

e-ISSN: 2757 – 9123

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Cilt / Volume 4

Sayı / Issue 2

Kasım / November 2024

Açık Erişim / Open Access

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Cilt / Volume 4 • Sayı / Issue 2 • Kasım / November 2024

ARETE POLİTİK FELSEFE DERGİSİ • ARETE JOURNAL OF POLITICAL PHILOSOPHY

e- ISSN: 2757-9123

ARETE



Politik Felsefe Dergisi Journal of Political Philosophy

Yayın Tarihi • Mode of Publication

6 Aylık • Uluslararası Çift Kör Hakemli Akademik E-Dergi

•
Biannual • International Double Blind Peer-Reviewed Academic E-Journal
Cilt / Volume 4 • Sayı / Issue 2 • Kasım / November 2024

•
e-ISSN: 2757-9123

Sahibi • Owners

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dışci

Editörler • Editors

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dışci (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Yayın Kurulu • Editorial Board

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Bora Erdağı (Kocaeli Üniversitesi • Kocaeli University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Mustafa Demirtaş (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Utku Özmağas (Düzce Üniversitesi • Düzce University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dışci (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Dr. Gülçin Ayıtuğ Metin (Adıyaman Üniversitesi • Adıyaman University)

Dr. Yasin Karaman (Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi • Bilecik Şeyh Edebalı University)

Yabancı Dil Editörü • Foreign Language Editors

Dr. Gaye Kuru (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Danışma Kurulu • Advisory Board

Prof. Dr. Roberto Esposito (Scuola Normale Superiore)
Prof. Dr. Filiz Zabcı (Ankara Üniversitesi • Ankara University)
Prof. Dr. Phil Harris (Chester Üniversitesi • University of Chester)
Prof. Dr. Filiz Kartal (Ankara Üniversitesi • Ankara University)
Prof. Dr. Oliver Davis (Warwick Üniversitesi • University of Warwick)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Çetin Türkyılmaz (Hacettepe Üniversitesi • Hacettepe University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Mustafa Demirtaş (Uşak Üniversitesi • Uşak University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Utku Özmakas (Düzce Üniversitesi • Düzce University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Emek Yıldırım Şahin (Artvin Çoruh Üniversitesi • Artvin Çoruh University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Yavuz Yıldırım (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi • Niğde Ömer Halisdemir University)
Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof. Dr.) Corry Shores (Orta Doğu Teknik Üniversitesi • Middle East Technical University)
Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof. Dr.) Serhat Celal Birdal (Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Hacı Bayram Veli University)

Arete Politik Felsefe Dergisi • Arete Journal of Political Philosophy • 2024

Yazışma Adresi • Mailing Address

Seyhan Sokak, No: 39/ 8, Cebeci, Çankaya, Ankara/ Türkiye (Turkey)

Telefon/ Telephone: 0 507 992 76 25 • 0 536 217 20 39

Web Sayfası • Webpage

www.aretejournal.org

E-mail Adresi • E-mail Address

info@aretejournal.org

Yasal Sorumluluk

Yayınlanan yazılarda ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Statutory Liability

Responsibility of opinions which are suggested in published articles belong to their authors.

İndeks / Indexing

Arete Politik Felsefe Dergisi; **The Philosopher's Index, EBSCO (Political Science Complete), EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) (CEEAS), ERIH PLUS, ASOS (Akademia Sosyal Bilimler İndeksi)** tarafından taranmaktadır.

Arete Journal Of Political Philosophy is indexed by **The Philosopher's Index, EBSCO (Political Science Complete), EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) (CEEAS), ERIH PLUS, ASOS.**

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Cilt / Volume 4 • Sayı / Issue 2 • Kasım / November 2024

Hakemler (Reviewers)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Hasan GÜLER
(*Uşak Üniversitesi • Uşak University*)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof. Dr.) Yunus Can POLAT
(*Harran Üniversitesi • Harran University*)

İçindekiler / Contents

<i>Sunuş (Presentation)</i>	i
-----------------------------	---

Çeviriler (Translations)

<i>İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Haklarının Gerçekçi Ütopyası</i> <i>Jürgen HABERMAS (çev. Görkem BİRİNCİ)</i>	47
<i>Direnış</i> <i>Johanna OKSALA (çev. Canan YARAR)</i>	66
<i>Marksizm</i> <i>Bill MARTIN (çev. Ahmet ÖNDER)</i>	74
<i>Jacques Rancière ile Röportaj</i> <i>Nicolas POIRIER (çev. Şilan KESLER)</i>	82

Değerlendirme Yazıları (Review Articles)

<i>Antroposen'de Marx</i> <i>(Marx in Anthropocene)</i> <i>Kutlu TUNCEL</i>	100
<i>Achille Mbembe'nin Düşmanlık Politikaları ve Zenci Aklın Eleştirisi Eserleri</i> <i>Bağlamında Irkçılık Kavramının İrdelenmesi</i> <i>(An Examination of the Concept of Racism in the Context of Achille Mbembe's</i> <i>Politics of Enmity and Critique of Black Reason)</i> <i>Bülent OSKAY</i>	109

Sunuş

Arete Politik Felsefe Dergisi yeni sayısı, siyaset felsefesi alanından çeviriler ve değerlendirme yazılarıyla karşınızda.

Bu sayımızın ilk çalışması, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Haklarının Gerçekçi Ütopyası” başlığıyla Jurgem Habermas’a ait. Habermas’ın bu makalesini İngilizceden Türkçeye Görkem Birinci çevirdi. İnsan haklarını insan onurunun bir parçası olarak bu makalesinde ele alan Habermas, insan haklarının ahlaki ve hukuki yüzünü, onur kavramıyla birlikte ele almaktadır. Habermas’a göre, insan onuru kavramı, tikelci öncül kavramlardan gelen bir statünün –bu durumda demokratik yurttaşlık statüsünün– toplumsal olarak tanınmasına bağlı olma çağrışımını hala korumaktadır. Sadece anayasal bir siyasal topluluğa üyelik eşit haklar tanıyarak her insanın eşit insani onurunu koruyabilir.

Bu sayımızdaki *Foucault Lexicon* eseri için Johanna Oksala tarafından hazırlanan “Direniş” maddesi Canan Yazar tarafından çevrildi. Foucault’nun düşüncesinde direniş kavramını ele alan bu yazı, Foucault’da direnişin anlamı konusunda literatürde var olan anlaşmazlığı Foucault’nun direniş konusundaki fikirlerini tartışarak sonuca bağlamaya çalışmaktadır. Ahmet Önder tarafından çevrilen “Marksizm” yazısı, Foucault Lexicon eserinin Leonard Lawlor ve John Nale tarafından hazırlanan “Marksizm” maddesidir. Foucault ve Marksizm ilişkisini ele alan bu madde, Foucault’nun tarihsel materyalizm düşüncesine yaptığı katkıyı ele alır.

Nicolos Poirier’in Fransız filozof Jacques Rancière ile gerçekleştirdiği röportajı, Fransızcadan Türkçeye çeviren Şilan Kesler aracılığıyla sizlerle paylaşıyoruz. Rancière’in siyaset felsefesinin temel kavramlarını çeşitli sorular yoluyla açıklayan bu röportaj böylelikle düşünürün düşüncelerini dolaysız bir şekilde okura ilettiği bir uzam haline gelmektedir.

Dergimizin değerlendirme yazıları bölümünün ilk çalışmasında Kutlu Tuncel, Kohei Saito'nun *Marx in the Anthropocene* isimli eserini incelemektedir. Kitabın öneminin ekolojik kriz ve antroposen tartışmalarına verdiği yanıtlardan ileri geldiğini göstermektedir. Bu sayımızın son alışması, “Achille Mbembe'nin *Düşmanlık Politikaları* ve *Zenci Aklın Eleştirisi* Eserleri Bağlamında Irkçılık Kavramının İrdelenmesi” başlığıyla Bülent Oskay'a ait. Oskay değerlendirme makalesinde insanın bir eylemi olarak ortaya çıkan ırkçılık kavramını irdeleyerek bu kavramın insan varoluşunda nasıl bir anlam kazandığını göstermeyi hedeflemektedir.

Dergimizin bu sayısına katkıda bulunan yazarlarımıza, çevirmenlerimize ve hakemlerimize teşekkür ederiz.

İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Haklarının Gerçekçi Ütopyası *

Jürgen HABERMAS**

(İngilizceden Türkçeye Çeviren: Görkem BİRİNCİ)***

Özet

İnsan hakları, insan onurunun belirli ihlallerine tepki olarak gelişmiştir ve bu nedenle ahlaksal kaynağı olan insan onurunun belirlenimleri olarak düşünülebilir. Bu içsel ilişki, insan haklarının ahlaki içeriğini ve dahası onun ayırt edici özelliğini açıklamaktadır. İnsan hakları, eşitlikçi bir evrenselciliğin temel ahlaki değerlerinin cebri hukuk açısından etkili bir şekilde uygulanması için tasarlanmıştır. Bu makale, insan haklarının bu ahlaki-hukuki Janus yüzünü, insan onuru kavramının aracı rolü vasıtasıyla açıklama çabasıdır. Bu kavram, bir zamanlar belirli onursal işlevlere ve üyeliklere atfedilen “payelerin” tikel anlamlarının dikkate değer bir şekilde genelleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Soyut anlamına rağmen “insan onuru”, tikelci öncül kavramlardan gelen bir statünün –bu durumda demokratik yurttaşlık statüsünün- toplumsal olarak

* Bu makale “The Concept Of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights” başlığıyla 2010 yılında *Metaphilosophy*’nin 41. cildinin 4. sayısında yayınlanmıştır (ç.n.).

** Profesör | Professor

Felsefe Bölümü, Frankfurt Üniversitesi | Department of Philosophy, Frankfurt University.

*** Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Kamu Yönetimi Bölümü, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | Public Administration Department, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

gorkem@nevsehir.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-3581-6160

Atıf | Citation: Habermas, J. (2024). İnsan onuru kavramı ve insan haklarının gerçekçi ütopyası (G. Birinci, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 4(2), 47-65. Doi: 10.29228/aretejournal.78123

tanınmasına bağlı olma çağrışımını hala korumaktadır. Sadece anayasal bir siyasal topluluğa üyelik eşit haklar tanıyarak her insanın eşit insani onurunu koruyabilir.

Anahtar Kelimeler: medeni haklar, kolektif, kavramsal bağlantı, insan onuru, insan hakları, birey, Kant, hukuk kavramı, hukuki ödev, liberal haklar, ahlaklılık.

Birleşmiş Milletler tarafından 10 Aralık 1948’de onaylanan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin 1. maddesi şu ifadeyle başlamaktadır: “Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar.”¹ Bildirge’nin Önsöz’ü de insan onuru ve insan haklarından aynı şekilde bahsetmektedir. Önsöz, “temel insan haklarına, insanın onur ve değerine olan inancı” yeniden teyit eder. Yaklaşık altmış yıl önce yürürlüğe giren Federal Almanya Cumhuriyeti’nin Temel Kanunu, temel haklara ilişkin bir bölümle başlamaktadır. Bu bölümün 1. maddesi şu ifadeyle açılmaktadır: “İnsan onuru dokunulmazdır.” Bundan önce de 1946 ve 1949 yılları arasında yürürlüğe giren beş Alman eyalet anayasasının üçünde benzer formülasyonlar yer almıştır. Günümüzde “insan onuru”, insan hakları söyleminde ve yargı kararlarında önemli bir yer tutmaktadır (Denniger 2009a).

İnsan onurunun dokunulmazlığı, 2006 yılında Federal Anayasa Mahkemesi’nin Havacılık Güvenliği Yasası’nın anayasaya aykırı olduğunu ilan etmesiyle Alman kamuoyunun dikkatini çekti. Yasa çıkarılırken Alman parlamentosunun aklında 11 Eylül senaryosu, New York Dünya Ticaret Merkezi’nin İkiz Kuleleri’ne ve Pentagon’a düzenlenen terör saldırıları vardı. Tasarıyla amaçlanan, böylesi bir durumda silahlı kuvvetlere, yerdeki belirsiz sayıda insana yönelik tehdidi önlemek amacıyla canlı füzeye dönüştürülmüş bir yolcu uçağını düşürme yetkisi vermektir. Ancak Mahkeme, bu koşullar altında yolcuların devlet kurumları tarafından öldürülmesinin anayasaya aykırı olacağı görüşünü benimsemiştir. Mahkeme, devletin (Federal Anayasa’nın 2.2. maddesi uyarınca)² bir terör saldırısının potansiyel kurbanlarının yaşamlarını koruma görevinin, yolcuların insan onuruna saygı gösterme ödevine kıyasla ikincil planda olduğunu savunmuştur: “Yaşamlarına devlet tarafından tek taraflı olarak son verilen uçaktaki kişiler... bir insanın kendi iyiliği için sahip olması gereken değerden yoksun

¹ Önsöz’ün ilk cümlesi aynı zamanda “insanlık ailesinin tüm üyelerinin doğuştan sahip oldukları onurun ve eşit ve devredilemez haklarının” tanınması çağrısında bulunmaktadır.

² “Her kişinin yaşama ve bedensel bütünlük hakkı vardır.”

bırakılmaktadır.”³ Mahkemenin bu sözlerinde Kant’ın kategorik buyruğunun yankısı açıkça görülmektedir. Her kişinin onuruna saygı, devletin herhangi bir bireyi, başka bir amaç için salt bir araç kılmasını -bu amaç başka çok sayıda insanın yaşamını kurtarmak için bile olsa- yasaklar.⁴

İlginçtir ki, Antik Çağ’da zaten var olan ve Kant’ta bugünkü kanonik ifadesini bulan felsefi insan onuru kavramı, uluslararası hukuk metinlerine ve yakın tarihli ulusal anayasalara ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra girmiştir. Bu kavram, ancak son birkaç on yıldır uluslararası yargıda merkezi bir rol oynamaya başlamıştır. Buna karşılık, insan onuru kavramı ne on sekizinci yüzyılın klasik insan hakları bildirgelerinde ne de on dokuzuncu yüzyılın kodifikasyonlarında hukuki bir kavram olarak yer almıştır (McCrudden 2008). “İnsan hakları” hukukta neden “insan onuru” kavramından çok daha önce yer almaktadır? Şüphesiz, insan hakları ile insan onuru arasında açık bir bağlantı kuran Birleşmiş Milletler’in kuruluş belgeleri, Nazi rejimi altında işlenen kitlesel suçlara ve İkinci Dünya Savaşı’ndaki katliamlara bir yanıttır. Bu, aynı zamanda Almanya, İtalya ve Japonya’nın, dolayısıyla yirminci yüzyıldaki bu ahlaki felakete sebep olan ve doğrudan katılan ülkelerin ardılı olan rejimlerin savaş sonrası anayasalarında insan onuruna tanınan önemli yeri açıklamakta mıdır? *İnsan hakları* fikri, sadece Holokost’un tarihsel arka planında mı geriye dönük olarak *insan onuru* kavramıyla ahlaki olarak yüklenmiş –ve muhtemelen aşırı yüklenmiş- hale gelmiştir?

Anayasal ve uluslararası hukuki tartışmalarda “insan onuru” kavramının son dönemdeki kariyeri bu fikri destekleme eğilimindedir. Bunun on dokuzuncu yüzyılın ortalarından kalma sadece tek bir istisnası vardır. Mart 1849 Alman Anayasası’nın 139. maddesinde ölüm cezasının ve bedensel cezanın kaldırılmasının gerekçesinde şu ifadeye rastlıyoruz: “Özgür bir halk, bir suçlu söz konusu olduğunda bile insan onuruna saygı göstermelidir” (Denninger 2009a, 1). Ancak Almanya’daki ilk burjuva devriminin ürünü olan bu anayasa hiçbir zaman yürürlüğe girmedi. Öyle ya da böyle, on yedinci yüzyıla kadar uzanan *insan hakları* tarihi ile son yarım yüzyılda ulusal ve uluslararası hukuk

³ BverfG, 1 BvR 357/05 vom 15.02.2006, Absatz-Nr. 124. İngilizce çevirisi http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20060215_lbvr035705en adresinde mevcuttur.

⁴ Kant, her kişiye kendinde bir amaç olarak davranma ahlaksal buyruğu bağlamında onur kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “Her şeyin ya bir *fiyatı* vardır ya da bir *değeri*. Fiyatı olanın yerine, *eşdeğer* olarak başka bir şey de konabilir; diğer yandan her türlü fiyatın üstünde olan, dolayısıyla eşdeğeri olmayan değerlidir.” Kant 1998, 42 [4:434].

kodifikasyonlarında ve adalet yönetiminde *insan onuru* kavramının görece yeni geçerlik kazanması arasında çarpıcı bir zamansal kopukluk vardır.

İnsan haklarına yönelik geriye dönük ahlaki bir yükleme varsayımının aksine, başlangıçta sadece örtülü de olsa, yakın bir *kavramsal* bağlantının en başından beri var olduğu tezini savunmak istiyorum. Sezgilerimiz bize her hâlükârda insan haklarının her zaman despotizme, baskıya ve aşağılamaya karşı direnişin bir ürünü olduğunu söylüyor. Bugün hiç kimse bu saygıdeğer maddeleri –örneğin, “Hiç kimse işkenceye veya zalimane, insanlık dışı veya aşağılayıcı muamele veya cezaya tabi tutulamaz” (Evrensel Bildirge’nin 5. maddesi) önermesini- işkence gören ve öldürülen sayısız insanın feryatlarının yankısını duymadan dile getiremez. İnsan haklarına yapılan çağrı insan onurunun çiğnenmesi nedeniyle aşağılananların öfkesinden beslenir. Eğer tarihsel başlangıç noktasını bu oluşturmaktaysa, insan onuru ile insan hakları arasındaki kavramsal bağlantının izleri hukukun gelişiminin erken dönemlerinden itibaren belirgin olmalıdır. Dolayısıyla “insan onuru”nun, bu onurun ihlâl edildiği koşulların belirtilmesi suretiyle insan haklarının türetilebileceği temel bir normatif kavram anlamına gelip gelmediği sorusuyla karşı karşıyayız. Yoksa bu ifade yalnızca bireysel, birbiriyle ilişkisiz bir insan hakları kataloğunu özetleyen boş bir formül mü sunmaktadır?

1. bölümde “insan onuru”nun salt tasnif edici bir ifade, çok sayıda farklı olguyu bir araya toplayan boş bir yer tutucu değil, tüm temel hakların anlamlarının türetildiği bir ahlaki “kaynak”⁵ olduğu iddiasını destekleyen bazı hukuki gerekçeler sunuyorum. Daha sonra 2. bölümde kavram tarihi bakımından, bir yandan rasyonel ahlakın diğer yandan da öznel haklar biçiminin bileşenlerinden insan haklarının inşasında onur kavramının oynadığı katalitik rolün bir analizini sunuyorum. Son olarak, insan haklarının insan onurunun ahlaki nosyonundaki kökeni, somut bir Ütopya’nın şiddetli siyasi gücünü açıklar; bunu (3. bölümde) bir yandan (Carl Schmitt’in yaptığı gibi) insan haklarının toptan reddedilmesine karşı, diğer yandan da radikal itkilerini köreltmeye yönelik daha yeni girişimlere karşı savunmak istiyorum.

1

⁵ Saksonya Eyaleti’nin 1989 yılında kabul edilen anayasasında belirtildiği üzere.

Soyut karakterinden ötürü, temel hakların her tek durumda somut terimlerle açıklanması gerekir. Bu süreçte yasa koyucular ve yargıçlar farklı kültürel bağlamlarda sıklıkla farklı sonuçlara ulaşmaktadır; günümüzde bu durum, örneğin yardımlı intihar, kürtaj ve genetik iyileştirme gibi tartışmalı etik konuların düzenlenmesinde açıkça görülmektedir. Bu yorumlama ihtiyacı nedeniyle evrensel hukuk kavramlarının müzakere edilmiş uzlaşmaları kolaylaştırdığı da tartışmasızdır. Dolayısıyla insan onuru kavramına başvurmak, örneğin Birleşmiş Milletler'in kuruluşu sırasında ve daha genel olarak insan hakları anlaşmaları ve uluslararası hukuk sözleşmeleri müzakere edilirken ve farklı kültürlerden taraflar arasındaki uluslararası anlaşmazlıklar karara bağlanırken, bir örtüşen uzlaşmaya varmayı şüphesiz daha kolay hale getirmiştir. “Herkes insan onurunun merkezi bir öneme sahip olduğu konusunda hemfikirdi fakat neden ve nasıl olduğu konusunda değil.”⁶

Bu gözleme rağmen, insan onurunun hukuksal anlamı daha derin farklılıkları gizlemek için bir sis perdesi oluşturma işleviyle *tükenmiş* değildir. İnsan onuru kavramının, aşılabilir farklılıkları etkisizleştirerek insan haklarını belirlerken ve genişletirken zaman zaman uzlaşmaları kolaylaştırabilmesi, onun *bir hukuki kavram olarak* geç ortaya çıkışını açıklamamaktadır. Değişen tarihsel koşulların, insan haklarında en başından beri zımnen yazılı olan bir şeyin -insan haklarının sadece dile getirdiği her insanın eşit onurunun normatif özünün- farkına varmamızı sağladığını öne sürmek istiyorum. Bu nedenle yargıçlar, örneğin yeni ihlaleci teknolojilerin öngörülemez riskleri, enformasyonel kendi kaderini tayin hakkında olduğu gibi kendilerini yeni bir hakkı sunmaya sevk ettiğinde insan onurunun korunmasına başvururlar.⁷

O yüzden, insan onurunun ihlali deneyimi birçok durumda yaratıcı bir işlev görmüştür ve hala da görebilir: İster dayanılmaz toplumsal koşullar ve yoksullaştırılmış toplumsal sınıfların marjinalleştirilmesi açısından olsun; ister işyerinde kadın ve erkeklere eşit olmayan muamele, yabancılara ve kültürel, dilsel, dinsel ve ırksal azınlıklara karşı ayrımcılık açısından olsun; ister geleneksel namus kurallarının şiddetinden kendilerini kurtarmak zorunda kalan göçmen ailelerden gelen genç kadınların

⁶ McCrudden 2008, 678. Yazar bu bağlamda (s. 719ff) “insan haklarının yerileştirilmesi [domesticate] ve bağlamsallaştırılması”ndan söz etmektedir.

⁷ Bu bağlamda McCrudden (2008, 721) “yeni hakların yaratılması ve mevcut hakların genişletilmesinin temellendirilmesinden” bahsetmektedir.

çektığı çile açısından olsun ya da son olarak yasadışı göçmenlerin ve sığınmacıların acımasızca sınır dışı edilmesi açısından olsun. Bu tür belirli zorlukların ışığında, aşağılanmanın ve derinden incinmenin ne anlama geldiğine dair çok sayıda deneyimden insan onurunun anlamının farklı yönleri açığa çıkmaktadır. İnsan onurunun bu şekilde belirlenen ve yaşama geçirilen özellikleri, sonrasında hem mevcut medeni hakların *daha tam* bir şekilde tüketilmesine hem de yenilerinin keşfedilmesine ve inşasına yol açabilir. Bu süreç boyunca aşağılanmanın arka plandaki sezgisi, önce acı çeken bireylerin bilincine, ardından da kavramsal olarak ifade edildiği ve detaylandırıldığı hukuki metinlere girmeye zorlar.

Sosyal hakların tanınmasına öncülük eden Weimar Cumhuriyeti'nin 1919 Anayasası buna bir örnek teşkil etmektedir. 151. maddede metin “herkes için onurlu bir yaşamın sağlanması”ndan bahsetmektedir. Burada insan onuru kavramı, günlük dilde kullanılan bir sıfatın ardına gizlenmiştir. Ancak 1944 gibi erken bir tarihte, Uluslararası Çalışma Örgütü aynı bağlamda insan onuru retoriğini herhangi bir niteleme yapmadan kullanmıştır. Dahası sadece birkaç yıl sonra, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 22. maddesi, hâlihazırda her bireyin “onuru ve kişiliğinin özgürce gelişmesi için vazgeçilmez” koşullar altında yaşayabilmesi için ekonomik, sosyal ve kültürel hakların güvence altına alınması çağrısında bulunmaktadır. O zamandan beri insan haklarının birbirini izleyen “nesillerinden” bahsediyoruz. İnsan onurunun sezgisel işlevi, bu dört hak kategorisi arasındaki mantıksal bağlantıların anahtarıdır.

Kişi dokunulmazlığı ve güvenliği, serbest ticaret ve dinin engellenmeden uygulanması etrafında kristalize olan *liberal haklar*, devletin özel alana müdahalesini önlemek için tasarlanmıştır. *Demokratik katılım hakları*yla birlikte bu haklar klasik medeni haklar olarak adlandırılan paketi oluştururlar. Yurttaşların bu haklardan faydalanmak için eşit fırsatlara sahip olması, ancak aynı zamanda özel ve ekonomik yaşamlarında yeterli düzeyde bağımsızlık güvencesine sahip olduklarında ve kendi seçtikleri kültürel çevrede kişisel kimliklerini oluşturabildiklerinde mümkündür. Dışlanma, acı çekme ve ayrımcılık deneyimleri bize klasik medeni hakların, ancak sosyal ve kültürel haklarla *desteklendiğinde* tüm yurttaşlar için “eşit değer” (Rawls) kazandığını öğretir. Bir bütün olarak toplumun refahından ve kültüründen uygun pay alma talepleri, *sistemik* maliyetlerin ve risklerin *bireylerin* omuzlarına yüklenmesi kapsamına dar sınırlar getirmektedir. Bu talepler derinleşen toplumsal eşitsizliklere ve tüm grupların

toplum ve kültür yaşamından dışlanmasına karşı yöneltilmiştir. Dolayısıyla, son on yıllarda yalnızca Amerika Birleşik Devletleri ve Büyük Britanya’da değil, aynı zamanda Kıta Avrupası’nda ve hatta tüm dünyada hâkim olan politikalar, -yani, *öncelikle* ekonomik özgürlüklerin güvence altına alınması yoluyla yurttaşlar için özerk bir yaşam sunma iddiasında olanlar- farklı temel hak kategorileri arasındaki dengeyi bozma eğilimindedir. Her yerde ve herkes için bir ve aynı olan insan onuru, insan haklarının tüm kategorilerinin *bölünmezliği*ni temellendirir. Temel haklar, her kişinin insanlık onuruna eşit şekilde saygı gösterilmesi yönündeki ahlaki taahhüdü ancak işbirliği içinde yerine getirebilir.⁸

Bu gelişme aynı zamanda bu kavramın son dönemde adalet yönetiminde oynadığı belirgin rolü de açıklamaktadır. Medeni haklar bir bütün olarak hukuk sistemine ne kadar derinlemesine nüfuz ederse, etkileri de tek tek yurttaşlar ile devlet arasındaki dikey ilişkinin ötesine geçerek bireyler ve gruplar arasındaki yatay ilişkilere o kadar sık nüfuz eder. Sonuç, temel haklara dayanan rakip taleplerin dengelenmesini gerektiren ihtilâfların sıklığında bir artıştır.⁹ Bu tür zorlu durumlarda haklı bir karar, çoğu zaman, ancak *mutlak* geçerliliği bir öncelik iddiasına dayanak teşkil eden bir insan onuru ihlaline başvurulmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla hukuki söylemde bu kavramın rolü, eksik bir insan hakları kavramsallaştırması için muğlak bir yer tutucu olmanın çok ötesindedir. “İnsan onuru”, demokratik bir hukuk düzeni için neyin kurucu olduğunu, yani bir siyasi topluluğun yurttaşlarının özgür ve eşit kişilerin gönüllü birliğinin üyeleri olarak birbirlerine *saygı* duyabilmeleri için kendilerine tanımları gereken hakları kaydeden bir sismograf işlevi görür. *Bu insan haklarının güvence altına alınması, eşit haklara sahip özneler olarak kendi insan onurlarına saygı gösterilmesini talep eden yurttaşlar statüsünü doğurur.*

İki yüz yıllık modern anayasa tarihinin ardından, bu gelişmeyi *başından beri* farklı kılan şeyin ne olduğunu daha iyi kavırıyoruz: *İnsan onuru, ahlakın eşitlikçi ve evrenselci özünün hukuka aktarıldığı “kapıyı” oluşturmaktadır.* İnsan onuru fikri, herkese eşit saygı

⁸ Georg Lohmann, “Die Menschenrechte: Unteilbar und gleichgewichtig?” in Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam (ed.), *Studien zu Grund- und Menschen rechten* (Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2005),

⁹ Son yarım yüzyıldır Avrupa’da yürütülen ve temel hakların yatay etkisi olarak adlandırılan tartışma son zamanlarda Amerika Birleşik Devletleri’nde de yankı bulmuştur; bkz. States; see Stephen Gardbaum, “The Horizontal Effect of Constitutional Rights,” *Michigan Law Review* 102 (2003): 399-95.

ahlakını, pozitif hukuka ve demokratik yasa yapımına bağlayan kavramsal bir menteşedir; öyle ki bunların karşılıklı etkileşimi insan hakları üzerine kurulu bir siyasal düzene yol açabilir. Kuşkusuz klasik insan hakları bildirgeleri “doğuştan” veya “devredilmez”, “içkin” ya da “doğal” haklardan ya da “*droits inaliénable et sacrés*”den bahsederken onların dinsel ya da metafizik kökenlerine ihanet etmektedirler: “Biz bu gerçeklerin apaçık olduğunu, tüm insanların... belirli devredilmez haklarla donatıldığını kabul ediyoruz.” Ancak seküler bir devlette bu tür yüklemeler öncelikle yer tutucu olarak işlev görür; bize epistemik boyutu *devletin denetiminin dışında* olan *genel olarak kabul edilebilir bir temellendirme* tarzını hatırlatırlar. Amerika’nın Kurucu Babaları da, salt ahlaki gerekçelerine rağmen, insan haklarının demokratik bir “bildirge”ye ihtiyaç duyduğunu ve mevcut bir siyasi toplulukta yapıcı şekillerde uygulanması gerektiğini kabul etmişlerdir.

Herkese eşit saygı gösterilmesi yönündeki *ahlaki vaadın hukuksal geçerliliğe* çevrilmesi gerektiğinden, insan hakları aynı anda hem ahlaka hem de hukuka dönük bir Janus yüzü sergilemektedir (Lohmann 1998). Münhasıran ahlaki *içeriklerine* rağmen, belli özgürlükler ve istemler sağlayan uygulanabilir subjektif haklar *biçimindedirler*. Bunlar demokratik yasama yoluyla *somut terimlerle ifade edilmek*, yargılama sırasında her tek durumda *belirtilmek* ve ihlâl durumlarında uygulanmak üzere tasarlanmışlardır. Dolayısıyla insan hakları, ahlâkın tam da zorlayıcı hukuk aracına dönüştürülebilecek ve etkili medeni hakların sağlam biçimde siyasi gerçeklik haline gelebilecek kısmını (ve sadece o kısmını) sınırlar.¹⁰

¹⁰ Bu, haklar sistemine ilişkin ilk giriş yazımın gözden geçirilmesi değil, tamamlanması anlamına gelir. (Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms* [Cambridge: Polity Press, 1996] içinde, s. 118-31, and “Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?” *Political Theory* 29 [2001]: 766-81). İnsan hakları, ahlaki haklardan farklıdır. Çünkü ilki kurumsallaşmaya yöneliktir ve ortak bir kapsayıcı irade oluşturma eylemini gerektirir. Oysa ahlaki olarak eyleyen kişiler, birbirlerini daha fazla arabuluculuk olmaksızın, en başından itibaren ahlaki haklar ve ödevler ağına dâhil olan özneler olarak görürler. (Karşılaştırma için Jeffrey Flynn, “Habermas on Human Rights: Law, Morality, and International Dialogue,” *Social Theory and Practice* 29, no. 3 [2003]: 431-57, burada s. 437-44). Fakat başlangıçta iki şeyi hesaba katmamıştım. Birincisi, onurun ihlâl edilmesine ilişkin birikmiş deneyimler, on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan, tarihsel olarak benzeri görülmemiş anayasa yapma uygulamalarına girmek için ahlaki motivasyonların kaynağını oluşturur. İkincisi, başkalarının onurunun toplumsal olarak tanınmasına ilişkin statü oluşturuca kavrayış, herkese eşit saygı gösterilmesi yönündeki ahlaki fikir ile insan haklarının hukuki biçimi arasında kavramsal bir köprü sağlar. Bu noktada, odağın bu konulara kaymasının, temel hakların meşrulaştırılmasının bir parçası olarak “D” söylem ilkesini deflasyonist okumam açısından başka sonuçları olup olmadığını bir kenara bırakıyorum. (cf. Jürgen Habermas, “On the Architectonics of Discursive Differentiation,” *Between Naturalism and Religion* içinde [Cambridge: Polity Press, 2008], 77-97).

2

Bu tamamen yeni haklar kategorisinde, Hristiyan doğal hukukunun dağılması sırasında önce ayrışan ve daha sonra zıt yönlerde gelişen iki unsur yeniden bir araya getirilmiştir. Bu farklılaşmanın sonucu, bir yanda Kant'ta tamamen aşkın alana çekilen bireysel vicdanda demirleyen, içselleştirilmiş, rasyonel olarak temellendirilmiş bir ahlakı; diğer yanda ise, mutlakiyetçi yöneticilere ya da geleneksel zümre meclislerine modern bir devlet ve piyasa toplumunun kurumlarını inşa etmede bir araç olarak eden hizmet eden zorlayıcı, pozitif, yürürlükteki yasa. İnsan hakları kavramı, bu iki unsurun beklenmedik bir sentezinin ürünüdür. *“İnsan onuru”, bu bağlantının kurulmasında kavramsal bir dayanak görevi görmüştür.* Bu, beni eski Roma ve Hristiyan insan onuru kavramlarının bu modern sentez sürecinde dönüşüme uğradığı kavramsal tarihe kısa bir bakış atmaya yöneltiyor. Asıl ilgi çekici olan bir başka kavramsal unsur, Ortaçağ ve erken modern Avrupa'nın tabakalı toplumlarındaki belirli statülerle ilişkilendirilen şeref [honor] anlamındaki *toplumsal onur* kavramıdır.¹¹ Kuşkusuz geliştireceğim hipotez, hem kavram tarihi hem de Avrupa devrimleri tarihi açısından daha fazla araştırmayı gerektiriyor.

Burada sadece şu iki hususu vurgulamak istiyorum: (a) bir yandan bakış açısının ahlaki ödevlerden hukuki taleplere kaymasında “insan onuru”nun aracılık işlevi ve diğer yandan (b) başlangıçta onurun herhangi bir eşit dağılımına değil, statü farklılıklarına yönelik olan onur kavramının paradoksal genellemesi.

(a)

Yalnızca insan aklına dayandığı iddiasında olan modern ahlak ve hukuk öğretileri, bireysel özerklik ve herkese eşit saygı kavramlarını paylaşmaktadır. Ahlak ve hukukun bu ortak temeli, ahlakın başkalarına karşı istisnasız tüm eylem alanlarına yayılan *ödevler* yüklemesine karşın, modern hukukun kişinin kendi bireysel yaşamını sürdürmesi için iyi tanımlanmış özel seçim *alanları* yaratıyor olması gibi belirleyici bir farkı çoğu zaman gizler. Açıkça yasaklanmayan her şeye izin verildiği şeklindeki devrimci öncüle göre, modern hukuk sistemlerinin inşasında başlangıç noktasını ödevlerden ziyade sübjektif haklar oluşturmaktadır. Hobbes ve genel olarak modern hukuk için yol gösterici ilke,

¹¹ Hukuki insan onuru kavramının statüye bağlı onurun genelleştirilmesi yoluyla evrimi hakkında bkz. Waldron 2007.

herkesin hukukun sınırları dâhilinde dilediği gibi hareket etmesine veya hareket etmekten kaçınmasına izin verilmesidir. Aktörler ahlaki buyruklara uymak yerine haklarından *yararlandıklarında* farklı bir bakış açısına sahip olurlar. Bir *ahlaki ilişki* içinde olan kişi, başka bir kişiyle olan toplumsal ilişkisinden bağımsız olarak kendisine ne borçlu olduğunu sorar -onu ne kadar iyi tanıdığını, nasıl davrandığını ve ondan ne bekleyebileceğini. Birbirleriyle *hukuki ilişki* içinde olan insanlar, başkalarının kendilerinden yapmalarını bekledikleri potansiyel *taleplerle* ilgilenirler. Hukuki bir toplulukta ilk kişi, ikinci kişinin kendisi üzerindeki talepleri neticesinde yükümlülükler edinir.¹²

Bir şüpheliden yasadışı işkence tehdidiyle itiraf almak isteyen bir polis memurunun durumunu ele alalım. Ahlaki bir kişi olarak bu tehdit tek başına, acının fiilen uygulanmasından bahsetmeksizin, suçlunun davranışından bağımsız olarak vicdan azabı duyması için yeterli olacaktır. Buna karşın, yasa dışı hareket eden polis memuru ile sorguya çekilen kişi arasında hukuki bir ilişki, ancak *sorgulanan* kendisini savunduğunda ve haklarını almak için yasal yollara başvurduğunda (ya da bir savcı onun adına harekete geçtiğinde) kurulur.

Doğal olarak her iki durumda da tehdit edilen kişi, işkenceyle ihlal edilen normatif iddiaların kaynağıdır. Bununla birlikte söz konusu eylemlerin ahlaki normlara aykırı olduğu gerçeği, failin vicdan azabı çekmesi için yeterliyken, nesnel olarak ihlal edilen hukuki ilişki, onu gerçekleştirecek bir iddia ortaya atılıncaya kadar gizli kalır.

Bu nedenle Klaus Günther, “karşılıklı ahlaki yükümlülüklerden karşılıklı olarak tesis edilen ve tanınan haklara geçişi”¹³, “kendi kendini yetkilendirmeden kendi kaderini tayin etmeye” yönelik bir eylem olarak görmektedir. Ahlaktan hukuka geçiş, *ötekinin* özerkliğine yönelik simetrik olarak iç içe geçmiş saygı ve hürmet perspektifinden, *kişinin kendi özerkliğinin* öteki tarafından tanınmasına yönelik taleplerin yükseltilmesine geçişi gerektirmektedir. Savunmasız öteki için ahlaki olarak buyurulan *kaygının* yerini, “kendi yargısına göre yaşayan, hissedilen ve hareket eden” özerk bir özne olarak yasal tanınmaya

¹² Lohmann 1998, 66: “Ahlaki bir hak, kendisi de haklı sayılan karşılık gelen bir ahlaki ödev mevcut olduğunda, yasal bir hak ise, bir bütün olarak meşruiyet iddiasında bulunabilecek pozitif bir hukuk düzeninin parçası olduğunda haklı sayılır.”

¹³ Lohmann (1998, 87) bunu geleneksel ahlaktan aydınlanmış ahlaka geçiş olarak yanlış anlamış görünmektedir.

yönelik özgüvenli bir *talep* alır.¹⁴ Dolayısıyla, yurttaşlar tarafından talep edilen yasal tanınma, sorumlu öznelerin karşılıklı ahlaki tanınmasının ötesine geçmektedir: *hak edilen* bir statü için *talep edilen* saygının somut anlamına sahiptir ve bu nedenle geçmişte toplumsal olarak saygı duyulan kurumsal organlara üyelikle ilişkilendirilen “onur” çağrışımlarıyla doludur.

(b)

Somut onur ya da “toplumsal şeref” kavramı, hiyerarşik olarak düzenlenmiş geleneksel toplumların dünyasına aittir. Bu toplumlarda bir kişi onurunu ve özsaygısını, örneğin soyluluğun şeref kodlarından, ticaret loncalarının ya da mesleklerin ethosundan ya da üniversitelerin kooperatif ruhundan alabilir. Çoğul olarak ortaya çıkan bu *statüye bağlı* onurlar insanın *evrensel* onuruyla bütünleştiğinde, bu yeni, soyut onur, kooperatif *ethosun* tikel karakteristiğinden sıyrılır. Ancak aynı zamanda, her kişiye eşit olarak tanınan evrenselleştirilmiş onur, *toplumsal tanınmaya* bağlı bir *özsaygı* çağrışımını da muhafaza eder. Toplumsal onurun bir biçimi olarak insan onuru da toplumsal bir statüye, yani zaman ve mekânda örgütlü bir topluluğa üyeliği gerektirir. Ancak bu durumda bu statü herkes için eşit olmalıdır. Böylece insan onuru kavramı, herkese eşit saygı ahlakının içeriğini, özsaygılarını diğer tüm yurttaşlar tarafından *eşit dava edilebilir hakların özneleri* olarak tanınmalarından alan yurttaşların statü düzenine aktarır.

Bu bağlamda, bu statünün ancak anayasal bir devlet çerçevesinde tesis edilebileceği, bunun da asla kendiliğinden ortaya çıkmayan bir şey olduğu önemsiz değildir. Aksine, bu çerçeve vatandaşların kendileri tarafından pozitif hukuk araçları kullanılarak oluşturulmalı ve tarihsel olarak değişen koşullar altında korunmalı ve geliştirilmelidir. Modern bir *hukuki* kavram olarak insan onuru, yurttaşların *kendi yarattıkları* siyasi düzende üstlendikleri statü ile ilişkilidir. Muhataplar olarak yurttaşlar, insan onurlarını koruyan haklardan ancak öncelikle insan haklarına dayalı bir siyasi düzen kurma ve sürdürme demokratik girişiminin sahipleri olarak birleşerek yararlanabilirler.¹⁵

¹⁴ Klaus Günther, “Menschenrechte zwischen Staaten und Dritten: Vom vertikalen zum horizontalen Verständnis der Menschenrechte,” Nicole Deitelhoff ve Jens Steffek (eds.), *Was bleibt vom Staat? Demokratie, Recht und Verfassung im globalen Zeitalter* (Frankfurt: Campus. 2009), s. 275f.

¹⁵ Dolayısıyla insan hakları demokrasiye karşı değil, demokrasiyle eş kaynaklıdır [co-original]. İkisi arasındaki ilişki karşılıklı bir ön kabulden ibarettir: İnsan hakları, demokratik süreci mümkün kılar; bu süreç olmaksızın da insan hakları, medeni haklara dayalı anayasal devlet çerçevesinde yasallaştırılmaz ve somutlaştırılmaz. Klaus Günther, “Liberale und diskurstheoretische Deutungen der Menschenrechte,”

Kendi kendini yasalaştıran böyle bir yurttaşlar topluluğu göz önüne alındığında, demokratik yurttaşlık statüsünün sağladığı onur, kamu yararına uygun bir yönelimin cumhuriyetçi takdiriyle beslenir. Bu, eski Romalıların *dignitas* kelimesine yükledikleri anlamı, yani *res publica*'ya hizmet eden devlet adamlarının ve makam sahiplerinin saygınlığını anımsatmaktadır. Elbette, az sayıdaki seçkin “ileri gelen” ve şöhretli kişilerin ayrıcalığı, anayasal devletin *tüm* yurttaşlara *eşit olarak* garanti ettiği onurla tezat oluşturmaktadır.

Bu nedenle Jeremy Waldron, eşitlikçi insan onuru kavramının, “ince ayrımlar” çağrışımını bütünüyle kaybetmemesi gereken tikel onurların genelleştirilmesinin bir sonucu olduğu paradoksal gerçeğine dikkat çekmektedir: “Bir zamanlar hiyerarşik paye ve statü farklılaşması ile ilişkilendirilen ‘onur’, artık tüm insanların aynı payeye ait olduğu ve bu payenin gerçekten de çok yüksek bir paye olduğu fikrini taşımaktadır” (2007, 201). Waldron bu genelleştirme sürecini, tüm yurttaşların artık mümkün olan en yüksek payeyi, örneğin bir zamanlar soylulara tahsis edilmiş olan payeyi elde etmeleri şeklinde anlıyor. Ancak bu, her insanın eşit onurunun anlamını yansıtıyor mu? Stoacıların felsefesinde ve Roma hümanizminde (örneğin Cicero’da) insan onuru kavramının doğrudan öncülleri bile modern kavramın eşitlikçi anlamına semantik bir köprü oluşturmaz. Aynı dönemde *kolektif* bir *dignitas humana* kavramı da gelişmiştir, ancak bu kavram insanın kozmostaki ayırt edici ontolojik statüsü, akıl ve düşünme gibi türe özgü yetileri nedeniyle “aşağı” yaşam formları karşısında sahip olduğu özel paye ile açıklanmıştır. Türün üstün değeri bir çeşit tür korumasını temellendirebilirdi ancak normatif iddiaların kaynağı olarak kişinin onurunun dokunulmazlığını temellendiremezdi.

Kavramın soyağacında iki belirleyici aşama hala eksiktir. Birincisi, evrenselleşmeyi bireyselleşme takip etmelidir. Mesele, farklı insanlar arasındaki yatay ilişkilerde *bireyin değeridir*; Tanrı’yla ya da evrimsel ölçekte “daha aşağı” varlıklarla olan dikey ilişkide “insanın” statüsü değil. İkinci olarak, insanlığın ve onun üyelerinin görece üstünlüğünün yerini her kişinin mutlak değeri almalıdır. Mesele, her kişinin *eşsiz*

Winfried Brugger, Ulfrid Neumann, and Stephan Kirste (eds.), *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), s. 338

değeridir. Bu adımlar Avrupa’da Yahudi-Hristiyan geleneğinden gelen fikirlerin felsefe tarafından sahiplenilmesiyle atılmıştır ki bu sürece kısaca değinmek istiyorum.¹⁶

Antik çağda *dignitas* ve *persona* arasında yakın bir bağlantı zaten kurulmuştur; ancak sadece, insanın Tanrı’ya benzer bir şekilde yaratıldığına dair Ortaçağ tartışmalarında kişi, bir dizi toplumsal rolden özgürleşmiştir. Herkes Mahşer Günü’yle yeri doldurulamaz ve eşsiz bir kişi olarak yüzleşmelidir. Bireyselleşmenin kavramsal tarihindeki bir diğer aşama, İspanyol skolastisizminde subjektif hakları, doğal hukukun nesnel sisteminden ayırmaya çalışan yaklaşımlarla temsil edilmektedir.¹⁷ Temel parametreler nihayet Hugo Grotius ve Samuel Pufendorf’un bireysel özgürlük kavramını ahlaki hale getirmesiyle belirlenmiştir. Kant bu anlayışı deontolojik bir özerklik kavramına dönüştürerek radikalleştirmiştir. Ancak bu kavramın radikalliği için ödenen bedel, özgür iradenin aşkın “amaçlar krallığı”ndaki bedensiz statüsü olmuştur. Bu anlayışa göre özgürlük, kişinin kendisine genelleştirilebilir değerleri ve çıkarları yansıtan makul yasalar koyma ve bunları takip etme kapasitesinden oluşur. Rasyonel varlıkların birbirleriyle ilişkisi, her bir kişinin yasa koyucu iradesinin karşılıklı olarak tanınmasıyla belirlenir; burada birey “kendisine ve herkese *asla yalnızca araç olarak değil*, her zaman *aynı zamanda kendi başına amaç olarak* davranmalıdır” (Kant 1998, 41 [4:432]).

Bu kategorik buyruk, başkalarının tasarrufunun kesinlikle dışında kalması gereken bir alanın sınırlarını tanımlar. Her bir kişinin “sonsuz onuru”, diğer herkesin bu özgür irade alanının dokunulmazlığına saygı göstermesi gerektiği iddiasından ibarettir. Yine de “insan onuru” kavramı Kant’ta sistematik bir önem kazanmaz; temellendirmenin tüm yükü, bunun yerine özerkliğin ahlaki-felsefi açıklaması tarafından karşılanmaktadır. “İnsan onuru” ile ne kastettiğimizi anlamak için öncelikle “amaçlar krallığı”nı açıklamak gerekmektedir.¹⁸

¹⁶ İnsan hakları kavramının teolojik arka planı hakkında Tine Stein, *Himmlische Quellen und irdisches Recht* (Frankfurt am Main: Campus, 2007), özellikle 7. bölümdeki fikirler tarihi analizine bakınız. Ayrıca Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht: Grundlagen einer christlichen Rechtsethik* (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996), s. 222-86.

¹⁷ Ernst Bockenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), s. 312-70.

¹⁸ Yine, Kant 1998, 42 [4:434]: Amaçlar krallığında her şeyin ya bir *fıyatı* vardır ya da bir *değeri*. Fıyatı olanın yerine, *eşdeğer* olarak başka bir şey de konabilir; diğer yandan her türlü fiyatın üstünde olan, dolayısıyla eşdeğeri olmayan değerlidir.

Kant, *Hak Öğretisi*'nde insan haklarını -ya da daha doğrusu herkesin insanlığı sayesinde sahip olabileceği “tek” hakkı- “evrensel bir yasaya uygun olarak diğerlerinin özgürlüğüyle bir arada var olabildiği ölçüde” her birinin özgürlüğüne doğrudan atıfta bulunarak ortaya koyar (Kant 1996, 30 [6:237]). Kant'ta da insan hakları, pozitif yasaların diliyle ifade ettikleri ahlaki içeriklerini evrenselci ve bireyci bir insan onuru anlayışından alır. Bununla birlikte, ikincisi zaman ve mekânın ötesinde anlaşılabilir bir özgürlüğe asimile edilir ve tam da onu ahlak ile insan hakları arasındaki kavramsal bağ olarak niteleyen statü çağrışımlarını kaybeder. Böylece insan haklarının *hukuki niteliği*, yani özsaygı ve toplumsal tanınma çağrışımlarını zaman ve mekândaki bir statüden, demokratik vatandaşlık statüsünden alan bir insan onurunu koruduğu noktası kaybolmaktadır.¹⁹

3

Buyurucu hakların ahlaki yükü, on sekizinci yüzyılın sonunda anayasal devletlerin kuruluşunun modern toplumlarda neden kışkırtıcı bir gerilime yol açtığını açıklamaktadır. Elbette toplumsal alanın her yerinde normlar ile fiili davranış arasında bir fark vardır. Bununla birlikte, benzeri görülmemiş anayasa yapma pratiği olgusu, zamansal boyutta tamamen farklı, ütöpik bir boşluğa yol açmıştır. Bir yandan, insan hakları yalnızca belirli bir siyasi topluluk içinde, yani bir ulus-devlet içinde uygulanabilir haklar niteliği kazanabilir. Öte yandan insan hakları, tüm ulusal sınırların ötesine işaret eden evrenselci bir geçerlilik iddiasıyla bağlantılıdır.²⁰ Bu çelişki ancak anayasallaşmış bir dünya toplumunda (ille de bir dünya cumhuriyeti niteliğinde olması gerekmez) makul bir çözüm bulacaktır.²¹ Başından beri, *insan* hakları ile mevcut *medeni* haklar arasında,

¹⁹ Kant'ın kendi teorisinin öncüllerinde, transendental özgürlük alanı ile fenomenal zorunluluk alanı arasında herhangi bir “aracılığa” elbette ihtiyaç yoktur. Ancak özgür iradenin numenal karakteri detransandantalize edilir edilmez, ahlak ve hukuk arasındaki kavramsal uçurumun kapatılması gerekir. Bu bağlantıyı sağlayan da statüye bağlı insan onuru anlayışdır.

²⁰ Albrecht Wellmer, “Menschenrechte und Demokratie,” Gosepath ve Lohmann 1998, 265-91 içinde. Ulus devlet içinde hem yurttaşlar hem de yabancılar için insan hakları ve yurttaşlık hakları arasındaki uçurumun sonuçlarına dair zekice bir analiz için bkz. Denninger 2009b.

²¹ Uluslararası hukukun anayasallaştırılması konusunda bakınız: Jürgen Habermas, “Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?”, *The Divided West* (Cambridge: Polity Press, 2006), s. 115-93 ve “The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society”, *Europe: The Faltering Project* (Cambridge: Polity Press, 2009), s. 109-30. Medeni haklar ile insan hakları arasındaki çelişki, sadece anayasal devletlerin küresel yayılımı ve Hannah Arendt'in (İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda yerinden edilmiş insan seli akılda tutularak) talep ettiği “haklara sahip olma hakkı” ile çözülemez, çünkü klasik uluslararası hukuk, uluslararası ilişkileri bir “doğa durumu” içinde bırakır. Bu arada dünya toplumunda ortaya çıkan koordinasyon ihtiyacı ancak

uygun tarihsel koşullar altında karşılıklı olarak birbirini güçlendiren bir dinamiği tetikleyebilecek diyalektik bir gerilim var olmuştur.

Bu, dışlama ve içirme arasındaki diyalektik gerilimin yerini alacak, kendi kendini harekete geçiren bir dinamik önermek değildir. Ulus-devletler içinde insan haklarının korunmasını artırmak ya da insan haklarının ulusal sınırların ötesine geçerek küresel ölçekte yayılmasını sağlamak, toplumsal hareketler ve siyasi mücadeleler olmadan, baskı ve aşağılanmaya karşı cesur bir direniş gösterilmeden asla mümkün olmamıştır. İnsan haklarını hayata geçirme mücadelesi bugün kendi ülkelerimizin yanı sıra örneğin İran’da, Çin’de, Afrika’nın bazı bölgelerinde, Rusya’da ya da Kosova’da devam etmektedir. Ne zaman bir sığınmacı havaalanında kapalı kapılar ardında sınır dışı edilse, ne zaman mültecileri taşıyan bir gemi Libya’dan İtalya’nın Lampedusa adasına geçerken alabora olsa, ne zaman Amerika Birleşik Devletleri ile Meksika arasındaki sınır tellerine bir el ateş edilse, biz Batı yurttaşları bir başka rahatsız edici soruyla yüzleşiyoruz. İlk insan hakları bildirgesi, mültecilere, sefaletle itilmiş insanlara, dışlanmış ve aşağılanmış olanlara ilham veren, onlara çektikleri acıların doğal bir kader olmadığı güvencesini verebilecek bir standart ortaya koymuştur. İlk insan hakkının pozitif hukuka aktarılması, zorlu ahlaki gerekliliklerin yerine getirilmesi için *yasal* bir *görev* doğurmuş ve bu görev insanlığın kolektif hafızasına kazınmıştır

İnsan hakları, artık kolektif mutluluğu garanti eden toplumsal bir ütopyanın aldatıcı imgelerini çizmek yerine, adil bir toplum idealini bizzat anayasal devletlerin kurumlarına bağladığı ölçüde gerçekçi bir ütopya oluşturmaktadır.²² Elbette, bağlamı aşan bu adalet fikri, toplumsal ve siyasi gerçekliğe sorunlu bir gerilim de katmaktadır. Güney Amerika’da ve başka yerlerde²³ gördüğümüz “göstermelik demokrasilerde” insan haklarının salt sembolik gücü bir yana, Birleşmiş Milletler’in insan hakları politikası bir

(çağdaş, gözden geçirilmiş Kantçı anlamda) “kozmopolit bir hukuki durum” ile karşılanabilir. Bu bağlamda, *Metaphilosophy* 40, no. 1 (2009) özel sayısının girişinde (ve Andreas Follesdal’ın aynı sayıdaki makalesinde, s. 85ff.) yer alan ciddi bir yanlış anlamayı düzeltmem gerekiyor. Elbette kolektif siyasi kimliklerin ulus-devletlerin sınırlarının ötesine genişletilmesini savunuyorum ve bu konuda liberal milliyetçilerin çekincelerini hiçbir şekilde paylaşmıyorum. Anayasallaştırılmış bir dünya toplumunun çok düzeyli bir küresel sistemini savunarak, bir dünya hükümetinin neden gerekli ya da uygulanabilir olmadığına dair başka nedenler öneriyorum.

²² Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, çeviren Dennis J. Schmidt (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

²³ Marcelo Neves, “The Symbolic Force of Human Rights,” *Philosophy and Social Criticism* 33, no. 4 (2007): 411-14.

yandan insan haklarının yayılan retoriği ile diğer yandan olağan güç politikalarını meşrulaştırmak için kötüye kullanımı arasındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır. Elbette, BM Genel Kurulu, örneğin insan hakları sözleşmelerini yürürlüğe koyarak, *insan haklarının uluslararası hukukta kodifiye edilmesini* teşvik etmektedir. İnsan haklarının *kurumsallaşması* da bireysel başvuru usulü, belirli ülkelerdeki insan hakları durumuna ilişkin periyodik raporlar ve hepsinden önemlisi Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, çeşitli savaş suçları mahkemeleri ve Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi uluslararası mahkemelerin kurulmasıyla ilerleme kaydetmiştir. Bunların arasında en dikkat çekici olanı, BM Güvenlik Konseyi tarafından uluslararası toplum adına, hatta bazen egemen devletlerin iradesine rağmen izin verilen insani müdahalelerdir. Ancak tam da bu vakalar, hâlihazırda sadece parçalı bir şekilde kurumsallaşmış olan bir dünya düzenini teşvik etme girişiminin sorunlu doğasını ortaya koymaktadır. Çünkü meşru girişimlerin başarısız olmasından daha kötü olan şey, ahlaki standartların kendilerini itibarsızlaştıran muğlak karakterleridir.²⁴

Temsil kabiliyeti olmayan ve tarafsızlıktan uzak bir Güvenlik Konseyi'nin son derece seçici ve dar görüşlü kararlarını ya da izin verilen müdahalelerin yarım yamalak ve beceriksizce uygulanışını ve bunların (Somali, Ruanda, Darfur'da olduğu gibi) feci başarısızlıklarını hatırlamak yeterlidir. Bu sözde polis operasyonları, ordunun masum sivillerin ölüm ve acılarını (Kosova'da olduğu gibi) “ikincil hasar” olarak kaydettiği savaşlar gibi yürütülmeye devam ediyor. Müdahaleci güçler devlet inşası için diğer bir deyişle (Afganistan gibi) henüz huzura kavuşmamış bölgelerdeki yıkılmış veya harap olmuş altyapıyı yeniden inşa etmek için gerekli enerji ve dayanıklılığı bir araya getirebileceklerini henüz tek bir örnekte bile gösteremediler. İnsan hakları politikası büyük güçlerin çıkarlarını dayatmak için sadece bir kılıf ve araç haline geldiğinde, bir süper güç BM Şartı'nı çiğneyerek müdahale hakkını kendinde gördüğünde, uluslararası insancıl hukuku ihlal ederek bir işgal gerçekleştirdiğinde ve bunu evrensel değerler adına

²⁴ Dahası, günümüzde yaygın olan “mülki idareyle ilgili [gubernatorial] insan hakları politikası” insan hakları ve demokrasi arasındaki bağlantıyı giderek yok etmektedir; Ingeborg Maus, “Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik”, Hauke Brunkhorst, Wolfgang R. Köhler ve Matthias Lutz-Bachmann (der.), *Recht auf Menschenrechte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), s. 276-91 ile bağlantılı olarak yukarıdaki 15. dipnota bakınız. Bu eğilim hakkında ayrıca bkz. Klaus Günther. “Die Definition und Fortentwicklung der Menschenrechte als Akt kollektiver Selbstbestimmung” (yayınlanmamış el yazması, 2009).

meşrulaştırdığında insan hakları programının emperyalist kötüye kullanımdan *ibaret olduğu* şüphesi güçlenir.²⁵

İnsan hakları pozitif hukuka dönüştürülür dönüştürülmez gerçekliğin kendisine aktarılan fikir ve gerçeklik arasındaki gerilim, bugün bizi ütopyacı dürtüye ihanet etmeden realist düşünme ve hareket etme zorluğuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu kararsızlık bizi çok kolay bir şekilde, ya zorlu ahlaki gereklilikleri desteklemek için idealist ama tarafsız bir duruş sergilemeye ya da sözde realistlerin alaycı tavrını benimsemeye itebilir. Yıkıcı gücü bu arada dünyanın *her* bölgesinin gözeneklerine nüfuz etmiş olan insan hakları programını tamamen reddederek Carl Schmitt'i takip etmek artık gerçekçi olmadığından, bugün “gerçekçilik” farklı bir biçime bürünüyor. Doğrudan maskeyi düşüren eleştirinin yerini ılımlı, deflasyonist bir eleştiriye bırakıyor. Bu yeni minimalizm insan hakları iddiasını onları temel ahlaki itici güçlerinden, yani her insanın eşit onurunun korunmasından kopararak zayıflatmaktadır.

John Rawls'u takiben Kenneth Baynes bu yaklaşımı, her insanın doğası gereği sahip olduğu varsayılan “içkin” haklara dair doğal hukuk kavramlarının aksine, insan haklarına ilişkin “siyasi” bir kavrayış olarak nitelendirmektedir (Baynes 2009a): “İnsan hakları, siyasi bir topluluğa dâhil olmanın koşulları olarak anlaşılmaktadır” (Baynes 2009b, 6). Bu ilk adım, yukarıdaki tezle uyumludur. Sorunlu olan bir sonraki adım, bu kapsayıcılığın ahlaki anlamını, yani herkesin eşit haklara sahip bir özne olarak insanlık onuruna saygı duyulmasını ortadan kaldıran adımdır. Çünkü bu perspektiften bakıldığında, tüm yaklaşımın odağı *uluslararası* insan hakları politikalarına²⁶ ilişkin

²⁵ Bkz. Carl Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (193B), 2. baskı (Berlin: Duncker und Humblot, 19B8) ve *Das international-reehtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (1945), Helmuth Quaritsch tarafından derlenmiştir (Berlin: Duncker und Humblot, 1994). Schmitt bu şüpheyi açık bir şekilde formüle eden ilk kişidir. O, her şeyden önce insan haklarını, uluslararası çatışmaların çözümünde meşru bir araç olarak savaşı suçlayan bir ideoloji olarak kınamıştır. Wilsoncu barış politikasının pasifist idealini, haklı ve haksız savaşlar arasındaki ayrımın, dost ve düşman arasında her zamankinden daha derin ve keskin, her zamankinden daha “total” bir ayrıma yol açtığı gerçeğinden sorumlu tutmuştur. Uluslararası ilişkilerin acımasız alanında, düşmanların ahlakileştirilmesinin, kişinin kendi çıkarlarını gizlemek için feci bir yöntem oluşturduğunu savundu; çünkü saldırgan, insani olduğu için rasyonel olduğu iddia edilen savaşın ortadan kaldırılmasının şeffaf görünüşünün arkasına barikat kurar. Ancak, insan hakları adına hukukun “ahlakileştirilmesi” eleştirisi yersizdir. Çünkü asıl noktayı, yani ahlaki içeriklerin zorlayıcı hukuk ortamına *aktarılmasını* gözden kaçırmaktadır. Savaşın yasaklanması aslında uluslararası ilişkilerin yasal olarak eveilleştirilmesine yol açtığı ölçüde, “haklı” ve “haksız” savaşlar arasındaki ayrım, “yasal” ve “yasa dışı” savaşlar arasındaki ayrım lehine terk edilmiş olur. Bu konuda bakınız Klaus Günther, “Kampf gegen das Böse?” Kritische Justiz: 27 (1994): 135-57.

²⁶ Baynes 2009b, 7: “İnsan hakları öncelikle temel insani çıkarları korumayı ve/veya bireylerin siyasi topluma üye olarak katılma fırsatını güvence altına almayı amaçlayan uluslararası normlar olarak

sorunlarla sınırlandırılırken bu dinamiğin normatif kaynağı, yani örnek anayasal devletlerde bile var olan evrensel insan hakları ile belirli medeni haklar arasındaki gerilim göz ardı edilmektedir.²⁷

Bu dar bakış açısına göre, insan haklarının küresel ölçekte yaygınlaştırılması ayrı bir temellendirme gerektirmektedir. Bu, uluslararası ilişkilerde devletler (ve yurttaşlar) arasındaki ahlaki yükümlülüklerin, giderek birbirine daha bağımlı hale gelen dünya toplumunun artan sistemik birbirine bağılılığından kaynaklandığı teziyle sağlanmaktadır;²⁸ normatif iddiaların *olgusal* olarak kurulmuş etkileşimlerdeki karşılıklı bağımlılıklardan doğması.²⁹ Bu tez, nispeten varlıklı toplumlarımızda marjinalleştirilmiş ve imkanları kısıtlı nüfusların kapsayıcılığa yönelik meşru taleplerine karşı nasıl bir duyarlılık oluştuğuna dair *ampirik* soru açısından belirli bir açıklayıcı güce sahiptir. Bununla birlikte, bu normatif iddiaların kendileri, uzun zamandan beri demokratik anayasaların insan ve yurttaşlık haklarına statüyle bağlı insan onuru fikri aracılığıyla girmiş olan evrenselci ahlaki kavramlara dayanmaktadır. Sadece insan onuru ve insan hakları arasındaki bu içsel bağlantı, adil siyasi düzenlerin inşasının gerçekleştirilmesi gereken araç olarak ahlaki içeriklerin zorlayıcı hukukla şiddetli bir tarzda kaynaşmasına yol açar.

Hukukun ahlaki bir yükü donatılması, on sekizinci yüzyılın anayasal devrimlerinin bir mirasıdır. Bu gerilimi etkisiz hale getirmek, yarı liberal toplumlarımızın yurttaşlarını mevcut hakların giderek daha kapsamlı bir şekilde hayata geçirilmesine ve her zaman mevcut olan akut erozyon tehlikesine açık kılan dinamik anlayışı terk etmek olacaktır.

Felsefe Bölümü

Frankfurt Üniversitesi

anlaşılmaktadır.” Charles Beitz son kitabı *The Idea of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2009,) s. 1’e “insan hakları ayrıntılı bir uluslararası uygulama haline gelmiştir” gözlemiyle başlar.

²⁷ Bu minimalist yaklaşımın güçlü bir eleştirisi için bkz. Rainer Forst, “The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach,” *Ethics*’te yayınlanacak: “Bu tür hakların, meşru müdahale siyaseti için gerekçeler sağlayan siyasi hukuki işlevini vurgulamak genellikle yanıltıcıdır. Nitekim bu, arabayı atın önüne koymaktır. Öncelikle meşru bir siyasi otoritenin saygı göstermesi ve güvence altına alması gereken bir dizi temellendirilebilir insan hakları oluşturmamız (veya bulmamız) ve ardından bunu denetlemek ve siyasi otoritenin bu şekilde kullanılmasını sağlamaya yardımcı olmak için uluslararası düzeyde ne tür hukuki yapıların gerekli olduğunu sormamız gerekir.”

²⁸ Joshua Cohen, “Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?” *Journal of Political Philosophy* 12 (2004): 190-213.

²⁹ Baynes 2009a, 382: “Haklar ve bunlara karşılık gelen ödevler, bireylerin sadece insanlıklarından dolayı sahip oldukları talepler olmaktan ziyade, bireylerin birbirleriyle olan özel ilişkileri tarafından yaratılır.”

Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt am Main
Almanya

Kaynakça

- Baynes, K. (2009a). Toward a political conception of human rights. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 371-90.
- Baynes, K. (2009b). Discourse ethics and the political conception of human rights. *Ethics and Global Policy*, 2(1), 21.
- Denninger, E. (2009a). *Der Menschenwürdesatz im grundgesetz und seine entwicklung in der verfassungsrechtsprechung*. Yayınlanmamış el yazması.
- Denninger, E. (2009b). 'Die rechte der anderen': Menschen und biirgerrechte im widerstreit. *Kritische Justiz*, 42 (3), 226-38.
- Gosepath, S. and Lohmann, G. (eds.). (1998). *Philosophic der menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1996). *The Metaphysics of morals* (M J. Gregor, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals*. (M. J. Gregor, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lohmann, G. (1998). *Menschenrechte zwischen moral und recht*. Gosepath and Lohmann. 62-95.
- McCrudden, C. (2008). Human dignity and judicial Interpretation of human rights. *European Journal of International Law*. 19, 655-724.
- Waldron, J. (2007). Dignity and rank. *Archive europeenne de sociologie*, 40(8). 201-37.

Direniş *

Johanna OKSALA**

(İngilizceden Türkçeye Çeviren: Canan YARAR)***

Direniş, Foucault'nun düşüncesindeki en tartışmalı ve ihtilafli kavramlardan biridir. Kimi yorumcular bu kavramın düşünürün iktidarın soykütüğünü çıkarmaya yönelik çalışmalarını zayıflatan bir boşluğa dalalet ettiğini şiddetle savunurken, kimileri de - eşzamanlı ve paradoksal bir biçimde- düşünürün iktidara yönelik eleştirel sorgulamalarının itici gücünü anlamının anahtarının tam da bu kavram olduğunu iddia eder.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin üç sayfalık bir bölümünde, muazzam bir etki yaratan iktidar anlayışını kısa önermelerle ortaya koyarken, direniş ve

* Leonard Lawlor ve John Nale tarafından hazırlanan Foucault Lexicon eserinin "Direniş" maddesi, Türkçe literatüre katkı sunmak amacıyla 2023 yılında kurulan Lisansüstü Foucault Çalışmaları bünyesinde çevrilmiştir (ç.n.).

** Profesör | Professor

Felsefe Bölümü, Loyola Üniversitesi Chicago | Philosophy Department, Loyola University Chicago

*** Öğr. Gör. Dr. | Lecturer

Felsefe Bölümü, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi | The Department of Philosophy Faculty of Humanities and Social Sciences, Çankırı Karatekin University.

cananyarar@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9898-1788

Atıf | Citation: Oksala, J. (2024). Direniş (C. Yazar, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 4(2), 66-73. Doi: 10.29228/aretejournal.78378

iktidarın birbirinden ayrılamayacağını açıkça ifade eder. Beşinci önerme şu şekildedir: "İktidarın olduğu yerde direniş de vardır" (EHS1, 95). Başka bir ifadeyle, Foucault'nun bir iktidar teorisyeni olduğu kabul ediyorsak, onu aynı zamanda bir direniş teorisyeni olarak da düşünmemiz gerekir.

Foucault'nun konumunu tartışmalı -ve özgün- kılan taraf, iktidar ile direniş arasındaki ilişkiyi anlama şeklidir. Bu iki kavramın birbirinden ayrılamayacağını dile getirdikten sonra, "yine de ya da daha doğrusu sonuç olarak bu direniş asla iktidarın dışında bir konumda değildir" demeyi unutmaz (a.g.e.). Direnişin iktidarın dışında düşünülmesine müsaade etmeyen Foucault, bu kavramı hususi bir konuma koymayı da reddeder: "Ulu bir Red'din tek bir mekânı, başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası yoktur" (a.g.e.). İktidar ile direniş arasındaki ilişkiyi dışsal bir şekilde düşünmek, iktidarın ilişkisel karakterini yanlış anlamaya yol açacaktır. Zira iktidar, bireyin elde ettiği, elinde tuttuğu ya da elden çıkardığı bir şey değildir; varlığı direnişe bağlıdır. İktidar yalnızca bir ilişki içinde var olduğundan, direniş tam da bu iktidar ilişkileri içinde konumlandırılmalıdır. Foucault, iktidar ilişkilerinin her zerresinde "rakip, hedef, destek veya imkân rolü oynayan" çok sayıda direnişin mevcut olduğunu söyler (a.g.e.). Ona göre direniş uğrakları, "iktidar ilişkilerindeki tuhaf bir terim"i (EHS1, 96), kör nokta veya kaçış sınırını teşkil eder. Dolayısıyla iktidar deterministik bir makine değil, dinamik ve girift bir stratejik durumdur.

Direnişin iktidarın bir etkisi ya da kendi kendini alt üst etmesi şeklinde anlaşılması, yorumcuları özne biçimlerini kuran iktidar teknolojilerinin hiçbir zaman tamamen başarılı olamayacağı sonucuna götürmüştür. Örneğin Judith Butler (Butler 1997, 93), Foucault için direnişin kaçınılmaz biçimde harekete geçirildiği normalleştirici amaçları aşan özneleştirme süreci içerisinde ya da diğer söylemsel rejimlerle yaklaşma yoluyla ortaya çıktığını savunur. Sehven üretilen bu söylemsel karmaşıklık, normalleştirmenin teleolojik amaçlarının altını oyar. İktidar kazara direniş imkânlarını fasılasız bir biçimde ürettiği için en disipline edilmiş özne bile direnişin parçası olabilir.

Foucault'nun açıklamasında hâlâ bir sorun olarak görülen kısım şudur: Özne direnişi bile isteye nasıl kışkırtmaya nasıl muktedirdir? Düşününün eleştirmenleri açısından asıl sorun, bazı iktidar stratejilerinin her zaman başarılı olamayacak kadar karmaşık olduğunu ve kaçınılmaz şekilde başarısızlıklar yaşanacağını kabul etmemektir.

Muhtemelen bu başarısızlıkların henüz bir direniş teşkil etmediği konusunda ısrar edeceklerdir. Direnişe ilişkin bizim fikrimizse kasıtlı bir stratejiyi, iktidarı alt üst etmeye yönelik bilinçli bir girişimi ima eder. Foucault'nun hem iktidar hem de özne anlayışına bakıldığında, iktidarın inşa ettiği normalleştirilmiş öznenin nasıl direnişe geçebileceği ve dahası böyle bir girişimin hangi gerekçelerle savunulabileceği veya meşrulaştırılabileceği açık değildir. Foucault'nun iktidar üzerine son dönem metinleri bu bakımdan önemlidir. Söz konusu metinler, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildindeki olgunlaşmamış direniş izahını detaylandırmak ve ona yöneltilen eleştirilere cevap vermek için kasıtlı bir girişim olarak okunmalıdır.

Foucault, ölümünden kısa bir süre önce, 1984 yılında verdiği bir söyleşide, iktidar sorunuyla ilk ilgilenmeye başladığında, bu sorunla ilişkili bazı kavram ile fikirlerin zihninde henüz yeterince tanımlanmadığını ve muğlak olduğunu itiraf eder. Ancak daha sonraları soruna dair daha net bir kavrayış geliştirir (EEW1, 299). Foucault, iktidar ve tahakküm arasında ayrım yaparak yol alır. İktidar ilişkilerinin yapılandığı toplumsal alanın dışına çıkmak mümkün olmasa da, bu alanda değişiklikler yapmak mümkündür. Özneleri tahakküm durumlarından -yani, öznenin iktidar ilişkisini alt üst edemediği ya da tersine çeviremediği durumlardan- kurtarabilir ve onları iktidar ilişkilerinin değiştirilebilir, değişken olduğu ve bu ilişkileri değiştirmek için stratejilere izin verdiği bir duruma sokabiliriz. Foucault bunu açık bir amaç olarak belirleyecek kadar ileri gider:

İktidar ilişkileri -şayet bununla bireylerin diğerlerinin davranışlarını yönetmeye ve kontrol etmeye çalıştığı stratejiler kastediliyorsa- olmadan bir toplumun var olabileceğini düşünmüyorum, O halde sorun, bunları tamamen şeffaf bir iletişim ütopyası içinde eritmeye çalışmak değil, bu iktidar/güç oyunlarını mümkün olduğunca az tahakkümle oynamamızı sağlayacak hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini ve ayrıca ahlakı, ethos'u, kendilik pratiğini edinmektir (EEW1, 298).

Dolayısıyla, iktidardan genel olarak kurtulmak mümkün olmasa da, farklı tahakküm sistemlerinden, yani baskıcı iktidar ilişkilerinden ve belirli normalleştirme tekniklerine maruz kalmanın etkilerinden muhtelif şekillerde özgürleşmek mümkündür ve zaten bunlardan özgürleşmek gerekir. Foucault yaşadığı dönemde, var olma ve düşünme biçimlerimizde, otoriteyle ilişkilerimizde, cinsiyetler arasındaki ilişkilerde ve deliliği ya da hastalığı algılama biçimimizde mümkün olduğu kanıtlanmış belirli dönüşümleri sıralar (EFR, 46-47).

Belirli tahakküm durumlarından kurtulmayı amaçlayan bu direniş görüşü, özgürlük değerine ortak bir bağlılığa hitap eder ve negatif bir özgürlük anlayışını içerir. Düşünür, “*Özne ve İktidar*” başlıklı bir başka geç dönem söyleşisinde, iktidar ilişkilerinin başkalarının eylemleri üstünde olanaklı eylemler söz konusu olduğunda ortaya çıktığını iddia eder. Yani iktidar yalnızca özgür eylem üzerinde işler; eylem üstüne bir eylemdir (EEW3, 341-342). Dolayısıyla her zaman özgür öznelere tatbik edilir. Bununla birlikte burada özgür olmak, çeşitli şekillerde eyleyebilmekten başka bir anlama gelmez. Tahakkümden kurtulmuş özneler, birbirlerinin davranışları üstünde etki yaratmak için sıradan şekillerde hareket ederek, iktidar ilişkilerinde değişimleri teşvik edebilme anlamında direniş kapasitesine sahiptirler. Ne var ki, tahakküme karşı direniş, çok daha zorlu bir görevdir. İktidar ilişkileri her ne kadar değişken ve tersine çevrilebilir olsa da, tahakküme asıl rengini veren unsur, genellikle kurumlar aracılığıyla bu ilişkilere istikrar kazandırmış olmasıdır. Söz konusu istikrar, iktidar ilişkilerinin hareketliliğinin çok daha sınırlı olduğu ve mahkemeler, yasalar vb. ile kurumsallaştırıldıkları için bastırılması zor kalelere dönüşmesini sağlar. Foucault, tahakküm durumlarına karşı direnişin genellikle kolektif bir siyasal eylem gerektirdiğini kabul etse de, bu konuda ağzını nadiren açar. Collège de France'da 1978 yılında verdiği “Güvenlik, Toprak, Nüfus” dersinde bu konuyla ilgili önemli bir tartışma yer alır. 1 Mart 1978 tarihli dersinde Foucault, modern iktidar teknolojilerinin -yönetimselleştirmenin- yayılmasına karşı direniş sorununu açıkça ortaya koyar: “Nasıl ki siyasal bir egemenliğin icracısı anlamında iktidara direnme biçimleri olduysa, nasıl ki iktisadi açıdan sömürü kaynağı iktidara yöneltilen direniş biçimleri ve reddetme biçimleri olduysa, yönlendirme olarak iktidara karşı çıkan direniş biçimlerinin olduğu da söylenemez mi?” (ECF-STP, 195) Yönetimsellik, insanların tutumlarına, tutum alma biçimlerine odaklanan özel bir iktidar biçimine işaret ettiğinden, buna karşı direnişin *karşı-tutum* biçimini alması gerektiğini ileri sürer. Tarihsel açıdan yönetimselliğin gelişim süreciyle birlikte şekillenen ve farklı tutumlar geliştirme amacı taşıyan çeşitli -dini ve siyasi- hareketleri ele alır: Farklı tutumlar derken kastı başka liderler tarafından, başka amaçlar doğrultusunda, başka prosedürler ve yöntemlerle farklı bir şekilde yönetilmektir.

Foucault'nun kendilik pratikleri üzerine geç dönem çalışmaları, direnişe yönelik en kapsamlı izahını içerse de, projesi zamansız vefatıyla yarıda kaldı. Düşünür, *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde Antik etik pratikleri ve kendilik teknolojilerini araştırır. Ayrıca

son dönem söyleşileri ve derslerinde bunların çağdaş yaşama sanatıyla ilgisini epeyce tartışır. Bu iki cilt, Foucault'nun başlangıçta planladığı ve önerdiğinden çok farklı bir biçimde ortaya çıktı. Düşünür, ikinci cildin giriş bölümünde, önceki çalışmalarında analitik bir eksenin eksikliğinden dem vurur. Ona göre “cinsellik deneyiminin” tarihini araştırabilmek için, arkeolojilerinin ve soykütüklerinin kendisine sağladığı metodolojik araçların yanı sıra, “bireylerin kendilerini cinsel özneler olarak tanıma biçimlerini de incelemesi” gerekir (EHS2, 5). Daha sonraysa benliğin tarihsel inşasını ele alır: Yani öznelerin kendileri hakkında ürettikleri kavrayış biçimlerini ve tarihsel olarak biteviye dönüşen benlik teknolojileri üstünden kendilerini özne olarak şekillendirme yordamlarını. Daha önceki soybilimsel çalışmalarında iktidar/bilgi aygıtının özneyi nasıl inşa ettiğini soruştururken, geç dönem çalışmalarındaysa vurgu, öznellik biçimlerini uygulama veya reddetmede öznenin rolüne kayar. Nitekim geç dönem çalışmaları, öznenin oluşumunun yeni bir bileşenine –kişinin kendisiyle ilişki biçimlerine- odaklanır ve böylece daha önceki yazılarındakinden çok daha ayrıntılı bir özne kavrayışı sunar.

Bu üçüncü analiz ekseni, direnişin daha incelikli bir şekilde anlaşılmasını da mümkün kılar: kişinin kendi kendini yönetmesi, direnişin başlıca alanı haline gelir. Foucault, otantik ya da gerçek bir kendilik bulmaya çalışmayan; bunun yerine kendimizin yaratıcı bir dönüşümünü amaçlayan bir “kendimizin siyaseti”ni savunur. Eşcinsel hareketini odağına almış bir dergiye verdiği nadir ama önemli söyleşilerden birinde, eşcinsel hareketinin cinselliğe dair bilimsel bilgiye değil, bir yaşam sanatına ihtiyacı olduğunu savunur: “Eşcinsel olduğumuzu keşfetmek zorunda değiliz. (...) Eşcinsel bir yaşam yaratmak zorundayız. Bir eşcinsel oluş.” (EEW1, 163)

Foucault geç dönem düşüncesinde, erken dönem çalışmalarında bulunan sanatın alt üst edici rolü fikrine de geri döner. Kendilik pratikleri, estetikle sıkı sıkıya bağlantılıdır, hatta kaynaşmıştır. Foucault bu pratikleri çeşitli bağlamlarda yaşam sanatı ve varoluş estetiği açısından tasvir eder. Söz konusu pratikler, bir sanat eseri gibi basitçe normalleştirici gücün ürünü olmadıkları sürece, ihlali üreten yaşama ve düşünme biçimleri oluştururlar. Bu pratikler öncelikle normalleştirme biçimleri, yani itaatkâr öznellikler üreten iktidar biçimlerini hedef alır. Özneleştirme biçimlerine karşı direniş, Foucault'nun düşüncesinde iktidar ağlarının dışında konumlandırılamaz; çünkü öznellik ancak bu ağlar içinde mümkündür. Bu, direnişin de ancak bu ağlar içinde, öznenin öznellik biçimlerini oluşturmaya yardımcı olan yaratıcı pratikleri aracılığıyla;

öznellik biçimlerinin reddi ve benimsenmesi yoluyla mümkün olabileceği anlamına gelir. Direniş, belirlenimlere itiraz etmek; bize olduğumuz söylenen şeyi reddetmek anlamına gelir.

Foucault'ya göre modern iktidarın sorunu, normalleştirici gücüdür: Bu, bireyselleştirici ve totalleştirici bir iktidardır. “Bireyi ayırır, diğerleriyle bağlarını koparır, topluluk hayatını böler, bireyi kendine geri dönmeye zorlar ve onu kısıtlayıcı bir şekilde kendi kimliğine bağlar” (EEW3, 333). Modern devlet, bireylerin bireyselliklerinin belli biçimlerde şekillendirilmesi ve belli kalıplara sokulması koşuluyla, bütün içerisinde eritildiği incelikli bir yapıdır. Bu normalleştirici güce/iktidara direnmenin yolu, yeni öznellik biçimleri, yeni deneyim alanları, zevkler, ilişkiler, yaşama ve düşünme biçimleri için olasılıkları keşfederek kişinin kendisini ve yaşam tarzını yaratıcı bir şekilde şekillendirmesidir.

Kendilik teknolojileri, Foucault'nun daha önceki çalışmalarının odak noktası olan tahakküm teknolojilerinden ayrı değildir ve Foucault bunlar arasındaki zorunlu bağlantılara işaret eder (EPT, 181). Dolayısıyla kendilik teknolojileri, Foucault'nun geç dönem düşüncesinde tamamen özerk bir öznenin sahneye çıkması şeklinde yorumlanamaz. Ancak kendilik teknolojileri tahakküm tekniklerinin gönüllülük kisvesine bürünmüş uzantıları da değildir. Foucault, kurucu iktidar/bilgi aygıtı karşısında göreceli bağımsızlığa sahip bir öznenin teorisini yapar: Kendisiyle eleştirel bir ilişki kurmaya ve benliğini bilinçli şekilde dönüştürmeye muktedir bir öznenin teorisini. Gilles Deleuze'ün (Deleuze 1988, 101) iddia ettiği gibi, Foucault'nun temel fikri, iktidar/bilgi aygıtına bağımlı olmaksızın ondan türetilen bir öznellik boyutu olduğudur. İnşa edilmiş özne, kendi üstüne kıvrılma/refleksiyon yapma kabiliyetine sahiptir: kendi inşa süreçlerini eleştirel bir gözle inceleyebilir; aynı zamanda bunları bile isteye altüst edebilir ve bunlar üzerinde değişiklikler yapabilir.

Foucault, son dönem metinlerinde ve söyleşilerinde *eleştirinin* önemini vurgular. Eleştiriyi direnişin temel bir biçimi olarak görüp bu kavramı Aydınlanma'nın mirası ve tutumuyla ilişkilendirir. Foucault'ya göre yönetimselleştirme, modern toplumda bireylerin boyun eğdirildiği bir süreçtir ve bu boyun eğdirme esas olarak hakikate bağlı mekanizmalar aracılığıyla gerçekleştirilir. Eleştiri, “öznenin kendine, hakikati iktidar etkileri bakımından ve iktidarı hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkı verdiği

harekettir.” Eleştiri, “iradi köle olmama sanatı, düşünülüp taşınılmış bir biçimde itaatkâr olmama sanatıdır”(EPT, 47).

Foucault, ayrıca *Hazların Kullanımı*'na yazdığı giriş yazısında ve geç dönem söyleşilerinde “sorunsallaştırma” kavramını ortaya atar. Bu kavram eleştiri olanağıyla yakından bağlantılıdır ve belirli davranış, pratik ve eylem biçimlerinin, toplumsal eleştiri, siyasallaştırma, yeniden izah etme ve nihayetinde değişimin olası nesneleri olarak nasıl ortaya çıkabileceğine işaret eder. Bir pratiğin, bir eylem alanının ya da bir davranışın siyasi sorunsallaştırma alanına girebilmesi için, belirli sayıda unsurun onu belirsiz hale getirmesi, aşinalığını kaybettirmesi ya da etrafında bir dizi güçlük yaratmış olması gerektiğini açıklar. Bu, rolü kışkırtmadan ibaret olan sosyal, ekonomik ve siyasi süreçlerin sonucudur. Etkili sorunsallaştırma düşünce yoluyla gerçekleştirilir. Düşünce devreye girdiğinde, toplumsal, ekonomik ya da politik sorunların doğrudan sonucu ya da zorunlu ifadesi olan özgün bir biçime bürünmez. Düşünce özgün ya da spesifik bir yanıttır, çoğu zaman birçok biçim alır, bazen de çelişkili yönleri vardır. “Düşünce, kişinin yaptığı şeye ilişkin özgürlüğüdür; kişinin kendisini ondan ayırdığı, onu bir nesne olarak kurduğu ve bir sorun olarak onun üzerine yeniden düşündüğü harekettir” (EFR, 388). Foucault, felsefi düşünce ve toplumsal eleştirinin, siyasi değişim için önemli bir olanaklılık koşulunu ve böylece hegemonik iktidar biçimlerine karşı direnişin önemli bir vechesini oluşturduğunu ifade eder.

Kısaca, tahakküme ve iktidar/bilginin normalleştirici etkilerine karşı direniş birden fazla cephede sürdürülmelidir. Buna kendiliğin yaratıcı dönüşümleri de, toplumsal karşıtutum biçimleri de, bugünün eleştirel bir biçimde sorgulanması da dahildir.

Ayrıca bkz. Tutum, Mücadele, Eleştiri, İktidar, Sorunsallaştırma, Stratejiler (ve Taktikler), İhlal.

Önerilen Metinler

Butler, J. (1997). *The Psychic Life of power, theories in subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Deleuze, G. (1988). *Foucault*. (S. Hand, Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Heyes, C. (2007). *Self-transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies*. Oxford: Oxford University Press.

McGushin, E. (2007). *Foucault's askesis: An introduction to the philosophical life*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

McWhorter, L. (1999). *Bodies and pleasures: Foucault and the politics of sexual normalization*. Bloomington: Indiana University Press.

Oksala, J. (2005). *Foucault on freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Leary, T. (2002). *Foucault and the art of ethics*. London

Marksizm *

Bill MARTIN**

(İngilizceden Türkçeye Çeviren: Ahmet ÖNDER)***

“Marksizm,” artık o kadar çok anlama geliyor ki, belki de anlamlı olan yalnızca Marx’ın *Kapital*’de ele aldığı üretim tarzlarından, özellikle kapitalist üretim tarzı yaklaşımını geliştiren ve yaygınlaştıran teoriler bütünü olarak “somut Marksizm”den bahsetmektir. Açıkça bu başlığa tam oturmasa da geniş anlamda anlaşıldığı haliyle Foucault’nun tarihsel materyalizm düşüncesine katkıda bulunduğunu söylemek gerekir. Gerçekten de Marksizmi doğrudan somut anlamıyla tanımladığımızda, yalnızca Foucault değil Sartre da Marksist etiketine tam uymaz. Şaşırtıcı şekilde *Kapital*’i *Okumak* adlı eserin yazarları arasında olsa da Althusser’in bile bu kategoride yer alıp alamayacağı tartışmalıdır. Bu isimlerle kıyaslandığında Foucault, daha çok Marx’ın

* Leonard Lawlor ve John Nale tarafından hazırlanan Foucault Lexicon eserinin “Marksizm” maddesi, Türkçe literatüre katkı sunmak amacıyla 2023 yılında kurulan Lisansüstü Foucault Çalışmaları bünyesinde çevrilmiştir. Yazılı metnin son haline kavuşmasını incelikli öneri ve emekleriyle mümkün kılan Bartu Şanlı’ya teşekkür ederim (ç.n.).

** Profesör | Professor

Felsefe Bölümü, DePaul Üniversitesi | Philosophy Department, DePaul University.

*** Öğretim Görevlisi | Lecturer

Bankacılık ve Sigortacılık Programı, Meslek Yüksekokulu, Haliç Üniversitesi | Banking and Insurance, Vocational School, Haliç University.

ahmetonder@halic.edu.tr.

Orcid Id: 0000-0002-1375-8596

Atıf | Citation: Martin, B. (2024). Marksizm (A. Önder, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 4(2), 74-81. Doi: 10.29228/aretejournal.78393

yanında yer alır. Althusser'in üretim tarzını yapısal-senkronik terimlerle yenilikçi bir şekilde ele aldığı, Sartre'ın ise şeyleşmeyi dizisellik olarak anladığı dikkate alındığında, her iki ismin de çalışmaları felsefe kulvarındadır. Tabii Foucault, Marx gibi politik ekonomiden hareket etmese ya da politik ekonomiyle onun kadar ilgilenmese de iki ismin de felsefeden ziyade sosyal bilimlere daha yakın durduğu söylenebilir. Bu durum en azından Foucault için bir noktaya kadar geçerlidir ve ikisi de (yine bir ölçüde) Foucault'nun "mutlu pozitivizm" kavramıyla tarif edilebilir.

Bu terim, *Bilginin Arkeolojisi*'nde kendi metodolojisine yaptığı bir gönderme nedeniyle Foucault'ya atfedilmiştir: “Eğer seyreklik analizini bütünlüklerin arayışıyla değiştirmek, dışsallık ilişkilerinin betimlenmesini transandantal temanın yerine koymak, birikimlerle ilgili analizi köken arayışıyla değiştirmek pozitivist olmayı gerektiriyorsa, o zaman ben pozitivist olmaktan oldukça memnunum” (EAK, 124). Alışılmışın epey dışında duran Foucault'nun pozitivizminin esas derdi, teodiseye yönelen her türlü düşünceye, özne merkezli ve/veya teolojik kavramlarla doldurulan toplumsal fenomen analizine karşı çıkmaktır. Foucault'nun 1950'lerin ortalarında ve sonlarında anladığı biçimiyle bu itiraz, bir yandan Fransa Komünist Partisi'nin (FKP), diğer yandan ise Jean-Paul Sartre'ın Marksizmini reddetme meselesiydi. (Foucault'nun Marksizmle ilişkisini değerlendirmek için, kabaca da olsa Marksizmi tartıştığı “Michel Foucault ile Söyleşi” [EEW3, 239-297] adlı söyleşiye dayanacağız.) Burada değinildiği üzere, Sartre'ın Marx ve Marksizme bağlılığı politik olarak radikal ve felsefi olarak yenilikçiydi. FKP genel itibarıyla ne radikal ne de yenilikçiydi; Parti'nin Alman İşgaline karşı direnişteki rolüyle kazandığı muazzam prestije rağmen, İkinci Dünya Savaşı sona erdiğinden beri FKP temelde muhafazakâr, “düzen içi” bir güçtü. Foucault 1950-1952 arası dönemde birkaç yıllığına FKP'ye katılmıştı; bu da genç insanların “kaçınılmaz olarak” yaptıkları bir şeydi. Ancak daha da önemlisi, Foucault'nun FKP'nin bir üyesi olsa dahi, kendisini Marksist olarak görmemesiydi. Foucault, o dönemde bile açıkça “Nietzscheci bir komünistti [ki] bu gerçekten savunulamaz ve hatta saçma bulunan” bir konumdu (EEW3, 249).

Savaş sonrası Fransa'sında Marx ve Marksizme dair daha çok şeyle karşılaşmak için, “hümanist” olduğunu öne süren ama hiç de radikal olmayan hâkim anlayışın ötesine geçmek gerekiyordu. Bununla beraber her entelektüel (tüm aktivistler olmasa da) FKP çevresinde, Stalin'le özdeşleştirilen belli bir Marksizm'in aşındığını görüyordu. Foucault, özellikle Stalin'e suikast düzenleyen “doktorlar komplosu”nun ardından – ya da

“inanması oldukça güç şeylerin” (EEW3, 249) dayatıldığı bir başka girişimin ardından FKP’den ayrıldı. Bu tür deneyimler bazı insanları Marksist düşünceyi yeniden yorumlamaya ve yeni gruplar oluşturmaya sevk ederken, diğerlerini daha Nietzscheci bir radikal akımın peşine düşürdü. İlk grupta yalnızca Sartre değil, Foucault’nun hem hocası hem de düşünsel ortağı, hümanizmin ve özne kavramının kurucu rolünü sorgulayan Althusser de vardı.

Althusser, Marx’ın başyapıtı *Kapital*’e başvururken, Foucault akademinin dışındaki düşünürlerden ilham alır: Pierre Klossowski, Georges Bataille ve Maurice Blanchot (EEW3, 249). Foucault’nun Marksizmin hümanist ve teolojik formülasyonlarını reddeden kendine has metodolojileri ve soruşturmaları, Sartre’ın Stalin dönemindeki inanılması güç şeylere yönelik etik temelli başa çıkma girişimlerinden ziyade, önemli ölçüde Althusser’in “bilimsel Marksizm”i yeniden ele almasıyla daha fazla ortaklık taşır. Bu aynı zamanda Foucault’nun materyalist olmayı amaçlamasının yanı sıra Fransız felsefesinin büyük bir kısmında ve özellikle Sartre’ın çalışmalarında kartezyen olarak gördüğü şeyi reddettiği anlamına gelir. Althusser’de olduğu gibi, Foucault da Canguilhem’in “epistemolojik kopuş” önerisinden etkilenmiştir; ancak Foucault tartışmaya açık bir şekilde bu kopuşu Althusser’den daha ileri bir noktaya taşır. Foucault’ya “bilim tarihi etrafında dönen tartışmanın” düşünsel oluşumunu nasıl etkilediği sorulduğunda şöyle yanıt verir:

Paradoksal olarak, Nietzsche, Blanchot ve Bataille ile aşağı yukarı aynı. Bir kısmı, bilim tarihinin rasyonelliğine ne ölçüde meydan okuyabileceğini, sınırlarına nasıl işaret edebileceğini veya dış etkenlerle bağlantısını nasıl gösterebileceğini sorguluyordu. Bilimin bir tarihi olduğu ve tarihselliği içinde belirlenmiş bir toplumda geliştiği göz önüne alındığında, bilime dahil olan muhtemel etkiler nelerdir? Bunu başka sorular takip eder. Rasyonel bir bilim tarihi olabilir mi? Farklı değişikliklerin yanı sıra, bazı durumlarda bilimlerin tarihine sızan irrasyonel unsurları tespit etmeye yarayacak bir anlaşılabilirlik ilkesi bulunabilir mi? Genel olarak ifade etmek gerekirse, bunlar hem Marksizmde hem de fenomenolojide ortaya atılan sorulardır. Ancak benim için bu sorular biraz daha farklı bir şekilde gündeme gelmiştir. İşte tam bu noktada Nietzsche’yi okumak benim için çok önemliydi. Rasyonalitenin tarihini yapmak yeterli değildir; hakikatin de tarihini yapmak gerekir.... Hakikatin kendisi, söylemin tarihinin bir parçasını oluşturur ve söylem veya pratiğe için bir etki gibidir. (EEW3, 253)

Foucault, *Deliliğin Tarihi*’nde bu metodolojiyi uyguladığında “derin politik kaygılara sahip olanların” dikkatini çekeceğini ya da en azından “Marksistlerin ilgisini çekeceğini düşünse de tam anlamıyla bir sessizlik”le karşılaşır (EEW3, 259).

Deliliğin Tarihi'ne yönelik bu ilgisizliğe, en azından Marksist cepheden iki neden sayabiliriz. Bu nedenler (yine) yalnızca FKP'nin ve ilhamını Marksizmden alan Sol'un muhafazakâr ortodoksluğuyla değil, yaygın "ekonomizm" anlayışıyla birlikte düşünülmelidir. Ekonomizm dünyanın dönüşümü mücadelesinin, ekonomik mücadelenin en dar biçimlerine, çoğunlukla da ücret sözleşmesi temelli sendika taleplerine indirgenmesi anlamına gelir. O halde, bir taraftan Marksistler (hangi türden olursa olsun) Foucault'nun üretim tarzı ve ekonomik alanla ne ilgisi olduğunu; diğer taraftan radikaller (Marksistler ya da diğerleri) Foucault'nun özgürleştirici sayılabilecek ne yaptığını; özgürleştirici bir siyasete nasıl katkıda bulunduğunu merak edebilirler. Foucault'nun ekonomik kategorilerle ilişki kurmadığı yönündeki yaygın varsayım ne Foucault'nun gerçek soruşturmalarıyla ne de kendine özgü anlayışıyla örtüşür. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nden bahsederken şunları söyler:

Bilimsellik iddiasındaki bir söylemin, psikiyatrinin tarihsel olarak nasıl oluştuğunu görmeye çalıştım. Üretim tarzlarındaki dönüşümlerin nüfusu etkilediği, yoksullaşma sorunlarının öne çıktığı ancak aynı zamanda yoksullar, hastalar ve deliler gibi çeşitli kategoriler arasındaki farklılıkları da ortaya koyan bir psikiyatri tarihi yapmayı denemiştım. (EEW3, 259)

Foucault'nun araştırmalarının, "işçi sınıfı" ve "proletarya" gibi ifadelerin anlamının yeniden ele alındığı, Marcuse gibi isimlerin "yeni toplumsal hareketler"den bahsettiği bir dizi bağlamda (Fransız, Avrupa, Batı, küresel) gerçekleştiğini unutmayın. Ortodoks Marksistler, Foucault'nun çalışmalarının sınıf ve sınıf mücadelesi ile bağını anlayamadıkları gibi, birçoğu da kendi kategorilerinin giderek belirgin hale gelen sınırlayıcılığının ilerisini göremiyorlardı.

Hâlâ Marksist terimlerle düşünenler açısından, sınıf, sınıf mücadelesi, iş bölümü, üretim tarzı, üretici güçler ve üretim ilişkileri gibi temel kategorileri yeniden formüle etmeye çalışırken bile, Foucault'nun araştırma alanını genişletirken aynı zamanda herhangi bir özgürleştirici projenin neyle karşı karşıya olduğunu çok daha derinlemesine gösterip göstermediği sorusu yanıtız kalmıştır. Foucault gerçekçiliğinden dolayı suçlanamaz; insanların gerçekte neyle karşı karşıya olduğunu göstermekle kötümserlik aynı şey değildir. Bununla birlikte, Foucault'nun her şeyi kuşatan ve her şeyi saran, herhangi bir hakikat ya da bilgi kavramından ayrılamayan, epistemolojik ya da bilimsel bir tasarıda daima iç içe geçmiş bulunan, insanların tamamen "sıkışıp kaldığı" iktidar anlayışında, Aydınlanma'da anlaşıldığı haliyle özgürlüğün iktidar ağlarına takıldığı

yönünde kötümserliği davet eden bir şey vardır- bu görüldüğü kadarıyla, Marx'ın devralıp sürdürdüğü bir anlamdır. Birçok Marksistin hâlâ önemle üzerinde durduğu bu durumla ilgili Foucault'nun vardığı çarpıcı görünen şu sonucu ele alalım:

68 Mayısının belli başlı toplumsal çevrelerdeki bazı yaş gruplarına, kendine has bir yoğunlukta uygulanan bir dizi iktidar biçimine karşı bir isyan içerdiğine şimdi kim karşı çıkabilir ki? Benimki de dahil olmak üzere, tüm bu deneyimler için, görünmez mürekkeple yazılmış yazılarda olduğu gibi doğru reaksiyon maddesi uygulandığında kâğıt üzerinde görünmeye hazır bir kelime ortaya çıktı: “iktidar”. (EEW3, 283-284)

Herkes bu bakış açısını paylaşmayacak olsa da “Mayıs 1968 Olayları” ve sonrasında, Marksizm ve (Badiou'nun deyiimiyle) “komünist hipotez”in her çağdaş muhasebesinde kritik bir referans noktası olmayı sürdürdüğünü kabul edelim; Foucault'nun görünüşe bakılırsa tekil olarak iktidara odaklanması, özgürleştirici bir siyasetin daha ileri projelerine nasıl omuz verir?

Foucault'nun Mayıs 1968 tartışmasında büyük ölçüde Vietnam ve Cezayir'de Fransız sömürgeciliğine karşı verilen mücadelelerin sonucu olarak Fransa'da yayılan *Tiers Mondialism*'e yakın durduğunu belirtmek gerekir. Foucault, Paris ve Tunus'taki öğrencilerin deneyimlerini karşılaştırır. “Michel Foucault ile Söyleşi”nin muhtemelen en dikkat çekici ve Foucault'nun çalışmaları içinde Marx ve Marksizmin gerçek anlamı üzerine en çok şey söyleyen pasajları, bir kez daha Fransız ve Avrupa-merkezci çerçevedeki Marksizmden uzaklaşarak Tunus'taki öğrencilerden bahsettiği “Fransa'da Mayıs 68” sayfalarında bulunur:

Altmışlı yılların başında Fransa'da katıldığım Marksizm üzerine o heyecandan yoksun akademik tartışmaları hatırlıyorum. Buna karşın Tunus'ta herkes Marksizme radikal bir coşku ve yoğunlukla, büyük bir ilgiyle yaklaşıyordu. Bu gençler için Marksizm yalnızca gerçekliği analiz etmenin daha iyi bir yolunu temsil etmediği gibi aynı zamanda bir tür ahlaki canlılık, oldukça dikkat çekici bir tür varoluşsal eylemdi. Tunuslu öğrencilerin Marksist olma biçimleri ile Marksizmin Avrupa'daki (Fransa, Polonya veya Sovyetler Birliği) işlevi hakkında bildiklerim arasındaki uçurumu düşündüğümde keskin bir acı ve hayal kırıklığı dalgasına kapıldım. Tunus benim için işte buydu: Politik tartışmalara katılmaya mecburdum. Bu Fransa'daki Mayıs 68 değil, bir üçüncü dünya ülkesindeki Mart 68'di. (EEW3, 280)

1968 yazında Fransa'da olmadığı için ayaklanmayı sıcaklığına görmemişti; bu da olaylara bakışını etkilemiş olmalıydı. Yine de Tunus'la yaptığı karşılaştırmayı daha ileri taşır ve 1968 sonrasında Marksizmi yeniden canlandırma amacını taşıyan girişimlerle birlikte değerlendirir:

1968'in Kasım ya da Aralık'ında Fransa'ya döndüğümde şaşırılmış, hayrete düşmüş ve hatta hayal kırıklığına uğramıştım. Latin Mahallesi'nde kurulan barikatlar ile Tunus'ta olduğu gibi on beş yıl hapis cezasıyla sonuçlanan gerçek riskler arasında hiçbir karşılaştırma yapılmıyordu. Fransa'da insanlar hiper-Marksizmden, teori çokluğundan, küçük gruplara bölünmelerden bahsediyordu. Bu Tunus'ta beni büyüleyen şeyin tam tersi, zıttıydı. (EEW3, 281)

Foucault, Fransız sahnesinde “küçük grupların oluşumundan, (...) Marksizmin birbirini aforoz eden küçük doktrin gövdeleri haline getirilmesinden” (EEW3, 282) bahsederken, diğer meselede ise şunu sorar:

Tunuslu öğrenciler tarafından gösterilen bu radikal isyan coşkusunun anlamını merak ediyorum. Her yerde sorgulanan şey neydi? İktidarın uygulanma biçimi – sadece devlet iktidarı değil – diğer kurumlar ve zor biçimleri tarafından uygulanan iktidar, günlük yaşamdaki bitmek tükenmez baskılar. Katlanılması zor olan, her zaman sorgulanan, bu tür bir rahatsızlığa sebep olan ve on iki yıldır konuşulmayan şey iktidardır. Ayrıca sadece devletin iktidarı değil, son derece farklı yollarda, biçimlerde ve kurumlar aracılığıyla toplumsal bedenin tamamında uygulanan iktidardır. İnsanlar artık genel olarak hükümet tarafından yönetilmeyi kabul etmiyordu. (EEW3, 283)

Foucault'nun Latin Mahallesi'nden barikatlardan duyduğu apaçık hayal kırıklığına ve sonrasında “groupuscules” (Fransa'daki küçük sekte gruplar) hakkında söylediklerine rağmen, HBG (Hapishane Haberleşme Grubu) için yaptığı çalışmalarda gördüğümüz gibi siyasi olarak bağlılığını sürdürdü. Bunu Gilles Deleuze ile “Entelektüeller ve İktidar” üzerine yaptığı ünlü tartışmada ve teorik çalışmanın “devrimciler için bir alet çantası” sağladığı fikrinde tekrar görüyoruz (ELCP, 205-217 içinde). Bunun da ötesinde Foucault, yasaklı Maoist gazete *La cause du people*'ı, Sartre'la birlikte tutuklanma riskini göze alarak sokaklarda dağıtmaya yardımcı oldu. Foucault'yu Kuzey Amerika'da daha geniş bir okuyucu kitlesinin dikkatine sunan, röportaj ve kısa makalelerden oluşan *Power/Knowledge* adlı kitap “Halk Adaleti Üstüne: Maocularla Bir Tartışma” ile başlar (EPK, 1-36). Elbette bu uğraşların ortodoks Marksizmin ilgi alanlarından ziyade üçüncü dünyacılıkla, marjinal öznelerle olan ilgiyle ve Foucault'nun daha spesifik entelektüel gündemiyle ilgili olduğu ileri sürülebilir. Ancak bir kez daha Foucault'nun bu ortodoksiye bir alternatif oluşturmaya çalıştığını ve kendisini Mayıs olaylarından, üçüncü dünyadaki olaylardan ve gelişmelerden, yeni toplumsal hareketlerin ve yeni özgürleştirici aktörlerin (cinsellik alanında veya hapishanelerde) yükselişinden ilham alan başka kimselerle aynı ortamda bulunduğunu görmeliyiz. Burada bir yandan yeni bir “Marksist” ortodoksluğa geri dönmekten, diğer yandan da “Yeni Filozoflar”ın (Örneğin 1970'lerde Bernard-Henri Lévy ve Alain Finkelkraut) ihanetlerinden kaçınmayı içeren, son derece

karmaşık bir müzakere vardı. Foucault'nun diyalektik açıdan birbiriyle bağlantılı bu gizli tehlikelerden kaçınıp kaçınamayacağı, –bu projeyi Marksizm'in bazı anlayışlarıyla ilişkili olarak nasıl anladığımızdan bağımsız olarak– aslında onun entelektüel projesinin özgürleştirici politikalar açısından ne kadar yararlı olduğuna bağlıdır. “İnsanlar artık genel olarak hükümet tarafından yönetilmeyi kabul etmiyordu” alıntısında Foucault'nun hayatının son yıllarında kafasını meşgul edecek olan “yönetimsellik” terimi altında birleşen sorulara bir başlangıç görülebilir. Foucault'da özgürleştirici politika sorusuna belki de yönetimsellik fikri içinde bir cevap bulabiliriz. Foucault büyük ölçekli politik meseleleri bu bağlamda ele alır.

Ayrıca Bkz.

Yönetimsellik

Felsefe

Politika

İktidar

Louis Althusser

Jean-Paul Sartre

Önerilen Metinler

Afary, J. ve Kevin, B.A. (2005). *Foucault and the Iranian revolution: gender and the seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press. [Janet, A. ve Kevin, B.A. (2015). *Foucault ve İran devrimi: Toplumsal cinsiyet ve İslamcılığın ayartmaları*. (M. Doğan, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları].

Badiou, A. (2009). *Pocket pantheon*. (D. Macey, Çev.). London: Verso.

Burchell, G., et al. (1999). *The Foucault effect: Studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.

Jameson, F. (2009). *Valences of the dialectic*. London: Verso. [Jameson, F. (2015). *Diyalektiğin birleştirici güçleri*. (B. Doğan, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları]

May, T. (1994). *The Political theory of poststructuralist anarchism*. Park University: Pennsylvania State University Press. [May, T. (2017). *Postyapısalcı Anarşizmin siyaset felsefesi* (R. Öğdül, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

Nealon, J. T. (2007). *Foucault beyond Foucault: Power and its intensifications since 1984*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Poster, M. (1984). *Foucault, marxism, and history: Mode of production versus mode of information*. Cambridge: Polity Press. [Poster, M. (2008). *Foucault, marksizm ve tarih* (F. Güder, Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları].

Smart, B. (1983). *Foucault, marxism, and critique*. London: Routledge.

Jacques Rancière ile Röportaj*

Jacques RANCIÈRE

Nicolas POIRIER**

(Fransızcadan Türkçeye Çeviren: Şilan Kesler)***

Paris VIII Üniversitesi'nde (Çağdaş Felsefenin Mantığı Üzerine Çalışmalar ve Araştırmalar Laboratuvarı) Emeritus profesör olan Jacques Rancière, 25 yaşındayken L. Althusser ve É. Balibar ile beraber *Lire le Capital*'i (*Kapital'i Okumak*) yazdı. Ne var ki, 1968'den itibaren başka rotaları takip eden Rancière, *La nuit des prolétaires* (*Proleterlerin Gecesi-1981*), *Les noms du savoir* (*Bilginin Adları- 1992*), *Le partage du sensible* (*Duyulurun Dağıtımı-2000*) gibi eserlerin de aralarında yer aldığı felsefe ve

* Çeviriye esas alınan röportaj, Éditions Association Le Lisible et l'illisible tarafından yayımlanan ve çoğunlukla felsefe ve düşünce tarihi alanında makalelere yer veren Le Philosophoire dergisinin 2000 yılındaki 3. sayısında (2000/3-13. sayı içinde), 29-42. sayfaları arasında yayımlanmıştır. Röportaj, Cornelius Castoriadis üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan ve Paris Nanterre Üniversitesi'ne bağlı SOPHIAPOL'de (Sosyoloji, Felsefe ve Politik Antropoloji Laboratuvarı) araştırmacı olan Nicolas Poirier tarafından gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda, Jules Verne de Cergy Lisesi'nde eğitici de olan Poirier'nin bu röportajı, Rancière'e hem Castoriadis ile olan ilişkisine hem de dönemin Fransız eğitim politikalarına dair sorular yöneltmesi bakımından önemli bir röportajdır (ç.n.).

** Doctor in political science and translator | Siyaset Bilimi doktoru ve çevirmen.
Siyaset Bilimi Bölümü, Paris Diderot Üniversitesi | Political Science Department, Paris Diderot University (Paris VII)
| Département de science politique, L'université Paris-Diderot.

*** Research Assistant | Araştırma Görevlisi
Felsefe Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi | The Department of Philosophy,
Faculty of Arts and Sciences, Mimar Sinan Fine Arts University.
silan.kesler@msgsu.edu.tr
Orcid Id: 0000-0003-0850-9250

Atf | Citation: Rancière, J. ve Poirier, N. (2024). Jacques Rancière ile röportaj (Ş. Kesler, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 4(2), 82-99. Doi: 10.29228/aretejournal.78110

estetik konulu eserler üretti: *Le Philosophe et ses pauvres* (Filozof ve Yoksulları-1983), *La Mésestente* (Uyuşmazlık-1995). Bunların haricinde, *Les Révoltes Logiques* (Haklı İsyanlar) dergisinin editörlüğünü de yapmıştır. 2003'te yayımlanan *Les scènes de peuple* (Halkın Sahnesi) adlı kitabı, bu dergideki çalışmalarının önemli bir parçasını teşkil eder.

Le Philosophoire: *La Mésestente*'da (Rancière, 2006; Rancière, 2021), bir bütün olarak insanın iki yönü arasında bir ayrım ortaya koyuyorsunuz: bunlar, klasik felsefi düşüncede politika kavramının altında ele alınan *polis* ve politika kavramları. *Polis* (ki genellikle politikanın özünü oluşturan şey olarak düşünülür), yerlerin ve işlevlerin hiyerarşik olarak dağılımını esas alan doğal bir tahakküm düzeni şeklinde tanımlanabilir. Esas itibarıyla, bu gücü meşru kılmamanın iki temel yolu mevcuttur: Soya dayanan tahakküm (örneğin ilahi hukukun buyruğu) ve servete dayanan tahakküm (örneğin patrisyenin pleb üzerindeki hakkı veya burjuvanın proleter üzerindeki hakkı). Halbuki politika, insanların sayıma dahil edilmeyen bir kısmının bu dışlayıcı alana girdiği ve haksızlığa uğrayanın sesini duyurarak şeylerin doğal düzenine meydan okuduğu, böylece doğal tahakkümün opak örtüsünün altında gizlenmiş olanı (örneğin fabrikada, ustabaşı ve işçi arasında yaşanan ve şiddet içeren ilişkileri) görünür hâle getirdiği o tekil sürece işaret edecektir. O hâlde, politikadan anlamamız gereken şey, tözel olarak kurulmuş bir düzen değil (nitekim bu tam da *polis*'in işi olacaktır); kendilerini eşit derecede zekâ sahibi olarak varsayan bireylerin, sözlerini politik cemaatin-dava cemaatinin- mantığında, özgürleştirici bir pratiğin ifadesi olarak tanımladıkları bir özneleştirme tarzı olmalıdır. *Polis* düzeninin yapısal sayımı itibarıyla sayıma dahil edilmeyen ve toplumun bütünüyle özdeş olduğu kabul edilen bu halk kesimi, demokrasinin hakikatini, en temelde yönetme yetkisine sahip olmayanların iktidarı olarak ifade edecektir. Bu kavramsal ayrım, Castoriadis'in kurumsallaşmış iktidar ile kurulmuş iktidar ve kurulan iktidar arasında yaptığı ayrımı anımsatıyor sanki. Öyleyse, bireysel ve kolektif özerkliği amaç ve zemin olarak kabul eden tüm politik etkinliklerin tohumlarını Atina demokrasisinde gören, kendi kendini kuran ve radikal bir hayal gücünün taşıyıcısı olan bir politik düşünceden sizi farklı kılan şey nedir?

Jacques Rancière: Castoriadis'in düşüncesinin odağında, *autos*¹ ve *heteron*² arasındaki ilişki sorunsalı vardır. Onun düşüncesinde, bir özerklik politikası projesini, bilinçdışını düşünceyi tüm özneleşmenin temeline yerleştirdiği heteronomi koşuluyla uzlaştırmanın bir yolu bulunabilir. Castoriadis'in genel olarak kurumlar üzerine, özel olarak da demokratik kurumlar üzerine düşünürken hedeflediği şey, hem Marksizmi hem de liberalizmi, temel teşkil eden bir soru olarak karşımıza çıkan o aynı soruya geri döndürmektir; bu da şu sorunun yeni bir biçimine tekabül eder: Özneler, tarih tarafından yapılırken kendileri tarihi nasıl yapabilirler? Benim için bu soru, işçi arşivi ve Jacotot'nun entelektüel özgürleşme teorisi arasında yürüttüğüm çalışmayla beraber farklı bir yöne evrildi. Bu çalışma beni, özneleşme üzerine düşünmenin bambaşka bir yoluna götürdü ki, o da şu oldu; bir özne, ötekinin kendisini içine hapsettiği kimlik ilişkisini ortadan kaldırmak adına, ötekinin kendisiyle ilişkisini kurduğu ifadeleri devralmak suretiyle kurulur: zorunluluk faaliyeti üzerinden tanımlanan bir kimlik anlamıyla işçi, işçi olarak konuşmayı bırakmak suretiyle, politik bir özne anlamındaki işçi hâline gelmiştir. Tam da bu yolla, aynı ve öteki sahnesi ortadan ikiye ayrılmıştır. Özneleşme, kendi olma ile temel bir ötekilik arasındaki ilişkide değil; iki topografyanın, aynı ve ötekinin iki dağılımının karşıtlığında oynanmaktaydı. Özgürleşmenin temelinde yer alan şey ise bir *autos*'tan hareketle elde edilecek ya da yeniden kazanılacak özgürlük değil, sembolleştirmeden doğmuş olan tüm eşitsizlikler için varsayılması gereken tümüyle de zorunlu bir ilişki olan eşitlikti. Ne var ki hukuktaki bu birincil eşitlik, hakikatte her zaman için ikincil bir eşitlik demektir. Bu tür bir eşitlik, özneleştirilmelerinde her zaman tekil olan işlemleri, yani aynı ile öteki arasındaki ilişkilerin bir yeniden dağıtımını içerir.

Bu yönüyle ele alındığı vakit, Castoriadis'in belli bir figürü, “yönetme ve yönetilme etkinliğinde payı olan kişi” olarak siyasi özne figürünü desteklemesine ve diyelim ki Kleisthenes reformu gibisinden bu durumun savunulduğu kurucu tarihsel sahnelere ben de hak verebilirim. Demokratik formüle kendi kurucu radikalliğini kazandırmak adına, ben de bu aynı arzuyu taşımaktayım. Ancak burada benim bakış açım daha farklı. Benim için iktidarın koşullarını izah ederken gözetilmesi gereken temel nokta, onun onaylanma biçiminin paradoksal olmasıdır. Özneleştirmenin siyasi işleyişi, her zaman için, bir

¹ Aynı. (ç.n.)

² Başka (ç.n.)

dünyayı bir başka dünyanın içine yerleştirmekten ileri gelmektedir. Dolayısıyla Kleisthenes'in reformunun esas sembolik önemi, esasında heterojen olan “yerlerden” tek bir topografik bütünlük ortaya çıkarışındaki güç kullanımınıdır. Halkın “özerk” bir özne olarak kurulabiliyor olması, bu halkın toplumun parçaları olarak tanımlanabilecek tüm gruplara kıyasla, esasında heterojen olduğunu varsayar. Bir özne, her şeyden önce, kimlik ilişkilerini yıkan bir aynı ve öteki topografyasının icadına işaret eder. Bedenlerin imkânı olarak görünür ve üzerinde tartışılabilir olanın bir başka haritasının çizilmesidir. Özne, birlikte-olmanın görünürlüğüne yeniden tesis eder. Fakat bu yolla özne, kurucu ilkenin uygun etkinliği olabilecek kurumları inşa etmez. Son kertede, kurucu eşitlik bir varsayımdır, bir çıkış noktası değildir. Herhangi bir öznenin kendisiyle sözleşme yapması için lazım olan formülü sağlayamaz.

Le Philosophe: Peki açık iktidar kurumlarına sahip devletsiz bir toplum fikri size meşru görünüyor mu? Acaba gerçekten, tarihte iş başında olan farklı siyasi özneleşme biçimlerini, devlet alanıyla özdeşleşmeyen ve Castoriadis'in kendi özgür iradeleriyle koydukları yasalara itaat eden toplulukların kendi kendini kurma kabiliyeti biçiminde adlandırdığı şeye karşılık gelen bir iktidarın tekil uygulaması bakımından düşünmek mümkün müdür?

Jacques Rancière: Bana öyle geliyor ki, burada karşımıza iki farklı sorun çıkıyor. Bizim bildiğimiz anlamıyla devlet, açık iktidarın özel ve gereksiz bir biçimine karşılık gelir. Bu nedenle, iktidarı açık bir şekilde uygulayan başka yollarla yönetilen toplumlar olabilir. Devlet biçiminin yerini, iktidarın temellerini tümüyle açıklığa kavuşturmuş ve böylece onu ortadan kaldırmış bir toplum anlamındaki özerk bir toplumun alıp alamayacağı ise başka bir sorudur. Ve bu sorunun kendisi de şu iki meseleyi kapsamakta: kurumun temellerinin tam olarak açıklığa kavuşturulması olasılığı ve politik öznenin, “kendi yasasını kendisi veren” bir toplulukla özdeşleştirilmesi. Castoriadis'in özerkliği, hiçbir zaman bütünlüklü bir yorum topluluğu biçiminde değildir. Onun bakış açısında özerklik, azami bir açıklık durumu ile bu açılanmış güce, azami düzeydeki bir katılım arasındaki ilişki türünden bir şeydir. Başka bir deyişle, öz-kuruluş, kendi kendine verilmiş bir yasaya itaatin sözleşmecî ilkesinden başka bir şeydir.

Bana kalırsa, bunun da ötesinde, siyasi özneliği, bir topluluğun kendi koyduğu yasayla kurduğu ilişkiyle örtüştürme olanağımız yoktur. “Kendi koyduğu yasaya itaat eden özne” diye bir şey söz konusu değildir. Hiçbir birey yahut topluluk, *kendi* yasasını *kendisi* koymaz veya kendisine *itaat etmez*. Bireyler ve siyasi toplulukların özneleştirilmesi, kurallara ve bu kurallara sadakat ilkelerine göre gerçekleşir. Ulus-devlet toplulukları, yasalarını kendilerine mal eden siyasi özneleşme biçimlerine yol açarlar ve siyasi öznelliklerin eylemlerinin onları kurma ve işlemeleri yoluyla yeniden yapılandırılırlar. Ancak bu toplulukların bizzat kendilerinin siyasi özneler olduklarını söyleyemeyiz. Devletsiz toplumun komünist projesi, ulusal-devlet topluluğunun eylem hâlindeki bir toplulukta, maksimin ve yasanın, canlılığıyla normlanan canlı bir öznenin hareketinde eritilmesiydi. Bu durumu, hâlâ Antonio Negri’nin kuramlaştırmasında görebiliyoruz. Fakat kurucu özne fikri, doğal hukukçu (*jusnaturalist*)³ formda olduğu kadar, bu komünist formda da bana hâlâ yabancıdır.

Le Philosophoire: Bir özneleşme biçimi olarak politikanın bu pratiğini, Foucault’nun daha sonraki yazılarında tartıştığı kendilik tekniklerinden ayıran şey nedir? Bu kendilik tekniklerinin uygulanışından anlamamız gereken şey, özneleşme biçimleri olarak, dolayısıyla bedenlerin disiplini ve kontrolü yoluyla, toplumsal varoluşun bütününe ele geçirmeye çalışan yönetim tekniklerine karşı, bireylerin sayısına denk düşecek sayıdaki tekil tepkiler mi olmalıdır?

Jacques Rancière: Bana göre, bir politik özneleşme biçimi, ortak duyulur olana, onun içerdiği nesnelere ve öznelerin onları belirleme ve onlar hakkında tartışma biçimlerine yeniden şekil vermenin bir yolu demektir. Politika/*polis* ilişkisinde söz konusu olan şey, her zaman için, ortak bir topluluğa ait verilerin kurulmasıdır. Politik özneleştirme, “bir” kolektifin sözcelenmesi (*énonciation*) ve ortaya koyulması için bir araçtır. Bu topluluğun kendisi bir inşadır; bu topluluk, bir sözceleme öznesinin, sözceleme yoluyla açığa vurulan bir özne ile ilişkisi demektir. Ben bu sorunun, Foucault’nun teorik uğraşları arasında bir yer tuttuğunu hiç zannetmiyorum. Zira kendisi, iktidar teknikleri ve kendilik teknikleri

³*Ius naturale*, Latince “doğal hak” kavramının karşılığıdır; hem yabancılara hem de yurttaşlara aynı anda uygulanabilen yasaları ifade etmek için kullanılır. Fakat Romalı hukukçuların tanımladığı anlamıyla doğal hak kavramı ile saf akıldan türetilen haklar anlamındaki modern doğal hukuk yaklaşımının ifade ettiği şey birbiriyle karıştırılmamalıdır. (ç.n.)

arasındaki ilişkiyle ilgilenmekteydi. İşe, bireylerin “kendilerini” tanımlayabilecekleri ve kendileriyle ilişki kurabilecekleri koşulları üreten büyük makineleri analiz etmekle başlamıştı. Daha sonraları ise, kendilik tekniklerini bu defa etik bir bakış açısıyla inceledi. Oldukça kısa süren yaşamının sonunda, bu kendilik tekniklerinin direniş biçimlerini nasıl tanımlayabileceğine yönelik analiz yapacağına dair bir söz vermişti. Ne var ki, bunu yapmak için yeterince zamanının kalmadığını tahmin etmiş olmakla birlikte, zaten bu şekilde tanımlayabileceği bir politik eylem alanının olduğunu da pek zannetmiyorum. Foucault’nun hiçbir yerde, politik özneleştirme eylemleri olarak adlandırılabilir, belirli bir eylemler alanını ele aldığını göremiyoruz. Benim anladığım anlamdaki, yani ortak verilerin polemiksel olarak yeniden düzenlenmesi anlamındaki, bir politik özneleştirme teorisini tanımlamakla ilgilendiğini hiç zannetmiyorum. Foucault’yu ilgilendiren şey, polemiksel ortak olan değil, kişinin kendisini ve başkalarını yönetmesi meselesidir. Bu, bir öznenin diğerine ne yaptırabileceği veya onu neye inandırabileceği anlamında bir güç anlamına gelir. Foucault, iktidar ilişkilerinde ortaya çıkan direnç noktalarından söz eder. Ancak onun kuramında birbirine karşıt rasyonalitelerin buluşabileceği bir yer mevcut değildir. Foucault’dan pek çok şey öğrendim; mesela onun disiplinler ayrımları ortadan kaldırarak görünür, söylenebilir ve düşünülebilir arasındaki ilişkileri ele alarak sorunları oluşturma yönteminden. Fakat benim ilgi alanlarım onunkinden farklı.

Le Philosophoire: Peki daha temelde, Foucault’da eksik olan şeyler nelerdi, yani politika olan eylem tarzının ve onu uygulayabilecek belirli bir öznenin özü üzerine düşünmek hedefine ulaşmak adına sizce onda neler eksikti? Onun biyoiktidar kavramı, sizin açınızdan, çağdaş politik tahakküm biçimlerinin özgünlüğünü oluşturan şeyin ne olduğunu anlamada etkili bir kavram gibi görünüyor mu?

Jacques Rancière: Kanımca Foucault’da eksik olan şey, politikaya yönelik bir *teorik* ilgiydi. Onu politika başlığı altında ilgilendiren şey, devlet iktidarı ile nüfusların yönetilme, bireylerin oluşturulma (*production*) biçimleri arasındaki ilişkiydi. Benim için bu mesele, *polis* alanıyla ilişkilidir. Ve Foucault’nun yaptığı şey ise, terimin en güçlü anlamıyla ifade edecek olursak eğer, bir *polis* teorisidir. Bu baskıcı bir devlet değildir; kendi gerçekliği çerçevesinde, özgün bir politik öznenin eylemine atıfta bulunmayan,

tümüyle kendi bekası ile nüfusunun belirli bir durumunun bekası-veya bekasızlığı- arasındaki ilişkiye odaklanan işlevselci bir devlettir. Bu devlet, yaşamı teşvik eden ve insanları ölüme gönderen bir devlettir. Ben Foucault'nun, Marksist aygıt (*appareil*) fikrinden, çoğu zaman söylenegelden daha da fazla etkilendiği kanaatindeyim. Aslında Foucault'nun politika dediği şeye teoride karşılık gelen şey, her zaman için bir iktidar teknolojileri sistemidir.

Bu çerçevede tanımlanan biyoiktidar kavramı değişken bir kavramdır. Bunu söylerken amacım bir eleştiri yapmak değil. Kavramlar, değişen ilişkilerin bulunduğu haritaların üzerinde izleri sürülen hareketli yollardır. Ve bahse konu biyoiktidar kavramının kendine özgü bir kaderi vardır. Önceleri bu kavramın ikili bir işlevi söz konusuydu. Devlet gücünün uygulanışındaki belirli bir sıralamayı tanımlamaya dair bir işlevi vardı. Gelgelelim, bu sıralamanın kendisi de sorunluydu. İlk etapta Foucault'nun yaptığı şey ise yaşama odaklanan biyoiktidar, yaşam ve ölüm hakkını merkezine alan eski egemenlikle karşılaştırmak olmuştu. Fakat Foucault aynı zamanda, hijyenist devlet ile terörist devletin gelişimi arasında karşımıza çıkan eşzamanlılığı da vurgulamıştır. Ve biyoiktidar kavramının bugün artık kolayca unutulabilen bir başka işlevi daha söz konusuydu. Bu kavram, bir zamanlar, özellikle bastırma (*répression*) ve özgürleşme (*libération*) gibi, Freudo-Marksist solcu temaların bir parçasını teşkil etmekteydi. Biyoiktidar kavramı, özgürleşme söylemini yeni iktidar biçimlerinden kaynağını alan bir söylem (*discours*) olarak görmeye, ve böylece devlet iktidarının üretici doğasını yeniden gözden geçirmeye bizi davet etti. Paradoksal bir şekilde, tümüyle devlet iktidarının analizine atıfta bulunan ve belirli bir üstenci çağrışımı da olan bu kavram, daha sonraları, bu defa biyopolitika kavramının içerisinde tümüyle pozitif bir anlam kazandı. Bunun asıl sebebi, Foucault'nun “teknolojik” sorunsalının, ontolojik-politik meselelere eklemlenmeyi mümkün kılmasıydı. Bu meseleler, politikanın *bios* ve *zoê* kavramlarından itibaren veya özgün bir öznenen itibaren tanımlanması meseleleriydi. Bunlardan ilki, bizi Agamben'in yaklaşımına, ikincisi ise Antonio Negri'nin yaklaşımına taşıyor. Agamben, politik sorunun iktidar sorunuyla özdeşleştirilmesi fikri açısından Foucault ile ortak bir paydada buluşur. Negri ise, direniş temasını politikanın çoklu öznesine dair vitalist⁴ bir

⁴ Vitalizm veya dirimselcilik, canlıların fiziksel ya da kimyasal yasalara indirgenemeyeceği fikrini esas alan felsefe geleneğidir. Henri Bergson (1859-1941) veya daha yakın zamanlarda Georges Canguilhem (1904-1995) gibi düşünürlerin bu geleneğe yakın durdukları söylenebilir. (ç.n.)

ontoloji temelinde ifade etmek için didinmiştir. Bu ontolojikleştirmenin sonucunda, “biyoiktidar” ve “biyopolitika” kavramları, Heideggerci bir tarzda, aile hukuku ve sağlık politikalarından imha kamplarına kadar; aynı anda hem her şeyi kapsayan hem de hiçbir şeyi kapsamayan ve sosyal korumanın özelleştirilmesinin hâlihazırdaki biçimleri kadar orijinal referanslara sahip olan “sosyal devlet” biçimlerine de uygulanan bir ana gösterge hâline gelmiştir. Politikanın antropolojikleştirilmesi, tüm olguların aynı düzeydeki makul bir açıklamanın altında toplanmasını mümkün kılmaktadır. Fakat bu açıklama olanağının, sorunların depolitizasyonunu ve ulus-devletler ile ulus-üstü güçler arasındaki saklambaç oyununu (ki bunların kökeninde mevcut olan şey, devlet tahakkümü biçimleridir) izah edebildiğini ben zannetmiyorum.

Le Philosophoire: *Le partage du sensible*’ de (*Duyulurun Dağıtımı*) (Rancière, 2000), estetik deneyimin yeni tarzlarının nasıl olup da yeni siyasi öznellik biçimlerine ön ayak olabileceğini göstermeye çalışıyorsunuz. Foucault’nun düşüncesinde eksik olan şey, tam da bu eklemlenme durumu değil miydi sizce? Foucault’nun çalışmasındaki son kısımlar, politika ve estetik arasındaki zararlı bir kafa karışıklığının izlerini taşıyor mu?

Jacques Rancière: Çalışmasının son kısmının-benim bildiğim kadarıyla ve derslerinin içeriğini de dışarıda bırakacak olursak- bir politika görüşünü tarif ettiğini ben pek sanmıyorum. 1980’lerdeki metinlerde sözünü ettiği varoluş estetiği meselesi, bireyin özneleşme biçimleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla, buradaki kafa karışıklığı -tabii eğer ki bir kafa karışıklığı söz konusu ise- daha ziyade etik/estetik eşleşmesiyle ilgilidir. Fakat açıktır ki, bu, estetiğin duyarlılığın geliştirilmesi olarak tanımlanmasını gerektirir ve nitekim benim görüşüm bundan farklıdır. Ben bir taraftan politikayı, “estetik” terimlerle, yani ortak duyuşal tarzın düzenlemesi bakımından analiz ettim. Diğer taraftan da estetiğin “politikasının” tiyatroyu, koroyu ya da yazıyı, görünür ve söylenebilir olan arasındaki ilişkileri, sözün dolaşım biçimlerini, bedenler arasındaki ilişkileri vb. yeniden düzenleyen ve bu anlamda siyasi olan araçlar olarak düşünerek, estetiğin politikasını, onun neden olduğu duyulur olanın paylaşım biçimleri bakımından analiz ettim. Bu, 19. yüzyıl proleterlerinin algısal ve dilsel deneyimleri ile şiir ve kâğıda dökülmüş olanın gücü arasındaki ilişkiyi ilk analiz edişimden bu yana, Platon’un felsefi adlandırması (*nomologie*) ya da şiirsel isimlendirmesi yoluyla, benim için her daim bir sorun teşkil

etmiştir. Adlandırma ile kastettiğim şey, her birine kendi *payını* da vererek ve *üslubunu* dayatarak konumlarını paylaştıran sembolik bir bölünme durumu ile *yasalılık* arasındaki ilişkidir. Eğer Marksist bir kavramsallaştırmadan faydalanarak açıklayacak olursam, benim yapmaya çalıştığım şey, ideolojinin yeni baştan bir değerlendirilmesi hâline denk düşüyor. Nitekim Foucault’nun ve biyopolitika okuyucularının yapmaya giriştikleri şey de, “üretici güçlerin” yeni baştan bir değerlendirilmesi hâliydi.

Le Philosophe: Sözümlerine, sizin, yeni dünya düzeninde işlemekte olan siyasi ve ekonomik tahakküm biçimlerine ilişkin analiziniz nedir? Antonio Negri’nin kullandığı “imparatorluk” kavramı, emperyalizmin aldığı yeni biçimler hakkında düşünmek için size uygun bir kavram gibi gözüküyor mu? En temelde, Negri’nin yaklaşımları “siyasetin sonu” hakkında düşünmeye, bu düşünme yolu, kapitalist tahakkümün küreselleşmiş biçimlerine tam olarak karşılık verebilmek için siyaset olmaktan çıkmak ve dağınmak, parçalı, bölük pörçük, yayılmış bir biyo-politikaya dönüşmek anlamına gelse bile, bu yaklaşım, siyasi eylemin kapitalizmin yeni durumuna uyum sağlaması gerektiğini iddia etmeye dayanmıyor mu? İktidarı her yerde gördüğümüz zaman, böyle bir kavramın (yani siyasi olarak düşünülebilenin) özgüllüğünü ortadan kaldırmak gibisinden bir riske girmiyor muyuz?

Jacques Rancière: Hiç şüphe yok ki, bugün geline nokta ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin ve bu çerçevede gücün yeniden dağılımının bir zaferine işaret ediyor: Bugün artık, kapitalist güçlerin uluslararasılaşması nihayetinde gerçekleşmiş; ekonomik güçlerin, dünyayı sermayenin dolaysız hareketi ve uluslararası örgütler aracılığıyla gitgide daha da fazla doğrudan yönetmesine olanak sağlamıştır. Şayet burada bir “imparatorluk” söz konusuysa, besbelli ki bu yeni bir imparatorluk biçimidir; bunun devlet cinsinden herhangi bir merkezi gücü ve bir dini ya da felsefi meşruiyeti söz konusu değildir: Bir çehreye ve merkeze sahip olmayan bir dünya hükümeti karşısında, özneleşme sahnelerinin kurulması söz konusu olamaz. Böylesi koşullar mevcutken, maddi yaşamın üretiminin antropolojik-ekonomik süreciyle ilgili olarak, *demos* figürlerini meydana getiren siyasi özneleşme sahnelerinin her zaman için ikincil örnekler ya da hayali örnekler oldukları belirli bir Marksist metapolitikanın nasıl yeniden hayat bulabileceğini görmek kolaydır. O hâlde, ilkesini *Grundrisse*’de bulan belirli türdeki bir

Marksizmin işçi-öznesi ile Deleuze ve Guattari tarzındaki bir “*kaosmos*” (Guattari, 2021) düşüncesine benzetilmiş Spinozacı bir politik *çokluk* arasında bir denklik ilişkisi kurmamız mümkün. Bu tür bir özne, emperyalizmin her yerde bulunan ve saygınlığını kaybetmiş gerçekliğinin sahici içselliğine ve kapitalist imparatorluğun iktidarının uygulandığı tüm yaşam biçimlerine, bu durumda fiilen her yere yayılmış durumdaki bir siyasi eylemin bir birlik formu olarak ortaya çıkabilir. Hakikaten de güç ilişkilerinin bu denli her yere yayılmış olması durumunda, bir çeşit siyasetin çözülmesi hâli söz konusudur. Fakat siyaset için aynı ölçüde tehlikeli bir durum daha vardır: Bahse konu tehlike, bu siyasetin çözülmesi karşısında, siyaseti devletlerin ayrıcalıklarının savunulmasından ibaret gören karşıt tutumdur. Bu iki kutupluluğun, bir yandan küresel ekonomik gereklilik karşısında geri planda kalan, diğer yandan da bu gerekliliğin sonuçlarına karşı siper olarak kendi iç iktidarlarını güçlendiren devletlerin iki yönlü stratejisine nasıl bir yanıt teşkil ettiğini görmek kolaydır. Siyaset, özneleşme biçimlerinden, tekil ifade ve açığa vurma sahnelerinin oluşturulmasından ibarettir. Ne yaşamla birlikte ne de devletle birlikte var olur.

Le Philosophe: Peki bu çerçevede, STK’ların giderek artan önemini nasıl analiz ediyorsunuz? Ya da daha genel bir ifadeyle, sizce insani yardım eyleminin arkasında hangi mantık yatmaktadır? İnsancılığın mevcut “başarısının” ve etik “modasının”, özgürleştirici hayal gücündeki belirli bir düşüşten kaynaklandığı ve bireyin giderek kişiselleşmesiyle, yani siyasi eylemin aleyhine, özel alana çekilmesiyle el ele gittiği görüşüne katılıyor musunuz? Bugün, siyasi söylemde hakim durumda olduğu görülen, uzlaşmacı ahlâk ve iyi duygular paradigmasına başvurma arzusuna nasıl direnc gösterebiliriz?

Jacques Rancière: Bana öyle geliyor ki, buradaki sorunu “özelleştirme” anlamındaki terimlerle tanımlamamız pek de mümkün değil. İnsani yardım eylemi, sefaleti hafifletmek için yapılan demode bir bireysel hayırseverlik işine indirgenemez. Bunun sahadaki uygulamaları da özel alanın içine çekilmekle bir tutulamaz. Sebep de bu durumun sadece harekete geçirdiği kolektif farkındalık enerjileri ve biçimleri değildir; sebep, aynı zamanda kamusal ve özel arasındaki karşıtlığın ne denli yapay olduğunu da vurguluyor olmasıdır: Örneğin, çalışma, işçilerin özel bir hayata sahip olmaya

başlayışıyla birlikte, aynı zamanda kamusal bir mesele hâline gelmiştir ve şu anki “özeleştirilenin” kendisi de bir dizi kamusal mekanizmaya takılmış durumdadır. Bu, insani yardım eyleminin ortaya çıkardığı ilk sorunun, dünyanın bölünmüşlüğü olarak “insancılığın” kendisi olduğunu söylemenin bir yoludur. Bir zamanlar bazı ülkelerin “henüz demokrasiye hazır olmadığı” söylenirdi. Bugün ise demokrasi, büyük ölçüde aynı ekonomik oyunu oynamaya muktedir olan bir grup ülkenin fiili varlığıyla eş tutulmaktadır. “Demokratik ülkeleri” “yatırım yapabileceğiniz ülkeler” ile bir tutma eğilimi söz konusudur. “İnsancılık” her şeyden önce, ekonomik hukukla yönetilmekte olan dünyayla özdeşleşen bir “demokrasi” alanını çevreleyen ve bunun ötesinde kalan doğum, ırk ve toprak gibi belirsiz tutkulara adanmış durumdaki arkaik kitlelerin alanını ise kayıtsız kılan dünyanın bu bölünüşüne tekabül eder. Bu çiti yaratan STK’lar olmamıştır; Uluslararası Uzlaş Devletleri olmuştur. Ve insani eylem dediğimiz şey, esasen büyük devletlerin uluslararası polisliği ile anti-emperyalist militanlığın az ya da çok birbiriyle çatışan bir karışımıdır.

“Etik” meselesi ise bundan bir miktar daha farklı bir meseledir. Ancak “etiğe dönüşün” özünde bulunan şey, bireysel değerlere dönüşü savunmak değildir. Bunun yerine, kolektif özgürleşme düşüncesini ilkesel olarak geçersiz kılacak bir ötekilik figürü yaratmaktır. Etik, bugün ilan ettiğimiz şekliyle, bireylerin özel ve iyi duygularına karşılık olarak, kolektif eyleme karşı çıkmaz. Daha temel bir ötekiliğe, kolektif duygunun koruyucusu durumundaki ve herhangi bir özgürleşme projesinin ancak ve ancak kolektif felaket pahasına yok edebileceği siyasi uzlaşmazlığa karşı çıkar. Bu şekilde anlaşılan bir etiğin, devrimci radikalizmi kendisine karşı çeviren ve onu konsensüsün hizmetine sunan bir yas söyleminden başka bir şey olmadığını söylemeye zaten gerek yok. Ancak bu, özel olanın kamusal olana karşıtlığı açısından yorumlanamayacağı, topluluğun bir diğerine karşıt olan öznel bir yapılandırması olduğu anlamına gelir.

Le Philosophoire: İsraili akademisyen Martin Van Grevel’in (Kudüs İbrani Üniversitesi’nde araştırmacı), Berlin Duvarı’nı örnek alarak ve yıkılışından on yıldan fazla bir süre geçtikten sonra, İsrail ile Ürdün arasındaki 1967 öncesi sınırları izleyecek olan gelecekteki Filistin devletini ayıran bir duvar inşa edilmesini önermesi (bkz. *Libération*, 1 Kasım 2000) tarihin bir ironisi gibi değil midir? Bu fikir, ahlâki açıdan

dayanılmaz görünebilir fakat Soğuk Savaş'ın sona ermesinin belki de daha kötü bir diğer durumu beraberinde getirdiğinin de göstergesi değil midir: askeri “ilerleme” ve karşılıklı caydırıcılığın buharlı silindiri altında ortadan kaldırıldığı zannedilen her şeyin yeniden doğuşunun, hiçbir askeri gücün kullanmadığı her türlü tekil şiddetin (milliyetçi, etnik, dini şiddet...) yeniden dirilişinin, askeri olarak örgütlenmiş hiçbir siyasi gücün üstesinden gelemeyeceği ve her şey düşünüldüğünde, iki düşman blok arasındaki iki kutuplu bir çatışmanın, indirgenemez tekillikleri birbirine düşüren dizginlenmemiş şiddete çok daha tercih edilebilir görünüşünün göstergesi olabilir mi mesela? Bugün şiddet ve çatışmayı tüm bu miras aldığımız şemaların (Soğuk Savaş, arkaik olanın geri dönüşü, vs.) dışında tutarak düşünmemize olanak var mı?

Jacques Rancière: Bazı başkalarının Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan pişmanlık duyduğu gibi, bizim de Sovyet İmparatorluğu'ndan pişmanlık duymamız gerektiği kanaatinde değilim. Şurası doğrudur ki, imparatorluk, ayakta kalmaya devam ettiği müddetçe, boyunduruk altındaki halklar arasında düzeni sağlamış ve ötekiliğin etnik olmayan bir şekilde sembolize edilmesine destek olmuştur. Ancak hâlihazırdaki etnikçi yükseliş, özerk siyasi özneleşmenin tüm biçimlerini bastırma şeklinin de bir sonucu niteliğindedir. Sınıf mücadelesi açısından -ulusal ve uluslararası- büyük simgeleştirme biçimlerinin yitirilmesi ve demokrasinin gittikçe daha güçlü bir şekilde servet yönetimine uyarlanması, kuşkusuz topluluğun etnik -hatta dinsel- kimliğini İmparatorluğun çöküşüne ve bu şekilde zenginlere ayrılmış olan demokrasiye verilen en büyük tepki biçimi hâline getirmiştir (tıpkı Fransa'da, ırkçı aşırıcılığın kendisini uzlaşmacı mantığa karşı tek muhalefet biçimi şeklinde sunarak ve böylelikle siyasetin boşluğunu doldurarak gelişmesi örneğinde olduğu gibi). Gelgelelim, bunu evrensel ile tikel arasındaki bir karşıtlık mantığı üzerinden özetlemek doğru değildir. Hele ki evrenseli devletle eşitlememiz durumunda. Bu tarz akıl yürütmeler söz konusu iken olan şey şudur: güçlü devletler çözüldüğü zaman, tikelcilikler (tikel yapılar) ve bu tikelcilikler (tikel yapılar) arasındaki çatışmalar gün yüzüne çıkar. Bu durum da bize, avantajlı bir alternatif sunar: devlet evrenselciliği veya doğa durumuna dönüş şeklindeki arkaik kaos. Fakat yeni etnik güçler, güçlü devletler mantığıyla ve onun modern yöntemleriyle oluşturulmuştur. Bu etnik güçlerin “arkaik” şiddeti, bu devletlerin tüm düşmanlarını tasfiye etmeyi planladıkları ve uyguladıkları “mantıklı” şiddetten pek farklı değildir.

Yugoslavya'daki duruma baktığımızda, buradaki durumu, merkeziyetçi devletin gücü çöktüğünde neler olabileceğinin bir kanıtı olarak ele almanın uygun olduğu gayet açık görünüyor. Ancak etnik tikelcilerin (tikelci yapıların) çatışmasını ateşleyen şey, merkeziyetçi devletin çöküşü değildir. Aksine, bu çatışmayı meydana getiren şey, etnik haçlı seferini kendi amaçları doğrultusunda harekete geçiren ve bunu sonuna kadar götüren devletti.

Le Philosophoire: Bazı sosyologların (Jean Baudrillard, Henri-Pierre Jeudy, Paul Virilio gibi) geliştirmiş olduğu ve sembolik bağların yok edilmesinden doğan bir sanal şiddeti vurgulayan analizler hakkındaki fikriniz nedir, bu analizler, arkaik şiddete dönüşün bizi götürdüğü istikametle tam tersi istikametteki analizler midir? Bazı gençlerin yöneldiği ölümcül şiddetin, bir sanal anıdalık (*l'immédiateté virtuelle*) çağında geçerliliğini yitirmiş sembolik düzenin çöküşünün ifadesi olarak görülmesi gerekmez mi?

Jacques Rancière: “Sanallaşmayı”, sembolik olanı yok etmek ve yeni bir arkaizm üretmek olarak düşünme noktasında, bir çelişki söz konusu değildir. Fakat sorunun kökeninde, kullanılan kavramların tamamen boş ve totolojik doğası bulunmaktadır: “sanal” kavramı ve “sembolik olanın kaybı” kavramı. Her şeyden önce şunu söylememiz gerekir ki, bizim bugünümüzü tanımlayan şey, “sembolik olanın kaybı” değildir. Bunun yerine, ötekinin ve şiddetin sembolleştirilmesindeki belirli biçimlerinin ortadan kaybolması bizim bugünümüzü tanımlayan şeydir. Irkçılık, bundan böyle, işçi sınıfı ya da proleter siyasi özneleşmenin bir parçası olmayan, yalnızca etnik farklılıklarıyla ortaya çıkan göçmenlere karşı, bu defa yeni biçimler yoluyla gelişim gösteriyor. Ve bu durumda, ırkçılık artık burjuvaziye değil, bunun yerine, kendilerini basitçe toplum dışı bırakan toplumun kendisini düşmanları olarak tanımlayan genç “göçmenler” arasında gelişim göstermekte. Bir otobüse saldıran yahut da polisi taşıyan gençlerden oluşan bir çetenin eylemi, “sembolik olanı kaybetme” meselesiyle ilişkili değildir. Bu, siyasi sembolleştirmeye ilişkili bir biçimde gerileyen bir kimlik ve ötekilik sembolleştirmesidir. Ne var ki buradan, “siyaset öncesi” olanın “sembolik olmayan” olduğu anlamı çıkarılamaz. “Sembolik olanın kaybindan” bahsetmek, bu olgulara ya “doğa durumu” fantezisini ya da psikanalitik psikoz teorisini yansıtmak anlamına

gelmektedir. Önemsizleştirilmiş hâliyle argüman, düzen olmadığında düzensizliğin söz konusu olduğu şeklindeki totolojik önermeye indirgenir.

Sanal olan, aynı zamanda, tüm ineklerin siyah olduğu bir gece hâline gelmiştir. Baudrillard'ın sosyo-medyolojisinde⁵, önüne geçilemeyen baş döndürücü bir koşuşturma hâli söz konusudur. Baudrillard'ın tezleri, tıpkı “biyo-iktidar” üzerine olan tezler gibi, 1970'lerin sonunda pasif hâle getirilmiş bir toplumun, şiddetli tutkuların bir tür genel anestesisini yapmak amacıyla geliştirilmişti. Sonrasında yaşananlar bu öngörülerini karşılamadığından dolayı, şiddetin yalnızca bir şiddet simülakrı olduğunu, yalnızca tek bir tür şiddet olduğunu, yani büyük psikotik boşluğu, gerçekliğin televizyonda kayboluşunu kanıtlamak gerekiyordu. Baudrillard'a göre, Heysel stadyumunda yaşanan ölümcül kavgalar tek bir temel nedenden ileri geliyordu: yayınlandıkları ekranın boşluğunun kafalarımızda açtığı delikten dolayı. Ekranı, ilettiği her şeyin sebebi hâline getiren paralojizm⁶, sembolik olanın kaybının totolojisini sonsuz bir sarmal içerisinde saniyelere yayar. Burada, şiddetin barışçıl bir biçimde sembolize edildiği kolektif biçimlerin ve kabul görmüş bir dizi nezaket kuralının kaybolduğuna şüphe yoktur. Bu da sembolik olanın kaybolduğu anlamına gelmez. Kentteki şiddete karışan gençler, televizyonda gösterilen herhangi bir rolü oynamakta değiller. Yalnızca sınırlı sembolleştirme araçlarına sahip oldukları maddi bir duruma, maddi olarak tepki göstermektedirler.

Le Philosophoire: *Cahil Hoca*'da (*Le Maître ignorant*) (Rancière, 2019), Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron'un geliştirdiği ve eğitim kurumunu biçimsel bir eşitlik retoriği kisvesi altında, sembolik şiddetin uygulandığı bir yer şeklinde ifade eden eleştirel sosyolojiden (bkz. *Les Héritiers* (Bourdieu ve Passeron, 2014) ve *La Reproduction* (Bourdieu ve Passeron, 1970)⁷) uzaklaşarak entelektüel özgürleşmenin koşulları üzerine düşünüyorsunuz. Bourdieu ve Passeron, armağan ideolojisine ilişkin eleştirileri yoluyla, tam da eşitlik varsayımı uyarınca, özgürleşme projesinin yönlendirdiği bir siyasi sürecin

⁵ Medyoloji, genel olarak, toplumlar arasındaki kültürel aktarımın analizi için kullanılan, kapsamlı bir yöntemdir. Yöntemin temelinde, teknolojinin kültüre dahil edilemeyeceği biçimindeki geleneksel anlayışa karşı çıkılmasını esas alan bir yaklaşım mevcuttur. (ç.n.)

⁶ Yanılgı, mantıksal uyumsuzluk durumu. (ç.n.)

⁷ 1970'te yayımlanan kitap, Türkçeye henüz çevrilmemiştir. (ç.n.)

var olma olanağını koşullandıran şeyin adını, eleştirel söylemlerinde ortaya koymuyorlar mı? Bu türden bir sosyolojinin “yukarıyla” (*à la hausse*) uygunluğunu yeniden değerlendirmemiz gerekmez mi?

Jacques Rancière: Asıl soru, tam olarak neyin yeniden değerlendirilmesi gerektiğine ilişkindir. *Les Héritiers*’nin sosyolojisi, kesinlikle eşitlikçilikten ilham almıştır. Esas mesele, eşitlikçi esinlenmenin ne anlama geldiğini ve hangi eşitlik fikrinin, sorunun hangi konumuyla ilişkili olduğunu bilebilmekle alakalıdır. Bourdieu ve Passeron eşitlik istiyordu; “cumhuriyetçiler” ve bakanlık eğitimcileri de eşitlik istiyordu mesela. Fakat bu noktada, ortaya iki soru çıkıyor. İlki, öğrenme için başlangıç noktası olarak neyi alacağımız sorusudur: gerçekleştirilecek bir entelektüel eşitlik yahut da azaltılacak bir eşitsizlik. Eşitsizliği başlangıç noktası olarak almak ve bu başlangıç noktasını da çarpıtılmış bir cehalet bakımından yorumlamak, iki uçlu bir mantık yürütmek anlamına gelir: bir taraftan eşitsizliği azaltmak için çözümler öneriyorlar (*Les Héritiers*); diğer taraftansa, eşitsizliğin nedenlerine ilişkin cehalet mekanizmasını ve dolayısıyla eşitsizlik makinesinin kendisini sürdürmekte (La *Reproduction*). Bu yönüyle ele aldığımız vakit, entelektüel özgürleşme adına “eşitsizliği azaltma” mantığının eleştirilmesinden hiçbir çıkarımın yapılması söz konusu değildir. Fakat tam da burada, ikinci bir sorun daha karşımıza çıkıyor: okul mantığının, entelektüel özgürleşme mantığına indirgenip indirgenemeyeceği meselesi. Okullar her zaman için iki şeyi yapar. Entelektüel eşitliği şart göstererek öğretir ve nihayetinde özgürleştirir. Başka bir deyişle, aradaki farklılığı ve engelleri denklemin dışında bırakır. Öte yandan, okullar aynı zamanda sosyal kurumlardır ve bu nedenle, özgürleşme, esasında onların sorunu değildir ve onlar her zaman öğrenmekten başka bir şey yaparlar. Tıpkı “sosyologların” ve aynı zamanda “cumhuriyetçilerin” yaptığı gibi, tüm sorunu “eşitsizlikleri azaltmanın” araçları üzerinde odaklamak, şu iki sorunu birbirine karıştırmayı beraberinde getirir: entelektüel eşitlik ve okul sosyalleşmesi. Bu iki sorunu birbirinden ayırmamız gerekir, fakat aynı zamanda, her iki sorunu da okulun sınırları içerisinde ele almamız gerekir. “Öğretim” ve “eğitim” arasındaki ayrıma veya cumhuriyetçi bilginin evrenselliği ile sosyo-kültürel tikelcilik arasındaki karşıtlığa göz yummak yerine, okulun her zaman her ikisini birden yaptığını, her zaman eşitlik varsayımının entelektüel mutabakatıyla örtüşmeyen bir tür toplumsal anlaşmayı varsaydığını ve uyguladığını görmemiz gerekiyor. Bourdieu ve Passeron’un

ortaya attığı “örtük” soru, bu aşamada karşımıza çıkmakta. Entelektüel öğrenme için gereken “önkoşullar” açık hâle getirilebilir. Eşitsizliğin arttığı bir toplumda, okulların amaçlarının ve bu amaçlar doğrultusunda almaları gereken biçimlerin açık kılınması söz konusu olduğunda, mesele daha da ürkütücü bir hâl alır. Mevcut polemiklerin çoğu, sorunların şu sorudan kaçınmak adına birbirine karıştırılmasından kaynaklanır: Sosyal bir kurum olarak okul hakkında, bugün ne söylenebilir?

Le Philosophoire: Bourdieu ve Passeron’un ortaya koydukları analizlerin değeri ve geçerliliği ne olursa olsun, yine de son yıllarda Claude Allègre’in⁸ ortaya koyduğu bilginin sahibi olan otorite anlamındaki öğretmeninin sembolik statüsünün sorgulanması biçiminde tanımlanan eğitim politikasına, okul kurumunun sınırları içerisindeki çatışmalarda bir tür polis yönetimine başvurulmasının eşlik ettiğini görebiliriz. Dolayısıyla Bourdieu ve Passeron tarafından, okulun sembolik bir şiddet mekânı oluşuna yönelik geliştirilen eleştirileri benimseyen sosyolojik bir söylemin nasıl tamamen gerici siyasi pozisyonları (Kendisi bu tür çözümleri savunmuyor olsa bile, Inserm’in⁹ Le Monde’da, 10 Kasım 2000’de yayımlanmış olan, *Souffrances et violences à l’adolescence* başlıklı raporuna¹⁰ bakınız) meşrulaştırabildiğini görmek manidardır (okul ve polis arasındaki iş birliği, “yasal ve sosyal eğitim” başlığı altında, cumhuriyetçi bir ilmi halin getirilmesi, vb.). Eğitimde “ilericilik” ile siyasi muhafazakarlığın örtülü biçimleri arasındaki bu ittifakı siz nasıl analiz ediyorsunuz?

Jacques Rancière: Doktorlar, her zaman çocukların kendilerini çok fazla yordüğünü ve ergenlerin de acı çektiğini söylemiştir ve söylemeye de devam edeceklerdir. Okul çocuklarının bedenlerini ve zihinlerini hedef alan tüm çelişkili mantıklarda kendi rollerini oynamak doktorların görevidir ve bu görevin okullara yansımasıdır. Okul ve polis arasındaki iş birliği meselesi ile “yasal ve sosyal eğitime” gelecek olursak, bu ikisi, devletin okullardaki sosyalleşme sorunu karşısında yaşadığı kafa karışıklığıyla son derece

⁸ Fransız jeokimyacı, akademisyen ve siyasetçi. Fransız Bilimler Akademisi, ABD Ulusal Akademisi ve İngiliz Kraliyet Bilimler Akademisi üyesi profesörüdür. “Herkes Biraz Daha Bilim” isimli kitabı Türkçeye çevrilmiştir.

⁹Inserm: *Institut national de la santé et de la recherche médicale* (Fransız Ulusal Sağlık ve Tıp Araştırma Enstitüsü).

¹⁰ *Souffrances et violences à l’adolescence* (Ergenlik Dönemi’nde Acı ve Şiddet), gençlerin maruz kaldıkları acılardan ziyade, şiddet kavramını ele almak amacıyla, Fransa Şehircilik Bakanı Claude Bartolone’un bir INSERM araştırmacısına hazırlattığı rapordur.

iyi bir biçimde örtüşmektedir. Öğretmenin sahip olduğu sembolik “otorite” sorunu, esasen iki yönlü bir sorundur: bir tarafta sembolik aktarım mekanizması ve diğer tarafta da okul toplumunun kuralları. Eğitim kurumunun tarihi içerisinde bu ikisinin örtüştüğü zamanlar olduğu gibi, tam tersine, birbirinden azami derecede ayrıldığı zamanlar da olmuştur (dışsal otorite örneklerinin geçirdikleri evrime, kurumun kuralları ile gençlerin içinde olduğu mikro toplumun kuralları arasındaki az ya da çok uyuma, toplumsal evrimin okulun vaatleri karşısında gösterdiği az ya da çok güvenilirliğe vb. bağlı olarak). Meselenin özüne inmeyi arzu etmeyen devlet, bu konuda sosyal ve eğitsel söyleme ikili bir rol yükletmekte, kendisi de ikili bir rol üstlenmektedir. Bir yandan, sorunları tek bir “bilgi eşitsizliği” meselesine indirgemekte ve böylelikle, öğretmenin sembolik otoritesini yeniden tarif etmeye odaklanarak bir çeşit kısa devre yaşamamıza neden olmaktadır. Fakat bu yeniden tarif etme durumu, öğretmenin iki boyutlu olan yetersizliğine işaret eden bir kalıntıyı, dış dünyayla kurduğu bir ilişkiyi hemen gün ışığına çıkarır. Öğretmen bir yandan, eğitimci olarak rolünü yerine getirmede için eleştirilir, nitekim biz de ondan cumhuriyetçi bir ilmiyel öğretmesini isteriz ki, böylece kendisi de öğrenebilsin. Diğer yandan, öğretmenden istenen şey, yetkinliğinin sınırlarını, yani toplumsal alanla olan ilişkisini kabul etmesidir, ki bu da doğal olarak aslında polisin görevidir. Böylece, öğretmenleri artık gençlerin ahlâki eğitimcileri olarak rollerini yerine getirmeye istekli olmamakla ya da bunu yapamamakla suçlayanların geleneksel pozisyonunu, reform mantığı ustaca devralır. Gelin görün ki, pedagojik-ilerlemeci söylemdeki bu sapkınlik hâllerinin ifşası, başka bir biçimde sorunun basitleştirilmesine - veya bastırılmasına – aracılık eden basit bir argüman olarak kullanılamaz: yani her şeyi yalnızca öğretmenin sembolik otoritesi sorununa indirgeyen ve bunu, bilginin, kültürün ya da evrensel olanın otoritesiyle özdeşleştiren, kendi içlerinde özgürleştirici olduğu varsayılan, toplumsal olanın müdahalesiyle tehdit edilen bir argüman olarak. Okullar, yalnızca bilgi aktarımına adanmış, toplumsal olmayan kurumlar olduklarını uzunca bir süre daha iddia edemezler.

İlgili Okumalar

Rancière, J. (2000). *Le Partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La fabrique.

Rancière, J. (2006). *Uyuşmazlık: Politika ve felsefe* (H. Hünler, Çev.). İstanbul: Ara-Lık Yayınları.

Rancière, J. (2019). *Cahil hoca: Zihinsel özgürleşme üstüne beş ders* (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2021). *Anlaşmazlık: Politika ve felsefe* (A. D. Temiz, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.

Guattari, F. (2021). *Kaosmos: Etik-estetik bir paradigma*. (M. Ç. Uluğ ve G. Erdoğan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.

Bourdieu, P. ve Passeron, J.C. (1970). *Les Heritiers: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit. [Bourdieu, P. ve Passeron, J.C. (2014). *Vârisler: Öğrenciler ve kültür* (L. Ünsaldı ve A. Sümer, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.]

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 4, Sayı: 2, 2024
Arete Journal of Political Philosophy | Vol: 4, Issue: 2, 2024

Başvuru Tarihi | Received: 06.05.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 25.11.2024
Yayın Tarihi | Published: 30.11.2024
Kitap İncelemesi | Book Review

www.aretjournal.org

Marx in the Anthropocene

Kohei Saito, *Marx in the Anthropocene*, New Delhi: Cambridge University Press, 2022. ISBN 978-1-108-84415-4. 276 pages.

Kutlu TUNCEL*

Abstract

Saito's *Marx in the Anthropocene* presents interesting arguments and views that propose to unite Marxism and degrowth. The importance of the book comes from the fact that it intends to respond to the ecological crisis and the Anthropocene. To this end, Saito utilizes Meszaros's interpretation of Marx according to which Marx bases his critique of political economy on the theory of metabolism. What follows from this is nature has absolute limits and capitalism produces the ecological crisis in which the metabolism between humans and nature degrades. Saito scrutinizes this crisis through three rifts: the material disruption of cyclical processes in natural metabolism, the spatial rift, and the temporal rift. Moreover, Saito maintains that the theory of metabolism is compatible with Marx's materialism, in that Marx is neither a flat ontological monist nor a Cartesian dualist but a methodological dualist. I find this line of thinking, however, as doubtful.

* Yüksek Lisans Öğrencisi | Graduate Student

Orta Doğu Teknik Üniversitesi | Middle East Technical University.

kutlu.tuncel@metu.edu.tr

Atf | Citation: Tuncel, R. (2024). Kitap İncelemesi. Marx in the anthropocene. *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 4(2). 100-108. Doi: 10.29228/aretjournal.77456

Lastly, Saito claims that although Marx was before the 1870s Promethean, Europocentric, and productionist he underwent a radical breakthrough and became a degrowth communist. However, Saito's claims are hardly convincing.

Keywords: Anthropocene, Degrowth, Marx, Metabolism, Saito.

Özet

Saito'nun *Antroposen'de Marx*'ı, Marksizm ile küçülmeyi birleştirmeyi öneren ilginç argümanlar ve görüşler sunuyor. Kitabın önemi, ekolojik krize ve Antroposen'e yanıt vermeyi amaçlamasından kaynaklanıyor. Bu amaçla Saito, Meszaros'un Marx yorumunu kullanıyor; buna göre Marx ekonomi politik eleştirisini metabolizma teorisine dayandırıyor. Buradan çıkan sonuç, doğanın mutlak sınırlara sahip olduğu ve kapitalizmin, insanlarla doğa arasındaki metabolizmanın bozulduğu bir ekolojik krize yol açtığıdır. Saito bu krizi üç yarıkla inceliyor: doğal metabolizmadaki döngüsel süreçlerin maddi olarak bozulması, uzaysal yarık ve zamansal yarık. Üstelik Saito, metabolizma teorisinin Marx'ın materyalizmiyle uyumlu olduğunu, zira Marx'ın düz bir ontolojik monist ya da Kartezyen bir düalist değil, metodolojik bir düalist olduğunu ileri sürer. Ancak bu düşünce tarzını şüpheli buluyorum. Son olarak Saito, Marx'ın 1870'lerden önce Promethean, Avrupa merkezci ve üretimi olmasına rağmen, daha sonra radikal bir dönüşüm gerçekleştirdiğini ve küçülme komünistine dönüştüğünü iddia ediyor. Ancak Saito'nun iddiaları pek ikna edici değil.

Anahtar Kelimeler: Antroposen, Küçülme, Marx, Metabolizma, Saito.

Kohei Saito's book, *Marx in the Anthropocene* presents an exciting and highly debatable picture of Marxism as well as a case for a fraction of eco-socialism. The book's merit must be evaluated in two terms: political and scholarly. This review intends to scrutinize the work in both aspects.

To begin with, Saito says that the Anthropocene is mostly characterized by the 'end of nature' in that the human element 'prevails' on the entire planet and the so-called pristine nature is gone. However, the current situation is dialectical: after the intervention and degradation of nature on an unprecedented scale, the consequence is not that nature is gone but rather the opposite, that is, nature is overwhelmingly there as if it reminds itself. In other words, instead of the domination and overcome of nature by humanity through modern technology and the accumulation of capital, nature again comes in the moment of 'return of the surpassed': the climate dramatically changes, the sea-level rises, the wildfires uncontrollably increase, so and so forth. (Saito, 2022, p. 3) Most of the degradation of nature is to be explained by the accumulation and irrational growth of capital. Hence our theoretical instruments by no means exclude Marxism. So, Saito's project promises to bridge two theoretical and political agendas: environmentalism and

Marxism, or to put it otherwise, the Green and the Red. In the end, Saito defends that Marx after the 1870s underwent a theoretical breakthrough and became a ‘degrowth communist.’ (Saito, 2022, p. 6)

In Chapter 1, Saito provides a background understanding the ways in which Marx comes to understand the ecologically destructive aspects of capitalism. This contradicts, according to Saito, our currently mainstream and historically dominating understanding of Marxism in which Marx characterized as a ‘Promethean,’ i.e., pro-technological, anti-ecological. (Saito, 2022, p. 13) It is said that Marx has eco-socialism that is implicit or rather surpassed by their predecessors. In order to understand Marx’s genuine insights that are in favour of eco-socialism and against the Promethean view, one needs to go to Meszaros.

The vital value of Meszaros’s theoretical contribution is to allow us to recognize and rightly emphasize Marx’s concept of metabolism which, as Saito puts it, is “the foundation of his political economy.” (Saito, 2022, p. 17) The idea of metabolism comes from that nature as substratum has certain absolute limits and not always transcendable. Since nature is *the* ineliminable element, human society in *all* historical modes of production develops a metabolic relationship with nature. It is said that humans are dependent upon nature and therefore the two factors, i.e., humans and nature, unceasingly interact with each other which constitutes the ‘primary level’ of the universal (that is, trans-historical) metabolic process. In the ‘secondary level’ humans reproduce nature designing tools and creating products that satisfy and sometimes generate their needs. In this level, nature possesses plasticity, which is to say, is reconstructed in some sense: however, that does not negate its un-transcendentable characteristic as a natural substratum in the first level. (Saito, 2022, p. 20) The idea of metabolism is in some sense certainly undeniable, in that since we must be ‘realists’ or ‘materialists’, nature is not simply an idea or product of humanity but implies certain givenness.

Meszaros’s theoretical intervention underscores that the primary contradiction of the capitalist system is in the locus of the degraded metabolism between humans and nature. Capitalism overwhelmingly demands production for the sake of profit and overproduction in some cases. Crucially, although nature has absolute limits, capital cannot recognize them and proceeds at the price of the destruction of nature. (Saito, 2022,

p. 17-18) Therefore, under capitalism, the metabolism deteriorates and some metabolic ‘rifts’ take place. The first is “the material disruption of cyclical processes in natural metabolism.” (Saito, 2022, p. 24) In this context, Marx investigates and eventually criticizes the ‘robbery’ system of agriculture, that is, the soil being irreversibly rubbed from some vital inorganic substance that requires a long time in order to replenish in the capitalistic agricultural process with the aim of short-term profit (Saito, 2022, p. 24) The second is the “spatial rift” which amounts to antagonism between town and country. (Saito, 2022, p. 26) The third is the “temporal shift” which stems from the incongruence between the temporality of capital and that of nature, in that nature obviously is slow in the formation of soil nutrients and fossil fuels, whereas capital endeavours to fasten the turnover time. (Saito, 2022, p. 27) In the end, capital responds to all the rifts but the responses are not conclusive. Rather they simply aim to postpone the occurrence of the crisis while in effect increasing the severity of the rifts.

Saito’s analysis appears to be a materialist one. However, one might want to be cautious for the desired stance is not materialism alone—in the end, one might be a mechanic materialist or brute realist, however, we do not want to be that. It seems to be that Saito’s stance is in constant danger of falling this undesired kind of materialism on the basis that he seems no intention to distance himself from Malthusianism.

To say nature is finite and of absolute limit is totally understandable from a materialist perspective. However, if one overemphasizes the finitude of nature, it is easy to fall into Malthusianism. And Saito sometimes appears to commit that mistake. At this point, I think it is necessary to disentangle the ecological critique from Malthusianism. Saito, unfortunately, avoids that duty.

In Chapter 2, Saito criticizes Engels’s ecological view in particular and philosophical stance in general, in that Engels seems to be responsible for forgetting the genuine insights of eco-socialism in Marx. However, it seems to me Saito’s treatment of Engels is a rather harsh and sometimes dull repetition of Western Marxism’s portrait of Engels. Especially, it is hard to accept Saito’s characterization of Engels who accordingly is a proto-positivist and ‘scientist.’ (Saito, 2022, p. 54) As a result, Engels on that reading appears to be a mechanical, reductionist materialist, which contradicts the contemporary findings of the Engels scholarship. (Kangal 2020) Furthermore, it seems

hardly convincing Marx does or would not agree with Engels's eco-socialism in his *Anti-Dühring*, considering that Engels in the preface says that Marx read the entire text and endorsed it. (Engels, 1987, p. XIII) There is no reason to disbelieve Engels.

In Chapter 3, Saito does some philosophical work by interpreting Lukacs's *Tailism and the Dialectic*. The overall argument of this chapter is the following. Lukacs provides a holistic understanding of capitalism; although Lukacs's position concerning nature seems like a constructivist one, in the end, it is not. The unattractiveness of constructivism comes from its connotation of idealism, in that it seems to abolish realism at once. However, although Lukacs is and cannot be a constructivist, the famous line (he writes "nature is a social category") is there and presents an interpretive problem. How should we understand the claim that nature is a social category?

The famous "social category" line is interpreted by Saito as not ontological but epistemological argument. Saito's reconstruction is the following. Not nature as in itself in the ontological sense but our "knowledge" of nature is socially constructed. By contrast, nature in the object sense is non-identical to humans. "The fact that nature is affected by the social does not mean that nature is socially constructed." (Saito, 2022, 90) However, in my opinion, the problem is that the distinction between the nature-in-the-object-sense and the nature-in-the-epistemic-sense is harsh. If all knowledge about nature is socially constructed, this means that we have no access to so-called nature-in-itself which is supposedly be non-identical and persistent substance. It is problematic to speak of something that we have no access to in principle. The issue eventually dates back to Kant's thing in itself and cannot be pursued here. Nevertheless, one thing is to be mentioned: the distinction between knowledge and the object in Saito's understanding seems to be dichotomic and resembles the dichotomy of sex-gender. In the traditional understanding, sex is understood as the so-called 'real', the ultimately mind-independent entity, uninterpreted givenness, and gender is something like a social phenomenon that occurs in our practice and is dependent on it. In short, the former seems to be in the universe of 'physics' and the latter is in the universe of 'discourse.' However, such a dichotomous understanding is dubious. After all, what is sex is always gendered, that is, always interpreted, practiced, and 'performed'. There is no two but one universe. As a result, Saito's unknowable, "thing-in-itselfish" nature that is supposed to be *not* constructed seems to be a suspicious philosophical fiction.

After discovering or rediscovering Lukacs's theory of metabolism, which is compatible with Meszaros, Saito in Chapter 3 arrives at the following conclusion. Marx is neither a flat ontological monist nor a Cartesian dualist: he is a "methodological dualist" in that he comes to acknowledge the dialectical identity and non-identity between humans and nature. The last phrase is supposed to mean that humans are nothing over and above nature and therefore are identical to nature, but nature is not human construction or fiction but something persistent, thus its persistence dates back and presumably continues after humans. (Saito, 2022, 91) Consequently, Saito's stance appears to be a relatively 'easy' one. However, it is highly tensioned, and Saito in some respects falls into a Cartesian dualism. In discussing Moore's overtly holistic and ontologically monist ecologist project, Saito writes: "If *the reality is dualist*, re-describing it in a monist manner may end up mystifying the particular arrangements and functioning of existing social forces characteristic of capitalism." (Saito, 2022, p. 123, emphasis added) Does Saito believe the reality is dualist? If so, does not he contradict his main methodological position? If not, what is the meaning of his critique of Moore?

Overall, one might say that constructivism presents a menace to a materialist project, and I think Saito in general in the debate of monism and dualism is on the right track. However, in my opinion, his argument in Chapter 3 and the elucidation of it in Chapter 4 does not work —although his basic intuition is understandable.

Chapter 5 appears to have some problems. First, the famous section known as the 'Fragment on Machines' in the *Grundrisse* appears to be unjustly interpreted. Saito equates Marx's position here with some non-Marxian and reformist theoreticians such as Jeremy Rifkin. Rifkin predicts information technology "breaks down [...] the labour theory of value." (Saito, 2022, p. 141) They bring about the "collaborative economy [and] the 'demise' of capitalism." (Saito, 2022, p. 141) This understanding is certainly naïve in the sense that it excludes power relations and idealizes the application of technological improvement. However, in the current capitalist societies, there are well-known fetters to such advancements —like copyrights and patent laws, monopolization and rentierization in information technologies. Is Marx in the *Grundrisse* to that extent naïve? I do not think so. It seems that some overtly optimistic lines in 'Fragment on Machines' should be interpreted in the following way. Marx does not believe that mechanization immediately or automatically brings a revolutionary change *in actuality*. It seems utterly implausible

that Marx overlooks social and political aspects of the phenomena of technological improvements and the problem of agency in revolutionary change. However, what Marx has in mind is presumably the *potentiality* of automation —the emancipation of burdened and boring labour.

Second, Saito in Chapter 5 attempts to reject the mechanism of productive forces-production relations. In that mechanism, Saito indicates, the productive forces are counted as independent variables and as the ‘driving force of historical progress.’ Although the mechanism and relatedly base-superstructure theory (metaphor?) possess certain problems that cannot be discussed here, I find Saito’s approach is too dismissive. To begin with, if the productive forces are understood as technology, Marx in some places endorses that technology is a socially-variable phenomenon and cannot be used to explain political economic relationships. (Marx, 1993, p. 36; pp. 409-410) Furthermore, Saito characterizes the relationship between productive forces-production relations in Marx or traditional Marxist accounts in the following way. “[T]he increase of productive forces is a necessary and *sufficient* conditions for a post-capitalist society.” (Saito, 2022, p. 154, emphasis added) Accordingly, this view very easily leads to productivism. However, I suspect that no one, if being Marxist, has ever conceived of this increase as a sufficient condition. Otherwise, Marxism becomes a fatalistic worldview and political struggle becomes meaningless: this is the very reason or the aim to be a Marxist. Therefore, Saito appears to fall into the strawman fallacy in attempting to debunk traditional Marxism. Lastly, in very easily rejecting the traditional account, Saito does not consider some attempts to bring Gramscian or neo-Gramscian elasticity or contingency instead of the brute determination model in the mechanism of productive forces-production relations and the base-superstructure theory. Rather than revising the determination model in question, Saito very decidedly throws away the determination model at all.

Finally, Saito in Chapter 6 aims to demonstrate Marx underwent a serious breakthrough in his views after 1868: before he was a Promethean and after he was a degrowth communist. This is the heart and unfortunately the least well-founded part of the book. There are some fatal problems in it. First, Saito summarizes the “stereotypical account of Marx’s theory of revolution” with a reference to “market competition” as the “overproduction crisis.” (Saito, 2022, p. 174) I suspect that no serious Marxist attempts to explain the structural crisis of capitalism by means of competition because it is obvious

that as capitalism progresses to more advanced stages competition will decrease and there will be monopolization. Furthermore, the overproduction crisis is not in terms of Marx's own perspective the most serious threat to capitalism. Rather the threat comes from the famous tendency of the rate of profit to fall which Saito never mentions. Second, Saito presents the traditional account such that it is said that accordingly the bourgeoisie domination is "illegitimate" and the proletarian revolution is "legitimate." (Saito, 2022, p. 175) Here again, I have doubts about whether the issue in terms of classical Marxism is that of moral or worse juridical legitimacy, and it is not intelligible why Saito presents as if this were so. Third, Saito approvingly refers to Popper on the historical materialism is allegedly "economic determinist." (Saito 2022, p. 177) Popper is far from being a trustworthy commentator of Marx's work. Moreover, Saito claims that this "economic determinism" contains two elements: productivism and Eurocentrism. We are expected to be convinced that Marx after 1868 disembarked two currents. However, in this context, Saito's scholarship is questionable. Some scholarly works argue that Marx since the 1840s has been eco-socialist and not productivist (Foster 2008) and the 1850s anti-colonialist (Drapeau 2017). Unfortunately, Saito does not discuss them in detail.

In conclusion, it should be said that Saito's project, albeit promises certainly interesting claims and includes partial clues to validate them, in my opinion, does not go beyond lining up controversial assertions alongside without much discussion. Nevertheless, it is beyond doubt that Saito's basic insight is correct: the planet is alarming and much of the responsibility falls on the shoulders of the capitalist modernity. Thus, I think the core lesson of the book is of decisive importance and truth. That is, if we do not develop and live in a non-capitalist modernity, it seems highly likely that we will not live much further on that planet.

References

- Drapeau, T. (2017) 'Look at our colonial struggles': Ernest Jones and the anti-colonialist challenge to Marx's conception of history. *Critical Sociology*, 45, 7-8, 1-14.
- Engels, F. (1987). *Anti-Dühring* (E. Burns, Trans.). International Publishers.
- Foster, J. B. (2008). Marx's Grundrisse and the ecological contradictions of capitalism. *Karl Marx's Grundrisse*. (M. Musto, Ed.). 93-107. New York: Routledge.
- Kangal, K. (2020). Fredrick Engels' emergentist dialectics. *Monthly Review*. 72 (6), 18-27.

Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy* (M. Nicolaus, Trans.). London: Penguin Books.

Saito, K. (2022). *Marx in the anthropocene*. New Delhi: Cambridge University Press.

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 4, Sayı: 2, 2024
Arete Journal of Political Philosophy | Vol. 4, Issue: 2, 2024

Başvuru Tarihi | Received: 06.09.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 12.11.2024
Published | Yayın Tarihi: 30.11.2024
Değerlendirme Makalesi | Review Article

www.aretejournal.org

Achille Mbembe'nin *Düşmanlık Politikaları* ve *Zenci Aklın Eleştirisi* Eserleri Bağlamında Irkçılık Kavramının İrdelenmesi

Bülent OSKAY *

Özet

Bu çalışma, insanın bir eylemi olarak ortaya çıkan ırkçılık kavramını irdelleyerek bu kavramın insan varoluşunda nasıl bir anlam kazandığını göstermeyi hedeflemektedir. Çalışmada, Mbembe'nin *Düşmanlık Politikaları* ve *Zenci Aklın Eleştirisi* eserleriyle bağlantılı olarak ırk, ırkçılık ve sömürgecilik kavramlarının tarihsel ve yapısal ilişkileri detaylandırılıyor. Ayrıca Frantz Fanon'un fikirlerinden yararlanarak ırkçılığın bireyler üzerindeki duygusal ve psikolojik etkileri, kimlik oluşumundaki rolü ve kalıcı travmalara yol açan boyutları üzerinden duruluyor.

Anahtar Kelimeler: Fanon, Irk, Irkçılık, Kolonyal, Mbembe.

* Doktora Öğrencisi | Ph.D. Candidate

Felsefe Bölümü, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | The Department of Philosophy, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

bulent.oskay@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-3049-9183

Atf | Citation: Oskay, B. (2024). Achille Mbembe'nin düşmanlık politikaları ve zenci aklın eleştirisi eserleri bağlamında ırkçılık kavramının irdelenmesi. *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 4(2), 109-122. Doi: 10.29228/aretejournal.78235

An Examination of the Concept of Racism in the Context of Achille Mbembe's Politics of Enmity and Critique of Black Reason

Abstract

This study aims to examine the concept of racism, which emerges as a human action, and to show how this concept gains meaning in human existence. The study details the historical and structural relations of the concepts of race, racism and colonialism in relation to Mbembe's *The Politics of Enmity and Critique of Black Reason*. It also draws on Frantz Fanon to focus on the emotional and psychological effects of racism on individuals, its role in identity formation and its dimensions that lead to lasting trauma.

Keywords: Colonial, Fanon, Mbembe, Race, Racism.

Extended Abstract

This study aims to examine the concept of racism, which emerges as a human action, and to show how this concept gains meaning in human existence. The study details the historical and structural relations of the concepts of race, racism and colonialism in relation to Mbembe's *The Politics of Enmity and Critique of Black Reason*. It also draws on Frantz Fanon to focus on the emotional and psychological effects of racism on individuals, its role in identity formation and its dimensions that lead to lasting trauma. Mbembe, who has written extensively on the concept of racism, speaks about the concept of racism in erroneous, blurred and even inappropriate language. He defines racism as an immoral construct that brings with it complex ideas, fear and terror, as well as prolonged and unending suffering and catastrophe. In this sense, race and racism are related to contrasts based on the economic structure of society. Much of the modern period sees race and class as a continuation of the relations that created them. As a consequence, plantations and colonies emerge as factories of race and racism. This period has also become the most disturbing symbol of our modernity, in addition to the black person being a slave. In this respect, black people, who are called slaves living in misery, have always been subjected to the double violence of race and capital. For Mbembe, race is also a revelation of a desire for openness and transparency. It is a desire for a world without surprises and complex shapes. Race is a manifestation of resistance as much as it

is a manifestation of ignorance. It is this kind of thing that both incites the race to passion and at the same time reveals itself in abhorrent behavior and calculations of power and domination. In this sense, making race the subject means placing it in the position of the other from the very beginning. The other is the one who has to prove to others that he or she is human and deserves to be seen as such. Being the other always feels itself to be in an unstable position, that is, in an unstable position. In this sense, the other is always on a tightrope, waiting to be rejected. In this respect, while the other does his/her best not to be denied, he/she also knows that the behavior of being denied is not under his/her control. If racism has become so insidious, it is because it has become part of the economic subjectivity and instinctive means of our time. It has become a product of consumption like any other commodity. Not only has it become a commodity of consumption like any other commodity: it has become a resource without which the society of the spectacle cannot live, as Guy Debord of this lecherous age has declared. It is not something we accept because it is unconventional, it is also a response to the call of lechery that neoliberalism puts forward. Forget the general strike! Make room for tyranny and lust! In our age dominated by the lust for income, this mixture of lust, self-indulgence and brutality facilitates the process of assimilation of racism by the “society of the spectacle and its molecularization with the help of the contemporary apparatus of consumption. He states that there is a structure underlying all forms of racism, especially racism against blacks. He even says that this structure is at the service of a huge economic and biological enslavement process. In this sense, he mentions that racism should be addressed within the framework of both bio-economics and eco-biology. In this way, racist action is based on arbitrariness and a claim to an originary superiority. This superiority asserts the superiority of one class or group over another class or group. It also implies that it is in the nature of racism not to pause. In this sense, racism needs to renew itself in every sense in order to maintain its strength. Thus, he says that it is necessary to change and transform its physiognomy in the sense of changing its facial features. This period has also become the most disturbing symbol of our modernity, as well as the negro's enslavement. This is the mysterious scandalous and shadowy side of modernity. In fact, racism has not disappeared today, it just exists in a different form. According to Mbembe, we can only break racism in two ways: The first is to get rid of the status of victim, subjected to all kinds of bullying and violence, and the second is to have a peaceful conscience and never

deny that we have a responsibility. If we act in this way and fulfill these two conditions, we have a better chance of articulating a new politics and ethics. In this way, being black will actually mean being a free individual, the same human being as any other human being. For Mbembe, it is not possible to envision a post-racial world unless we remove racism from our own lives and times.

Giriş

Bir tarihsel varlık olarak insan, türlü durumlar içinde yaşar. Bu türlü durumlar insanı bazen zor bazen de sert bir gerçeklik ile karşı karşıya getirebilir. Bu yönüyle Bu durumların üstesinden gelmek insana olanaksız gelebilir. İnsan bu durumda bile yaşamını sürdürmek zorundadır. Bunu da ancak yaşadığı durumları idelleştirmesi ve onlara bir anlam vermesiyle gerçekleştirebilir. Aksine insan içinde yaşadığı durumlara bir anlam vermediği zaman ve bu durumlarda, bir değer görmediği zaman onun yapıp etmeleri sona erer ve insan artık varoluşunu sürdüremez. Aynı şekilde insan olan bu varlık tek başına da yaşamını sürdüremez o bir toplum içinde yaşamak zorundadır (Mengüşoğlu, 2017: 22). Böylece insan tek başına varoluş olamaz. Varoluş olabilmesi için başkalarıyla iletişime geçmesi gerekir. Çünkü insan birbiriyle iletişim kurarak ayakta kalır (Çiçek, 2008: 152). Yani insan diye tanımladığımız varlık çok kötü durumlar ve zor olan koşullar ile karşılaştığında bu durumların ve koşulların üstesinden gelmediğini anladığı zaman mücadele yetisini kaybeder. Fakat bu zor koşullarda yaşayan insan yaşadığı bu zorlu durum ve koşulları ideleştirdiği zaman buna bir anlam verir ve mücadelesini sürdürür. Bunu da başkalarıyla iletişime girerek gerçekleştirir. Bu bağlamda toplumcu bir insan görüşünü benimsemek gerekir.

Toplumculuğun insan görüşü, insan emeğinin çok yüce bir değer görülmesine, insanın insan tarafından sömürülmesine son verilmesine, insanoğlunun gerçek bir eşitliğe ulaşmasına dayanır. Bunu köklü reformlar sağlayarak insanın insan tarafından sömürülmesinin kaldırılması, herkes için bir eşitlik sağlaması ve köy ile şehir arasındaki farkın ortadan kaldırılması toplumcu insan görüşünün amacıdır (Hilav, 1993: 27). Bu görüş insanların kendi emeğine yabancılaşmasının önüne de geçerek, insanların birbirini ötekileştirmemesi ve bir eşitlik sağlanması için toplum içinde köklü yenilikler yapma amacını da taşır. Aslında insanların başka insanlar tarafından sömürülmesi ırksal bir problem olarak görüldüğünden öncelikle ırk ve ırkçılık kavramının açıklanması gerekir.

Paul Robert'in *Dictionnaire de la Langue Française*'i adlı eserinde ırk sözcüğü türevlerinden biri olan ırkçılığı, toplumsal noktanın ırksal karakterlere bağlı bir inancın üzerine kurulu ve üstün ırkın diğer ırklara karışmaktan korunması gerektiği bir ırklar hiyerarşisi teorisi olarak tanımlar. Irklar hiyerarşisine ilişkin teori çok önceden belirlenmiş olabilir. Bu bir ırkçı açıdan temel bir veri olarak görülür. Bu ırklardan bir kısmı üstün bir kısmı ise aşağıdır: ne zaman akışı ne de bulunduğu coğrafya değişikliği, hiçbir şey bunu değiştiremez (Fontette, 1991: 8-9). Böylece bu hiyerarşiyi göz önünde bulundurduğumuzda kişinin hangi ırk mensubu olduğunu, bulunduğu coğrafya ve zaman değiştiremez. Çünkü bu dünya üzerinde yaşayan her insan çeşitli farklılıklar gösterir. Bu farklılıklar sonucunda da farklı kimlikler kazanırız.

Bu anlamda yeryüzünde yaşama olanağının olduğu bütün yerlere yerleşmiş olan insanoğlu, kendi aralarında birçok farklılık gösterir. Ten rengi, saç ve yüzü gibi ilk olarak fark edilen bu farklılıkların yanı sıra din, kültür ve dil farklılıkları ile birlikte bu farklılıklar daha da derin görünmektedir. Bizi tanıtan bütün bu kimlikler, bu farklılıkları göstermektedir. Bireysel, grup, etnik, ulus ve medeniyet gibi bütün kimlikleri öteki kimliklerden ayıran bu farklılıklardır (Abdulahakimoğulları, 2020: 91).

Irkçılık kavramı ile ilgili önemli eserler veren Mbembe ırk veya ırkçılık kavramı hakkında hatalı, bulanık ve hatta uygunsuz bir dille söz eder. Irk, her şeyden önce iç ve dış ya da zarfla ve mazruf ayrımı yapmaktan aciz yüzey görüntülerine gönderme yaparak açıklar. O, ırkçılığı karmaşık düşünceler, korku ve dehşeti aynı zamanda uzun süren bitmeyen acıları ve felaketleri de beraberinden getiren ahlaksız bir yapı olarak tanımlar (Mbembe, 2019: 25). Bu çalışma, Mbembe'nin çok önemli gördüğümüz iki eseri bağlamında Mbembe'nin ırk ve ırkçılık kavramını nasıl irdedeğini sorgulayarak bu kavramlar üzerinde genel bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır.

İrkçilik Kavramı

Mbembe'ye göre zamanımızın en önemli özelliklerinden biri, insanoğlunun bütün dünyaya ekoloji ve geri döndürülemez şekilde yayılması ve bütün gezegeni kapsamış bir coğrafya çerçevesinde yeniden tanımlanmasıdır (Mbembe, 2020: 25). Yani insanoğlunun tanımlanması, bu yaşadığımız dünyada çok önemli bir noktayı teşkil eder. Bütün dünyaya yayılım gösteren insanoğlunun birbiriyle çatışması, hüküm sürmesi, nefret etmesi ve birbirlerini ötekileştirmesi gibi türlü haller içeren durumlar, ırk gibi bir sorunun gündeme gelmesine vesile olur.

Bu anlamda İrkçilik nedir? Diye bir soru ileri sürdüğümüzde herhangi bir insanın bu soruya cevabı çok net bir şekilde görülebilir. Cevap olarak insanların kendilerinden farklı bir ırka ait olduğunu düşündüğü kişilerden nefret etmesi ve bu kişilere karşı saldırganlığa varacak şekilde aşağılayıcı, dışlayıcı hatta yok edici eylemlerde ve söylemlerde bulunması diye ifade edilebilir (Sumbas, 2009: 265). Arendt ırkçılığı şiddet içeren bir ideoloji olarak açıklar. Arendt açısından ister beyaz olsun ister siyah olsun ırkçılık, tanımı gereği şiddetle yüklüdür. Bunun nedeni ırkçılık beyaz veya siyah deri gibi doğal organik olguları hedefler (Çiçek, 2021: 133).

Mbembe'nin ise bu soruya cevabı ırk ya da ırkçılık, gerçekleşmemiş bir eylemin ya da sebeplerin ırkçılığa maruz kalmış kişinin kendisiyle hiçbir şekilde ilgisi olmayan bir travmanın anısını temsil etmesidir. Ayrıca ırk sadece gözle gördüğümüz bir nedenden kaynaklanmamaktadır. İrkçiliğin asıl özü onun bir suret veya bir maske olarak gizlenmesinde yatar. Gerçek bir insan yüzü görünüre geldiği zaman, ırkçılığın görevi onu bir örtünün arkasına saklayarak arka plana atmaktır. Bu yönüyle ırkçılık, ruhi rahatsızlığın bir türü olarak baskı altından olanı, birden yüzeye çıkarmaya yarayan bir araçtır (Mbembe,2019: 58).

Bu yüzden travmanın kendisi, bir kimsenin kendisini güvende hissetmesini sağlayan koruyucu güçleri yitirdiği bir anda ortaya çıkan bir durum olarak ifade edilir. Böylece bir kişinin bir travma sonucunda yaşadığı yerden, evinden ve sevdiklerinden ayrıldığı zaman, travmanın bir etkisi olarak kimliğini kaybeder. Ayrıca kişi cinsiyet ayrımcılığına, etnik ayrımcılığa ve dışlanma gibi fiziksel ve psikolojik travmaya maruz kaldığı zaman, bir kaygı durumu yaşar. Bu kaygı durumu ırkçılığın en önemli bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Güneş, 2020: 233). Bu yönüyle bu travmaya

maruz kalan kişi bunu sadece fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kaldığı zaman değil; aynı zamanda ekonomik baskılara zorlandığı zamanda yaşar.

Dolayısıyla Mbembe ırk ve ırkçılığı tarihsel bir durum anında, için de bulunduğu toplulukları bölmenin ve onlara düzen vermenin, bir hiyerarşi düzeni içinde onların dağıtılmalarının çok dar alanlarda serpiştirmenin bir kısım kurallara bağlanmış hali olarak görür. Bu anlamda ırk ve ırkçılık toplumun ekonomik yapısına dayanan zıtlıklar ile ilişkilidir. Modern dönemin büyük bir bölümü ırk ve sınıf olarak kendilerini oluşturan ilişkilerin devamı olarak görmektedir. Bunun bir sonucu olarak da plantasyon ve koloni; ırk ve ırkçılığın fabrikaları olarak ortaya çıkmaktadır (Mbembe,2019: 62-64). Mbembe bu durumu *Düşmanlık Politikaları* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

Irkçılık bu kadar sinsileşmişse, bunun nedeni artık zamanımızın ekonomik öznelliğinin ve içgüdüsel araçlarının bir parçası haline gelmiş olmasıdır. O diğer metalar gibi bir tüketim ürünü haline gelmiş olmasıdır. O diğer metalar gibi bir tüketim ürünü haline gelmekle kalmamıştır: bu şehvet düşkünü çağın Guy Debord'un ifşa ettiği "Gösteri toplumunun onsuz yaşayamayacağı bir kaynak olmuştur. Alışılmamış bir şey olduğu için kabul ettiğimiz bir şey değildir o, aynı zamanda neoliberalizmin ortaya attığı şehvet düşkünlüğünün çağrısına verilmiş bir cevaptır. Genel grevi unutun! Zorbalığa ve şehvete yer açın! Gelir tutkusunun egemen olduğu çağımızda bu şehvet, nefsin düşkünlük ve gaddarlık karışımı ırkçılığın "gösteri toplumu tarafından asimilasyon sürecini ve çağdaş tüketim aygıtlarının yardımıyla molekülerleşmesini kolaylaştırmaktadır (Mbembe, 2020: 86).

Irkçılık, ırksal bir sınıf biyolojisinin aksine kişiyi sosyal ve siyasal bir olguya dönüştürür. Siyah ya da zenci olarak adlandırılan kişiler zekâ seviyeleri düşük görüldükleri için belirlenmiş işlerden çalışmaktan alıkonulmazlar, iş ahlakları, çalışmaya gönüllü olmayan istekleri ve eğilimleri sebebiyle işe alınmazlar. Bu da aslında ırk kavramının biyoloji alanından sosyal alana doğru değişmesinin temel bir nedeni olmuştur (Sumbas, 2009: 270).

Bu yönüyle Mbembe'ye göre ırkçının tek eğilimi gizli olmak değil o ayrıca korku ile baş başadır. Bu korku zencinin korkusudur. Zenci yaşamın zor koşullarında yani yaşamın ikiyüzlü ihtiyaç ve düşmanlık durumlarında yaşamak zorunda olan ötekidir. Onun deyişiyle: "Gerçekten zenci nefes alır, içer yer ve dışkılar bedeni doğal bir beden, ihtiyaçlardan oluşmuş bir beden bildiğimiz fizyolojik bir bedendir." Bu şekilde bir insan bedeni insanın kendisine acı vermez. Zenci bedeni aslında hiçbir zaman hasta olma durumunu yaşayamaz, çünkü her zaman kırılgan bir asli özelliğe sahiptir. Bu anlamda aslında sağlıklı bir beden hiçbir zaman söz konusu olamaz. Bu yönüyle zencinin sürdürdüğü yaşam hep kusurlu eksik ve yoksuldur (Mbembe,2020: 148). Dolayısıyla bu

zenci korkusunun en üst düzeyde olduğu 19.yüzyılda Avrupada beyaz ırkın hüküm sürdüğü ve zencilerin yani siyahların aşağılandığı, sefalet içinde yaşayan köleler olarak görüldüğü biyolojik ırkçılığın kendini tanımladığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır (Çakır, 2019: 17).

Bu dönem aynı zamanda zencinin köle olmasının yanı sıra modern olarak görülen yanımızın en rahatsız edici simgesi haline gelmiştir. Bu da modernliliğin gizemli skandal ve gölgeli yanını oluşturur. Bu zencilerin ismi aşağılanmış nesil olarak görülen ve altsoyları yok olmuş; yüzü tanınmaz hale gelerek emeği yok olmuş, insani bir kişi olarak sakat bırakılarak derin bir ötekileştirmeye maruz kalmış birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle sefalet içinde yaşamlarını sürdürerek yaşayan köleler olarak adlandırılan zenciler, ırk ve sermayenin çifte şiddetine her zaman maruz kalmışlardır (Mbembe,2020: 64). Fanon bu durumu *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

Sömürgecinin yaşadığı şehir dayanaklı olması için taştan ve çelikten yapılmıştır. Işıklar içerisinde asfalt bir şehirdir; çöp kutuları her zaman meçhul artıklarla doludur, hiç görülmemiş hayal bile edilmeyecek şeylerle dolup taşar. Sömürgecinin ayakları asla görülmez, belki denizde görülebilir, ama orada da ayaklarını görece kadar yakınına gidemezsiniz... Sömürge halkın şehri ya da en azından yerli şehir siyah kölelerin köyü, eski şehir, rezervasyon bölgeleri, adları kötüye çıkmış insanların yaşadığı, adları kötüye çıkmış bir yerdir. Rastgele bir yerde, rastgele bir şekilde doğarsınız. Rastgele bir yerde rastgele bir nedenle ölürsünüz (Fanon, 2007: 45).

Yukardaki ifadeleri göz önünde bulundurduğumuzda aslında ırkçılık Fanon’a göre hiçbir zaman rastlantı değildir. Her çeşit ırkçılığın özellikle siyahîlere karşı yapılan ırkçılığın altında bir yapının olduğunu ifade eder. Hatta bu yapının çok büyük bir ekonomik ve biyolojik bir köleleştirme sürecinin hizmetinde olduğunu söyler. Bu anlamda ırkçılığın hem biyo-ekonomi hem de eko-biyoloji ilişkisi çerçevesinde ele almak gerektiğinden bahseder. Bu şekilde ırkçı eylem, keyfilik ve kökensel bir üstünlük iddiasına dayanır. Bu üstünlükte bir sınıfın veya bir grubun başka bir sınıf ve başka bir grup üzerindeki üstünlüğünü savunur. Aynı zamanda ırkçılığın doğasında duraklamamaya çalışmak benzerinden bir özeliğn olduğunu da ifade eder. Bu yönüyle ırkçılık, gücünü koruması için her anlamda kendini yenilemesi gerekir. Böylece yüz çizgisini değiştirmek anlamında fizyonomisini değiştirmesinin ve dönüştürmesinin gerekli olduğunu söyler (Mbembe, 2020: 143). Daha çok beyaz olanın siyah olana karşı bir üstünlük duygusu yaşayıp kendi fizyonomisini değiştirmesini göz önünde

bulundurduğumuzda bu durum, siyah olanın bu fizyonomi sonucunda psikolojik bir şiddete maruz kalması sonucu onda bir kaygı durumuna neden olur.

Bu yönüyle Fanon'a göre beyaz kişi kendisini tanrı ilan edip üstünlük duygusuna hapsolmuştur. Siyah kişi ise beyaz olma konusunda duyduğu istek sonucunda aşağılık kompleksine bürünmüştür. Fanon "Siyah insanın sürekli avcısına âşık bir av olduğunu söylemektedir." Martinikli siyahîlerin çoğunda görülen zenci düşmanlığı beyaz kültürel stereotiplerin içselleşmesi sonucu ortaya çıktığını söyler (Ulutaş, 2019: 309). Aslında siyahsın ama şiddete çok fazla maruz kaldığın için bilinçaltında sürekli beyaz olma duygusunu yaşama zorunluluğu hissedersin, yani bir travmanın sonucunda kendi benliğini kaybedip başka bir benliğin içinde katı bir tutum sergileyerek aslında olmaman gereken kişiyi kendinle özdeşleştirip o kişinin kendisine bürünmeye zorlanırsın.

Bu durum insan ve hayvan karşılaştırılmasında insanın hayvana karşı durumu neyse beyazlarında siyahîler karşı durumu bu şekildedir. Beyazlar siyahîleri kendi amacı uğruna kullanır. Emirlerini yerine getirmediği durumda hayatına son verir. Uğradıkları bu işkence ve zulüm insanlığın sahip olduğu bütün ayrıcalıkları onlardan geri alarak zencileri bu imha edilme sürecinin bir nesnesi haline getirir. Zenciler kendi mülkiyet hakkına sahip değildir. Kendi kaderine bile sahip çıkamayan yani çıkmaya hakkı olmayan zenci Tocquevill'in ifadesiyle: "Akılını kullanıyor olmak yararı olmayan bir Tanrı vergisi gibi görünür ve aşağı olmanın bütün ayrıcalıklarının tadını huzur içinde çıkarır" (Tocqueville, 2016: 427'den akt, Mbembe, 2019: 122-123). Yani eğer zenci bir ırka mensup isen kendi aklını kullanma noktasında bütün özgürlüklerin elinden alınarak zincire bağlı bir hayvan durumundan farksız değildir. Çünkü yaşama hakkın elinden alınmış bir varlık olarak sadece köle durumunda var oluşunu sürdürebilirsin. Ne zamana kadar yaşamını sürdüreceği noktasını da göz önünde bulundurduğumuzda ise buna sadece beyaz olan efendin karar verebilir.

Bu yönüyle bakıldığında tarihsel süreç içinde zenci kimliği, siyahîlerin yaşadığı ırkçı tutumları ve kölelik gibi insanların maruz kaldığı tüm insanlık dışı muameleleri ve uygulamaları temsil eden bir kimlik olarak karşımıza çıkar (Abdulahkimoğulları, 2020: 91-92).

Bu yönüyle Mbembe'ye göre ırk aynı zamanda bir açıklık ve şeffaflık isteğinin açığa vurulmasıdır. Sürpriz olmayan ve karmaşık şekillerden arınan bir dünyaya duyulan

istektir. Irk cehaletin göstergesi olduğu kadar direnişin açığa çıkmasıdır. Bu tür şeyler ırkın hem ırkı ihtirasa tahrik edip aynı zamanda iğrenç davranış ile güç ve tahakküm hesaplarında kendisini açığa çıkaran şeydir (Mbembe,2019: 161).

Bu anlamda ırk öznesi durumuna getirmek daha ilk baştan öteki konuma yerleştirmek demektir. Öteki, her durumda başkasına kendisinin de insan olduğunu ve benzer olarak görülmeyi hak ettiğini kanıtlamak zorunda olan kişidir. Öteki olmak her zaman kendini bir düzende durmayan yani istikrarsız bir konumda hisseder. Bu anlamda öteki her zaman ip üzerindedir, reddedilmeyi bekleyerek yaşamını sürdürür. Bu yönüyle öteki, inkâr edilmesin diye elinden geleni yaparken bir yandan da inkâr edilme davranışının da kendi kontrolünde olmadığını bilir (Mbembe,2020: 146). Aslında öteki olarak ırkçılığa maruz kalan siyahi köle kendi yaşamı hakkında söz sahibi değildir efendinin vereceği karar sonucunda yaşamını devam ettirir. Bu durumda sürekli inkâr edilme korkusuyla yaşayan öteki, bu zor koşullar altında kendi yaşamına son vermesi konusunda bile kendisi karar alamaz. Çünkü ip üzerinden sallanan bir konumdadır. Ne zaman düşeceğine ve hayatına ne zaman son verileceğine efendisi karar verir.

Bu durum şöyle bir soruyu da gündeme getirmektedir: Köle emeğinin hemen hepsi neden siyahlardan sağlanmıştır? François De Fontette'nin ifadesiyle: "İrkçıların bu soruya cevabı kesinlikle bellidir der. Çünkü onlar aşağı ırktandır." Irkla ilgili ilk izlenimlerin aslında tarih boyunca ten renginden olduğunu ifade eder. Bu anlamda bu giderek ırkçı bir nitelik kazanır. Çünkü beyazlar içinde siyah bir köle renk harmonisini bozuyordu. Bu anlamda siyah ten rengini değiştiremez ve bu siyah bir insan mıydı? Yoksa daha kötü bir ifade kullanılarak evrim geçirmiş hayvan mı? Olduğu söylemleri, o dönemlerde ırk öznesinin nasıl bir durumda olduğunu gözler önüne serer (Fontette, 1991: 43-44). Mbembe ırkçılığa maruz kalan siyahîlerin sadece sözel söylemlerde değil aynı zamanda fiziksel şiddet boyutlarını aşan korkunç işkencelere de maruz kaldığını söyler. Bu korkunç işkenceleri *Düşmanlık Politikaları* adlı eserinde Fanon'a atıf yaparak şu şekilde ifade eder:

Fanon'nun hastalardan biri mesleğini icra etmektedir: işkence. Bu onun işidir. Dolayısıyla rahat rahat işkence yapmaktadır. İşkence insanı yorar, doğrudur. Ama sonuçta normaldir, mantıklıdır, ta ki bir gün işte yaptığını evde de yapmaya kalkışana kadar. Eskiden hep böyle olmadığı halde, şimdi böyledir. Klinikte, işkence yaptığı adamlardan biriyle karşılaşır. Bu karşılaşma ikisi içinde katlanılmazdır. Kendisinden başlamak üzere delirmediğini anlatmak için ne yapmalıdır? Üretmeye sürüklendiği şiddet, artık onu deli kişiliğine hapsedmiştir. Bundan çıkmak için belki de kendi bedenini ateşe vermesi gerekmektedir. Fanon'un öbür

hastası öfke ve gazabın pençesindedir. Ama kendini ateşe verme gibi bir düşüncesi yoktur. Testisleri korkunç bir işkence seansında neredeyse ezilmiştir. İktidarsız kalmıştır. Ve erkekliği yara almıştır. Maruz kaldığı şiddet nedeniyle içinde büyüttüğü şiddetle ne yapacağını bilememektedir. Karısı kuşkusuz tecavüze uğramıştır. Yani iki şiddet yaşamıştır. Biri dışarıdan gelmiştir. Ve bu dışarıdan gelen şiddet, diğerini, öznenin içinde yaşayan ve onda gazap, öfke ve bazen de umutsuzluğa yol açan şiddeti üretmiştir (Mbembe,2020: 160).

Fanon'a göre sömürge halkı açısından ahlaklı bir davranış sergilemek çok zor olmasa gerek. Bunun sömürgeci olan yani ırkçılık yapan kişinin küstahlığının önüne geçmek ve onun sergilediği şiddet sarmalını kırmak onu varolan sahne dışına çıkarmak ile mümkün olduğunu belirtir (Fanon, 2007: 50-51). Mbembe bu durumu da zenci durumu açısından değerlendirerek *Zenci Aklın Eleştirisi* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

Zenci bir başkasıyla göz göze gelmeyendir. Zenci kapısız bir duvarın önünde sıkışıp kalıp, kapının sonunda açılacağına inanandır. O zaman olmayan kapıyı ona açmaları için tepinir, yalvarır, tekrar tepinir. Birçoğu, sonunda ismin kendilerine yüklediği yazgıya uyum sağlayıp ve kabullendi bir isim taşımak için üretildiği için, başlangıçta kendilerinin üretmediğini sahiplendiler. Aynı sözcük gibi, isim de, eğer o isimle biri kastediliyor ve biri onu kabullenmişse ancak o zaman var olur. ...Zenci'yi unutmamak gerekir bir de renk lazımdır. Karanlığın rengi. Bu bakımından zenci gece yaşayan, gece de yaşayan, yaşamı gece olmuş olandır. Gece, onun ilk örtüsüdür, vücudunun şekil aldığı kumaştır. Onun arması, onun elbisesidir. Gecede geçirilen bu süre ve bu gece olarak yaşanan hayat onu görünmez kılar. Başkası görmez. Çünkü aslında ortada görececek bir şey yoktur. Veya görürse de sadece gölge ve derin karanlık görür (Mbembe,2019: 212-213).

Bu anlamda Fanon'a göre beyaz insan beyaz olmasıyla, siyah insan ise siyahlığıyla etiketlidir. Bu durum karşısında beyazlar kendilerini daima siyahlardan üstün görürler. Başka bir gerçekte siyahlar beyazlara hiçbir zaman düşünce zenginliklerini göstermemektedirler. Çünkü beyaz insan daima köleci tavrıyla siyah insanı durmadan çalıştırarak kendisini daha yüksek bir insanlık düzeyine çıkarmak istemektedir (Ulutaş, 2019: 313). Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda aslında siyah ya da beyaz olmanın herhangi bir köken ya da ırk sorunu olmadığını görebiliriz. Mbembe bu durumu *Düşmanlık Politikaları* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

Dünyada insan olmak, ne bir doğum sorunudur ne de köken veya ırk sorunu, bir yolculuk, dolaşımı ve biçim değişikliğidir. Biçim değişimi projesi, özneyi kendi yaşamının parçalanmış bölümünü bilinçli olarak kucaklamaya, bazen olamayacakmış gibi görünen dönüşlere ve yakınlaşmalara izin vermeye, alışkanlıkla birbirinden ayırdığımız şeylere ortak bir ifade vermek için dar aralıklarla hareket etmeye zorlar (Mbembe,2020: 160).

Aslında günümüzde ırkçılık yok olmamış sadece farklı türde varlığını devam ettirmiştir. Yakın tarihimize baktığımızda evrensel haklar bildirgesinin eşitlik, insan hakları gibi çağrılarına rağmen 18.yüzyılın sonuna kadar siyahların köleliğine karşı ses çıkaran Avrupalıların sayısı oldukça azdı (Sumbas, 2009: 275). Mbembe sadece tek bir

dünyanın var olduğunu tüm insanların ortak bir paydada buluşarak evrensel bir adalet anlayışı gerçekleştirmesi gerektiğini vurgulayarak tüm insanların insanlık paydaşında birleşmesi gerektiğini ifade eder (Abdulahakimoğulları, 2020: 95).

Bu yönüyle Mbembe'ye göre ırkçılığı ancak iki yoldan etkisini kırabiliriz: Birincisi her türlü zorbalığa ve şiddete maruz kalan mağdur statüsünden kurtulmak olduğunu, ikincisi ise huzurlu bir vicdana sahip olup ve sorumluluğumuz olduğunu hiçbir zaman inkâr etmemek olduğunu söyler. İşte bu şekilde davranırsak ve bu iki koşulu yerine getirirsek yeni bir siyaset ve etik telaffuz etme şansımız artar. Böylece siyah olmak demek aslında özgür bir birey olarak diğer insanlar ile aynı insan olmak anlamına gelecektir (Mbembe, 2019: 246).

Ayrıca Mbembe'ye göre ırkçılığı kendi yaşamımızdan ve zamanımızda uzaklaştırmadıkça ırk ötesi bir dünya tasarlamak mümkün değildir. Ancak öyle bir masa kurmamız gerekir ki bu masada herkesin oturması ırkçılığın ve farklı ideolojilerin titiz bir siyasi ve etik eleştirisini yapmamız gerekir. Onun deyişiyle: “Ötekiliği kurtarmak, günümüzün temel sorunu bu sorun paylaşım, ortaklık ve dışa açılma sorununu açarsa ancak o zaman bir anlam kazanır.” Bu şekilde davranırsak tarihin ağırlığı da bu noktada olur (Mbembe, 2019: 245). Yani bu devam eden ırkçı tutumların önüne geçmek için bütün dünyayı kapsayacak bir evrensel çözüm ileri sürmemiz gerekiyor, bunu da sadece bu paydada buluşacak insanları sadece insanlık çatısı altında birleştirerek ırkçı tutumların azda olsa önüne geçebiliriz.

Sonuç

Mbembe'ye göre ırk ya da ırkçılık gerçekleşmemiş bir eylemin ya da sebeplerin ırkçılığa maruz kalmış kişinin kendisiyle hiçbir şekilde ilgisi olmayan bir travmanın sonucudur. Bu travmaya maruz kalan kişiler cinsiyet ve etnik ayrımcılığa yani dışlanmaya maruz kaldığını ifade ederek ırkçılığın böyle bir sorun olarak karşımıza çıktığı sonucuna ulaşmıştır. Mbembe ırk ve ırkçılığın toplumun ekonomik yapısına dayanan zıtlıklar ile ilişkili olduğunu ifade ederek, Modern dönemin büyük bir bölümü ırk ve sınıf olarak kendilerini oluşturan ilişkiler olarak devamını sağlamış bulunmakta olduğu sonucuna ulaşarak bir plantasyon ve koloni ile ırk ve ırkçılığın fabrikaları olarak ortaya çıkmakta olduğunu belirtir. Mbembe'ye göre ırkçının tek eğilimi gizli olmak değil o ayrıca korku ile baş başadır. Bu korku zencinin korkusudur. Zenci yaşamın zor koşullarında yani

yaşamın ikiye bölünmüş ihtiyaç ve düşmanlık durumlarında yaşamak zorunda olan bir ötekidir. Bu nedenle Mbembe'ye göre zencilerin ismi aşağılanmıştır. Altsoyları yok olmuş yüzü tanınmaz hale gelerek emeği yok olmuş insani bir kişi olarak karşımıza çıktığını ifade ederek aslında ırkçılığın nasıl bir görünüm kazandığını belirtir. ırkçılığa maruz kalan zenci sakat bırakılarak derin bir ötekileştirmeye maruz kalmış birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Her çeşit ırkçılığın özellikle siyahîlere karşı yapılan ırkçılığın altında bir yapının olduğunu sonucuna ulaşılarak bu yapıda büyük bir ekonomik ve biyolojik bir köleleştirme sürecinin hizmetinde olduğunu belirtir. Mbembe'ye göre ırk aynı zamanda bir açıklık ve şeffaflık isteğinin açığa vurulmasıdır. ırk cehaletin gösterisi olduğu kadar direnişin açığa çıkması olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Mbembe 'ye göre ırkçılığı ancak iki yoldan etkisini kırabiliriz birincisi her türlü zorbalığa ve şiddete maruz kalan mağdur statüsünden kurtulmak; ikincisi ise huzurlu bir vicdana sahip olup ve sorumluluğumuz olduğu bilincine varmak. İşte bu şekilde davranırsak ve bu iki koşulu yerine getirirsek yeni bir siyaset ve etik telaffuz etme şansımızın olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Finansal Destek ve Teşekkür/Grant Support and Acknowledgement	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/Conflict of Interest	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir. / The author has no conflict of interest to declare.

Kaynakça

- Abdulahakimoğulları, E.D. (2020). Zenci aklın eleştirisi. *Universal Journal of History and Culture*, 2(1), 90-95.
- Çiçek, H. (2008). *Karl Jaspers'in siyaset felsefesi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Dergâh.
- Çiçek, H. (2021). *Hannah Arendt: Şiddet karşıtı söylem*. (Üçüncü Baskı). Van: 2B Yayınları.
- Çakır, M. (2019). Kültürel (yeni) ırkçılık nedir? Kuramsal bir değerlendirme. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (6), 11-24.
- Fontette De, F. (1991). *İrkçilik* (M. Belge, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün lanetlileri* (Ş. Süer, Çev.). İstanbul: Versus Yayınları.
- Güneş, M. (2020). Caryl Phillips'in *Cambridge* romanında kölelik, ırkçılık ve travma. *Humanitas-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(16), 231-248.

- Hilav, S. (1993). *Felsefe yazıları* (Birinci Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mbembe, A. (2020). *Düşmanlık politikaları* (A. Gür, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mbembe, A. (2019). *Zenci aklın eleştirisi* (Ö. Arasan Simon-V. Çandar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2017). *İnsan felsefesi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Ulutaş, E. (2019). Müstemleke zamanları: Bir Frantz Fanon okuması. *İmgelem Dergisi*, 3(5), 2602-4446.
- Sumbas, A. (2009). Batı Avrupa’da yükselen yeni-ırkçılık üzerine bir deneme. *Alternatif Politika*, 1(2), 260-281.