fenomenleri gayet esprili bir dille anlatır:

Örneğin Ya Basta! *tute blanche*'siyle yani beyaz tulum taktikleriyle meşhurdur: Üzerlerine köpük zırhlardan şamriyellere, plastik ördek şeklindeki cansimitlerinden kasklara ve kimyasal madde geçirmez beyaz tulumlara (bunların Britanya'daki kuzenleri de o şık WOMBLES'dır*) çeşit çeşit alengirli darbe-yumuşatıcılar geçirirler. Bu sözde ordu zorla polis barikatlarını delmeye çalışır ve bir yandan da yaralanma ve tutuklanma tehlikesi-

* *White overalls building libertarian effective struggles*. Mealen, "liberterlerle etkili mücadele imkânı veren beyaz tulum" diye çevrilebilir. -ç.n.

55. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, İng. çev. G. Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1 996), s. 28; Türkçesi: *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis, 2005).

56. Ancak Levinas'ın siyaset anlayışının şu yazıda saptayıp eleştirmeye çalıştığım çok sayıda derin ve belalı sorunla da malul olduğu unutulmamalıdır: "Five problems in Levinas's view of politics and the sketch of a solution to them", *Political Theory*, Cilt 32, No. 2 (Nisan 2004). Ayrıca bkz. Howard Caygill, *Levinas and the Political* (Londra ve New York: Routledge, 2002).

ne karşı birbirlerini korurken, üstlerindeki gülünç ıvır zıvır onları çizgi film tipleri, şekilsiz, hantal, aptalca, kocaman, yıkılmaz tipler derekesine indirir gibidir. Böyle kostümlere bürünmüş insanlar saflar halinde ve ellerinde balonlar ve su tabancalarıyla polise saldırdıklarında ya da Prag'da ve başka yerlerde "Pink Bloc"un yaptığı gibi peri kıyafetine bürünüp polisleri tüylü toz alma fırçalarıyla gıdıkladıklarında bu etki daha da artar. Amerikan Parti Kongreleri'nde de Billionaires for Bush (Milyarderler Bush'u Destekliyor) grubu üyeleri de şık ama kitsch smokinler ve gece kıyafetleri giyip polislerin ceplerine sahte para tomarları sıkıştırarak muhalefeti bastırdıkları için onlara teşekkür etmişlerdir.⁵⁷

Bu komik taktikler ciddi bir eleştirel siyasal maksat güder: Farklı ve hatta birbiriyle çatışma halindeki protesto grupları arasında fiilen yatay eşdeğerlik zincirleri ya da bir kolektif irade oluşturma işini örnekler. Günümüz anarşist pratikleri bir tahrip siyasetine başvurarak başka yaşam biçimlerinin mümkün olduğunu gösterebilmek amacıyla devlet üzerinde hiciv niteliğinde bir baskı uyguladılar. Mizahla ilgili olarak dile getirdiğim düşüncelere dayanarak şunu söylemek isterim ki öncülükten dem vuran aktif nihilizm biçimlerinin çoğundaki ve günümüzdeki protesto biçimlerinin bazılarındaki (burada ad vermeyeceğim) dindarca mizahsızlık karşısında, bahsettiğim protesto biçimlerinin kendini açıkça ortaya seren, kendi kendine dalga geçen ve kendi kendini tahrip eden karakteri bana çok cazip geliyor. Pink Bloc ya da Billionaires for Bush gibi gruplar güç ya da iktidar karşısındaki *güçsüzlüklerini* çok güçlü bir biçimde icra ediyorlar.⁵⁸ Siyasal açıdan mizah kendi güçsüzlük konumunu özbilinçli alay biçimlerine başvurarak muktedirleri teşhir etmek için kullanan güçsüz bir güçtür. Şiddet içermeyen savaş hali stratejisi işte bu yüzden bu kadar önemlidir. Şüphesiz tarih geleneksel olarak ellerinde silah ve sopa tutanlar tarafından yazılır ve onları alaycı hiciv ve toz alma fırçalarıyla yenmeyi bekleyemeyiz. Ama ultra-solcu aktif nihilizmin tarihinin özlü biçimde gösterdiği gibi, elimize silah ve sopa aldığımız anda kaybederiz. Anarşik siyasal di-

57. David Graeber, "The New Anarchists", *New Left Review*, 13 (Ocak-Şubat 2002), s. 66-7.

58. Bu konuda bkz. Jacques Derrida, "Performative Powerlessness – A Response to Simon Critchley", *The Derrida-Habermas Reader* (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2006), s. 111-14.

reniş karşı çıktığı arşık, şiddetle dolu egemenliği taklit etmeye çalışmamalıdır. Mesele, şiddet içermeyen savaş hali (hatta "taktik uçarılık" bile denebilir buna) tekniklerini kullanan pasifist bir aktivizmi geliştirme meselesidir. Amâ –Levinas'ın bir tabirini duruma uyarlayarak söylersek– şiddetin sınırlarını sürekli müzakere etmesi gereken *zor* bir pasifizmdir bu.

Graeber Marksizm ile anarşizm arasında faydalı bir ayrım yapar: Marksizm tipik olarak devrimci strateji ile ilgili teorik ya da analitik bir söylemdir, anarşizm ise devrimci pratikle ilgili etik bir söylem olarak anlaşılabilir.⁵⁹ Ben de, Marx'ın eserinde ve birçok Marksist (tabii ki Gramsci müstesna olmak üzere) ve post-Marksist düşünürde gördüğümüz etik düşmanlığı ya da etik konusundaki sessizlik karşısında, siyasal pratiğin bağlayıcı bir etkeni olarak etik üzerinde ki bu vurguyu önemsiyorum. Simon Tormey'nin yazdığı gibi,

"Post-kapitalizm"e yönelik kolektivist anarşist yaklaşımlara damgasını vurduğunu söyleyebileceğimiz tavır, insani motivasyon konusunda benimsenen sağlıklı bir iyimserlik dozu ile toplumsal örgütlenme meseleleri karşısında takınılan dogmatiklikten ya da doktrinerlikten uzak yaklaşımdır belki de.⁶⁰

Yine de anarşizm ağırlıklı olarak özgürlük ve özerklikle ilgilenir, Levinasgil bir sonsuz sorumluluk anarşizmiyle pek de alakası yoktur, değil mi? Bense şahsen, bu bölümün girişinde söylediğim gibi, günümüzdeki anarşist pratiği 1960'lardaki varyantından ayrıran şeyin özgürlüğe karşılık sorumluluk meselesi etrafında döndüğünü varsayıyor ve umuyorum. 60'ların anarşizminin özgürlükçü olduğuna ve cinsel devrimle, erotik içgüdülerin özgürleşmesiyle ve Herbert Marcuse'nin "baskıcı-olmayan yüceltim"⁶¹ dediği şeyle bağlantılı olduğuna şüphe yoktur. Ama günümüz anarşizmi çağdaş neo-liberalizmin sözde-özgürlükçülüğüne, cinsel devrimin kültür endüstrisini seks endüstrisine çevirmiş olmasına (bir sorun kendinize: Pornografi kadar, ihlal etme derdinden uzak ve normalleştirici bir

59. David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004), s. 6.

60. Tormey, *Anti-Capitalism*, s. 120.

61. Bu konunun klasik ifadesi için bkz. Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969).

şey var mı bugün?) yönelik güçlü bir eleştiri olarak görülebilir. Günümüz anarşizminin derdinin –cinsel, ekolojik ya da sosyoekonomik– sorumluluk olduğu söylenebilir; Batı'nın dünyanın geri kalanını çeşit çeşit yollardan yağmalaması karşısındaki bir vicdan deneyiminin ürünüdür bu anarşizm; hem yerel hem de küresel düzeyde fena halde elle tutulur bir hal almış olan o feci eşitsizlik, yoksullaşma ve hak mahrumiyeti karşısında duyulan etik infialdir. Bana göre, günümüz anarşizmi yukarıda bahsettiğimiz tipte, yani siyasal mücadeleyi motive eden şeyin belli haksızlıklar karşısında yaşanan ortak bir deneyim ve bu haksızlıkları giderme kararlılığı olduğu tipte bir demokratikleşme deneyimidir. Son yıllarda sık sık gördüğümüz türden siyasal gösteriler düzenleyen birbirinden son derece farklı grupları birbirine bağlayan şey, Marksizm gibi ortak bir teorik öğretiler kümesi değil, ortak bir keder ve yanlışlık hissidir, yani dizginsiz çokuluslu, militer şirket kapitalizminin yanlış olduğu, savaşın 11 Eylül'ün kederine verilen yanlış cevap olduğu hissi vs. Kulağa tuhaf gelse de günümüz anarşizmi Marcuseci olmaktan ziyade Levinascıdır. Bir özerk benlik anarşizmi değil, beni yaderk bir talebin altına yerleştiren başka insanın anarşizmidir.

Graeber'in anarşizm savunusunun çekirdeğinde doğrudan demokrasi kavramının yeniden sahiplenilmesi yatar. Seattle'daki protestocular "demokrasi işte böyle bir şeydir" diye şarkılar söylüyorlardı.⁶² Graeber, anarşistlerin doğrudan demokrasiyi böyle sahiplenmelerinin "bir bütün olarak günlük hayatı yeniden icat etme" özleminden başka bir şey olmadığını ileri sürer.⁶³ Kulağa sadece ütopyacı olmakla kalmayıp düpedüz çılgınca gibi geliyorsa da elmalı turta (ya da ölüm cezası) kadar Amerika'ya ait bir şeydir bu. Bir yaşam biçimi olarak demokrasi fikrinin kökleri ta Thomas Paine'in *Common Sense* (Sağduyu) adlı kitabında toplum ile hükümet arasında yaptığı radikal ayrıma kadar gider ya da John Dewey'nin tarihin karanlık bir anı olan 1939'da sekseninci yaşgününde yazdığı "Yaratıcı Demokrasi" yazısına:

İnsanların bugün birçok yabancı ülkede içinde yaşadıkları koşulları, işpionlanma korkusunu, özel toplantılarda dostça sohbet etmek için bir ara-

62. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, s. 84.

63. Graeber, "The New Anarchists", s. 70.

ya geldikleri buluşmalarda maruz kaldıkları tehlikeleri düşündüğümde, demokrasinin kalbinin ve nihai garantisinin komşuların bir sokak köşesinde özgürce buluşup o günün gazetelerindeki sansürlü haberlerde okuduklarını uzun boylu tartışmaları olduğuna, arkadaşların buluşup evlerinin ve dairelerinin oturma odalarında birbirleriyle özgürce muhabbet edebilmeleri olduğuna inanıyorum.⁶⁴

11 Eylül'den sonra sivil özgürlükleri önemli ölçüde azaltan olağanüstü hal yasalarının devreye sokulmasıyla birlikte, Richard Rorty'nin zengin Kuzey Atlantik demokrasileri olarak tarif ettiği ülkelerde yaşayanların, Dewey'nin yukarıda bahsettiği "yabancı ülkeler"deki insanların haline biraz daha benzer bir durumda olup olmadıkları da sorulabilir elbette. Gelgelelim bence Graeber'in doğrudan demokrasi anlayışının sorunlu yanı tam da elmalı turtayla birlikte andığımız yanıdır. Graeber'in anarşist demokratik kendi kendini örgütleme süreci kavrayışının kavramsal köşetaşı mutabakattır; bunun ardında da düpedüz liberalizme ait sorgulanmamış özgürlük ve özerklik anlayışlarıdır.⁶⁵ Aslında, anarşist demokratik usullere dair tasviri de (bütün o "dostça tadilat", "engelleyici" ve "kenara çekilici" usullerden, hele hele "danışma konseyleri" ve "bağlayıcı olmayan kamuoyu yoklamaları"ndan filan oluşan sistem de) karşı çıktığı parlamentarizm kadar sıkıcı ve içi boş usullerle yoğrulmuş gibi gelir kulağa.⁶⁶ Bütün bu teknikler her ne kadar kıymetli olsalar da, mutabakata yöneliktirler ve sorgulanmamış özgürlük ve özerklik anlayışlarına dayanmaktadır. Belki de bütün bu kavramlar kümesini yeni baştan düşünmemiz gerekiyordu.⁶⁷

64. John Dewey, "Creative Democracy: The Task Before Us", www.bloet.edu/pbkl/dewey.html.

65. Bkz. Graeber, "The New Anarchists", s. 71; *Fragments of an Anarchist Anthropology*, s. 83.

66. Bkz. Graeber, "The New Anarchists", s. 71.

67. Bu eleştirileri David Graeber'le tartışırken o kendini savunmak için mutabakatı varsayımsal bir uyuşma hali olarak değil daha çok bir mutabakat süreci olarak gördüğünü, bunun da son yirmi-otuz yılda anarşistler tarafından geliştirilen somut bir karar alma tekniği olduğunu söyledi. Graeber ayrıca rıza ile uyuşma arasında da ayırım gözetiyor; yani ona göre insan rıza gösterdiği şeyle illaki uyuşmak zorunda değil, yani bir eyleme belli bir şerh düşerek katılabileceği gibi, hiçbir şekilde karışmak istemediği bir eylem durumunda da "kenara çekilici", yani çekimser oy kullanabilir.

İzin verirseniz, özerklik kavramı hakkında kısa bir ikazda bulunmak isterim, zira bir yandan özerklik ortodoksisini reddederken, bir yandan da sanki özerklikle hiçbir alıp vereceği yokmuş gibi anarşist siyaset fikrini benimsemek ikiyüzlülük, hatta tutarsızlık gibi görülebilir. Herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için şunu söylemem gerekir ki ben, özellikle de siyasal hayata ait bir amaç olarak özerkliği devredışı bırakmaya filan çalışmıyorum. Daha ziyade, özerklik kavramına etik deneyim düzeyinde anlamlı bir *şerh* düşmeye çalışıyorum. Şu konumu savunuyorum: Etik bir pratik olarak siyaset önceden verili ya da sorgusuz sualsiz kabul edilmiş bir özerklik anlayışını benimseyemez; daha ziyade, onu bölen ve amaçlı özerk uzamlar geliştirmek olan siyasal sekanslara iten bir talep tarafından yad-duygulanımsal olarak çağrılmaktadır. Şimdi göreceğimiz gibi, böyle bir siyasetin kilit kavramı da mutabakat değil, *uyuşmazlıktır*.⁶⁸

Uyuşmazlık ve Öfke

Yukarıda Levinas'la bağlantılı olarak tartıştığımız üzere, siyaset hakkındaki geleneksel düşüncelerinin çoğunun sorunu *arşik* olmalarıdır: Yani, kafalarını yönetme, egemenlik kurma, devlet kurma edimine bağlı kurma, yaratma, beyan etme veya kurumsallaştırma uğraşısıyla bozmuş olmalarıdır. Böyle arşik bir siyasetin çekirdeğinde de kendi kendini yönetmeye ve başkalarını yönetmeye muktedir, kendi kendini koyutlayıcı egemen bir siyasal özneyi başlatan *karar* edimi yatar. Platon'un *Devlet*'iyle başlayan ve Hobbes'a ve Carl Schmitt'e kadar devam eden siyaset felsefesi geleneğinin niyetinin de bu olduğu söylenebilir. Ben bu anlamda siyaset felsefesinin esasen siyaset karşıtı olduğunu iddia edeceğim. Bu felsefe, Hannah Arendt'in terimleriyle siyasal olanın toplumsal olana indirgenmesinden ibarettir ya da Jacques Rancière'in terimleriyle siyasetin (*la politique*) "polis" düzenine (*la police*) indirgenmesidir.⁶⁹ Yani, hal-

68. Bu bağlamda bkz. Ewa Ziarek, *An Ethics of Dissensus* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

69. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şenel, İstanbul: İletişim, 1994; Jacques Rancière, *Uyuşmazlık*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık, 2005.

kın siyasal tezahürü inzibat altına alınmalıdır (*policed*). Halk, asker, işçi veya muhafız sıfatıyla (*Devlet*'te, Platon'un ruhu üçe bölüşünü yansıtan toplumsal işbölümüdür bu) önceden tahsis edilmiş toplumsal ya da bürokratik olarak belirlenen işlevlerine indirgenmelidir. Bu siyasal Platonculuk, Heidegger'in *Devlet*'e sayısız göndermede bulunan ve öğrenci topluluğunu çalışma hizmeti, askeri hizmet ve bilgi hizmeti (*Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst*) verecekler şeklinde üçe ayıran, 1933 tarihli *Rektörlük Söylevi*'nde kendine sadık ve fena halde rahatsız edici bir yankı bulur. Heidegger şöyle yazar (vurguyu nereye koyduğuna dikkat!): "Bu üç bağıllık (yani ulus *aracılığıyla* tinsel bir görevle devletin talihine bağıllık) Almanlığın özünde *eşit derecede aslidir*."⁷⁰

Böyle bir siyasal düşünce geleneğinin en korktuğu şey halktır, halkın radikal tezahürüdür. Burada ulusal özleriyle uyum içinde devletin kaderi tarafından şekillenmiş *das Volk*'un ya da *le peuple*'ün sözde birliği olarak halktan bahsetmiyorum. Aksine, o indirgenemez çoğullukları içinde *die Leute* olarak ya da *les gens* olarak halkı, Hegel'in yukarıda halkın "biçimsiz kitlesi" dediğini gördüğümüz şeyi kastediyorum.

Kimdir halk? Bana kalırsa, ulusal bir özün dışavurumu, bir ırkın sözde birliği, bir ulus-devletin yurttaşları, proletarya gibi özgül bir sınıfın üyeleri, hatta din, etnik kimlik vs. ile tanımlanan özgül bir topluluğun üyeleri değildir. Halk herhangi bir toprağa bağlayıcı (*territorializing*) terim tarafından toplumsal olarak tanımlanamaz, inzibat altına alınamaz. Halk, daha ziyade, Rancière'in deyimiyle, her türlü toplumsal nicelleştirme ya da muhasebe işlemini aşan o boş mekân, o ilavedir. Halk sayılmayanlardır, aristokrasinin olduğu gibi miras yoluyla ya da burjuvazinin olduğu gibi zenginlik ve mülk sahipliği yoluyla yönetme hakkına sahip olmayanlardır.⁷¹ Siyaset halk denen çokluğun, sayılmayan *demos*'un tezahürüdür. Rancière şüphesiz benimle aynı fikirde olmayacaktır ama bence bu tezahür, Levinas'ın daha *Bütünlük ve Sonsuz*'da "çokluk için temel önemde

70. Martin Heidegger, "Alman Üniversitesinin Kendini Hâkim Kılması", *Heidegger Kitabı* içinde, haz. ve çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora, 2004), s. 161.

71. Rancière'in şu müthiş yazısına bkz. "Siyaset Üzerine On Tez", *Siyasalin Kıyısında* içinde, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis, 2007), s. 139-57.

olan anarşi" derken kastettiği anlamda anarşiktir.⁷² Bütün bunları sevimsiz bir jargonla ifade olacak olursak, bu anarşi *polis*'in siyaset-karşıtı düzenine meta-siyasal olarak verilen rahatsızlıktır.

Şayet yönetme faaliyeti sürekli olarak pasifleştirme, düzen, güvenirlik ve Rancière'in deyimiyle "mutabakat mersiyesi" riskini beraberinde getiriyorsa, o zaman siyaset, yönetimin toplumu siyaset dışına atmak için kullandığı düzeni bozan bir uyuşmazlığın zuhurundan ibarettir.⁷³ Graeber'in eserinin bana sorunlu gelen yanı, onun anarşizmde bu siyaset dışına atmanın bir yankısını, siyasal hayatın uyuşmazlığa dayalı kurucu antagonizmasını görmezden gelen bir mutabakat arzusunu işitiyor olmam. Şimdi, eğer siyaset anarşik demos'un tezahürü olarak anlaşılabiliriyorsa, o zaman siyaset ve demokrasi aynı şeyin iki ayrı adıdır demektir. Nitekim, demokrasi toplumun sabit bir siyasal biçimi değil, yukarıda da dediğim gibi, toplumun maddi siyasal zuhur etme edimi yoluyla kendi kendini *deforme* etmesidir. Demokrasi siyasal bir süreçtir, demokratikleşme hareketidir: bu hareket de doğrudan demokrasi fikrine yaklaşır ama elmalı turtası yoktur. Bana göre, demokratikleşme uyuşmazlığın tezahüründen, sayılmayanların mevcudiyetini gözler önüne seren siyasal gösterimden ibarettir. Demokratikleştirme siyasallaştırmadır, *siyasalanlar* (*politicities*) diyebileceğimiz şeyin, yani mutabakata dayalı devlet mersiyesinin aleyhine çalışan hegemonik mücadele alanlarının geliştirilmesidir. Devletin bu şekilde rahatsız edilmesi teleolojik olarak arşik bir ulus-öznenin inşasına bağlanmak zorunda değildir, aksine anarşik bir çokluğun işlenmesine bağlanmalıdır.⁷⁴

72. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 294.

73. Bkz. Rancière'in *Uyuşmazlık* kitabının "Demokrasi ya da Konsensus" ve "Nihilistik Çağı İçinde Politika" başlıklı 5. ve 6. bölümleri, s. 133-87.

74. Buradakine yakın bir akıl yürütme şu kitapta bulunabilir: Sofia Näsström, *The An-Archical State: Logics of Legitimacy in the Social Contract Tradition* (Stockholm: University of Stockholm Press, 2004). Bu kitapta da anarşik bir Levinas okuması yapılıyor ve sözkonusu okumanın siyasal olarak kullanılması gerektiği savunuluyor, ama toplum sözleşmesi geleneğine özel olarak atıfta bulunarak devlet meselesi konusunda çok daha fazla şey söyleniyor. Näsström atak bir Hobbes-karşıtı ruhla devletin gerekçesinin, kendimizi korumaya yönelik bireysel ve kolektif arzularımızı düzenleyerek insanları doğa durumunun "anarşi"nden kurtarmak olmadığını ileri sürer. Aksine, ona göre, devlet insanları birbirlerine gösterebilecekleri anarşik duyarlılıktan/sorumluluktan (*responsivity*)

Etik, anarşik meta-siyasettir. Etik talep deneyimi, özneliğimin kalbindeki, özneliğimi bölüp başkalığa açarak tanımlayan fahiş talep deneyimi etrafında eklemlenen anarşik demokratik uyumsuzluk uğrağıdır. Bu talep teorik bir soyutlama filan değildir. Marx hakkında söylediklerim, bu talebin nasıl belli bir durum içinde, küreselleşmiş bir sömürü durumu, bu kitabın ilk sözleriyle bir "siyasal hayalkırıklığı" durumu içinde ortaya çıktığını net bir biçimde göstermiştir umarım. Bu hayalkırıklığı bir adaletsizlik deneyimini ve öfke hissini tahrik eder. Ben öfkenin çok önemli olduğunu ve klasik geleneğin, mesela Seneca'nın hilafına, ilk siyasal duygu olduğunu düşünüyorum. Özneyi eyleme genelde öfke iter. Öfke hareket üreten duygudur, özneyi harekete geçiren ruh halidir. Ama halihazırdaki envai çeşit adaletsizlik ve haksızlık karşısında duyulan öfke etik bir tepkiyi tahrik eder. Günümüz etiğinin, özellikle de değerini fena halde kaybetmiş özgürlük, insan hakları ve liberal demokrasi gibi geçer akçe kavramların sorunu, Chantal Mouffe'un haklı olarak söylediği gibi, siyaseti ahlakileştirme, dolayısıyla siyasetten uzaklaşma riski yaratmalarıdır.⁷⁵ Buna bütünüyle katılıyorum, ama ahlakileştirme olgusunun illaki etiği askıya almayı gerektirdiğini düşünmüyorum. Aksine, bence alternatif etik çerçeveler geliştirmeye yol açmalıdır. Hatta siyaset dışına itici nitelikteki ahlakileştirme ile yüzleşip onu bertaraf edebilecek, sonsuzca talepkâr bir bağlanma etiğine ve siyasal direnişe de yol açabilir. Bu kitap böyle olduğu yolunda girilmiş bir bahistir.

Sonuç

Anlattığım tipte bir siyaset nasıl olabilir? Nasıl fiiliyata geçirilebilir? Siyaset oluveren bir şeydir de denebilir, ama şu anda olmamaktadır, çağımız buna çok uygun bir çağ değildir. Bazı Heidegger-sonrası solcular gibi yıkıcı bir egemenlik kurma istencine kapılmadan düşüncenin ethosunu geliştirmek, bir gün gelebilecek olan devrimin kurtarıcı gücünün zuhur edişini beklemek gerektiği söylenebi-

kurtarır. Ayrıca devletin meşruiyetinin artık rızada değil muhalefet ediminde olduğunu ileri sürer.

75. Bkz. Chantal Mouffe, *On the Political*, s. 5 ve çeşitli yerlerde.

lir. Bazı Benjamin-sonrası solcular gibi, Auschwitz'in ya da ölüm kamplarının, dünya çapında bir olağanüstü hal uygulamasının ve hukukun mitik şiddetinin damgasını vurduğu bir modernliğin *no-mos*'u olduğu ve burada yapabileceğimiz tek şeyin, devrimin öngörülemez ilahi şiddetinin ortaya çıkabileceği en ufak gücüllüğü beklemek olduğu söylenebilir. Bazı Althusser-sonrası solcular gibi, siyasetin nadirattan olduğu, hatta şu anda bir tutulmaya maruz kaldığı, son büyük siyaset örneğinin 1968 olduğu ve bizlerin siyasetten arındırılmış, demokrasi-sonrası bir genel nihilizm çağında yaşamakta olduğumuzu kabul etmemiz gerektiği söylenebilir. Bazı Lacan-sonrası solcular gibi, bir yandan paralaks bakışın sunduğu diyalektik çifte-görüyü muhafaza ederken, bir yandan da bu konunun muazzam bir felsefi ve siyasal *çıkmanın* ifadesinden öte bir şey olmadığını üstü kapalı olarak teslim etmemiz gerektiği söylenebilir. Ama bu konumlara açıkça, keskin ve güçlü bir biçimde karşı çıkarak şu da söylenebilir: Siyaset nadir görülen bir şey değildir ve böyle bir konum benimsemek son kertede yenilgiyi kabullenmek demektir. Siyaset şimdi ve birçok şekilde yapılan bir şeydir. Zamanımızdaki devasa yapısal yerinden oluşlar kötümserliği, hatta kitabın başında vurguladığım aktif ve pasif nihilizm biçimlerini davet edebilir, ama militanca bir tavır takınmayı ve iyimserliği de davet edebilir, siyasal yaratıcılık ve hayalgücü kapasitemize yönelik bir davetiye, nihayetinde etik bağlanma ve siyasal direniş kapasitemize yönelik bir davetiye de çıkarabilir.

Yenilgiyi kabullenmemek için, entelektüel solun kendi kendini olumsuzlama uzmanlığı için rahatça kullanılacak bir tabirle "Eeyorculuğa"* dahil olmamak için, olumlayıcı, hatta biraz da iyimser olabilmek için, böyle bir siyaset anlayışının indirgenemez biçimde etik olan bir motivasyon verici güç açıklamasına ihtiyacı olduğunu teslim etmek zorundayız. Bana göre, etik, özneliğimin kalbindeki sonsuz bir talebin deneyimidir; beni çözen ve egemen bir otorite adına değil, güçsüz bir kendini ortaya serişin, bir yaralanabilirliğin, duyarlı bir sorumluluğun, mizahi bir öz-bölünmüşlüğü ad-sızlığı adına benden daha fazlasını yapmamı isteyen bir talebin de-

* Pufpuf Ayı adlı ünlü çocuk kitabının yan karakterlerinden biri olan Eeyor, her zaman üzgün gezer, hep depresif bir haldedir. -ç.n.

neyimi. Siyaset çıplak bir iktidar işlemi ya da etikten azade bir agnizm değildir, belli durumlardaki adaletsizlik ve haksızlıklara verilen bir tepkinin yönlendirdiği etik bir pratiktir.

Bu karanlık savaş zamanlarımızda, *imperium*'un gittikçe daha bir telaşla payanda üstüne payandayla desteklendiği bir dönemde, siyasal kaderimizi artık sosyoekonomik hareket yasalarının yarı-otomatik iç çelişkilerine, kendiliğinden ortaya çıkıp devleti devirecek bir toplumsal aktöre emanet edemeyiz. Marksist ekonomizm de neo-liberal ağabeyi gibi sert bir şekilde sorgulanmalıdır. Siyasetteki kılavuzumuz da, Heidegger'in metafiziğin teknolojiye tamamlanması kavramı, Marx'ın türsel varlık kavramı, çokluğun özgürleştirici olduğu farzedilen şaşası vs. gibilerinden bir ontolojik ya da metafizik önkabuller kümesi olamaz. Sisteme ya da yapıya ait yasalardan hiçbir devrim çıkmaz. Kendi başımızayız ve ne yaparsak kendimiz yapmak zorundayız. Siyaset öznel yaratıcılık, hayalgücü, sebat ve elbette inat ve kurnazlık gerektirir. Hiçbir ontoloji ya da eskatolojik tarih felsefesi bunu bizim yerimize yapamaz. Devletle aramızdaki çatlak kabilinden mesafede (ki ben de bu mesafenin demokratik bir mesafe olduğunu göstermeye çalıştım) keyfi ya da göreci olmayan, evrensel bir kapsamı olan ve kanıtlarıyla somut bir durum içinde yüz yüze gelinecek bir etik talebin eklemelişleri mahiyetinde olacak siyasal öznellikler inşa etmemiz gerekir. Bu da pis, ayrıntılı, yerel, pratik ve büyük ölçüde de keyif vermeyen bir iştir. Artık başlamanın zamanıdır.

EK 1

Gizli-Schmittçilik – Bush'un Amerikası'nda Siyasal Olanın Mantığı¹



SORUM ÇOK BASİT, ama cevabı hiç de o kadar apaçık sayılmaz: Kendimizi içinde bulduğumuz siyasal durumu kavramaya nasıl başlayacağız? Siyasetten bahsetmek istiyorum, daha doğrusu siyasal olanın mantığından. Daha da doğrusu, siyasal olanın mantığının ABD'deki Bush yönetimi tarafından kullanılma tarzıyla ilgileneceğim. Söz konusu mantığı kavrayabilmek için önermek istediğim ve bir açıklama gücü olduğunu umduğum kavram, "gizli-Schmittçilik"; bununla ne kastettiğimi birazdan açıklayacağım.

Şimdi işe bariz soruyu sorarak başlayalım: Bush, Kasım 2004'teki ABD başkanlık seçimlerini nasıl bir kez daha kazandı? Bence, hikâyenin bir kısmının şu olduğu kesin: Bush yönetimindeki bazı insanların siyasal olanın doğasına dair açık seçik, sağlam ve güçlü bir kavrayışları var. Machiavelli'lerini, Hobbes'larını, Leo Strauss'larını iyice okumuş, Nietzsche'lerini yanlışı okumuş insanlar bunlar. Siyasal iktidarı emniyete almak ve elde tutmak için söylenmesi gereken soylu yalanların farkındalar. Onların elinde, sahip olduğumuz en değerli kelimelerden bazıları –demokrasi, haklar, insan

1. Bu metin, Kasım 2004'teki ABD başkanlık seçimlerinden birkaç gün sonra New School for Social Research'de düzenlenen kamusal bir tartışmada sunduğum tebliğin metnidir. Daha sonra başta Londra'daki Haywerd Gallery'de, Rio de Janiero'deki Pontifica Universidade Catolica'da, University of Toronto'da ve Belgrad'daki Şehir Kütüphanesi'ndekiler olmak üzere 2005 ve 2006 yıllarında yaptığım çeşitli sunuşlarda bu metni genişleterek kullandım. Özellikle Anne Stoler ve T. J. Clark'a verdikleri geri besleme için çok teşekkür ederim. Metnin polemiksel niteliğini de, belli bir vesileyle yapılmış bir konuşma olma niteliğini de korumaya çalıştım.

haysiyeti ve en başta da özgürlük– eğrilip bükülüp siyasal iktidarı muhafaza etmek için söylenen adi yalanlar derekesine düşürülüyor. Ama daha da beteri, Bush yönetiminde Carl Schmitt'lerini iyice okumuş insanlar da var.² Siyasetin (ki bu bir tanım işlevi de görebilir) zor kullanma yoluyla eylemde bulunan, genelde yasaya dayalı (ama her zaman değil, Guantanamo'da olduğu gibi yasayı egemen olanın koyduğu olağanüstü hallerde veya istisna hallerinde değil) bir faaliyet alanı olduğunun farkındalar. Siyasal olan, siyasal birimin, ister yerel, ister ulusal, ister emperyal düzeyde genellikle devlet adını verdiğimiz şeyin dış güvenliği ve iç nizamı ile ilgili bir faaliyet alanıdır. Dahası, siyasal olan, emperyal devlet gibi siyasal bir birimin iç nizamını şu ya da bu ölçüde gerçekdışı bir düşman tehdidiyle emniyete alan bir faaliyet alanıdır. Siyasal olan, yurttaşların birliğini muhafaza edebilmek için bir düşman inşa etmekle ilgilidir. Yani, yurttaşların, bu örnekte Amerikalıların birliği, bir düşmanla ilişkili olarak kurulur. 11 Eylül'den sonra, yani Soğuk Savaş'tan ve komünist düşmanın ortadan kalkmasından sonra, bu rol bariz bir biçimde uluslararası terörizm denen şey tarafından üstlenildi: Usame bin Ladin, Saddam Hüseyin ya da seçmen kitlesinin zihninde bu gibi isimlerin ne tür bir fantazi karışımı oluşuyorsa onun tarafından veya daha yakın dönemlerde de, 2006 Haziranında öldürülen Ebu Musab El Zerkavi gibi şahsiyetler tarafından. Burada ikili bir fantazi söz konusudur: Düşman fantazisi ve anavatan fantazisi. Dahası, anavatan fantazisi tam da düşman fantazisi sayesinde kurulur.

Siyaset zaten hep fantazi, imge ve seyirlik gösteri düzeyinde icra edilmiştir denebilir, ama şu anda bu durum iyice berbat bir hale gelmiştir. Aslında Bush Yönetimi ile El Kaide'yi birleştiren şey, gösteri takıntıları, imgeyle yaşadıkları acılı aşk ilişkisidir; bunu derken, hem Dünya Ticaret Merkezi'nin yıkılması ve Pentagon'a yapılan saldırıyla imparatorluğa yaşatılan seyirlik yenilginin imgesini hem de bu yenilgiye Afganistan ve Irak'taki çatışmalarda başvuru-
lan "şok ve huşu" (bu huşu temasına sonra döneceğim) imgesiyle karşılık verme girişimini kastediyorum. Her iki tarafta da büyük bir itinayla ve özel bir koreografiyle hazırlanmış videoları; Usame bin Ladin'i bir mağarada bağdaş kurup oturmuş, fonda bir köşeye da-

2. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis, 2006).

yanmış bir Kalaşnikof'un önünde yumuşak bir sesle konuşurken gösteren ya da George W. Bush'u bir uçak gemisinde muharip sınıf askerler arasında çalımlı çalımlı dolaşip gülümser ve ortada buna dair hiçbir işaret olmadığı halde düşmanlıkların sona erdiğini ilan ederken gösteren videoları hatırlayalım.

Siyaset hiç olmadığı ölçüde gösteriyle ve imgenin, görüntünün denetlenmesiyle ilgili hale gelmiştir ki bu da Guy Debord'un Situasyonizmini siyasal analiz amaçlı bir teşhiş aracı olarak eskiden olduğundan çok daha önemli kılar. Ama günümüze ait bir çelişki de söz konusudur: Bugüne damgasını vuran şey gösterinin tam manasıyla yaygınlaşmış olmasıdır, ama bu gösterinin gözler önüne serdiği şey içi bomboş bir toplumsal süreçtir, izleyenlere sunduğu gerçeklik Reality TV gerçekliğidir. Paradoks gibi gelecek bir tesbit yaparsak, bu imge takıntısı hiçbir zaman görünüşteki bu görünmezlik koşullarında olduğu kadar hakiki olmamıştır. 7 Temmuz 2005'teki bombalamalar sırasında Londra'daydım; olay metroda olduğu için ben o berrak ve hoş yaz akşamında Londra'nın merkezine doğru yürürken hiçbir şey görünmüyordu. Ama 7 Temmuz'da olup biten şey tamamen görselliğin denetimiyle ilgilidir: Metro trenlerine sıkışmış insanların cep telefonlarıyla çektikleri, o bulanık, kötü çekimleriyle çok canlı ve ürkütücü bir hale bürünen görüntüler ya da Londra'nın neredeyse her santimini tarayan gözetleme kameralarının yakaladığı (bir kişinin Londra'nın bir ucundan öbür ucuna yürürken gözetleme kameralarına yirmi ila otuz kez yakalandığı tahmin edilmekte), biri New York tarzı kapüşonlu bir tişört giymiş terörist zanlılarının görüntüleri. 2005 Ağustos sonları ve Eylül'ündeki Katrina Kasırgası sonrasında yaşananlar, Siyahların şehirde yaşadıkları yoksulluğun ve sıkıntıların "şok edici biçimde ortaya çıkması" ve 2005-2006 kışı boyunca süren ve görünürlük savaşının karikatür düzeyinde verildiği Danimarka'daki bütün o karikatür vakası, görünürlüğün denetimi olarak siyaset olgusunun son dönemlerdeki diğer bariz örnekleridir.

Söylediklerimi şöyle netleştireyim: Birincisi, düzen ve güvenlik sistematik olarak birbirine karıştırılarak düzen demek güvenlik demektir haline getirilmiştir: Anavatan fantazisinin güvenliği, gösteri üretimi araçlarının denetlenmesi sayesinde düşman fantazisine dayandırılır olmuştur. İkincisi, siyasal olanın mantığını kavramak de-

mek, düzen ve güvenliğin aynı zamanda hem gerçek hem de fanta-
zi ürünü olan bir düşmana (vatan dediğiniz mekâna her an darbe vur-
abilecek gölgeli bir tür imagodur bu düşman) karşı tavır alma yo-
luyla muhafaza edildiğini anlamak demektir. Demek ki siyaset esa-
sen korkunun idaresidir, bir korku ekonomisidir, yurttaş kitlesinde
doğru duyulanım düzeyini üretmek için sürekli korku düzeyi aya-
rı yapmaktır. Burada ekonomi terimini Freud'un yüklediği anlam-
da, psikosiyasal organizmada doğru enerji ya da duygulanımsal
akış dağılımını sağlama amaçlı düzenleme olarak kullanıyorum.
Halihazırda "siyasal psikoloji" ya da "siyasal psikanaliz" diyebile-
ceğimiz bir disiplinin geliştirilmesine fena halde ihtiyaç varmış gi-
bi geliyor bana.

Aslında bu korkunun idaresi olarak siyaset fikri de yeni bir şey
değildir; Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme*'nin başlarında kor-
ku, hurafe ve kriz zamanlarında insanların sergilediği sınırsız saf-
dillik konusunda sarf ettiği uyarıcı sözleri hatırlayın.³ Bush Yöneti-
mi'ndeki Chicago Üniversitesi tahsilli gericiler de klasik edebiyat
okumuşlardır elbette. Aiskhylos'un *Oresteia*'sından çıkan hisse de
budur. Hatırlayacağınız gibi, *Oresteia* devlette adaletin doğasıyla,
Atinalıların tam da genişleyip imparatorluk kurma hırslarına kapıl-
dıkları dönemde onlar için neyin doğru olduğuyla ilgili tam mana-
sıyla siyasal bir trajedidir. Oyunun sonunda, Anayasa Mahkeme-
si'nin bir tür tek-tanrıça versiyonu, adalet dağıtan hakem rolündeki
Athena şöyle der:

Ne anarşi ne de istibdat, ey halkım.
Kulak verin bana, orta yolu seçin,
Bu yolu saygıyla destekleyin ve asla
Tedhişi sınırlarınızın dışına sürmeyin.
Korku nedir bilmeden erdemli olunur mu?
Korkunuz, adil olanlara saygınız ne kadar güçlü olursa
Ülkenizin surları ve şehrinizin emniyeti o kadar güçlü olur.⁴

3. Baruch de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, İng. çev. S. Shirley (In-
dianapolis ve Cambridge: Hackett, 1998), s. 1-2; Türkçesi: *Teolojik Politik İn-
celeme*, çev. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal (Ankara: Dost, 2008).

4. Aeschylus, *Oresteia*, İng çev. R. Fagles (Harmondsworth: Penguin, 1977),
s. 262.

Ortayolu saygıyla ve tedhişle, yani terörle destekleyin, ama terörü asla devletinizin dışına atmayın. Korku ne kadar güçlü olursa, adil olanlara duyulan saygı ne kadar güçlü olursa, ülkenizin surları ve şehrinizin emniyeti o kadar güçlü olur. Cumhuriyetçilerin 2004 Eylülünde New York'ta düzenledikleri parlak, hatta muhteşem denemek ölçüde iyi idare edilen Ulusal Kongre'nin sloganını hatırlarsak: Daha emniyetli bir dünya, daha umutlu bir Amerika. Ülkenin surlarının gücü olarak siyaset, bir korku ekonomisi ve bir terör ekonomisi sayesinde sürdürülür. Aiskhylos'un söylediklerinden Hobbes da ders çıkarır. Şöyle yazar:

Eğer insanların önemli bir çoğunluğunun onları korku halinde tutacak ortak bir iktidar olmadan da adalete ve diğer doğa yasalarına uymaya rıza gösterebileceğini varsayabilseydik, bütün insanların da aynı şeyi yapabileceğini varsayabilirdik; o zaman da herhangi bir yönetim veya devlet olmaz, olmasına gerek olmazdı; zira barış kimse tabiyet altına alınmadan sağlanmış olurdu.⁵

Şüphesiz, Hobbes'a göre, kimseyi tabiyet altına almadan barışın sağlanabileceği fikri gülünç bir fıkirdir, savaş halinden kaçmak için devletin ortak gücüne gerek duyarız. Egemenin işlevi de budur; egemen iktidar tabiyet döngüsünü huşu hissiyle, Donald Rumsfeld'in 2003'te "korku ve huşu" adını verdiği his ile tamamlar. Tebayı barış içinde birbirine bağlayan toplumsal tutkal egemene duyulan saygılı korkudur. Bakın Hobbes egemeni nasıl tanımlıyor: "Ona öyle çok iktidar ve güç yüklenmiştir ki, tedhişe başvurarak herkesin iradesini şekillendirebilir... Devlet'in özü ondadır."⁶ Yani egemen, terör sayesinde, herkesin iradesini şekillendirecek yeteneğe, kudrete ve iktidara sahip olur. Devletin, mahut toplum sözleşmesinin, Rousseau'nun İkinci Söylev'de "sahte toplum sözleşmesi" adını verdiği şeyin özü budur.⁷ Barış, psikosiyasal huşu ve saygılı korku

5. Thomas Hobbes, *Leviathan*, haz. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 225; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2010). 6. A.g.y., s. 227-8.

7. Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, İng. çev. M. Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1984), s. 121; Türkçesi: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say, 2009).

ekonomisinden, yurttaşları kendi tabiyet döngülerine bağlayabilmek için terör tehdidine başvurma ayarlamasından başka bir şey değildir.

Polis Akademisi'nde Leslie Nielsen'in canlandığı, kendine "benim derdim adaleti sağlamak, bu da mermi demektir" lafını düstur edinmiş o harika karakteri kim unutabilir? Siyasal lider –ahir zaman Hükümdarı– bunun farkındadır ve bir terör ekonomisinin nasıl idare edileceğini ve şiddeti nasıl kullanacağını bilir. Adaletin mermi demek olduğunu bilir; olmadık bir düşmanla nasıl denizaşırı bir savaş yapılacağını bilir. Bu süreçte 100.000 civarı Iraklı ölmüş, birkaç yüz bin *Lumpenproletariat* işinden gücünden olmuş, bunlar dört yıl daha iktidarda kalmanın yanında esamisi okunmayacak şeylerdir. Çok ama çok sayıda insanın, zeki ve iyi niyetli insanların, 2003'teki savaş karşıtı yürüyüşlere katılmış insanların, hatta çalıştığım New School'daki bazı muazzam kafaların bile George Bush'a aptal deme aptallığını gösterdiklerini düşününce kötü oluyor insan. Bush aptal değil. Aptalca olan ona aptal demek. 2004'teki son başkanlık seçimleri öncesinde olup bitenler, siyasal olan hakkındaki klasik düşünce geleneğini gayet iyi kavramanın ürünü gerçek bir zekânın iş başında olduğunu gösteriyordu çünkü.

•

Ama bu dediklerim aslında buradaki fenomene doğru yerden yaklaşmıyor. Bush yönetiminde siyasal olan kavramına damgasını vuran şeyin Schmittçilik'ten ziyade, "gizli-Schmittçilik" adını vereceğim şey olduğunu ileri sürmek istiyorum zira. Peki ne kastediyorum bununla? Kabaca şunu: Bir yandan, siyasal kavramı düşmanın fantazi alanında inşa edilmesine dayalıdır, bu inşa da anavatan adı verilen mekânda nizamın, düzenin teminat altına alınmasını sağlayan huşu ve terör ekonomisini devam ettirir. Öte yandan, günümüz Amerikan yönetimini tanımlayan tayin edici özellik, siyasal olan konusunda takındığı bütünüyle ikiyüzlü tavidir. Demek istediğim, Carl Schmitt'in terimleriyle söyleyecek olursak, bu yönetimin ideolojisinin kronik biçimde *siyasetten-uzaklaştırıcı* bir yanı vardır. Söylenmekte olan o adice yalanlara dönersek, ABD'nin günümüzdeki emperyal gücü bütünüyle ahlakileştirici, evrenselci, hatta bin-yılcı bir ideoloji benimsemiştir ve bu ideolojinin kilit göstereni de

özgürlüktür. Özgürlüğe döneceğim. Demokrasi ve insan hakları kavramlarını da özgürlüğe bağlarlar, hatta Afganistan ve Irak'taki önleyici askeri müdahaleye metafizik bir gerekçelendirme sağlayan 2002 tarihli Ulusal Güvenlik Stratejisi belgesinde insan haysiyetinden söz etme cüretini bile gösterirler.⁸ Bütün bu gösterenlerin hemen ardında da o canalcı inanç meselesi ve inanç ile siyaset arasındaki bağ yatar, yani siyasal yargıların metafizik bir temelde ahlakileştirilmesini sağlayan bir nirengi noktasıdır inanç. 2004 Kasımında yapılan sandık başı anketlerinde ahlaki değerlerin çok fazla yer işgal ediyor olmasıyla ilgili, Amerikan liberalleri arasında ufak çaplı bir panik yaratan şaşırtıcı ve çok tartışılmış olgu, mütevazı bir felsefecî için son derece ilginçtir. Yurttaşlar aslında ahlaki yargılar olan siyasal kararlar vermektedirler ve bu yargılar dogmatik bir metafizikten, daha net söylersek, tam bir siyasetten-uzaklaştırma kertesî olarak Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Bir kez daha altını çizerek söyleyeyim: Bu aptalca bir şey değildir. Bizler gibi eleştirel, seküler, iyi giyimli metroseksüel post-Kantçılar için, böyle bir dünya görüşü hezeyandan başka bir şey değilmiş gibi görünebilir, hatta kürtaj ve eşcinsellik karşıtı bir metafiziğin düpedüz habisi bir şey olduğunu düşünebiliriz, ama inanç, ahlak ve siyaset üçlüsünden oluşan nirengi noktasının gayetle anlamlı bir kavrayış çerçevesi olduğuna şüphe yoktur. Daha da ileri gidip şu da söylenebilir: İnanç, ahlak ve siyaset arasındaki güçlü bağ, Tom Paine ile Tocqueville'in demokrasiye kasideler düzdükleri zamanlar da dahil olmak üzere, şiddete bol bol başvurulmuş ilk yerleşimler zamanından benî ABD'de sivil toplumun en kalıcı özelliklerinden biri olagelmıştır. Sol bu baği ihmal ettiğinde kendi kendine zarar vermiş olur.

Burada sivil din meselesine, özellikle de Rousseau'nun siyaset teorisindeki (*Toplum Sözleşmesi*'nin, 1762'de yayımlanmasından sonra Rousseau'nun başını Paris ve Cenevre'deki otoritelerle belaya sokan o olağanüstü son bölümündeki) sivil din meselesine giriyoruz kuşkusuz.⁹ Rousseau her türlü meşru siyasal yönetimde birleş-

8. Bu belgeye şuradan ulaşılabilir: www.whitehouse.gov/nsc/nss.html.

9. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, İng. çev. M. Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 176-87; Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş-Kültür, 2009).

tirici ideolojik tutkalın din olduğunu düşünüyordu ki haklıydı. Başını belaya sokan şeyse, –hem de Nietzsche'den bir yüzyıl önce– Hristiyanlığın yurttaşların dikkatini bu dünyadan çekip öbür dünyaya ve kendi ölümsüz ruhlarına özen göstermeye yöneltmesi yüzünden bu amaca uygun olmadığına inanmasıydı. Rousseau gıcık edici bir doğrudanlıkla, Hristiyanlık ve siyaset meselesiyle, yani Hristiyanlığın teolojik ve siyasal otorite arasında yarattığı ayrımla uğraşıyordu. Antik dönem dinlerinde teolojik ve siyasal otorite arasında bir özdeşlik vardı. Atinalıların tanrılarının şehrin tanrıları, herhangi bir evrensel nüfuzları olmayan şehir tanrıları olduğunu anlamak için *Oresteia*'yı ya da Sophokles'in trajedilerini okumak yeterlidir. Şehirler ve halklar yerel tanrılarının kıskançça bir gurur duyular da, bu gurur dinsel inancın göreliliğine dair bir farkındalıkla el ele gidiyordu; yani, Sparta'nın tanrılarının Atina'nın ya da Korinth'in tanrıları olmadığına, dahası bu tür tanrıları kabul etmenin Atinalılar içinde de, Korintliler için de diğer herkes için de iyi olmayacağına farkındaydılar. Tuhaf ama bu inanç göreliliği hiçbir zaman bir din savaşına yol açmamış gibi görünüyor. Oysa inancın evrensel olmasını gerektiren Hristiyanlık son iki binyıldır din savaşlarından başka pek bir şeye yol açmamıştır. Hristiyanlık siyasal ve teolojik otoriteyi böler, Tanrı'nın krallığının bu dünyadaki değil, öbür dünyadaki krallık olduğunu ilan eder. Esasen siyaset-karşıtı bir dindir. Rousseau "hem bu gözyaşı vadisinde insan özgür olmuş, köle olmuş, ne fark eder ki?" deyip şöyle devam eder: "Bu din [yani, Hristiyanlık] yurttaşların kalbini devlete bağlamak şöyle dursun, onları dünyadaki tüm diğer şeylerden olduğu gibi devletten de koparır; toplum ruhuna bundan daha aykırı bir şey bilmiyorum."¹⁰ Rousseau, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'deki argümanını tekinsiz biçimde önceleyerek, Hristiyanlık köle ahlakıdır, diye yazar. "Gerçek Hristiyanlar köle olmak için yaratılmışlardır; bunu bilirler ve pek de umursamazlar; bu kısa hayatın onların gözünde pek bir değeri yoktur."¹¹

ABD'de, Hristiyanlık diye geçen şey –en hafif tabiriyle, İsa'nın vazettiği mesihçi etik komünizmin son derece sapkın, mülkiyetçi bireyciliğe özgü ve kapitalist bir versiyonudur bu bence– yeni bir

sivil dindir, sivil bir özgürlük dini. Amerikan sivil dininin temel referans noktalarından biri, Robert Bellah'ın Vietnam savaşı sırasında yazdığı, 1975'te yayımlanan *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Bozulmuş Akit: Amerikan Sivil Dini Sınavda) adlı klasikleşmiş eseridir.¹² Bellah Amerikan Hristiyanlığının ayırıcı yanının, iki ayrı geleneği, Massachusetts Püritanizmi ile Virginia Katolik cumhuriyetçiliğini kaynaştırmış olması olduğunu iddia eder; Washington, D.C.'deki kamu binaları bu kaynaşmayı mimari açıdan ifade ederler. George W. Bush'un 20 Ocak 2005'te yaptığı Başkanlık konuşmasını bu gözle ele aldığımızda görürüz ki on yedi dakikalık bu ağır ve heyecansız nutuk boyunca birçok kez –aslında kırk kereden fazla– özgürlükten bahseder.¹³ Bush'un bu konuşma üzerinde sıkı çalışmış, hatta bir kitap bile okumuş olduğuna dair bazı karineler vardır. Ama bu kitap, maalesef, Ariel Sharon hükümetinin eski bakanlarından biri olan Natan Sharansky'nin *The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror* (Demokrasi Savunusu: Özgürlüğün İstibdadı ve Terörü Alt Etme Gücü) adlı kitabıdır.¹⁴ Bush üç tez ileri sürer:

- (i) Ona göre, insanlık tarihindeki tek özgürleştirici güç insan özgürlüğüdür ve "kendi kendini yönetme, sonuç olarak, kişinin kendi benliğini yönetmesine", yani kendi yasalarını kendinin koymasına veya özerkliğe dayanır.
- (ii) Ama "özgürlüğün müellifi" insan ilişkilerinin dışında duran Tanrı'dır. Bush'a göre, Tanrı, Rousseau'nun yasakoyucuya, topluluk adına yasa yapan yabancı figürüne atfettiği rolü oynar. Agamben'le birlikte egemenliğin paradoksu adını verebileceğimiz şey, insan özgürlüğünü sadece teolojik bir failin garanti altına almasıdır; bu fail bu özgürlüğü hem takdir eder hem de kısıtlar.
- (iii) Ayrıca Bush Rousseau'dan çok daha Hegelci veya Fukuyamacı bir doğrultuda ilerleyip tarihe yönünü ve amacını "özgürlüğün müellifi"nin verdiğini ileri sürer. Anlaşılan, tarih özgürlüğün eskatolojisidir. Bu konum karşısında çok ciddi şüphelerim olduğunu söy-

12. Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1992, İkinci Basım).

13. Konuşmanın tam metni şuradan bulunabilir: www.whitehouse.gov/inaugural/index.html.

14. Natan Sharansky ve Ron Dermer, *The Case for Democracy. The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror* (New York: Public Affairs, 2004).

lemekle yetineyim, ama bu dünya görüşünün tutarlılığı ve siyaset-bilim klasiklerinden beslenmiş olduğu inkâr edilemez.

Günümüz ABD siyasetinde Hristiyanlığa başvuruluyor olması devasa teolojik sorunları beraberinde getiriyor. Siyasetin misyonunun (bu kelimeyi ihtiyatlı bir biçimde kullanıyorum) özgürlüğü genişletmek olduğu ve özgürlüğün Tanrı'dan gelen bir armağan olduğu fikri, Hristiyan kilisesinin tarihi ve dogması içinde pek de bir yere oturmeyen bir öğretilerdir. Bu dogmaya göre, özgürlük bir çözüm olmaktan çok bir sorundur, zira cennetten kovulmuş olmamızın, düşmüşlüğüümüzün sonucu denebilecek yanılma yeteneğinden başka bir anlama gelmez. Hristiyan özgürlüğü bir inziva, dua ve çilecilik hayatıyla disiplin altına alınmalıdır ki bu hayatta da özgürlüğün tam tersini, yani ilahi inayetten payını almanın ötesinde umulabilecek bir şey yoktur. Bush'un ve karargâh arkadaşlarının gayet etkili bir biçimde yaptıkları şeyin, Hristiyanlığı özellikle de kürtaç ve gey evliliği karşıtlığı gibi temel ahlaki meseleler etrafında halka ciddi ölçüde hitap eden emperyal bir sivil dine dönüştürmeleri olduğu açıktır.

Gizli-Schmittçiliği bir anekdotla özetlemeye çalışayım. Seçkin duayen gazeteci Bob Woodward *Plan of Attack* (Saldırı Planı) adlı kitabında "W Bush'a Irak'a savaş açmadan önce babasına danışıp danışmadığını sormuş¹⁵, o da olumsuz cevap vermiş, ama daha yüce bir babaya danıştığını eklemiştir. Bu hem komiktir hem de psikanalitik açıdan epey manidardır bence. Bush'un "gerçek" babasının –I. Bush'un–, hatta simgesel babasının –Reagan'ın (ABD'de Reagan'ın ölümün yası âlâyı vâlâ ile tutulmuştu, adeta o II. Bush'un sivil dininin İsa'sı idi de II. Bush Aziz Petrus rolünü üstlenmişti)-- üzerinde, tıpkı Lacancı teorideki Büyük Öteki gibi içdiş edici bir yasayla özgür olmayı buyuran ilahi baba bulunur. Ama Bush'un Woodward'ın sorusuna verdiği cevap gayet ciddi; onun ahlaki ve teolojik samimiyetinden şüphelenmek için bir neden göremiyorum. Bu cevap, Tanrı'nın iradesinin siyasetten-uzaklaştırıcılığı temelinde klasik dost-düşman ayrımına dayalı bir siyasal kararın alınmakta olduğunu gözler önüne seriyor. Bu siyasal düşünme tarzının kayda değer gücü (unutmayalım ki çoğu sömürgeciliğin meşrulaştırıcı

15. Bob Woodward, *Plan of Attack* (Londra: Simon and Schuster, 2004).

mantığı da budur; ki bundan yola çıkılarak da günümüz siyasetinin büyük ölçüde yeni-sömürgeci olduğu sonucuna varılmaktadır), düşmanın, klasik savaşta olduğu gibi, sadece bizim gibi olmaması ya da bizim kabul etmediğimiz bir toprak talebinde bulunması veya bizim bulunduğumuz bir toprak talebine karşı çıkıyor olması değildir. Aksine, gizli-Schmittçilikte düşman kötüdür ve Schmitt'in sözleriyle insanlık kanununun dışına atılmış biri, dolayısıyla özgürlük adına yok edilmesi meşru olan biridir.¹⁶ Günümüzün esasen ekonomik nitelikli savaşlarının tanımlayıcı özelliği, insanlık göstereni etrafında veriliyor olmaları olamaz mı? Bu gösterenin varlığı, günümüz savaşlarının vahşi insanlıkdışılığı anılamasının anahtarı olamaz mı? Felsefecilerin öngörü ve kehanet işine bulaşmaları gerektiğini düşünmesem bile, gelecekteki savaşların da (ki anlamlı jeopolitik dönüşümler olmadıkça gelecekte mutlaka savaşlar olacaktır) başta kilit küresel meta konumundaki petrol olmak üzere nadir bulunan metalara sahip olmak uğruna yapılacağından şüphem yok. Schmitt'in Proudhon'dan uyarlayarak yazdığı "her kim insanlıktan dem vuruyorsa kandırmak istiyordur" lafını hatırlayalım.¹⁷ Bence bu, biz soldakilerin de herhangi bir muhalif siyasette insanlık gösterenine başvurma konusunda dikkatli olmamız gerektiği anlamına geliyor. Büyük Portekizli şair Fernando Pessoa'nın yazdığı gibi:

Bana halktan bahsediyorlar, insanlıktan.
Ama ben halkı görmedim hiç, insanlığı da.
Çeşit çeşit insan gördüm, fena halde farklı
Birbirlerinden insansız mekânla ayrılan.¹⁸

•

Temel görüşümü özetleyecek olursam, Bush yönetiminin siyasal olana dair net ve güçlü bir kavrayışı vardır, ama bu kavrayış ahlakileştirici, siyasetten uzaklaştırıcı bir söylemle ambalajlanmıştır. Bu bileşim ikiye bölünür ama siyasal olarak son derece etkilidir. Hatta düşmanları açısından bakıldığında ölümcüldür. Peki buna nasıl mu-

16. Schmitt, *The Concept of the Political*, s. 79. 17. A.g.y., s. 54.

18. Fernando Pessoa, "They spoke to me of people, and of humanity", *Fernando Pessoa & Co., Selected Poems*, İng. çev. R. Zenith (New York: Grove Press, 1998), s. 85.

halefet edilir? Zamanın bu noktasında, muhalif siyasetin imkânları nelerdir?

Demokrat Parti'ye dönerek başlayayım. Onların sorunu fazla ne-zih, fazla centilmen olmalarında. Fazla hoşlar. Bölünmüş siyasal topluluğu onarmak ve uzlaştırmak istiyorlar. Bazen kaprisli bir edayla söyledikleri gibi, ülkeyi geri almak istiyorlar. Bana öyle geliyor ki siyasal olandan bir halt anladıkları yok. Siyasetin vahşiliğini anlamaları gerek. Yumuşak dudaklar ve tebessümler değil, siyasal dişler gerek onlara. Gardları çok kolay düşüyor ve böyle devam ederlerse bir iyi niyetli yenilgiden öbürüne seker adım koşar dururlar. Onların da Carl Schmitt'i ve daha önemlisi Gramsci'nin sağduyu, hegemonya, din, ideoloji ve kolektif irade oluşumu hakkında yazdıklarını hatmetmeleri gerek; John Rawls'larını sessizce kitaplıktaki yerine yerleştirmeleri gerek. Bazen bana öyle geliyor ki birçok Amerikalı solcunun, özellikle de 11 Eylül'den beri oturdukları yerde kıvranan Habermascıların tek ilgilendikleri şey hukuk, bilhassa da uluslararası hukuk. Uluslararası hukuk hoş bir şey tabii, ama gündelik toplumsal pratiklere yaslanmayı başaramadığında bir soyutlama siyasetine yol açıyor. Bu arada, Fransa ve Hollanda'daki referandumlarda Avrupa Birliği Anayasası'nın reddedilmesi meselesini böyle görüyorum; oralarda da çeşitli hükümet ve bürokrasi seçkinleri halk iradesini bir şekilde aşabileceklerini zannettiler. Tabii ki referandumlarda tam tersi oldu ki bunun da Avrupa Birliği için çok ciddi ve geniş erimli sonuçlar doğurduğu açık, zira birçok Avrupa ülkesi çokkültürcülük dedikleri şeyi reddedip atacı milliyetçi söyleme geri döndü. Solun (artık her neyse) bütün bunlardan çıkarması gereken ders, muhalif siyasetin olmazsa olmazının, popülizmi, Gramsci'nin deyiimiyle "ulusal-popüler" olanı anlamak olduğudur. Bence bu tarihsel konjonktürde siyasal olarak oluşturulması gereken şey, sol bir popülizmdir.¹⁹

ABD bağlamında muhalif, sol bir siyasal strateji geliştirme meselesinde ise her şey, burada neyle ya da kimle uğraşmakta olduğumuzu, yani sağın, dinci sağın veya radikal sağın doğasını net bir bi-

19. Ernesto Laclau'nun son dönem çalışmalarının bu denli önemli olmasının nedeni de budur. Bkz. *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik (Ankara: Epos, 2007).

çimde anlamaya bağlıdır. En azından geçici olarak, iki seçenek varmış gibi geliyor bana:

1. Dinci sağ şüphesiz günümüz Amerikan siyasetine enjekte edilmiş devasa bolustur*, ama yerinden oynatılabilir, hazmedilebilir, dışarı atılabilir. Reagan yıllarından beri gittikçe daha güçlü bir ivme kazanan bir siyasal güç olmasına rağmen, siyasal manzaranın illaki kalıcı bir özelliği değildir.
2. Ya da dinci sağ, mesai arkadaşım Anne Stoler'ın dediği gibi yeni bir hakikat rejimi, aptalca filan olmayan yeni bir kavrayış çerçevesidir. Daha ziyade yeni bir teolojik siyasal hayat tarzı, gelecekte Amerikan siyasal hayatında gittikçe daha çok nüfuz kazanacak yeni bir dünya kavrayışıdır.

Peki bunlardan ne çıkar? Eğer birinci seçenek doğruysa, o zaman umarım daha radikal bir biçimde olsa da geleneksel parti siyaseti yapısı içinde kalıp "İsa ülkesi"ni de terkimize alarak Demokrat Parti'yi seçilebilir hale getirmeye çalışmamız gerektiği ileri sürülebilir bence. Gerçekten birinci seçeneğin geçerli olduğunu umuyorum, çünkü ikinci seçenek geçerliyse, o zaman aldırışsız yürüyerek üzerimize gelen yeni bir yırtıcı hayvanın** doğuşuna tanık oluyoruz demektir. Bu hayvanla başa çıkabilmek için elimizdeki sosyolojik, antropolojik, tarihsel ve analitik araçların en iyilerini seçip keskinleştirmemiz gerekir, ama eğer yeni bir hakikat rejimine giriyorsak, o zaman o rahatsız edici hakikatle, yani bunun içimizi rahatlatmak için liberal yönetim diye gördüğümüz şeye yöneltilmiş fena halde yıkıcı bir tehdit olduğu hakikatiyle yüzleşmek zorundayız.

Bu dış düşman mantığının yanı sıra, bir de benim ele almadığım iç düşman mantığını koyabiliriz; yani sağcıların Bush'a ve geçenlerde ölen Papa'nın tabiriyle "hayat kültürü"ne muhalif "ölüm kültürü" diyeceği şeyi. Bu ölüm kültürü o ahlak nedir, değer nedir bil-

* Çok hızlı damara enjekte edilen bir ilaç ya da kontrast madde anlamına gelen tıbbi bir terim. -ç.n.

** "Aldırışsız" yürüyen bu "yırtıcı hayvan" metaforu Yeats'in "İkinci Geliş" şiirinden. -ç.n.

mediği farzedilen nihilist doğu ve batı kıyılarını; Greenwich Village ve Berkeley gibi, metafizik olarak kafaları karışık, hatta ateist oldukları yetmiyormuş gibi bir yandan da durmadan cenin katleden eşcinsellerle, Yahudilerle ve yerleşik yabancılarla dolu günah yuvalarını kapsar. İç ve dış düşmanları yan yana yerleştirdiğimizde ortaya çıkan tablo hakikaten feci ürkütücüdür. ABD, bir yandan William Connolly ve benim tabirimle "Püritenistan", diğer yandan "Çoğulistan" arasında fiilen bölünmüş durumdadır.

Halihazırda yaşarlığı olan siyasal seçenekleri saptamaya çalışarak bitireyim. Bunu yapmak için, San Francisco merkezli Retort grubu tarafından yazılmış olan *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (Müteessir Güçler: Yeni Bir Savaş Çağında Sermaye ve Gösteri) adlı önemli bir müdahaleden fikirler ödünç alacağım.²⁰

Bana göre halihazırda yaşarlığı olan en azından üç siyasal seçenek vardır, ama bu listenin tam liste olmak gibi bir iddiası yoktur tabii:

1. İster küçük Bush'da gördüğümüz türden daha rezil versiyonu olsun, ister bunun biraz daha yumuşak ama pek de farklı olmayan Demokrat Parti versiyonu (tabii yeni bir Clinton bulmayı başardıklarını varsayıyoruz. Bu arada Clinton'ın da bombalama işlerine hiç yabancı olmadığını unutmamak lazım elbette), *militer neo-liberalizm* diyebileceğimiz şey. Militer neo-liberalizm tabiri, Blair'in Yeni İşçi Partisi projesi, anaakımda yer alan her türlü Britanya siyaseti ve birkaç soylu istisnası olsa da Avrupa siyasetinin önemli bir bölümü için de uygun bir tarif. Melankolik kaçacak ama yekten şunu söylemek için yeterince neden olduğunu düşünüyorum: Geleceğe militer neo-liberalizm hükmedecek. Bütün kalbimle böyle olmamasını umarım, ama tarihin bize verdiği acı dersten, onu genellikle ellerinde silah ve sopa olanların yazdığını biliyoruz.
2. Pratikte El Kaide gibi grupların öncü-kuvvetçiliğinde ifade bulan, *neo-Leninizm*. Bu kitabın Sunuş'unda iddia ettiğim gibi,

20. Retort, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (Londra ve New York: Verso, 2005).

sol El Kaide'ye, bin Ladin'in söz ve eylemlerinin Lenin, Blanqui, Mao, Baader-Meinhof ve Durrutti'ninkilerle etkileşimini göz önünde tutarak bakmalı. Ben şahsen Cihat yanlısı devrimci İslam'ı devrimci öncü-kuvvetçiliğin klasik biçimlerinin yeni ve son derece etkili bir devamı olarak görüyorum. Ama özellikle de şiddete başvurmalarını göz önünde bulundurarak, bu tür devrimci öncü-kuvvetçilik biçimlerine karşı derin bir kuşku besliyorum. Jean-Luc Godard'ın *Notre musique* filmindeki bir karakterin dediği gibi, "Tuer un homme pour défendre une idée, n'est pas de défendre une idée, c'est tuer un homme" (Bir fikri savunmak uğruna bir insan öldürmek bir fikri savunmak değil, insan öldürmektir).²¹ Zapatistaların Subcomandante Marcos 2003'te, Basklı ayrılıkçı örgüt ETA'ya yazdığı bir iletide bunu özlü bir biçimde ifade etmişti: "Sıçayım bu gezegenin bütün devrimci öncülerine!"²²

3. *Müteessir Güçler* kitabının çerçevesini oluşturan siyasal fenomen, 2003'teki savaş karşıtı gösterilerdir; bu gösterilerin ve başka fenomenlerin direnişin doğası ve taktiklerinde bir şeylerin tayin edici bir biçimde değişmiş olduğunu gösterdiklerine şüphe yok. *Müteessir Güçler*'in yazarları, biraz da gönülsüz biçimde, bu öncü-kuvvetçi-olmayan solu Hardt ile Negri'nin çokluk terimiyle tarif ediyorlar ki argümanlarının en zayıf noktası da bence bu. Bu kitabın son bölümünde serimlenen argümanların üzerinden tekrar geçecek değilim, ama hem teorik hem de pratik zeminde imparatorluk içinde gelişen yeni siyasal öznenin ve siyasal alternatifin çokluk olduğu iddiasına itirazım var.

Teorik olarak, Hardt ile Negri'nin *İmparatorluk* adlı kitaplarının da ontolojik düzeyde sundukları analiz, Marx'ın ilk eserlerinde haklı olarak eleştirdiği diyalektik karşıtı materyalist töz ontolojisine geri dönme riskine giriyor. Siyasal olarak ise, Hardt ile Negri'nin yaklaşımı siyaset işini aşırı sistemli bir hale getiriyor; zira onlara

21. *Notre musique*, yön. Jean-Luc Godard, Fox Lorber Films, 2003.

22. Tam metin şurada bulunabilir: flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2003/marcos/etaJAN.html.

bakılırsa imparatorluk da çokluk da, yani kapitalizm de kapitalizme karşı direniş de aynı ontolojik tözden doğuyor. Oysa, yukarıda ileri sürdüğüm gibi, siyaset ontoloji alanının kesintiye uğratılmasıdır ve onu analiz etmek ve pratiğe dökmek için ayrı kategoriler gerekir.

Üçüncü seçeneğe dönersek, ben bunu *neo-anarşizm* olarak tarif etmek istiyorum. Böyle bir neo-anarşizm bir çokluğu seferber etmekle ilgilenir, ama buna çokluk demekle tereddüt ediyorum zira böyle deyince siyaseti ontolojikleştirme, onu ortak bir tözün ifadesi olarak görme tehlikesi doğuyor ki ben bunun kadar siyasetten uzaklaştırıcı bir tavır hayal edemiyorum. Günümüz anarşizminin beni ilgilendiren yanı, son derece seyirlik protesto taktikleri geliştirmeleri, yeni bir sivil itaatsizlik dili ya da yukarıda David Graeber'i izleyerek "şiddet içermeyen bir savaş hali" (ki burada "şiddet içermeyen" sözlerinin altını çizmek isterim) yaratmalarındır. Neo-liberalizmle neo-Leninizmi birleştiren şey şiddete gösterdikleri bağlılıksa, o zaman her ikisine karşı çıkacak bir muhalefet bir şiddetsizlik tavrına, bir barış pratiği ve faaliyetine bağlı olmak zorundadır. Her türlü ontolojik teodiseden bağımsız olarak, siyaset ortak bir cephe oluşturma, ayrı ayrı talepleri olan farklı gruplardan yatay olarak bir kolektif iradede toparlama faaliyetidir. Böyle bir neo-anarşizm –neo öneki de buradan geliyor zaten– klasik anarşizmin devletsiz toplum hayaline ulaşmayı ummaz, zamanın bu noktasında yeryüzündeki insanların çoğu için böyle bir seçenek yoktur bence. Ama böyle neo-anarşist bir siyaset deneyimi, devletle arasına bir mesafe (kitapta, devlet içindeki ve devlete karşı çatlak kabilinden mesafe, tabirini kullanmıştım) koyarak bir siyaset üretebilir. Direniş demek mesafe üretmek, devlet karşısında mesafe alanı ya da alanları, genç Marx'ın Hegel'in devlet felsefesine yönelttiği eleştiride "hakiki demokrasi" dediği şeyi yaratmak demektir. Aslında, kitabın son bölümünde ele aldığım alternatif bir küreselleşme yaratmaya yönelik hareketler ve yerli hakları hareketleri gibi yeni toplumsal hareketlilikleri bu terimlerle tarif etmek istiyorum. Bana göre, böyle bir neo-anarşizmin çekirdeğinde bir ontoloji ya da ekonomist bir teodise değil, günümüzdeki ideolojik ahlakçılığın bayat düsturlarına meydan okuyan sonsuzca talepkâr bir bağlanma etiği vardır.

EK 2

Obama'dan-Sonra Sol

12 Kasım 2008



OBAMA'NİN ZAFERİ, kölelik lekesi ve ırkçılık gerçekliğiyle tanımlanan Amerikan tarihinde simgesel bakımdan güçlü bir âna karşılık geliyor. Bu zaferin, ABD'nin dünyanın dört bir yanında algılanma biçimi üzerinde son derece hayırlı sonuçları olacak. Parlak bir stratejinin ürünüydü bu zafer; Obama'nın kampanyası Bush yönetiminin hayal kırıklığına uğratarak güçsüz düşürdüğü insanları dönüştürüp motivasyonu yüksek, örgütlü bir halk gücü haline getirdi. Ama Obama'nın zaferinin herhangi manidar bir anlamda değişimle ilgili olduğu fikrine itirazım var.

Obama'nın siyaseti siyaset karşıtı bir fantazinin hükmü altında. Ortak zemini bulma, aramızdaki farkları kenara koyup birliğe ulaşma çağrısına dayalı bir fantazi bu. Obama'nın siyaseti bir birlik, topluluk, ortaklık ve ortak iyi özleminin hükmü altında. Bush'un partizan siyasetinin yarattığı hayalkırıklığının devası, ABD'nin kurucu eyleminin yeniden teyidi, Amerikan Anayasası'nın açılış cümlesinde ifade edilen daha kusursuz bir birliğe ulaşma umudu oldu. Ortak iyiden dem vurarak siyasal hayatı kuran agonizmin ve güç ilişkilerinin üzerine bir perde çekmeye çalışan güçlü bir *ahlaki* stratejiydi bu. Siyasette ahlakçılığın büyük yalanı, iktidar gerçeğini siyaset karşıtı bir cila altında gizleyerek inkâr etmeye çalışmasından gelir. Ahlakçılık aynı anda en zalim ve yaralayıcı türünden siyasal bir faaliyete de girer. Ama bu faaliyetin gerçekliği ve her türlü partizanlık biçimi daima tekzip edilir. Ahlakçı siyaset esasen riyakârdır.

Ama en riyakârca olanı değişim muhabbeti kuşkusuz. Obama'nın stratejisini oluşturan unsurlar neler? Ben üç tanesini tespit ede-

yim. Birincisi, siyah Hristiyanlık tarihinin yumuşak ve rahatsız edici olmayan bir versiyonundan destek alan depolitize edilmiş ah-laki bir ortak iyi söylemi ile karşı karşıyayız. Obama peygambera-ne siyah Hristiyanlığın retorik mekanında ikamet etmekte, ama onun kritik radikalizminin, Rahip Jeremiah Wright'ın vaazlarında bulunabilecek atılganlığın zerresini bile benimsemiyor.

İkincisi, Obama'nın stratejisi Amerikan toplumunun yönetim-sel, simgesel düzenindeki bir kayma ile ya da bir ince ayarla ilgili. *Umudun Cesareti* adlı kitabının giriş bölümleri okununca görülebi-leceği üzere, Obama Bush yönetimine damgasını vuran şeye, yani yürütme gücünün kapsamının Schmitt'ten, daha doğrusu Leo Stra-uss'dan cevaz alınarak genişletilmesine karşı liberal meşrutiyetçili-ğe dönmeyi vaat ediyor. Amerikan rüyasını yenilemekle ilgili bütün o yavan lafların ardında yatan şey, Anayasa'nın önceliğine ve Kuru-cu Babalar'ın itiraz edilemez basiretine dönmekten ibarettir. Bun-dan böyle, bütün siyasal kararlar, meşruiyetleri Anayasa'dan gelen yasal normlara dayanarak alınmalıdır. Obama'nın dehası, gayet ge-leneksel, liberal bir meşrutiyetçiliği sivil inanç unsurlarıyla yoğur-muş olmasındadır ve burada asıl önemli olan da Obama'nın söyle-minin retorik gücünün örtük dinselliğidir.

Üçüncüsü, Obama'nın stratejisi kapitalizmin normalleştirilme-siyle ilgilidir ki bu da kısa ve orta vadede finans kapitalizmine (bu sektörlere geçen yıllarda hakim olan grotesk ölçülerde başıboş so-rumsuzluk ve tamahkârlığı düşünün) istikrar kazandırmak demek-tir. *Umudun Cesareti*'nden açıkça anlaşıldığı gibi, Obama'nın siya-sal alandaki çatışmayı ahlakçı bir biçimde reddetmesi, serbest piya-sa rekabetine duyduğu inançla bir şekilde el ele gider. Serbest piya-sa sisteminin kusurları olsa da, der, kapitalist ekonomi değişime her zaman açıktır ve "liberal demokrasiler dünya insanlarına daha iyi bir hayata kavuşma yönündeki en iyi şansı sunarlar." Obama'nın ekonomi hakkındaki bu görüşleri dikkate alındığında o iğrenç yok-sulluk gerçeğiyle sahiden bölüşümcü bir biçimde uğraşmaya nasıl başlayacağı benim için tam bir muamma.

Demek ki Obama'nın stratejisi son derece açık. Devlet ve ser-maye düzeyinde hiçbir değişiklik olmamalıdır. Anayasadaki klasik, liberal biçimiyle devleti muhafaza edip savunmamız ve finans mer-kezli kapitalizmin halihazırdaki düzensizliğini gidermek için dev-

letin yönetim mekanizmalarına başvurmamız gerekmektedir. Değişim, yurttaşların Bush yüzünden çektikleri ümitsizliği aşip Amerikan yönetim sistemine duydukları sivil inancı yeniden teyit etmelerini sağlayacak *ahlaki-simgesel* bir kaymadan ya da ince ayardan ibarettir. Açıkçası bu da bir şeydir, liberal arkadaşlarımdan böyle kendilerinden geçmelerini anlıyor, onlar adına seviniyorum. Ama kendim böyle iyi bir liberal olmadığımдан, Obama'nın zaferi bu koşullarda solcu bir stratejinin ne olabileceği sorusundan kaçmaya neden oluyormuş gibi geliyor bana.

Obama'nın zaferinin olası sonuçları neler peki? Belki de hazin bir diyalektik içinde birleşen en azından iki olasılık var bana kalırsa. Bir olasılık –pek olacak şey değil, ama en azından hayal edilebilir– rejim değişiminin çeşitli yerel popüler politizasyon biçimlerine yol açması ve belki bunların da halihazırdaki sosyoekonomik doxa'yı sorgulamaya neden olması. Obama'nın zaferinden de cesaret bulan bu görüşe göre, çeşitli gruplar göçmen hakları, sendikaların temsili ve açgözlü şirketler gibi meseleler etrafındaki siyasi faaliyetlerine hız verebilirler. Obama'nın zaferi ABD içinde (belki dışında da) devletin olagan işleyişini ya da işletmelerin olağan vaziyetlerini ciddi biçimde rahatsız edecek bir dizi ilerici radikalleşirmenin önünü açabilir.

Bunun tersi niteliğindeki ikinci olasılık ise, Obama'nın başkanlık kampanyası etrafında seferber edilmiş olan halk gücünün kazanılan zaferle birlikte kendi kendisini *tüketmesidir*. Bu görüşe göre, Obama seçildikten sonra, yurttaşlar siyasal düğmelerini kapatabilir ve arkalarına yaslanıp onun yönetimin işleri ne kadar iyi idare ettiğini seyredebilirler. Siyaset seyirlik bir medya gösterisine ve yönetimde temsil edilmeye indirgenir. Üstelik, bizzat Obama'nın kampanyasının tercih ettiği olasılık da kuşkusuz budur; Obama'nın zafer kazandığı gece yaptığı konuşmanın yaptığı konuşmanın ağırbaşlı, hafif bir hayalkırıklığı içeren tınısını da açıklar bu. "Önümüzdeki yol uzun olacak. Tırmanacağımız yokuş çok dik olacak. Oraya bir yılda ve hatta bir dönemde erişemeyebiliriz." Değişim retoriğinin ("Hep birlikte ülkemizi değiştirebiliriz, dünyayı değiştirebiliriz"), insanları seferber etmek için gereken bir şeyden ibaret olduğu anlaşılıyor. Zafer bir kere sağlama alındıktan sonra, halk düzeyinde artık başka bir seferberlik filan düzenlenmemesi gerekir. Bundan

böyle her şeyin yönetim aygıtının dolayımından geçmesi gerekir. Bir halkın birdenbire kendisiyle yüzleşme ve kendi müthiş gücünün farkına varma deneyimi olarak siyaset, tam temsili bir yönetimin seçildiği anda ölmelidir.

4 Kasım gecesi geç saatlerde yaşanan olaylarda gizlenen trajedi de budur belki: Ben saat on sularında metroya doğru yürürken Union Square'de dev bir ABD bayrağı açıldı; Brooklyn'in benim oturduğum semtinde önceden ayarlanmamış partiler yapıldı; başka birçok kişi o gece yaşanan çok daha egzotik kolektif deneyimlere tanıklık edebilir. Artık devletin gücü karşı karşısında sinmeyen ve polis tarafından denetlenmeyen halkın birdenbire kendi güçlerinin, düpedüz özgürlük faaliyeti denebilecek kendi faaliyetlerinin gücünün farkına vardığı bir anda bu. Böyle bir anda hiçbir güç onları durduramazdı, her yerden bir gösteri ya da sokak partisi fışkırıyordu. Kolektif sevinçtir bu. Burada siyasal bir an *potansiyeli* vardır, ama bu, tam da kutlanmakta olan temsil sürecinin gerçekleşmesini önlediği bir potansiyeldir. İnsanlar oylama faaliyetleri sayesinde güçlerinin farkına vardıkları anda temsil süreci onları güçsüz kılar. Birdenbire kendi güçlerinin farkına varmış olanların elinden kayıp gider özgürlük. Bu insan havai fişekleri karşısında, Obama'nın zafer konuşmasına eşlik etmesi planlanmış havai fişek gösterisini iptal etmesi şaşırtıcı değildir. Verilen mesaj açıktır: "Zafer sizin. Ama kutlamayı, dans etmeyi ve ağlamayı bitirdiğinizde evlerinize dönün ve sessiz olun. Sayenizde yönetme işi bizim elimizde, biz de onu burada devralıyoruz. Size nasıl gittiğini bildireceğiz. NOT. Lütfen halk egemenliği lafını çok düz anlamıyla anlamayın."

Filozof Alain Badiou'dan bir fikir ödünç almak isterim. Ona göre, siyasal bir olay genel eşitlik normu altında bir kolektivite yaratan şeydir. Bu tanıma göre, siyasetin devletin güç alanı içinde kalmaktan ve ona payanda olmaktan ibaret olmaması çok önemlidir. Aksine, siyaset devlete mesafe almaktan ibarettir. Şu anda böyle bir mesafe mevcut değildir, zira devlet, özellikle de sivil toplumla kaynaşmış olan yumuşak demokratik devlet toplumsal hayatın gittikçe daha fazla alanına nüfuz etmektedir. Demek ki mesafe *yaratılması* gereken bir şey. Üstelik bu mesafenin benim tabirimle devletin çatlakları içerisinde yaratılması gerek. O halde siyaset demek, kolektiviteler oluşturan eylemler yoluyla bu çatlak kabilinden mesafeyi

yaratmak demektir. Burada ölçek sorunu hayati önemdedir. Bir kolektivite birkaç yıl önceki küreselleşme karşıtı hareket kadar devasa ve köksapvari bir şey olabildiği gibi, bir eylem programı üzerinde ortak bir karara varan 5, 10, 20 kişi kadar küçük bir şey de olabilir. Unutmayalım ki Paris Komünü bir avuç yurttaşın gerçekleştirdiği red eylemiyle başlamıştı.

Obama'dan sonra soldan geriye kalan ne varsa, kendini siyasetle yerel deneyler yapmaya, devletten ayrı duran ve onun üzerinde bir baskı uygulayabilecek kolektiviteler oluşturmaya adanmıştır. Hakiki siyaset kendini liberal demokrasiye özgü temsil ve seyirlik gösteri oyunu içinde tüketmez. Devletin çatlaklarında ve sermayenin sınırlarında gâipten kolektiviteler ortaya çıkarmakla ilgili bir şeydir. 4 Kasım gecesi böyle bir şeyin ortaya çıkması potansiyelinin doğar gibi olduğu bir an oldu belki de. Yine olabilir.

Açıklama Notu

FİLLERİN hamilelikleri misali, çoğu kitabın uzun demlenme dönemleri olur. Bu kitap da istisna değil. Uzun yıllardır, en azından 1980'lerin sonundaki master öğrenciliğimden beri hakkında düşünüp yazdığım birçok şeyin imbiikten geçirilip tek, devamlılık arz eden bir argüman haline getirilişiyile oluştu. Amacım çok basit: Etik ile ilgili konumumu mümkün olduğunca net ve ikna edici bir biçimde serimlemek ve bu konunun (umarım) önemli siyasal sonuçları olduğunu göstermek. Kitabın Sunuş ve Ek bölümlerinde çerçeve kabilinden, alçakgönüllü bir biçimde zamanımızı düşünce içinde kavramaya ve argümanlarımı motive eden toplumsal-siyasal bağlamı analiz etmeye çalıştığım felsefi ve siyasal bir *Zeitdiagnose* sunmak istedim.

Bu kitabın çeşitli bölümlerini ya da bütünü son yıllarda çeşitli bağlamlarda sunabilecek kadar talihli olsam da, etik ve siyaset hakkındaki fikirlerimi kısa bir kitap halinde bir araya getirme vesilesini sağlayan şey, 2004'te New York'a taşınmamın yol açtığı birkaç mutlu sonuç oldu. Birincisi, elyazmasını The New School for Social Research'te 2004 yılında etik hakkında verdiğim haftalık derslerde ve 2004 ve 2006'da Rainer Frost'la birlikte verdiğimiz iki siyaset dersinde geliştirme imkânı buldum. New School'daki lisansüstü öğrencilerine benzerini daha önce hiç yaşamadığım bir düşünsel yoğunluk ortamı yarattıkları için büyük bir minnet borçluyum. İkincisi, New York University'den gelen, 2004 Albert Schweitzer Etik ve Siyaset Dersleri'ni verme daveti, birçok argümanım için bir katalizör işlevi gördü ve düşüncelerime bir şekil vermeme sağladı. Bu dersleri organize ettiği için ve çalışmalarına gösterdiği hassasiyet için Gabriela Basterre'a şükran borçluyum. Ayrıca, 2003'te University of Essex'de Radikal Siyaset grubunun yaptığı çalışmalar ile 2006'da New York'ta Anarşist Okuma Grubu'nun çalışmalarını da

zikretmek isterim. Bütün bu süreç boyunca hayati katkılarda bulunan muhataplarım şu isimler oldu: Emily Apter, Alain Badiou, Jay Bernstein, Jacob Blumenfeld, Anne Deneys-Tunney, Lisabeth During, Bernard Flynn, Kristin Gissberg, Peter Goodrich, David Graeber, Courtney Jung, Elliot Jurist, Andreas Kalyvas, Ernesto Laclau, Abraham Mansbach, Michael Morgan, Daniel Morris, Thamy Pogrebinski, Ross Poole, Mark Thorsby, Mitchell Verter, Judith Walz ve –burada adı en son geçiyor ama ilk o vardı– Jamieson Webster.

Dikkatli okurlar burada başka çalışmalarımın bazı argümanlarını kullandığımı görecekler, umarım bu argümanları bu kitapta daha sistematik, doğrudan ve güçlü bir sunum içinde bir araya getirmiştir. Kitaplarımın şu bölümlerinden bazı argümanlar ödünç aldım: *Very Little... Almost Nothing* (Londra ve New York: Routledge 2004), 2. Baskıya Önsöz; bu kitapla aynı anda yeni baskısı yapılmakta olan *Ethics-Politics-Subjectivity* (Londra ve New York: Verso, 1999), 8, 9 ve 10. bölümler, *On Humour* (Londra ve New York: Routledge, 2002), 7. Bölüm. Ayrıca şu yazılarımdan bazı bölümlerini yeniden yazarak kullandım: "Five problems in Levinas's view of politics and the sketch of a solution to them" (Levinas'ın siyaset görüşündeki beş sorun ve bunların çözümüne yönelik bir eskiz), *Political Theory*, Cilt 32, No. 2 (Nisan 2004); "Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou" (Onay Talebi: Alain Badiou'nun Etiği Üzerine), *Radical Philosophy*, No. 100 (Mart 2000); ve "Is there a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?" (Hegemonya Teorisinde Normatif Bir Eksiklik mi Var?), *Ernesto Laclau – A Critical Reader* içinde, haz. S. Critchley ve O. Marchart (Londra & New York: Routledge, 2004). Verso'dan Tom Penn ve Robin Blackburn'e de yardımları, ilgileri ve yol gösterici önerileri için teşekkür etmek isterim.

Simon Critchley
New York, Ağustos 2006

Dizin

- 11 Eylül 2001 terörist saldırıları, 15,
107, 114, 122, 136-7, 146, 156
Abensour, Miguel, 127, 130-1
Aborijinler, 117-9
adalet, 13, 18, 34, 49, 57, 67, 148-50;
ayrıca bkz. adaletsizlik
adaletsizlik, 12, 13, 16, 53, 97, 100-2,
120, 130, 141, 143
adlandırma, 100, 110-2, 113n, 118
Adorno, Theodor, 28, 111
Agamben, Giorgio, 114n, 153
ahlak yasası, 30, 32, 36-40, 44-5, 50,
73, 131
ahlak, 18-20, 25, 26, 28, 30, 33, 35-7,
42, 43, 47, 52, 65, 78-80, 130, 151-
2; Løgstrup, 62; motivasyon eksik-
liği, 18, 42, 50, 60; nesnellik/uygu-
lanabilirlik karşıtlığı, 36, 39; *ayrıca*
bkz. etik
ahlaki akılcılık, 34-5, 41
ahlaki bildirimler, 26-7, 29
ahlaki his teorisi, 34-5, 36, 44
ahlaktanımsızlar, 28-30
Aiskhylos, 148-9
"akıl olgusu", 19, 36-44, 46-8, 50, 64,
66, 97
aktivizm, 18, 58, 98-9, 116
Allen, Woody, 94
Alman felsefesi, 21, 83, 85, 86
alternatif, 122n, 160, 165
Amaçlar Krallığı, 42, 46
anarşizm, 14, 22, 100-2, 120-1, 128-
38, 140-1; neo-anarşizm, 160
anavatan fantazisi, 146-7, 150
anoreksi, 96
Aquino Tommaso, 27, 79
Arendt, Hannah, 138
Aristoteles, 62, 79, 91
arzu, 27, 35, 71, 76-7, 81-2, 86-7
Augustinus, 27
Avrupa Birliği anayasası, 156
Aziz Paulus, 27, 33, 50, 56-8, 60
Baader-Meinhof, 15, 159
Badiou, Alain, 20, 51, 53-61, 66, 72,
97, 113n, 121n, 122, 124, 164
bağlanma: Badiou, 60; etiği, 13, 21,
29-31, 50, 98, 102, 141-2
Balibar, Etienne, 46
Basterra, Gabriele, 78, 84n
başkası/öteki, 20, 25, 34, 43, 53, 62,
66, 71-2, 75-6, 78, 130n, 154
Beckett, Samuel, 55, 57, 66, 91, 94
Bellah, Robert, 153
benlik, 18-21, 29, 30, 36, 42, 52, 60, 94,
101, 136, 153; başkasıyla ilişkisi,
69-70; etik öznel, 19-20, 28, 30-3,
35, 48, 50, 72, 96, 97, 129; otarşi,
101; *ayrıca bkz.* bölünmüş özne
Bentham, Jeremy, 27, 79
Bernstein, Jay, 18
Bin Ladin, Usame, 15-7, 146, 159
Blair, Tony, 28, 91, 158
Blanchot, Maurice, 69
Bolşevizm, 14-5
bölünmüş Özne, 20-1
Breton, Andre, 89
Buber, Martin, 27
Budizm, 12, 14, 18, 49, 98
burjuvazi, 22, 99, 102-5, 121, 139

- Bush, George W., 17, 107, 145-63
 Butler, Judith, 77, 88, 129-30, 132
- Cavell, Stanley, 75
 Chiapas, 116-7
 Cihatçılık, 15, 17, 98, 159
 cinsellik, 52
 Connolly, William, 114n, 158
 Craigie, Billy, 118
 Cruz, Luis Hernandez, 117
 Cumhuriyetçi Ulusal Konvansiyon, 122
- çatlak kabilinden mesafe, 23, 100, 120-4, 127, 132, 143, 160, 164
 çöklük, 23, 56, 114, 121, 139-40, 143, 159, 160
- Danimarka'daki karikatür tartışması (2005), 147
 Dasein, 46-7, 69, 131
 Debord, Guy, 15, 147
 demokrasi, 15-7, 23, 53, 121, 136, 145, 151; doğrudan, 102, 122, 136-7; "hakiki", 21-2, 99-101, 124-8, 160; uyumsuzluk, 102, 140; ayrıca bkz. liberal demokrasi
 Demokrat Parti, 156, 158
 demokratikleşme, 124, 129, 136, 140
 deontoloji, 19, 52
 Descartes, René, 27, 68, 69, 101
 Dewey, John, 136-7
 din, 12, 15, 17, 27, 53, 58, 61, 64, 104, 151-4, 156, 162; ayrıca bkz. Hristiyanlık; iman; İslam; Yahudilik
 dinci sağ, 156-7
 direniş, 12, 98, 102-3, 114, 123, 141-2, 159-60
 Dostoyevski, F., 13
 Duras, Marguerite, 80
 Durruti, Buenaventura, 15, 159
 Dünya Ticaret Merkezi terörist saldırılar, 146
 Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ), 100, 116, 122
 düşünsel sezgi, 37, 39, 44-5
- egemenlik, 20, 48, 101, 113, 122, 125-6, 131-2, 135, 138, 141, 153, 164
 egzantriklik, 95, 98
 El Kaide, 15-6, 146, 158-9
 El-Zerkavi, Ebu Musab, 146
 El-Zevahiri, Ayman, 15
 Engels, Friedrich, 22, 103-5, 107
 erdem etiği, 19, 52
 estetik olan, 81-5, 94
 eşitsizlikler, 16, 108, 136
 etik deneyim, 13, 18-42, 46, 50-2, 55-7, 62, 66, 70-1, 73, 76, 78, 87, 94, 97, 101, 129-30, 132, 138, 141-2
 etik öznel, 13, 18-20, 30-4, 39, 48, 50-2, 54-7, 60, 66, 72, 76-8, 87-8, 94, 96-8, 129, 131, 142
 eudaimonia, 62, 79
 evrensellik, 19, 35, 37, 41-4, 51, 53-60, 66, 104, 112-3, 119, 123, 128-9, 152, 157
- faıdacılık, 19, 62, 79, 82
 Feltham, Oliver, 117n, 118
 Fichte, Johann Gottlieb, 27, 39, 44-6, 50, 112, 131
 filozof taşı, 36-7, 48
 Fink, Hans, 65
 Foucault, Michel, 21, 51-2
 Fourier, Charles, 14
 Fransız Devrimi, 119
 Freud, Sigmund, 20, 70, 73-5, 81, 95, 148; melankoli, 89-90; mizah, 88-92, 94; Oidipus kompleksi, 85; üst-ben, 21, 89-90, 94; yüceltim, 80
 Fütürizm, 15
- Geldof, Bob, 28
 Geuss, Raymond, 54
 gizli-Schmittçilik, 145-6, 150, 154-5
 Glucksmann, André, 53
 Godard, Jean-Luc, 159
 Goethe, Johann Wolfgang von, 93
 Gore, Al, 107
 Graeber, David, 116, 133, 135-7, 140
 Gramsci, Antonio, 22, 97, 99, 108-10, 112, 128, 135, 156

- Guignon, Charles, 87
 güvenlik, 23, 122, 140, 146-8
 güzellik, 79, 81-2
- Habermas, Jürgen, 19, 34, 41, 42, 156
 hakikat, 50, 54-5, 57-8, 60, 83, 86, 99, 103, 109, 124
 Hardt, Michael, 56, 113, 114n, 121, 159
 hayalkırıklığı, 11-4, 16, 18, 49, 97, 141
 Hegel, G. W. F., 21, 25, 41, 42, 45-7, 55, 56, 67, 69, 79, 85, 100, 112, 124-6, 128, 131, 139, 153, 160
 hegemonya, 22, 99-100, 108-13, 117, 120, 123, 132, 140, 156
 Heidegger, Martin, 21, 27, 46-7, 61, 69, 72, 74, 85-8, 93, 94, 102, 111, 114, 131, 139, 141, 143
 Henrich, Dieter, 36n, 45n
 Henri-Levy, Bernard, 53
 Hristiyan fundamentalizmi, 17, 98
 Hristiyanlık, 14, 29, 56-8, 60-2, 64-5, 152-4, 161-2
 Hobbes, Thomas, 138, 140, 145, 149
 Honneth, Axel, 34, 45n, 77n
 Hölderlin, Friedrich, 84, 128
 Hume, David, 27, 34, 35, 44
 Husserl, Edmund, 27, 61, 69, 107
 Hutcheson, Francis, 27, 34-6, 40
- "içkincilik", 128
 ihlal, 82, 86, 94, 130n, 135
 ikame, 69-71
 iletişimsel eylem, 41
 iman, 12, 15, 22, 27, 57, 60, 62, 107
 inayet, 57, 154
 insan hakları, 53, 119, 141, 151
 insanlık, 43, 46, 47, 55, 81, 91, 95, 99, 105, 112, 113n, 155
 intihar, 77, 86, 90
 İsa, 27-30, 54, 56-7, 60-5, 152, 157
 İslam, 15, 17, 159
- Joyce, James, 33, 88
 Jung, Courtney, 115-6
- kadın hakları, 119, 129
 kahramanlaştırma, 21, 58, 82-4, 86-8, 91, 94, 96
 Kant, Immanuel, 11, 19, 27, 32, 65, 76, 131; ahlaki his teorisi, 35, 36; "akıl olgusu", 19, 36-44, 46-8, 50, 64, 66, 97; Badiou'nun yorumu, 53, 55; estetikolan, 84-5; "kendinde şey", 74; Lacan'la karşılaştırma, 74, 76; mutluluk, 80; olgusalılık, 72; özerklik, 42-4, 47, 50, 51, 97, 112
 Kantçı etik, 38-48, 62
 kapitalizm, 15, 22, 99, 103, 105-11, 114, 127, 135-6, 160, 162
 kategorik buyruk, 37, 38, 40, 43, 45, 82, 86
 Katrina Kasırgası, 147
 keder, 65, 129-30, 132, 136
 kendi kendini belirleme, 101, 125-6
 kendi kendini koyutlayan özne, 101, 131
 Kierkegaard, Søren, 62
 kimlik, 16, 22, 100, 109, 115, 139
 Kızgın Tugay, 15
 Kızıl Ordu Fraksiyonu, 15
 Kızıl Tugaylar, 15
 Klein, Melanie, 77, 80
 kolektif irade, 110, 112, 134, 156, 160
 komşu kompleksi, 75
 komünizm, 22, 103, 105, 107, 111-2, 120-1, 126, 128, 152
 konumlanmış evrensellik, 53-60
 korku, 13, 16, 122, 136-7, 148-9
 Korsgaard, Christine, 19, 41-2
 kozmopolitizm, 103
 kötülük, 27, 31-2, 55, 84
 Kropotkin, Peter, 120
 Kutub, Seyyid, 15
 küreselleşme, 15, 17n, 22, 103, 105, 111, 141
- Lacan, Jacques, 48, 71, 73-6, 79, 85, 88, 92, 154; trajedi, 81-3, 85-7, 94; yüceltim, 21, 77-8, 80-2, 94
 Laclau, Ernesto, 22, 108-12, 114n, 156n

- Laplanche, J., 80
 Lefort, Claude, 127
 Lenin, Vladimir İlyiç, 14, 15, 105, 121, 159
 Levinas, Emmanuel, 20, 33, 51, 66-73, 101, 135, 138; anarşizm, 22, 102, 130-3, 135-6, 138, 140n; başkalık, 48, 69, 72, 76; Løgstrup'la kıyaslama, 61-3; otorite karşıtlığı, 133; Yahudilik, 57, 61, 67; yöneltilen eleştiriler, 53, 77
 liberal demokrasi, 15-8, 49, 50, 98, 101, 141, 162, 165; ayrıca bkz. demokrasi
 liberal hümanizm, 14
 liberalizm, 53, 115, 124, 137, 162-3
 Live-Aid, 28
 Loewald, Hans, 80, 93
 Løgstrup, Knud Ejler, 20, 48, 51, 60-6, 71, 72, 96, 97
 Londra bombalamaları, 147
 Lovibond, Sabina, 52
 Luther, Martin, 21, 95
 Lyotard, Jean-François, 51
 Machiavelli, Niccolò, 127
 MacIntyre, Alasdair, 35n, 65, 79
 Mandel, Ernest, 106
 Mandeville, Bernard, 35
 mani, 90-1
 Mao Zedung, 15, 159
 Marcos, Subcommandante, 159
 Marcuse, Herbert, 135
 Marinetti, Filippo Tommaso, 15
 Marksizm, 22, 53, 106-7, 109, 127, 136, 143; anarşizmden farkı, 101, 135; devlet, 121; "hakiki demokrasi"; 21-2, 99-101, 124-8, 160; hegemonya, 110
 Marx, Karl, 21-2, 46, 47, 99, 103-9, 114, 121, 124, 141, 159; etik konusundaki suskunluğu, 101, 135; "hakiki demokrasi", 21-2, 99-101, 124-8, 160; ontolojisinin eleştirisi, 112, 128; siyasal özne, 111, 126; türsel varlık, 112, 114, 128, 143
 materyalizm, 46, 101, 103, 114, 125, 129, 159
 Meksika, 100, 115-6, 123
 melankoli, 89-91, 95
 Merleau-Ponty, Maurice, 126
 meta-etik, 19, 97
 meta-siyaset, 97-101, 121, 128-30, 140, 142
 militer neo-liberalizm, 158
 Mill, John Stuart, 27
 Milyarderler Bush'u Destekliyor, 134
 mizah, 21, 87-95, 98, 102, 129, 133-4, 142
 modernlik, 11, 13, 18, 79, 113n, 142
 motivasyon, 16-9, 22, 30, 34-8, 40-4, 47n, 50, 60, 98-9, 101-2, 120, 122-3, 135-6, 142
 Mouffe, Chantal, 114n, 141
 mutluluk, 52, 62, 79-81, 91
 Nancy, Jean-Luc, 128
 Nässtrom, Sofia, 140n
 Nasyonal Sosyalizm, 59
 Negri, Antonio, 56, 113, 114n, 121, 159
 neo-anarşizm, 160
 neo-Leninizm, 158, 160
 neo-liberalizm, 98, 107, 115-7, 123, 135, 158
 Nielsen, Leslie, 150
 Nietzsche, Friedrich, 12, 21, 27, 83, 152; aktif düşünce, 54; trajedi, 83, 85, 87; vicdan azabı, 33, 78, 96
 nihilizm, 12, 16, 49, 53, 142; aktif, 14-8, 49, 98, 102, 134, 142; pasif, 14-8, 49, 98, 102, 142
 Obama, Barack, 161-5
 Oidipus Rex, 84
 onanm, 77, 78, 83, 94
 onay, 25-31, 33, 37, 40, 42, 47, 50, 57-9, 64-5, 67, 72, 76, 84, 88, 97-8
 O'Neill, Onora, 41
 ontoloji, 11, 56, 72, 112, 114, 128, 131, 143, 159-60
 otarşi, 67, 93, 94, 101, 131

- öfke, 102, 141
 "ölüm dürtüsü", 70, 81
 özel mülkiyet, 108
 özerklik, 21, 38, 42-8, 50-2, 66-7, 71, 101, 112, 129-31, 135, 137-8, 153
 öznelarasılık, 20, 45, 69-70, 125
- Paine, Thomas, 136, 151
 para, 99, 104-5
 Pascal, Blaise, 11, 95
 pasifizm, 98, 135
 Pessoa, Fernando, 49, 155
 Pink Bloc, 134
 Pinkard, Terry, 45
 Platon, 27, 32, 50, 55, 56, 102, 138-9
 Plessner, Helmuth, 95
 Pontalis, J.-B., 80
 popülizm, 156
 post-kapitalizm, 135
 pratik akıl, 19, 31, 36, 38-40, 44-6, 50
 "pratik kimlik", 42
 proletarya, 22, 46, 47, 99, 105, 109, 111-2, 116-7, 121, 129
 psikanaliz, 20, 53, 58, 71, 76-82, 86, 92, 148; *ayrıca bkz.* Freud
 Putnam, Hilary, 69
- Rancière, Jacques, 119, 138-40
 Rawls, John, 19, 38-40, 43, 115, 131, 156
 Reagan, Ronald, 107, 154, 157
 Rebel Clown Army, 133
 rehine, 70-1
 Retort grubu, 15n, 158
 Roma İmparatorluğu, 29, 58
 Rorty, Richard, 137
 Rousseau, Jean-Jacques, 14, 27, 30, 34, 35, 50, 149, 151-3
- sadakat, 20, 21, 51, 54, 66, 72, 98, 124
 Saddam Hüseyin, 146
 Sade, Marquis de, 32
 sahiçilik, 21, 47, 84-8, 91, 93, 94
 sanat, 55, 81-3, 85
 Scheler, Max, 85
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
- von, 27, 39, 83-4, 86, 94, 128
 Schiller, Friedrich, 128
 Schleiermacher, Friedrich, 27
 Schmitt, Carl, 63, 122, 133, 138, 150, 155, 136, 162
 Schopenhauer, Arthur, 27, 34, 35, 50
 Seattle protestoları, 100, 116, 122, 129, 136
 sevgi, 34, 57, 58, 77
 Sharansky, Natan, 153
 Simmel, Georg, 85
 Sitüasyonizm, 15, 106, 147
 sivil itaatsizlik, 22, 102, 133-4, 160
 sivil toplum, 17, 99, 110, 125-6, 129, 151, 164
 Smith, Adam, 27, 34-5
 Smith, Michael, 35-6, 38
 sonsuzluk, 57, 68
 Sophokles, 84, 85, 87, 152
 Sorel, Georges, 110
 sorumluluk, 20-1, 51, 63, 67, 70-2, 77, 78, 96, 101, 102, 129, 135-6, 142
 söylem etiği, 34
 Spinoza, Benedict de, 56, 114, 148
 Stevens, Wallace, 113n
 Stoler, Anne, 145n, 157
 Strauss, Leo, 145, 162
 suçluluk, 33, 77, 78, 80, 82, 92
 Sussman, David G., 42n
 Szondi, Peter, 83
- "Şeyimsilik", 73-6
 şiddet içermeyen savaş hali, 102, 133-5, 160
 şiir, 113n
- takıntı, 70-1, 132
 talep, 19, 27-2, 34, 50, 72, 78, 96, 98; "akıl olgusu", 37-8, 48; Badiou, 51, 53, 55-7, 59-60; demokratik uyuşmazlık, 102, 138, 141; demokratikleşme, 115, 119, 123; karşılanamaz (sonsuz), 20, 51, 60-5, 95, 96, 98; Lacan, 76, 79; Levinas, 20, 51, 67, 71, 72, 76; Løgstrup, 13, 20, 51, 60-5, 96; yüceltim, 79

- Tanrı, 11, 12, 21, 30, 43, 45, 53, 57, 68,
69, 79, 96, 153-4; siyasetten uzak-
laştırıcı etkisi, 151-2, 154;
Løgstrup, 62-5
tarihsel blok kavramı, 108
Taylor, Charles, 87n
Tocqueville, Alexis de, 151
toplumsal cinsiyet kimliği, 85
toplumsal ilişkiler, 69, 85, 103, 125
Tormey, Simon, 122n, 135
trajedi, 11, 21, 81-8, 91, 93, 94, 96,
148, 152
travma, 20, 70-2, 76-8
Turgenyev, İvan, 16
- uluslararası hukuk, 116, 123, 156
umut, 57
uyuşmazlık, 23, 102, 120, 129, 138-41
- üstben, 21, 80, 88-94, 98, 129
- varlık, 43, 47, 56-7, 60, 72, 83, 86-7,
93, 95; 112, 114, 126, 128, 143;
ayrıca bkz. ontoloji
varoluşçuluk, 62
- vicdan, 21, 33, 90, 94-6, 98, 129, 136;
Heidegger; 27, 46-7; Loewald, 93;
Nietzsche, 33, 78, 96
- White, Stephen, 47n, 114
Williams, Bertie, 118
Wittgenstein, Ludwig, 60
Woodward, Bob, 154
- Ya Basta!, 133
yad-duygulanımsallık, 20, 51, 66, 71,
97, 98, 129, 138
yaderklik, 20, 43, 45, 66-7, 70-2, 76,
77, 132, 136
Yahudilik, 57, 61, 63
Yeats, William Butler, 50, 157
Yeni İşçi Partisi, 28, 158
Yeni Sağ, 107
yerinden etme, 108-10
yerli hakları, 17n, 22, 98, 100, 115-8,
120, 122-3, 129, 160
yüceltim, 20-1, 77-96, 98, 135
- Žižek, Slavoj, 58, 86, 106n
zulüm, 70-1, 77, 88, 132