

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

ANTİK VE MODERN DÜŞÜNCEDE İYİ YAŞAM VE DEMOKRASİ

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
20026069-Nusret Polat

Danışman
Prof. Dr. Ali Akay

İSTANBUL-2009

Nusret POLAT tarafından hazırlanan Antik ve Modern Düşüncede İyi Yaşam ve Demokrasi adlı bu çalışma jürimizce Doktora Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 06 / 01 / 2009

(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Prof.Ali AKAY (Danışman-Tez İzl.Kom.Üy.)

.....

Jüri Üyesi :Prof.Dr.Güliz ERGİNSOY (Tez İzl.Kom.Üy.)

.....

Jüri Üyesi : Doç.Dr.Ferda KESKİN(Tez İzl.Kom.Üy. ^{İstanbul Bilgi} ~~Bilkent~~ Üniv.)

.....

Jüri Üyesi : Prof.Dr.Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniv.)

.....

Jüri Üyesi :Yrd.Doç.Dr.Derya FIRAT

.....

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No.</u>
ÖNSÖZ	II
ÖZET	III
SUMMARY	IV
1. GİRİŞ	1
2. İYİ YAŞAM VE DEMOKRASİ	9
2.1. İyi Yaşam ve Öteki Meselesi	10
2.2. Demokrasi ve Egemen İstisna	34
2.3. Egemenlik ve Biyo-İktidar	57
2.4. Bios–Zoe ve Hayalet Cemaat	73
2.5. Egemenlik Kavramı, Sözleşme Kuramcıları ve İyi Yaşam	81
2.5.1. Hobbes	87
2.5.2. Locke	98
2.6. Egemen Güçlere Karşı Direnme Güçleri	113
2.7. Etik ve Sorumluluk	125
2.8. Gelecek Demokrasi, Gelen Cemaat ya da Koşulsuzluk Mantığı	131
3. FELSEFE VE İYİ YAŞAM	137
3.1. Sokratik Yaşama Sanatı ve Sokratik Düşünümler	139
3.2. Aristoteles ve İyi Yaşam	154
3.3. Michel Foucault’daki Antik Yunan	175
3.3.1. Epimeleia heautou	183
3.3.2. Parrhessia	208
3.3.3. Hazzın Peşindeki İyi Yaşam	218
4. SONUÇ	227
5. KAYNAKÇA	230
6. ÖZGEÇMİŞ	238

ÖNSÖZ

“Antik ve Modern Düşüncede İyi yaşam ve Demokrasi” başlıklı bir tez yazma girişimi baştan devasa bir litarütürün varlığını bilerek işe başlamak anlamına gelir. İyi yaşam bütün bir felsefe tarihinin etiko-politik yönünün nihayetinde hedeflediği düzlemdir. İnsan ve toplum için iyi bir yaşam nedir sorusu, aynı zamanda insan ve toplum için iyi yönetim nedir sorusuyla beraber ilerler. Dolayısıyla örneğin Aristoteles iyi yaşam açısından olmazsa olmaz olan bir takım erdemleri sıralarken etik bir düzlemde konuştuğunda, peşi sıra hemen, *polis* yönetimini bu iyi yaşam anlayışının hizmetinde olan bir yapı olarak resmeder. İyi yaşam ve iyi yönetim Yunanlılar için sınırları belli, belli sayıda seçkin insanın, onların deyişle belli sayıda “iyi insan”ın hak ettiği bir yaşamdır. Yine de bu seçkin insanlar (yurttaşlar), sınırları çok kapalı olsa da, demokrasiyi keşfetmiş insanlardır. Demokrasi, bu anlamda, sadece bir kişinin (tiranlık), bir grubun (aristokrasi) değil, bütün yurttaşların (demokrasi) iyi yaşamı adına oluşturulmuş bir toplum ve yönetim düzenidir. Bugün açısından ise demokrasi istisnasız herkesin iyi yaşamı adına mevcut olan/olması gereken rejime verilen addır. Demokrasi hiç kimsenin dışarıda bırakılmadığı, bütün farklılıkların (bireysel ya da kültürel) mutlak anlamda onaylandığı ve etik ilkelerin önemsendiği bir demokrasi olmalıdır bugün. Bu yüzden çalışmamız iyi yaşam ve demokrasi kavramlarına odaklanırken şiddet ve tahakküm biçimlerinin eleştirisine girişmek için egemenlik yapılarının da analizine yer veriyor.

Bu çalışma uzun yıllardır derslerini takip ettiğim Prof. Dr. Ali Akay’a çok şey borçludur. Bu borç sadece bu tez bağlamında bir borç değildir, bir dostluk borcudur aynı zamanda. Deyiş yerindeyse sıkıştığım her anda yardım elini uzatarak, Aristoteles’in deyişle “erdemli dostluğu” öğrencisine istisnasız her zaman gösteren sevgili hocama sonsuz teşekkürler sunuyorum. Öte yandan, Galatasaray Üniversitesi’nde etik başlıklı bir ders aldığım, tezimin oluşmasında doğrudan etkisi olan bu dersi veren hocam Prof. Dr. Melih Başaran ile doktora jürimde yer alarak verdiği değerli nasihatlerle beni yönlendiren Doç. Dr. Ferda Keskin’e de müteşekkirim.

ÖZET

Çalışmamızın amacı, modern dünyanın bugün uzlaşımsal olarak en iyi yönetim biçimi olarak kabul ettiği demokrasiyi, felsefe içinde güçlü bir geleneğe sahip olan etik yaşamın peşinde bir kavramsallaştırma olan “iyi yaşam” açısından ele almaktır. İyi yaşam bizim açımızdan tek bir kişinin veya tek bir zümrenin iyi yaşamı fikrinden çok herkesin iyi yaşamıdır. Aristoteles’den kaynaklanan kavram (iyi yaşam) belli sayıda iyi insanın yaşamını iyi yaşam olarak tanımlar, oysa ki biz modernler için iyi yaşam bütün etik konsepsiyonların yanına en temel katman olarak herkesin yaşamda kalmasını, normal şartlarda yaşamasını içeren bir boyutu göz ardı edemez. İyi yaşam eğer etik bir yaşamsa, ki öyledir filozoflar için, ötekinin şiddet ve baskıya maruz kaldığı bir dünyada kısıtlı sayıda insanın bu deneyimi yaşaması kabul edilemez. Dolayısıyla demokrasi kavramı merkezi önemdedir. Ancak sınırları yeryüzünün sınırları ile örtüşen, kimsenin dışarıda kalmadığı, herkesin evrensel misafirperverlik hakkından nasibini aldığı bir demokrasi içinde bir iyi yaşamdan bahsedilebilir.

Öte yandan iyi yaşam etik olduğu kadar estetik bir boyutu da içerir. Buna göre, bir arzu varlığı olarak insanın arzuyu hazza dönüştürme deneyimi iyi yaşam açısından temel önemdedir. Çalışmanın birinci bölümü demokrasi, egemenlik ve hukuk yapılarına iyi yaşam açısından yaklaşırken, ikinci bölümde iyi yaşam kavramının Yunanlı kökleri ve etiko-estetik boyutu ele alınmaktadır.

Çalışma büyük bir literatürün taranmasını gerektirmekle birlikte, amaca uygun sınırlandırılmış bir literatür taraması yapılarak çapraz okumalar ile her iki kavram tarihsellikleri ve güncellikleriyle ele alınmaya çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELE: İyi Yaşam, Demokrasi, Öteki, Egemenlik, Sorumluluk

SUMMARY

The aim of our study is to think of democracy which is the best form of government of today, in terms of “good life” coming from ancient Greek world as a strong tradition in the history of philosophy in the context of ethics. Good life is not a life of one person or one group for us but rather it is the life of everybody. The concept (good life) emerging from the thought of Aristotle describes only the life of a certain number of people, however for the modern people the concept should pay attention to a dimension in which, with the ethical conceptions, each person must live under normal conditions. If a “good life” is an ethical life, that it is for the philosophers, in a world where the other is subjected to violence and oppression it is not acceptable that only a certain number of people experience such a good life. Thus, democracy has a central position for this study. We can only talk about “good life” if there is a democracy in which nobody stays out, its frontiers covers the frontiers of the earth and everybody gets its universal right of hospitality.

On the other hand, good life has also an aesthetical dimension as well as the ethical dimension. According to this, in the context of good life it is crucial to transform desire, that human is a being of desire, into pleasure. The first part of the study approaches to the structures of democracy, sovereignty and law in terms of good life, on the other hand, the second part of it handles its Greek origins and the ethico-aesthetic dimension.

In this study, the method is to consider the corpus of the sources as much as possible with the comparative readings and to demonstrate the concepts (democracy and good life) within their historicity and actuality.

KEY WORDS: Good Life, Democracy, Other, Sovereignty, Responsibility

1. GİRİŞ

Bu çalışmanın başlığı “Antik ve Modern Düşüncede ‘İyi Yaşam’ Kavramı ve Demokrasi” olmakla birlikte özünde amacımız, büyük sıkıntılarla boğuşan demokrasiye, çağdaş “demokrasi” tartışmalarına bir katkı yapmaktır. Dahası demokrasi’nin bugün için daha katılımcı ve etik ilkeleri önemseyen bir politik örgütlenmeye dönüşmesi için yapılan tartışmalara bir tür ek yapmaktır. Demokrasi günümüz dünyasında artık uzlaşım sal olarak en iyi politik rejim olarak kabul edilmekle birlikte, sahip olduğu tarihsel sıkıntılar ve barındırdığı dışlayıcı mantık demokrasiyi neredeyse temelden belirlemektedir. Bu çalışmaya göre daha ahlaki bir temelde işleyen bir “demokrasi”yi ivedilikle ihtiyaç vardır. Politik, askeri ve ekonomik gücü elinde bulunduranlara karşı etik temelli eleştiri bu çalışma tarafından oldukça ciddiye alınmaktadır. Buna göre; sadece belli niteliklere sahip insanların bir anlamda “iyi yaşam” sürdüğü, birçoklarının ise “kötü yaşamlar” deneyimlediği bir dünyada, bir demokrasiler dünyasında, “vicdanlar”a seslenmek hâlâ geçerli ve etkili bir direnme yolu olmayı sürdürmektedir. Herkesin aynı toprak parçasına ayak bastığı bir dünyada, üstelik o dünyada iletişim teknolojileri mükemmelleşmişse, başkalarının acılarına sadece bakmakla yetinmek asla kabul edilemez. Etik bizlere özünde başkasının acısına ortak olmaya çağırır. Bu çağrı hiçbir koşul içermez, koşulsuzdur. Fransız filozof Jacques Derrida’yı takip ederek konuşacak olursak, bugünün ve geleceğin demokrasisi “koşulsuz bir demokrasi” olmak durumundadır. Demokrasi ancak bu şekilde başarılı olacaktır, çünkü koşullar öne süren bir mantık baştan verili olan bir dünya varsayar ve daima birilerini dışarıda bırakır. Oysa ki bu çalışmaya göre demokrasi *demos*’un sınırları yeryüzünün sınırlarıyla eşit ve istisnasız herkesi içine alacak şekilde düşünülmediği sürece hiçbir işe yaramaz. Her ne kadar demokrasi başından beri dışlamalar ya/ya da içeride dış mantıklar yaratarak birçoklarını sessizliğe mahkum etse de, artık bu tür demokrasilerin kabul edilebilir demokrasiler olmadığı aşikardır. Öyle ki bir çok durumda demokrasi ile yönetilen bir çok ülke için, sadece Türkiye gibi demokrasi geleneği daha zayıf olan ülkeler için değil, Batılı demokrasiler için de, demokrasi olmadığını söylenir. Gündelik

tartışmalarda bu oldukça yaygındır: Amerika’da demokrasi var mı ki? Fransa’da demokrasi var mı ki? Türkiye’de demokrasi var mı ki?... Bu tür serzenişler bütünüyle doğru olmasa da bütünüyle de yanlış sayılmaz, çünkü çağdaş demokrasiler territoryal ve ulusal bağlarını, bağdaşıklıklarını o kadar çok önemserler ki, yersizyurdsuzlaşabilen, territoryal olmaktan çıkabilen, kimliksiz bir demokrasiye asla dönüşemezler: vatanın, ulusun “iyi yaşamı”dır önemli olan, sınırlar dışında ne olduğu o kadar da önemli değildir, üstelik içeriği çizen sınırın da sınırları vardır.

Etik bir düşünce tam da bu türden sınırlayıcı, territoryal ve kimliksel bağlar dayatan düşüncelere karşı, dünyalı ve insan olmanın evrenselliğini hatırlatır. Sadece birilerinin değil, herkesin “iyi yaşam”ının önemli olduğunu öne sürer. Demek ki “iyi yaşam” kavramına -ki felsefi düşüncede etik bağlamında oldukça köklü bir geleneğin üzerine yazdığı bir kavramdır- öncelikle demokrasi açısından bakmak durumundayız. Üstelik hemen hatırlamalıyız ki insanın ya da toplumun “iyi yaşam”ın ne olduğu sorunu insanlar ve/veya toplum için en iyi yönetim biçiminin ne olduğu ile sıkı sıkıya ilişkilidir (ahlak ve politikanın iç içeçeliği meselesi). Aristoteles iyi yaşama denk düşen en iyi yönetim hangisidir diye sormuştu ve cevabı demokratik değil aristokratik bir cumhuriyetti. Sadece belli sayıda “iyi insanlardan” oluşan bir yurttaş cemaatinin iyi yaşamı söz konusuydu onda. Eğer “iyi yaşam” etik bir yaşamsa, “iyi yönetim” neden etik bir çerçevenin dışında olsun? Dolayısıyla demokrasiyi etik bir temelde düşünmenin aciliyeti böylelikle kendisine gelenekten oldukça büyük bir güç almaktadır, ama büyük bir farkla: bugün iyi yaşama karşılık gelen yönetim biçimi tartışmasız demokrasidir.

“İyi yaşam” ne demek? Filozoflar, en azından Sokrates’ten itibaren, insanın “iyi yaşam”ının ne olduğu, daha doğrusu ne olması ya da nasıl olması gerektiği üzerine kafa yormuşlardır. Buradaki mantık oldukça basittir: İnsan, canlılar içerisinde bir tür olarak kendi hayatı üzerine düşünme ve kendi hayatını, kendine ait bir “iyi” perspektifine oturtma yeteneğine sahiptir. Yani hepimizin bir “iyi yaşam” hedefi vardır, hepimiz iyi yaşamak isteriz. “İyi yaşam” sabit bir töz barındırmasa da, genelde ve anakronik olarak neredeyse istisnasız refah ve lüksle ilgilidir, ilgili olmuştur. Özellikle bugünün, zenginliğin herkes için ulaşılmaz bir ideal değil

ulaşılabilir bir gerçeklik olarak sunulduğu kapitalist dünyasında “iyi yaşam” perspektifi doğrudan para ile ilgilidir. İyi yaşam maddi ve finansal anlamda güçlü olmak ve paranın sunduğu olanaklardan yararlanmaktır. Oysa ki filozoflar “iyi yaşam”ı daima etik bir perspektife yerleştirme gayreti içinde olmuşlardır. Fakat bu perspektif sadece ahlaki ilkeleri sıkı sıkıya takip etmek anlamına gelmemelidir. Örneğin nl Ortaçağ nominalisti Padovaalı Marsilius bir sitenin (bir kentin, bir toplumun) amacının insanların “yeterli bir yaşam” sürmelerini sağlamak adına örgütlenmesi gerektiğini söylediğinde din-dışı bir “iyi yaşam” hedefindedir (şüphesiz Agustinus’un yeryüzü ve tanrı kenti ayırımına saldıran dünyevi bir sivil toplumun hakim olduğu bir kenttir bu). Ya da modern bir örnek olarak Roland Barthes için “iyi yaşam” lüks bir yaşamdan çok “rahat bir yaşam” sürece kadar paraya sahip olmak ise (böyle diyor kendisi), yazar kitap almak için “haz” duyduğu şeyleri yapamamaktan, bunlarda kesintiye gitmekten bütün hayatı boyunca nefret ettiğinde etik bir durumdan çok daha ontolojik bir perspektiften bakmaktadır.¹ Fakat klasik gelenekte İyi yaşamın spesifik bir anlamı vardır ve filozoflar için bu “etik bir yaşam”la sıkı sıkıya ilişkilidir. Aristoteles “iyi bir yaşam sürmek, erdemli yaşama”dır demiştir.²

Bizim buradaki çalışmamız, bu etik yaşam’ın belli sınırlar dahilinde soykütüksel bir analizini vermeye alışıyor. Bunun yanında çalışmanın iddiası (demokrasi ile kurulmaya çalışılan direkt bağlantının dışında) şudur ki “iyi yaşam” etik olduğu kadar, estetik bir perspektifi de içerir ve kendini eylem alanında gösterir. Bu sadece şematik bir ayrımdır, çünkü etik ve estetik burada içiçe geçer, birbirine dönüşür hatta; yine iddia o dur ki, iyi yaşam bağlamında etik ve estetik bir ve aynı şeydir. Her estetik deneyimin etik, her etik deneyiminde estetik bir boyutu vardır. Çağdaş sanat alanından bu tür etiko-estetik çalışmalar bugün oldukça yaygındır. Örneğin İşvireli aędař sanatçı Thomas Hirchorn “Geçici Mze Albinet” (Musée Precaire Albinet) adlı bir projesiyle Paris’in Aubervilliers adlı yoksul bir banliyösünde 2004 yılında bir çeşit “ortak sofra” deneyimi kurmuş ve Malevi, Warhol, Dali gibi sanatların

¹ Barthes’ın serzenişleri için bkz. Jonathan CULLER, **Barthes**, ev: Hakan Gür, s. 21.

² ARİSTOTELES, **Politika**, ev. Mete Tunçay, 42.

orijinal yapıtlarını daha önce hiç görmemiş olan insanlara göstererek bir taraftan bir sanat projesinin parçası olmalarını sağlarken, aynı zaman da sıkışmış oldukları sınır-deneyimlerden biraz daha merkeze yakın deneyimler inşa etme olanağı vererek Fransız “demokrasi”sinin oldukça tartışılmalı sınırlarını genişletmeye katkı yapmayı hedeflemiştir. Amacımız doğrudan sanat alanından örneklerle etik düşünceye katkı yapan estetik bir perspektifin varolduğunu göstermek değil. Etik ve estetik deneyimin gündelik yaşamda iç içe geçen, bir yaşam stili olarak etiko-estetik deneyimlerin varlığına işaret etmektir. Özellikle bu çalışmanın son bölümünü bir hayli işgal eden Michel Foucault’nun son dönem çalışmaları bu iddiayı desteklemek adına olağanüstü bir malzeme sunmaktadır: bizleri başkalarının hakikatini/hakikatlerini (iktidar ve bilgi yapılarının ürettikleri normatif/normal hakikatlerin değil), kendimize ait kendilikler, öznelilikler inşa ederek kendi hakikatimizi yaşamamız için bizi kışkırtan bu büyük filozofta iyi yaşamın anlamı, kendilik kaygısı üzerine temellenmiş kılı kırk yaran bir düşüncenin hemen bir adım ötesinde, deyim yerindeyse kendimizin kendimize ağır geldiği, yükün taşınmaz ya da katlanılamaz olduğu anlarda kendilikten kurtulmayı salık veren, neredeyse dinsel denebilecek bir esrime momentine bizi girmeyi teşvik eden, özellikle de cinsel arzunun hazza dönüşme deneyimini sınırsızlaştırmayı (üstü örtük olsa da) tavsiye eden, ya da daha doğrusu kendilik ve esrime arasında ara bir yüzeyde salınmamızı bizlerden, özgürlük adına, talep eden bir düşünce vardır.

Fakat iyi yaşamın, şemalaştırarak ifade edersek, her şeyden önce *ötekine* açılmak zorunda olduğu bir temel katman vardır. Çünkü başkalarının *öteki* olduğu, *ötekileştirildiği* bir dünyada etiko-estetik bir kendilik ve haz deneyimi baştan ölü doğmuş demektir. Ötekilerin “kötü bir yaşam” sürdüğü bir dünyada, kimse “iyi yaşam”dan ne bahsedebilir ne de bir “iyi yaşam” yaşayabilir. En azından felsefi anlamda bu “iyi yaşam” değildir, etik-dışı bir yaşamdır. *Öteki* en genel tanımıyla *acı* ve *şiddet* (fiziksel ya da bakışsal) deneyimiyle, belki de *ölüm*’le yüz yüze olan kişidir. Dolayısıyla kimlerin öteki olduğu hemen kendini belli eder: aç insanlar, sokakta yaşayanlar, mülteciler, göçmenler, travestiler vb. ötekidir. Onların ötekiliği, ya hukuki bir kişiliklerinin olmaması ya da hukuki bir kişilikleri olsa da ekonomik sistemin ve toplumsal ahlak normlarının içine girememeleridir. Gerçekten de

mülkiyet sahibi olmayanlar her zaman demokrasinin dışında kalmışlardır. Tıpkı bir Yunan *polisi* (kent-devleti) olan Sparta’da bir tür demokrasi deneyi olarak “ortak sofralar” düzenleyen yasa-koyucunun bu sofraya oturanları sadece sofranın giderlerine para verebilecek olanlardan seçmesi örneğinde olduğu gibi, parası olmayanlar “ortak sofa”dan, yani demokrasiden bir anlamda ya da aynı yüzeyi paylaşmaktan, dışlanmışlardır.³ Aristoteles, parasını veremeyenin dışarıda kaldığını, bunun *yurttaşlığı* belirlemenin geleneksel yolu olduğunu yazdığı zamandan 2400 yıl sonra bu kriter tuhaf bir biçimde hâlâ geçerlidir. Örneğin Fransa’da eğer bir göçmenseniz bir yıllık oturma izni (*carte de sejour*) almanın karşılığı en az 500 Euro geliriniz olmasıdır. Yurttaş olmanın karşılığı ise çok daha fazlasıdır şüphesiz. Bu sadece Fransa’ya ait bir uygulama değildir, aşağı yukarı bütün ulus-devletler için geçerlidir. Öte yandan aynı Aristoteles bizlere Sparta örneği dışında işleyen başka ve daha hakkaniyetli bir “ortak sofa” deneyimini de aktarır. Bu Giritlilere ait bir deneyimdir ve öyle ki “ortak sofraları” icat edenler de zaten onlardır, Spartalılar Giritliler’i kötü bir biçimde taklit etmişlerdir:

“... Ortak yemek, Giritliler arasında Lakonia’dakinden (Sparta) çok daha iyi düzenlenmiştir. Sparta’da herkes adam başına belirtilen bir parayı öder; bunu veremeyen, daha önce söylediğimiz gibi, yurttaşlık hakkını yitirir. Girit’te ise bu yemekler daha ortakça bir temel üzerine oturtulmuştur: bütün devlet gelirlerinden, yani kamu topraklarından elde edilen, hayvan ya da tahıl, tarımsal ürünlerle ve serflerin ödedikleri vergilerden bir bölüm tanrılar ve kamu hizmetleri için ayrılır, bir başka bölümde ortak yemekler için. Böylelikle, erkek, kadın ve çocuk herkes kamu kesesinden beslenir.”⁴

Tarih boyunca, Giritlilerin deneyimlerinin aksine, bu “ortak-sofralar” hep sınırlar çizmişlerdir. Bir dışarısı-içerisi ayrımı vardır. İçerisi güvenlik, refah ve iyi yaşam

³ A.g.k., 58.

⁴ A.g.k., 60.

alanırken, dışarı (bu bazen de içeriğin dışarıdır) ne yazık ki acıya ve şiddete maruz kalınan bir mahrumiyet bölgesidir. Dolayısıyla, başta belirttiğimiz gibi, *demokrasi* kavramını ilk önce gözden geçirmemiz gerekiyor. Bununla da sınırlı kalamayız. Demokrasi içindeki *egemenlik* ve *iktidar* yapılarının nasıl işlediğini, doğal olarak, göstermek durumundayız, çünkü etik deneyimi, dolayısıyla iyi yaşamı, felce uğratan baskı ve şiddet egemenlik ve iktidar yapılarından kaynaklanmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümü demokrasi içinde egemenlik ve direnme biçimlerine soykütüksel bir yöntemle ele almayı deniyor ve biraz daha ilere giderek demokrasinin, çağdaş dünyada dışlayıcı olmayan, herkese açık olmasının etik gerekliliğine çağrı yapıyor. Bu tam da “iyi yaşam” ve “demokrasi” kavramlarının birbirine eklemlendiği noktadır. Amaç etik ya da ahlaki ilkelerin ya da prosedürlerin demokrasi içinde en azından politik ya da hukuki olanlar kadar *adalet*in gerçekleşmesi adına önemsenmesi gerektiğini göstermektir.

Yunanlılar demokrasiyi inşa ettiğinden beri, modernler “özgürlük ve eşitlik” (*eleutheria* ve *isonomia*) ideallerini bu modele bakarak kurmaya çalışmıştır. En azından teorik olarak herkesin “eşit ve özgür” olduğu bir toplum hayali demokrasinin özüdür. Yunan demokrasisi ile modern demokrasiler arasında şüphesiz büyük farklar vardır; her ikisinin de üstünlükleri ve dezavantajları vardır. Fakat Yunan demokrasisine önem verenler, onun ahlaki değerlere verdiği önemi her zaman vurgulamışlardır. Ünlü Antik tarihçi Moses Finley’i Yunan demokrasisi’nin ahlaki niteliğine övgüler yağdırmıştır. Finley’in görüşünü Loren J. Samons II şu şekilde özetler:

“Finley şunu idrak etmişti: Batı, demokrasinin politik ve ahlaki üstünlüğünü anlamış fakat aynı zamanda demokrasinin orijinal anlamından da oldukça çok şey kaybettiğini de görmüştü. Finley; modern demokrasinin, küçük bir elitist grup tarafından geniş bir ilgisiz avamın (ve onların bakış açısından minnetle) kontrolüne müşteri arayan “elitist bir kuram” üzerinden kısmen politika kuramcılarının destek aldığından yakınıyordu. Bazı kuramcılar,

diye yazıyordu Finley, modern demokrasiye hatta kendinde bir erek olarak yaklaştılar, ve bu yüzden, yönetim sisteminin arkasında yatan ve demokrasiyi beslemek zorunda olan (tartışılabilir) ahlaki değerler ve demokratik yönetim arasındaki bağlantıyı kesmekle tehdit ettiler. Diğer yandan Finley, -halk çıkarının yüksek bir düzeyde olduğu ve pratikte değilse de özde Atina’da uygulanana benzer bir- gerçek demokrasinin sadece savunulabilir değil aynı zamanda birçok çağdaş politika kuramcısı tarafından desteklenen biçimine tercih edilebilir olduğunu tartışmıştır”.⁵

Şüphesiz Yunan demokrasisini idealleştirmek yanlıştır, fakat burada önemli olan Yunan demokrasisinde ahlaki değerlerin taşıdığı büyük önemdir. Ahlaki değerleri politikadan çıkarmak, politikayı bütünüyle bir güç alanı olarak postüla etmek herkesten çok Machiavelli’nin başarısıydı. Fakat politikanın ahlaki değerlere, etik olana yeniden açılması gerekliliği, politikanın gücü kontrol edemediği 20. yy.da bize kanıtlanmıştır. Bugün “politiko-etik” olarak adlandırılabilcek bir çalışma alanı politik bilimler ve sosyolojinin iktidarla ilgilenen kısmının önünde uğraşması gereken en önemli meselelerden biri olarak durmaktadır. “İyi Yaşam ve Demokrasi” başlıklı birinci bölüm temelde bu soruna verilen kısmi bir yanıttır. Demokrasinin ahlakileşmesi isteği özünde, insanların sadece kendilerinin değil başkalarının da “iyi yaşam”ını istemekten başka bir şey değildir. Politika şüphesiz en büyük güç olarak, insanların yaşamlarına yön veren bir etkinlik olarak bu “iyi yaşam” perspektifinin dışında tutulamaz.

Çalışmanın ikinci bölümü ise “iyi yaşam”ın başta bahsettiğimiz asıl konusu olan etiko-estetik yönüyle ilgilidir. Bu bölümün ana başlığı ise “Felsefe ve İyi Yaşam”dır. Bu bölümde özetle yaptığımız şey, Aristoteles’den Stoacılar’a ve Foucault gibi modernlere uzanan geniş bir skalada, şüphesiz belli sınırlar dahilinde, iyi yaşamın ya da etik temmelli bir yaşamın anlamını tartışmaktan ibarettir. Foucault’ya gösterilen

⁵ Loren J. SAMONS II, , **What’s Wrong With Democracy? / From Athenian Practice to American Worship**, 3-4.

ilginin gerekçesi ise onun Yunan etiğine klasik etik tartışmaları aşan bir biçimde yaklaşması ve etik deneyimlerin aynı zamanda estetik deneyimlerle içiçe olduğunu göstermiş olmasıdır. Tekrar edecek olursak bu çalışma özünde, adaletin etik'e, en azından hukuk kadar, yakın olduğu ve siyasetin etik bir temelde, istisnasız, yeniden inşa edilmesi gerektiğini talep etmektedir. Öte yandan daha tikel bir düzlemde etik ya da ahlaki prosedürlerin bireyleri rahatlatan, etik olanın düşünömselliğinden, deyim yerindeyse, kurtaran haz eksenli bir estetik deneyimle içiçe olması gereklidir. Bunun gerekçesi insana ait, sosyolojik olmaktan çok psikolojik ya da belki de ontolojik bir boyuttan kaynaklanmaktadır. Sosyoloji insanı zamanın ve mekanın tarihselliğine yerleştirirken şüphesiz haklıdır, fakat bu bağlamsallığı aşan insandaki tinsellik bireyi estetik haz deneyimlerini deneyimlemeye, bir estetik özne, belki de Nietzscheci anlamda bir estet olmaya zorunlu kılar. Fakat buradaki özne Kantçı yüceyi (sublime) deneyimleyen romantik ya da neredeyse dinsel, ya da aşkın bir özne değildir, tersine haz deneyiminden geçen bütünöyle dünyevi bir öznedir, ki haz burada tinsel olmaktan çok tenseldir, belki de tensellikten tinselliğe geçen bir hazdır ve merkezinde de şüphesiz cinsel deneyim vardır. Yetmişli yıllardaki bir çok cinsel devrim hareketi bu durumun mükemmel örneklerini vermişlerdir. Sanat ve edebiyat alanında bir çok yapıt yirminci yüzyılda bu deneyime adanmıştır: Proust'dan Beatnik'lere, Andy Warhol'dan Queer Nation'a. Şüphesiz bu örneklerin çalışması başka bir çalışmayı hak etmektedir. Biz burada Foucault üzerinden Yunan dünyasındaki etiko-estetik deneyimlere ve onların iyi yaşam kavramı içindeki yerine bakıyoruz. Özetle bütün bu etiko-estetik deneyimler içkinlik düzleminde icra edilen deneyimlerdir. Aşkınlık alanı bütün çalışma boyunca içkinlik düzleminin gölgesinde kalmaktadır.

Çalışma için kullanılan yöntem, çalışmanın sınırları içerisinde yer alan literatürün taranması ve bu literatürün mümkün olduğunca amaca uygun kullanılmasıdır. Şüphesiz iyi yaşam ve demokrasi kavramları için devasa bir literatür söz konusudur. Biz burada çalışmanın politik ve etik hedefleri gereği gerekli gördüğümüz kaynakları kullandık. Yani kaynakçanın kendisi yöntemin de kendisini oluşturmaktadır bir anlamda ve bu kaynakça ile amaç belli bir metinler *corpus*'ü oluşturmaktır.

2. İYİ YAŞAM VE DEMOKRASİ

Demokrasiler, teorik olarak, yurttaşlarına eşit bir iyi yaşam deneyimi vaat ederler. Aristoteles devletin amacı da iyi yaşamdır demişti; amaç yurttaşların iyi bir yaşam sürmeleri için çalışmaktır. Bu bir açıdan günümüzün sosyal devlet kavramına denk düşebilir, fakat temelde demokrasi ve “iyi yaşam” kavramı arasında kurduğumuz ilişki “yaşam”ın aslında herkesin “iyi yaşamı” olarak demokratikleşmesini talep etmekten başka bir şey değildir. Aşağıda göreceğimiz gibi felsefe tarihi içinde “iyi yaşam” kavramı, her ne kadar etik ve erdem fikirleriyle işlese de, her ne kadar erdem karakter özellikleri uzayın sonsuzluğuna bir tür ok gibi giderek ortalığa saçılrsa da özünde anti-demokratiktir. İyi yaşam bütün bir *demos*’un (bu sihirli yunanca kelime ortak bir uzamdaki herkesi, bütün bir insanları, halkı içine alır) iyi yaşamıdır ve *demos*’un, dolayısıyla da demokrasinin bir sınırı olamaz, zira eğer demokrasiler sınır çiziyorlarsa demokrasi fikrinden uzaklaşmaktadırlar. Demokrasi *demosun* (herkesin yani) egemenliğidir özünde, fakat tarihsel gerçekliğinde *demos* dışında bırakılan, Negri ve Hardt’ın Hobbes’dan aldıkları kavramı kullanacak olursak, *çokluk* söz konusudur. Etik açıdan, herkesin iyi yaşamı açısından, acil olarak *demos*’un içine dışarıda kalanların alınması, Derrida’yı takip ederek söylersek, davet edilemeyen içeri davet edilmesi gerekmektedir. Bu politik olduğu kadar etik bir davettir de, çünkü burada davet, davet edenin değil davet edilenin davetidir. Demokrasi, sınırlarında davet bekleyenleri beklemektedir ya da daveti bekleyenler demokrasiyi beklemektedirler. Demokrasi ve sınır kavramları kadar birbirine yabancı bir başka kavram çifti yoktur.

Bu bölümde iyi yaşam kavramını demokrasi perspektifinden ele alıyoruz ve “ötekiler”in demokrasinin içine alınmasının etik önemi üzerinde duruyoruz. Politik modernliğin içinde etik güçlü bir karar verici merci değildir, fakat bugün bir çok politika kuramcısı ve hukukçu siyasetin etik temellere oturmasına çağrı yapma gerekliliği duymaktadır, çünkü herkesin herkese komşu olduğu, herkesin

herkesi daha iyi tanıdığı ve dolayısıyla dost olabildiği bir dünyada başkasının acısına sessiz kalmak mümkün görünmüyor artık.

2.1. İyi Yaşam ve Öteki Meselesi

“İyi yaşam”ın olanaklılığı küreselleşme çağında *öteki* olanın ötekiliğinin tanınmasıyla mümkündür. Bu ne demektir? En başında bir “öteki” sorununun olduğu kabul edilmelidir ve hatta etik açıdan “iyi yaşam”ın özünü veren şey, ötekinin “iyi yaşamı” adına çaba göstermekten, savaştan başka bir şey olamaz, ya da “iyi yaşam”ın en temel boyutu bu olmak durumundadır. Öteki felsefi ya da psikolojik bir kategori değildir, tamamen sosyolojik ve politik bir kategoridir. Somutlaştırılacak olursa öteki içinde yaşadığı toplumun kıyısında, korkuyu ve şiddeti her an ensesinde hisseden kişidir, kişilerdir: mülteciler, evsizler, göçmenler, travestiler, siyasi ve kültürel haklarından yoksun azınlıklar... Demek ki buradaki öteki tanımının mutlak bir karakteri vardır, öyle ki bu mutlaklığı belirleyen, söz konusu ötekinin, denilebilirse eğer, ölümle yüzyüze, içiçe yaşamasıdır. Öteki burada “mutlak öteki”dir, yaşamda kalma savaşı vermektedir. Öyleyse, belki de, Deleuzecü anlamda, herkesin kendinde çokluklar barındırdığı, dolayısıyla kimin öteki olduğunun bulanıklaştığı bir düşüncenin uzağındayız, ya da daha doğrusu “öteki” ancak bir insan ölüm-kalım savaşı verdiğinde ötekidir. Dolayısıyla öteki zaten mutlak ötekidir; mutlak öteki bir tanım ya da bir adlandırma olarak totolojidir, amaç, bütün totolojilerde olduğu gibi, anlamı güçlendirmektir. Bunun dışında bütün öteki tanımları sakattır, çünkü kimin kime göre öteki olduğu hemen talep edilecektir, ama öte yandan erkeğe göre kadın, burjuvaya göre işçi, beyaza göre siyah, heteroseksüele göre homoseksüel, kuzeye göre güney, batıya göre doğu ötekidir diye itiraz edilebilir. İlk planda doğru gibi dursa da bu itiraz, bu pozisyonlar bugün eski anlamlarından oldukça şey kaybetmiştir. Yine de bu itiraza da bütünüyle karşı çıkılması mümkün değil, fakat burada bizi ilgilendiren ötekinin mutlaklığı, mutlak bir karakteri içinde barındırmasıdır. Bu da burada verilen tanımla, son kertede onun ölümle ilişkili bir niteliğe sahip olmasıdır: yaşama hakkını talep eden için verilen bir addır “öteki”. Örneğin bir mülteciyi ele alalım: Bir mülteci bir zorunluluk şartından

dolayı bir yerden bir yere, bir ülkeden başka ülkeye giriş yapmak isteyen kişidir. Bu “zorunluluk şartı” kendini savaşlar, soykırımlar, katliamlar vb. eylemlerde gösterir. İlk mültecilerin, kitlesel anlamda, birinci dünya savaşında ve ardından bütün bir faşist ve komünist rejimlerin despotizmlerinde ve peşi sıra gelen bütün modern soykırım ve katliam momentlerinde⁶ ortaya çıkışı en azından şuna işaret etmektedir: “biz yaşamak istiyoruz”. Göç hareketi tek kişi tarafından yapılırsa bile kolektif bir eylemdir, çünkü göç eden sadece bir birey değil bir kültürdür. Aslında “biz yaşamak istiyoruz” demek, bir kültürün kendini var kılma savaşının aksiyomatik ifadesidir. Mültecilerin, göçmenlerin gittikleri toplumda sıkı cemaat bağları inşa etmesi temelde bir kültürün yaşam hakkı talep etmesinden başka bir şey değildir. Yaşam hakkının bütün modern haklar sözleşmelerinde en temel, sadece insanlar için değil hayvanlar için de (ve hatta bitkiler için bile belli sınırlar dahilinde bir hak olarak düşünülecektir yakın gelecekte, zira ekolojik S.O.S veren dünyanın buna ivedilikle ihtiyacı var) geçerli olması boşuna değildir, bu içi boş bir biyolojik yaşam talebinden çok daha fazlasını ifade eder. Yaşamın amacı yaşamaktır ve yaşam ölümü ensesinde hissettiği an harekete geçer, ona karşı ya mücadele verir, direnir, ya da, direnişin mantıksal bir sonucu olmadığında ise ondan uzaklaşmaya, mekansal yer-değiştirmeye, bir göç hareketine başlar: Kitleler ölümü kovalamaz, ölüm kitlelerin peşinden gider. Kültür bu noktada yaşamda kalmanın olanaklılığını sağlayan, denilebilirse eğer, tözsel bir kaptır. Kültür, demokrasileri ulus-devlet hapishanesi içinde (çünkü ulus-devlet tek bir etnisitenin, tek bir kültürün ulusu ve devletidir) azlık konumunda olanların, azınlıkların nefes alması için bir çeşit kalkan konumundadır.

Agamben mültecilerin geldikleri yere, vatanlarına dönmek istemediklerini, dönüşün yaşamda kalmanın imkânsızlığı anlamına geldiğini yazıyor ve bize Polanya’dan ve Rusya’dan birinci dünya savaşı sonrasında Fransa ve Almanya’ya göç etmek zorunda kalan Yahudiler örneğini veriyor.⁷ Demek ki yaşamda kalmak için her şey göze alınmaktadır, aynı Yahudiler ikinci dünya savaşında ve sonrasında daha batıya, yeni dünyaya göç etmişlerdir. Göç ile demokrasi arasındaki ilişkide, göç

⁶ Giorgio AGAMBEN, *Moyens sans fins/notes sur la politiques*, tr. Daniele Valin, 28.

⁷ A.g.k., 27.

demokrasiyi genişleten, zenginleştiren bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç hareketi sınırları, kıyıları silen, yok eden bir eylemdir, fakat bu her zaman görünür mesafede geçerli bir eylemdir. Ranciere’in yazdığı gibi kıyıları olmayan bir demokrasi görünür mesafeyi, her türlü kıyıyı, sınırı silen bir “boşluk çağı”nda siyasal eşitliği çevreden merkeze, merkezden çevreye yaydığı oranda söz konusuysa bugün⁸, “öteki” tam da bu görünür mesafeyi kat edemeyen, sınırın sınırında döngüsel bir yer-değiştirme eyleminde, güvenli yaşamların bencillikleri hatta daha doğru bir ifadeyle narsizmleriyle dışarıda kalan, dışarıda bırakılan kelimenin tam anlamıyla “etik bir figürdür”. Öteki için mesafe görünür değil görünmezdir, çünkü görünür mesafe aşılabilen mesafedir; Yahudiler bu sınırı aşmıştır, işçi sınıfı da bu mesafeyi yirminci yüzyılda aşmıştır, öte yandan bu sınırı aşamayan, mesafenin onlar için görünmez, sonsuz olduğu bir “öteki” kitlesi mevcudiyetini belki de her zamankinden daha güçlü bir şekilde korumaktadır.

“Mutlak öteki” ya da “öteki” pragmatik bir kavramdır, sabit kimlikler öne sürmez, tanıma uygun her kişiyi tanımın içine alır. Bazen bu bir kadındır, bazen bir Amerikalı, bazen bir gay, bazen de bir çocuk. Ötekini tanımak ise, ötekinin her durumda, koşulsuz ve istisnasız, yardıma ihtiyaç duyan olduğunu akılda tutmak ve bu yardım talebine, koşulsuz ve istinasız, cevap vermektir. Demek ki koşullar ileri süren bir düşünce, etik açıdan, makbul değildir, ya da etik, koşulsuzca, yardım talep edene yardım etmeyi salık verir. Öyleyse felsefi bir kavram olan (şüphesiz kavramlar pratiğe ilişkindir) “iyi yaşam” kavramı felsefe tarihi içinde sahip olduğu anlama (oldukça elitisttir aşağıda görüleceği üzere) temel bir katman eklemek zorunludur, ki buna göre hiçbir felsefi ya da etik düşünce “iyi yaşam”ı, en azından bugün ve bu çalışma açısından, öteki, mutlak öteki perspektifinden dışlayamaz, dışarıda tutamaz.

“İyi yaşam” kavramı genelde Aristoteles’den kaynaklanan bir gelenek içinde etik bir yaşamı ya da erdemli bir yaşamı tanımlamaktadır. Bu Aristotelesçi iyi yaşam perspektifini açmadan önce, tekrarlıyoruz, etiğin anlamını burada, öncelikle, *a priori* ötekinin mevcudiyetini tanımaya, fark etmeye indirgiyoruz, öyle ki bu mevcudiyet

⁸ Jacques RANCIERE, **Siyasalın Kıyısında**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, 36.

içinde yaşadığımız demokrasinin şimdisini ve/veya geleceğini aynı zaman da belirleyecek olan şeydir. Eğer Fransız filozof Derrida'nın kavramıyla bir *gelecek demokrasi* (démocratie à venir / democracy to come, *ki etik demokrasiden başka bir şey değildir bu*) olacaksa bu politik olarak *öteki* ile ilişkiyi göz önünde bulundurmak durumundadır. Mutlak ötekinin ölümle ilişkili olan temel tanımına yeni bir boyut ekliyoruz: Ötekinin mevcudiyeti burada zorunlu ve indirgenemez bir bakışsızlık (*dissymétrie*), heteronomi (*yaderklik*) ve heterojenlik (*hétérogénéité*) ile belirlenecektir⁹. Bakışsızlık, heteronomi ve heterojenlik demokrasiyi belirleyen eşitlik, özerklik, öznellik gibi geleneksel politik kategorilerin önünde gitmekte ve (gelecek) demokrasiyi hazırlamaktadır. Derrida'ya ait bu kavramsal dil ötekinin mevcudiyetini ötekinin ötekiliğinde tanımaktadır, ötekinin mevcudiyeti onun *différance*'dır. Heterojenlik dikkate alınmadan eşitlik talep eden bir demokrasi düşünülemez; demokrasi açısından heterojenlik ve eşitlik karşılıklıdır, birbirlerini gerektirirler¹⁰. Bu, farklılığın eşitliğinin eşitliğidir. Herkes kendi farklılığında eşittir, söz konusu olan mutlak anlamda ötekinin ötekiliğinin onanmasıdır. Bu onama hem ötekinin farklılığını (ikinci boyut) görür hem de onun ötekilik mevcudiyetini belirleyen muhtaç konumunu (birinci boyut) göz önüne alır.

Ötekinin mevcudiyetini tanıyan bakışsız ve heterojen bir politik cemaatin varlığı mümkün müdür? Etik olan tam da bu tür bir politik cemaate çağrı yapmaktan başka ne olabilir ki! Yunanlılar bu tür bir cemaatin varlığının, kendi tarihsellikleri içinde, *toleranslı* olmaktan geçtiğini düşünüyorlardı. Yunanlıların genel anlamda “iyi yaşam” olarak adlandırdıkları şey *tolerans* değerlerine sahip olmaktan başka bir şey değildi. İyi yaşam; “adalet”in, “utanma”nın ve “komşuya saygı”nın açılımı anlamına geliyordu, başka bir kelimeyle bu “filantropi”ydi (hayırseverlik). Filantropi zalimliğin, barbarlığın, ya da tiranların ve barbarların eylemlerinin tersini içeren şeydi, zira tiranın otoritesi *toleranssız* bir otoriteydi, keyfiydi, kişiseldi ve *polis*in kamusal anlamda uzlaşmaya dayalı yönetimini ve bunun somut hali olan yasayı tanıımıyordu. Bu anlamda Yunanlılar polis içinde ne kadar *toleransa* sahipse, polis

⁹ Paola MARRATI, *Une autre pensée de la vie. Ou de la démocratie à venir au-delà de l'amitié*, L'Herne Derrida içinde, 239.

dışında yer alan başkalarına da, yani yabancılara ve barbarlara, o kadar az *tolerans* gösteriyorlardı.¹¹ Öyle ki bir aynı yurttaş *poliste* ve *oikosta* (ev/hane) iki farklı kimliğe eş zamanlı olarak bürünebiliyordu. *Polis* alanında diğer yurttaşlarla eşit olan, onlarla aynı konumda demokratik bir kimliğe sahip olan yurttaş evine döndüğünde bir tür mutlak egemene dönüşüyordu, zira bu söz konusu yurttaşın, iyi insanın bir anlamda, *oikos* alanında eşiti, muhatabı yoktu. Yunanlılar, kendi tarihsellikleri içinde, *polis* içinde özgürce hareket eden erkek yurttaşlar dışında hiç kimsenin bir *logos*'a sahip olmadığını, yabancılardan ya/ya da barbarların ya da *oikos* içinde bulunanların (köleler, kadınlar, çocuklar) bu *logostan* yoksunluklarının onları özgürlükten doğal olarak mahrum ettiğini düşünüyorlardı. Daha sonra göreceğimiz gibi, *zoe-bios* ayrımında şekillenen, hayvanlarla aynı düzlemdeki yaşamla, “iyi yurttaşların” *bios politikosları* arasındaki farktan kaynaklanan *polis* denen siyasi yapı, kendi içinde, içeride dış mntıklar yaratan demokrasinin modelini kuruyordu. Hannah Arendt bu durumu şöyle özetlemektedir:

“İnsan türünün doğal, yalın, toplumsal bir aradalığı, öteki hayvan yaşamı biçimleri için olduğu gibi insan-hayvan içinde değişmez bir biyolojik yaşam gereklerinin bize vazettiği bir sınırlama olarak görülmekteydi... Yunan düşüncesine göre insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu merkezinde evin (*oikia*) ve ailenin yer aldığı bu doğal birlikten farklı olmakla kalmaz, onunla doğrudan bir karşıtlık içine girer... Şimdi her yurttaş iki varoluş düzenine aittir; ve yaşamında, kendinin olan (*idiom*) ile kamusal olan (*koinon*) arasında keskin bir ayrımı ortaya çıkarmıştır”.¹²

Arendt'in çizdiği neredeyse tözsel bir kesinliğe dayanan bu ayrım, özel-kamusal ayrımı aslında oldukça tartışmalı bir ayrım olsa da, Arendt'in kesinlikle haklı olduğu şey Yunan *polisi* içinde özgürce *vita activa* ve *vita contemplativa* eylemlerini

¹⁰ A.g.m., 240.

¹¹ Françoise HERITIER, *Le Soi, L'Autre et La Tolerance*, / “Une Meme Ethique Pour Tous” içinde, 109-110.

¹² Hannah ARENDT, *İnsanlık Durumu*, çev: Bahadır Sina Şener, 59-60.

gerçekleştiren küçük bir grup “iyi yurttaş”ın dışında neredeyse herkes bir tür hayvan ya da barbar statüsüne indirgeniyor olması ve dolayısıyla da özünde aşağılamanın ve şiddetin de içinde olduğu bir zorunluluk alanına insanların mahkum edilmesi idi. Belki de Platon’nun bu sınırı yok etmek istemesinin (Platon ailelerin olmadığı, bütünüyle kamusal bir düzen hayal ediyordu *polis* için) bir nedeni *oikos* alanının içinde her bir yurttaşın bir tirana dönüşmesi idi ve belki de Sokrates’in Atina’nın yurttaşları tarafından idama mahkum edilmesinde bu tiranik arka planın etkisi söz konusuydu. Zira Sokrates *polis* içindeki uyumu bozarken, yurttaşlığın doğrudan “iyi” ile olan bağına sorguluyordu. Sokrates’e göre Yunanlılar yeterince iyi insanlar değillerdi, oysa ki yurttaşlığın sahip olduğu “iyi”, Yunanlılar için *a priori* bir doğruluktan neredeyse. Bir yurttaş iyi olduğu için zaten yurttaş statüsünde bu dünyaya gelmişti. Onu bir barbardan ya da bir kadından ayıran şey onun sahip olduğu *logos*’tu, yani akıldı, konuşma becerisiydi, ki akıl ve konuşma retorik ya da hitabet denen olguda kendini *par excellence* gösteriyordu, ve bu yüzden Aristoteles gibi büyük bir filozof onun üzerine hatırı sayılır hacimde bir yapıt verebiliyordu. Yurttaşla yabancı ya da barbar arasında sınırı çizen şey, sadece *zoe* deneyimini yaşayanların (bir anlamda ötekiler: barbarlar, kadınlar, çocuklar, köleler...) hayvani *phoné*’ye, ses’e yani, sahip olması, yurttaşların sahip olduğu insani *logos*’tan (akıl ve dil yetisi) mahrum olmalarıydı, dolayısıyla “iyi yaşam”ı hak edenler *par nature* yurttaşlardı¹³. Bugün için bu tür bir ayrım henüz bütünüyle kaybolmasa da -çünkü ırkçılıklar, ayrımcılık siyasetleri, aşağılamalar hâlâ, olanca hızıyla, devam ediyor- geçersiz, *kötü* bir ayrımdır, ve iyi yaşamın anlamını aşağı çeken bir niteliği içinde barındırır. Yukarıda yazdığımız gibi, iyi yaşam’ın anlamı komşuya saygının ötesinde (şüphesiz bununla birlikte), uzak olana, yani iyi insanların kendi güvenli ve estetik dünyalarındaki bir deneyimden çok, simetrik olmayan bir düzlemdeki başkalarına olan saygıdan geçmektedir. Yunanlı terimlerle konuşulacak olursa, tolerans ya da filantropi, bugün için, ötekinin ötekiliğinde mümkündür, ötekinin ötekiliğinde edimselleşmelidir, zorundadır, zira öteki en basitinden “yardım” talebinde bulunandır; ve eğer bu talebe karşılık vermeyen, Yunanlı bir dille konuşulursa yine, “iyi insanların iyi yaşamları” eksiktir, yanlıştır.

¹³ Bkz. (8), RANCIERE, *Siyasalın Kıyısında*, 26.

İyi yaşamın Yunanlı kökenleri Aristoteles'in politika ve etik üzerine olan düşüncelerinde somutlaşmaktadır, öyle ki politika en kaba anlamıyla *polis*in meseleleridir ve *polis*, köyün karşısında kente, vahşi yaşamın ya da barbarlığın karşısında uygarlığa işaret etmektedir. Bunların yanında *polis*in en karakteristik özelliği bütünlük arz eden özerk bir cemaat olmasıdır.¹⁴ Yani *polis* bir determinizm düzlemi değildir, tersine bir özgürlük düzlemidir, dolayısıyla bir *poliste* yaşamayanların politika yapmaları söz konusu olamayacağı gibi, özerkliklerini yitiren *polis*lerde de (Büyük İskender zamanında Atina'da olduğu gibi örneğin) Yunanlılar için politika yapmak mümkün olmayacaktır¹⁵. Özgür yaşamın özgür düşüncesi ancak *poliste* gerçekleşebilir, ki bu da zaten politika yapmak anlamına gelmektedir. *Polis* dışında bir cemaatte insanlar yaşamları ile ilgili kararları kaderlerine terk ederler, burada belirleyici olan her zaman dışsal bir otoritedir, iktidarın dışsallığı ve/veya dışardan gelmesidir: şefin kötü otoritesi, geleneğin şaşmazlığı ya da tanrılardan korkma. *Polis*in varlığı rasyonel düşüncenin gerçekleşmesini olanak sağlamaktadır¹⁶, öyle ki Aristoteles'in *zoon politikon*'u en üst noktada politik meselelerden de sıyrılan filozofun entelektüel kişiliğinde bütünüyle *nous*'un (zihin) deneyim alanında kalan bir tefekkür insanına dönüşecektir. Aslında bu kamusal alanda (*poliste*) icra edilen şey bir yurttaşın kendi mükemmelliğini (Yunanca *arete*, erdem kelimesinin yani ilk anlamı, latince *virtus*) kendi eşitleri alanında göstermesidir. Aristoteles de karakterlere erdem değeri atfettiğinde yaptığı şey bu karakterleri mükemmelleştirmek istemekten başka bir şey değildir. Polis, dolayısıyla, bir çatışma alanı, yurttaşın ya da iyi insanın kendi farkını ortaya koyduğu

¹⁴ Francis WOLF, *Aristote et la Politique*, 6.

¹⁵ A.g.k., 7.

¹⁶ Yunanlılar kendilerini barbarlardan bir çok biçimde ayrı tutmakla birlikte diğer toplumlardan rasyonel bir örgütlenme kurarak ayrıldıklarını düşünüyorlardı. Öyle ki Hegel'e göre özgürlük *idea*'sı tarihte ilk defa kendini Yunan dünyasında gösteriyordu. Hegel'in spekülasyon tarih anlayışının (ki bu anlayışa göre sürekli ileriye hamle yapan özgürlük istenci Roma dünyasından, Hristiyanlık'tan geçtikten sonra Hegel'in kendi çağının Alman dünyasında mükemmelleşir) olgusal anlamda değeri bir hayli tartışmalı olsa da Hegel'in bireysel bilinç kavramının ve birey özgürlüğünün Atina dünyasında ortaya çıktığını söylemesi önemli bir tesbittir. Bkz. Peter SINGER, *Hegel*, Çev. Bahar Öcal Düzgören, 28. 29, 30.

bir uzamdır. *Oikos* ise bir çatışma alanı değil bu çatışma alanına hazırlık yapılan yerdir bir anlamda. Yurttaşın politika yapması demek, kendini bu eşitler arasında en iyi olarak göstermek isterken kamu yaşamına katkı yapmaktan başka bir şey değildir, ki *cumhuriyet* anlamını tam olarak çok sonraları, Montesquieu ile bulacak olan Romalılardaki *res publica*, yani kamusal işler/şeyler etkinliklerinde yer almak da bu türden bir mantığın sonucudur. Yani politika yapmak bir tür kendi şanını yürütmek için yapılan bir etkinliktir, yoksa saf bir özgecilikten kaynaklanmaz. Her birey kendi bireyselliğini sergiler.¹⁷ Kamu işlerinde yer alma istenci de bu bireyselliğin en mükemmel açığa çıktığı alandı şüphesiz. Örneğin Sokrates bir savaş kahramanı olarak büyük bir saygı görüyordu, her ne kadar bir filozof olarak daha sonra idama mahkum edilse de. Öte yandan bu özgürlük alanını sadece *polis* sağladığından dolayı Yunanlılar için onu korumak, kollamak, kişisel çıkarların üstünde tutmak da zorunludur. Yunanlılar bu *polis* örgütlenmesinden muhtemelen büyük bir gurur duymaktaydılar, zira, örneğin Pers imparatorluğunun aksine, yönetim, yargı, savunma vb. gibi kamusal işlerde rol alarak kendi mükemmelliklerine katkı yapıyorlardı. Dolayısıyla Arendt'in dediği gibi kamusal işlerde yer almak, yurttaşın sadece bireyselliğinin farkını ortaya koymaktan kaynaklanması pek mantıklı durmuyor. Arendt “İnsanlık Durumu”nda şöyle yazar:

“...başka bir deyişle kamu alanı bireyselliğe ayrılmıştı; insanlar sadece burada gerçekte kim olduklarını ve yerlerini doldurmanın mümkünsüzlüğünü kanıtlayabilirlerdi; işte tam da bu fırsat uğruna ve siyasi teşekküle duydukları aşk nedeniyle, herbirinin yargı, savunma ve kamusal işlerin yönetiminin yükünü paylaşmaya az ya da çok istekli olması mümkün olmuştu”.¹⁸

Politika, Yunanlılar için, hem bir eylem biçimi hem de üzerine refleksiyon yapılan, düşünülen bir etüt olmuştur. Yunanlılar basitçe şöyle düşünmektedir: eğer politika bizimle ilgili bir şeyse ya da bize bağlı bir şeyse (çünkü bizler politika

¹⁷ Bkz. (12), ARENDT, 82.

¹⁸ A.g.k., 82.

yapmaktayız) o zaman ona yön vermek ve/veya onu mükemmelleştirmek de bizim elimizdedir. Yunanlı anlamıyla politika olduğu haliyle, olabileceği haliyle ve olması gereken haliyle birlikte, “yaşam” üzerine düşünmektir¹⁹. Oysa ki barbarların ne bir geçmiş, ne de bir gelecek vizyonları vardır, onlar bütünüyle şimdi düzleminde ve tek hedefleri hayatta kalmanın gerekliliklerini (yeme, içme, seks) icra etmektir. İyi yurttaş bir *bios politikos* olarak siyasetin öznesidir, hatta felsefe giderayak bu siyaset düzleminde koparak bütünüyle insanı en yüksek aşamaya çeken, *polis*in dışında olmayan ama denilebilirse politikayı aşan bir düzlemde, bir tür saf akıl deneyimi düzleminde, kendi gerçek amacı olarak düşüncenin kendini gerçekleştirdiği, kendi üzerine katlandığı bir noktaya doğru kaymıştır. Ranciere’in yazdığı gibi politika ve felsefe aslında neredeyse birbirine rakip, uzlaşmaz iki alan olsa da birçok açıdan²⁰ – çünkü felsefe Platon’un şahsında ideal devleti, *politeia*’yı daha doğrusu belirleyerek, kesinleyerek belki de politika yapmanın imkanlarını bir anlamda yok ediyordu–, yine de Sokrates’ten Stoacılara felsefenin etik ve, denebilirse eğer, politik boyutu bir anlamda “iyi yaşam”ın nasıl olması gerektiği üzerine bir düşünümünden başka bir şey değildir. Bu iyi yaşam, genel olarak *polis*in içinde politika ya da felsefe yapan ayrıcalıklı yurttaşın iyi yaşamıdır.

¹⁹ Bkz. (14), WOLF, 5.

²⁰ Ranciere şöyle yazıyor: “Leo Strauss’a uyararak, *Devlet*’i (Platon) ve *Politika*’yı (Aristoteles) siyaset felsefesinin yapıtları olarak ve paradigmaları olarak göstermek, belki de felsefe ve siyaset arasındaki kökensel gerilimi silmek anlamına gelmektedir: ‘Siyasetin işlerini gerçekten yapmak’ konusunda *Gorgias*’ta (Platon) sahiplenilen arzu ile siyasete son verme, lafının bile etmeme arzusu arasındaki çakışmadır söz konusu olan. Öyle ya da böyle, verili, spontane ve demokratik biçimiyle siyasal olan, yani çoğunluğun kararı yoluyla çokluğun kendi kendini anarşik biçimde düzenlemesine son vermek. Platon’a göre *demos*, siyasal cemaatin sahnesini işgal eden asla birinci sırada yer alan bir özne olmayan kocaman yaratığın katlanılmaz yapaylığıdır. Onu hakikate uygun biçimde niteleyen sözcük *okhlos*’tur: halk güruhu, yani arzusunun gelgitlerinde ve ihtirasın çekişmelerinde yaşayan, daima kendilerinden farklı şu birey topluluklarının sonsuz çalkantısı. Bu saptamadan hareketle, kökensel bir çift katlılık tanımlanmaktadır: felsefe ve siyaset arasındaki bütünüyle içkin ama öte yandan radikal bir biçimde aşkın ilişki, ‘siyaset felsefesi’ gibi bir şeyin varlığını yasaklar.” Bkz. (8), RANCIERE, 26, 27.

İyi yaşamı belirleyen felsefi ya da etik kurallar, bu çalışmada önemli bir yer tutan örneğin Aristoteles'in yapıtında oldukça merkezi bir yer işgal eder, öyle ki her yurttaş, filozof için iyi yaşama sahibi değildir, ama öte yandan denilebilirse eğer iyi yaşamın bir virtüel boyutu vardır ve ancak *poliste* özgürce kendini ifade eden iyi insana, yurttaşa ait bir virtüelliktir bu. Aristoteles'in erdemleri ikiye ayırırken karakterlere erdem değeri yüklemesi boşuna değildir. Filozoflar bu iyi insanı virtüel düzlemde edimselliğe geçirmek adına bir tür belki de aracı konumdadırlar, çünkü örneğin Platon için eğer Yunanlı olmayanlar doğaları gereği köle iseler, o zaman paradoksal olarak zaten iyi yaşama sahip olan insanların ancak bir iyi yaşamı olabilir. Öte yandan, tuhaf bir biçimde, politik alanın özneleri belli açılardan felsefeyi, dolayısıyla filozofları, iyi yaşam önündeki büyük bir engel olarak görmüşlerdir. Sokrates'in idam edilmesi olayına bu gözle bakmak yerinde olabilir. Polis özgür düşüncenin garantisi olsa da, Yunanlılar politik yaşamın selameti adına düşünceye sınır koymuşlardır. Burada politika ile felsefenin karşı karşıya geldiğini, hatta çatışmaya girdiği görülmektedir. Bir açıdan birlikte yaşama sanatı olarak politika, birlikte yaşamı tehdit edecek, cemaatin uyumunu bozacak olan fikirleri elemek istemiştir²¹. Yunanlıların en büyük filozofu Sokrates'in ölüme mahkum edilmesi bu çatışmanın en kritik ve belki de en trajik boyutudur. Polisin korunması adına özgür düşünce, yani filozofun düşüncesi engellenir, zira genel düşünceden fazla uzaklaşma ya da oldukça farklı bir düşünceye açılma yurttaşların cemaat içinde sahip olduğu dengeli hali bozacak ve *polis*in uyumunu tehdit edecektir. Büyük Yunan düşüncesinin gerçekleştiği İ.Ö. 5. yüzyılda Protagoras gibi bazı politik düşünürler, Anaksagoras gibi doğa felsefecileri kovuşturmalara uğramış ve dinsizlikle suçlanmışlardır (adı geçen bu iki düşünürde Atinalı değildir, görece “yabancı”dırlar). Sokrates'in ölüme mahkum edilmesi ise felsefe ve politika arasındaki karşıtlığın maksimum noktaya erişmesi anlamına gelmektedir²². Politikanın felsefeyi mahkum ettiği andır bu, öyle ki Platon ideal devletindeki bütün politikacıları filozoflardan oluşturur, amaç rasyonel ve etik bilginin *par excellence* sahipleri filozofları “iyi yönetim ve iyi yaşam” adına göreve getirmektedir. Politikacılar filozoflar için çoğu

²¹ Bkz. (14), WOLF, 11.

²² A.g.k., 12.

zaman bu yüce görevin uzağında, sadece kendi bencil iyi yaşamlarının peşinde cahil insanlardır. Demek ki politikacılar açısından filozofların tehlikeli olarak algılanması bir anlamda gayet doğaldır; filozofun bireyselliği, düşüncesinin farklılığı *polis*in ortak yaşamının, birlikte yaşamın mutluluğunu tehdit etmektedir.

Yunan politikası mutlak anlamda bir içerisi-dışarısı ayrımı çizerek, içeriği uyum ve düzen dışarısını ise bir tehdit alanı olarak postüla etmiştir. Politik içerisi nihayetinde bir uzlaşım alanıdır. Çatışma kaçınılmaz olsa da içerisi son kertede uyum ve düzen adına uzlaşımı gerektir. Modern bir kavram kullanarak ifade edecek olursak *politik olanın/siyasalın* (le politique/the political), yani politikanın (la politique/politics) gerçekleşmesini sağlayan şeyin temeli, nihayetinde, çatışma değil uzlaşmadır²³. Bu türden bir politik bakış (yani polis, birlikte özgür yaşamının), çatışmacı unsurların elimine edilmesi gerektiğini düşünür ve filozof burada çatışmayı, uzlaşım olmayan tarafı temsil etmektedir; fakat Yunanlılar için polis birliği, varlığının temeli nihayetinde her türlü çatışmanın önünde gider, öyle ki Sokrates bile kendisine yapılan suçlamaları kabul etmese de, kendisine sunulan hapisten kaçma teklifini redderek yasaya uymuş, “uzlaşım” göstermiştir, muhtemelen bu hem etik bir uzlaşım, hem de polisi kollayan politik bir uzlaşım.

Uzlaşım ve çatışma siyaseti belirleyen iki temel stratejidir ve günümüzde uzlaşım antik dönemin tersine çatışmaya oranla daha fazla, en azından teorik düzlemde, istenilir bir konumdadır. Modern zamanlarda Kant ve Kantçı düşünürler politik cemaatin selameti adına bu uzlaşım fikrini bütünüyle genelleştirmişler ve bir “dünya barışı” (mükemmel uzlaşım) için “savaş durumuna” (en büyük felaket) bütünüyle son vermenin kavramsal çerçevesini çizmeye çalışmışlardır. Kant’a göre “Barış durumu” bir *status naturalis* olmasa da gerçekleşebilir. Ancak anayasası cumhuriyetçi olan devletlerin olduğu bir dünyada Kant’a göre “ebedi barış” olabilir²⁴. İçerde ve dışarda ancak cumhuriyetçi bir politikanın varlığı (ki bundan politikanın özünde çatışmaya değil “uzlaşım”a ya da savaşa değil barışa dayandığı

²³ Bu tartışma için bkz. Bölüm “1. 2. Demokrasi ve Egemenlik”.

²⁴ Immanuelle KANT, **Vers la Paix perpétuelle**, 20-21-23.

fikrini alımlamak gerekir; bu düşünceye vurgu yapıyoruz çünkü çatışmayı ve savaşı olumlayan, neredeyse kutsayan bir gelenek vardır felsefede) “ebedi barış”ı getirebilir. Yunanlıların “polis”i, politikanın gerçekleştirdiği yegâne alan olarak “polis”, Kant’ta anayasası cumhuriyetçi olan ulus-devletlere dönüşmektedir, çünkü sadece cumhuriyetçi olan anayasalar toplumun bireylerine eşit haklar tanır ve onların kamusal alanda diyaloga girmelerine ve eylemde bulunmalarına olanak sağlarlar. Yunanlılar bu konuşma, diyalog meselesini oldukça fazla önemsemişlerdir, çünkü ne de olsa bir *a priori* yeti olarak *logos*a ancak onlar sahiptirler, ki bunun anlamı özgür bir yaşamdan başka bir şey değildir. Alman filozof Habermas’ın, özneler-arası eşitliği sağlayan, gerçek kamusal alanın yaratıcısı olarak gördüğü burjuva demokrasilerinin ya da cumhuriyetlerinin öznelerine daha sonra biçtiği bu *logos*merkezli düşüncenin kökeni tam anlamıyla buradadır. Habermas’a göre modern burjuva kamusal alanı, öznelerin kendi argümanlarını özgürce dile getirdikleri bir zemin yaratmıştır. 18. yy. Aydınlanma çağının ürünü olan bu kamusal uzam, tamamlanmayan, süre giden bir aydınlanma projesi olarak modernliğin çıkış noktasıdır ve kendi özerk akıllarını kullanma becerisine sahip olmuş, erginleşmiş bireyler bu süreçte “başkalarını” dinlemeye, şiddete başvurmadan başkaları ile olan sorunları çözmeye yönelirler. Habermas’ın kamusal alanı, özgür yurttaşlar tarafından özgürce seçilmiş *polise* oldukça benzemektedir. Habermas’ın “iletişimsel eylem” olarak adlandırdığı bu kurama göre, etik olan konuşmaya katılan öznelerin, özneler-üstü bir karara varabilmesi, her iki tarafı da memnun edecek bir uzlaşma varmasıdır²⁵. Habermas’a yakın bir düşüncenin peşinde başka birisinde, Amerikalı liberal filozof Rorty’de, bu tür bir söylem ve uzlaşım etiği o kadar önemsenir ki, uzlaşımın politik ağırlığı neredeyse bütün farkları törpülemeye doğru gider. Üstelik Habermas’ın evrensel modernliğine karşı Rorty’in yerel post-modernliği, tuhaf bir biçimde, Fransız filozof David Lapoujade’ın yazdığı gibi bir tür neredeyse etnosantrizme varır:

“Rorty, uzlaşmada bir yerlilik (*autochtonie*) özelliği görür: bizler birbirimizi temsil ediyoruz. Bu perspektiften o, değerli

²⁵ Annemarie PİEPER, **Etîge Giriş**, Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, 179.

olan tek şeyin uzlaşımın kaygılandırıcı tutkularını açık bir biçimde ifşa etmek olduğu Uzlaşım'ın yeni bir modelini önerir. Gerçekte cemaat nosyonunu “bizim cemaatimize, laik modern Batı'nın liberal entelektüeller cemaatine” indirgenmesi, ya da denilebilir ki yeni-pragmatizm adına, kabul edilebilir?: ‘Batılı dünyanın liberal entelektüelleri, bizi, olduğumuz yerden ayrılmamız gerektiğine ve bunun ciddiye almakta başarısız olduğumuz dünya görülerinin niteliği olduğuna işaret ettiği konusunda ikna etmeleri gerekir.’ Bizler, akla uygun davranan ve ciddi insanlar, liberal ve demokratik değerlerin anlamına sahip olan insanlar, Sokrates tarafından başlatılan ve bize kadar getirilen büyük Müzakere [geleneğini] takip ediyoruz. Bizimle, bizim Adalet, Eşitlik, Hakkaniyet, Hakikat değerlerimizle uzlaşmayan biri olacak mıdır?... Uzlaşım üzerine önemli yanlış yorumlardan biri böylece, müzakerenin (conversation) uzlaşım olarak anlaşılmasına dayanır; Rorty tarafından önerilen müzakere modeli. Gerçekte uzlaşım nedir? Uzlaşım, karşı-argümanlar şeklinde olmayan ya da gerekçelerinin önceden oluşturulduğu bir tartışmayı öne süren sözceler üretimidir. Önceden tanımlanmış bir erek çerçevesinde sözceler üretimidir. Uzlaşamayabiliriz, fakat en azından akla uygun olarak iletişime girme konusunda anlaşırız. Çelişki olanaklıdır, kavramın karakterleri ve mantıksal ya da pratik ilişkileri üzerine, fakat özneler-arası ya da iletişimsel bir anlaşma üzerine değil. Fakat, kuramsal ya da pratik etkinliğimizin gücünün hiçbir şekilde artışının söz konusu olmamasından dolayı burada uzlaşımın kısıntısı bulunmaz, olsa olsa genelliklerin üretimlerinin bütünü bulunur (ve bu uzlaşımsal genellikleri doğrulamak için de bulunan tek kurnazlık, bunlara karşı çıkan aşırı muhaliflerin bulunmasıdır). Burada, kavramının ya da eylemin kavrayış artışı ile genelliğin genişlemesi karıştırılır. Anlaşma, (ortak çıkarlar üzerine dayanan siyasi ya da toplumsal uzlaşımlar meselesinde

olduğu gibi) uzlaşımsal olduğu oranda sağlamlık kazandığı zaman daha genel olduğu kadar daha uzlaşımsal olur.”²⁶

Bu uzun alıntı gösteriyor ki uzlaşım fikri her zaman için düşünüldüğü kadar demokratik sonuçlar vermemektedir, zira en basitinden uzlaşım için tekelliğin ya da tekilliğin mevcut düzlemlerinden feragat edip bir genellik uzamına geçmenin zorunluluğu söz konusudur. Kısacası uzlaşım fikri farklı görüşleri törpüleyerek bir aynılık ya da özdeşlik uzamı yaratmanın peşindedir ve dolayısıyla çatışmanın (kavga anlamında değil çelişki anlamında) mümkün kıldığı farklılığın politik manevralarını boşa çıkarmaktadır. Schmitt, 20. yy.’ın başlarında, modern liberal demokrasilerin tam da bu çatışma ve dolayısıyla farklılık pozisyonlarını elimine ederek aslında politika yapmanın, siyasalın imkânlarını yok ettiğini yazmıştır. Her ne kadar Schmitt’in politik konumu ve dost-düşman ikiliğini kutsayan ve dostluğun siyasal önemini görmezden gelen bakışına pek yakın bir düşünce içinde olmasak da,

²⁶ LAPOUJADE, **William James et Pragmatisme**, 150, 151. Habermas ve Rorty gibi filozoflar herkesin eşit oranda aklını, demokratik ve uzlaşımsal kuramlar ve pratikler adına, kullanabildiği bir entelektüeller cemaati yaratmanın peşindedir. Öyle ki Lapoujade bu talebi Rorty’nin şahsında oldukça ağır bir ifadeyle bir tür etnosantrizm olarak görür. Bu tür liberal rasyonalist düşünürler rasyonel değerleri, tıpkı logos’un sadece Yunanlı olması gibi, Batı aklının bir ürünü olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda Akl ve aklın değerlerini (adalet, hakikat, iyi yaşam vb.) Batılı olanın kendisi ile eşleştirirler. Aynı şekilde, bir düşünürler ya da entelektüeller cemaatinin şıklığı, ne yazık ki entelektüel olma şansını toplumsal ve siyasal olarak yakalama şansı olmayan bireylere ve belki de cemaatlere burada büyük haksızlık yapar. Yapılan bir kez daha iyi bir kuram yaratmak adına tarihsel ve sosyolojik olanın, iyi niyetle de olsa, ıskalanmasıdır. Rorty ve Habermas gibi düşünürleri, Huntington gibi daha muhafazakar ve dışlayıcı düşünürlerden ayıran tek kriter böylece ikincilerin ideolojik küstahlığına karşı birincilerin entelektüel naifliğidir. Öyle ki yazar (Lapoujade) başka bir pasajda Aklın bu batılı karakterine yapılan vurgunun bir tür, denilebilirse eğer, entelektüel emperyalizm olarak mahkûm etmektedir: “Hiçbirşekilde müzakere, değerlerin tek kaynağı olarak batılı görüşün bir tür emperyalizmi olan yerelliğin bir genişlemesi olarak görülemez. Rorty’nin - talep ettiği- etnosantrizm, en azından talep ettiği yöntemin yaratıcı yaklaşımıyla uzlaşım peşindeki pragmatizmin özünde bulunan çoğulculukla derin bir karşıtlık içindedir. Rorty’nin metinlerinde bazen, bir aynı düşünce cemaatinin kendi temsilcileri arasındaki tanımanın, *etnos*’un endişe verici karakterlerini buluruz. Şunu söylemenin erdemi vardır: cemaat, uluslar ya da ırklar

uzlaşımın modern demokrasilerde bir tür kutsal bakire gibi saygı görmesi, herkesin herkesi uzlaşmaya davet ederek politik farklılıkları gölgelenmesi, ve nihayetinde bir özdeşlik düzlemine bütün politik figürleri hapsedmesi kabul edilir bir şey değildir. Çatışma, çelişme şiddetle eş anlamlı terimler değildir ve politik olanın, siyasalın devam etmesi, dolayısıyla çoğul bir demokrasi için vazgeçilmezdir.

Uzlaşımçı düşünceler kadar, modern söylem etiği örneğinde olduğu gibi, çelişki ve farktan beslenen düşünceler de herkesin özgürce fikirlerini dile getirebileceği bir uzamın yaratılması gerektiğini varsayarlar. Bu söz konusu özgürlük uzamı Yunanlılar için *polis*'tir, ve bu konuşma özgürlüğünün (aynı zamanda müzakere özgürlüğünün) özgürce kullanılması için onun yasalarla garanti altına alınması gerekir, ki bu da nihayetinde politika yapmanın biricik hedefidir. Modernlik açısından bu özgürlük “anayasal bir demokrasi” anlamına gelir. Bu; bireylerin, gruplarının ve basının -şiddete çağrı yapmadığı sürece- her türden söz söyleme, yazma, tartışma ve eleştirme hakkının anayasal bir zeminde garantiye alınmasıdır. Yunan demokrasisi açısından bunun anlamı ise korkunun defedildiği bir uzamda (barbarlara karşı acımasız savaşlar ve içeride yurttaşlığı kutsayan bir politik örgütlenme), konuşmaya ve/veya tartışmaya katılmak, mecliste yurttaşlara özgürce seslenmek, kamusal işlerde görev almak, doğruyu ve yanlış dille getirmektir, ki bu sonuncusu bir *parrhesia* pratiği olarak (ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi) politik olduğu oranda felsefi bir ödevle de çıkarılır.

Yunanlılar için yasanın geçerli olduğu, Kant'ın kavramını kullanırsak “ebedi barış”ın gerçekleştiği yer *polis*in kamusal alanından başka bir yer değildir. Dışarı bütünüyle bir savaş alanıyken, içerisi hukuk düzenidir ve politik yaşam olabildiğince bu uzlaşımı çoklaştırmak durumundadır. Zira içeride bir “dostluk cemaati” vardır, dışarda ise düşmanlar. Aristoteles dostluğun bir erdem olduğunu, diğer erdemlerin yanında bir erdem olarak diğer erdemleri desteklediğini söylemiştir²⁷. Dostluğun politik önemi Yunanlılar için kaçınılmazdır, öyle ki *polis* dostluk bağları üzerine inşa

üzerine yükselmez; söz konusu olan bu rasyonel cemaat eğer, özellikle ulusun ve ırkın izlerini süren bir akılla eşleştirilirse asla değişmez”. A.g.k., 151.

edilir.²⁸ Uzlaşım, anlaşma ancak dostluk olduğu zaman vardır²⁹. Yasa koyucular adalet adına dostlukla ciddi bir biçimde ilgilenmelidirler. Dostlar arasında adalet zorunlu olmasa da adil ya da doğru insanlar dostluk olmaksızın yaşanamayacağını bilirler³⁰. Çünkü bu “iyi insanların” mevcudiyeti *polis*in mevcudiyetine sıkı sıkıya bağlıdır ve dahası dostluk edimi, dostlar arasında bir takım yükümlülükleri gerekli kılar ki bu aynı zamanda Atina demokrasisinin özünü veren şeydir:

“Atinalılar, şüpheye yer bırakmayacak şekilde zararlı etkileriyle demokratik pratikleri kurumsallaştırmalarına ve genişletmelerine rağmen (özellikle de, mülkiyet sahibi olmayanları oy kullanmaktan mahrum ederek ve kamusal harcamaları yurttaşların cebinden yaptırarak), haklar uygulamasından ziyade görevlerin yerine getirilmesi üstünde yükselen bir toplumsal ideali korumaya devam etmişlerdir. Herşeyden önce bu görevler *siyaset* kelimesinin modern anlamında siyasal değillerdi. Bu görevlerin mecliste hazır bulunmak ya da oy vermekle bir ilgisi yoktur, daha çok bunlar Atinalıları tanrılarına, ailelerine ve dost yurttaşlarına bağlar.”³¹

Demek ki dost, tıpkı aile üyeleri, tanrılar gibi, bir Yunanlının kendini var etmesi adına gerekli olan tözsel bir hakikattir. Yurttaş dosttur, çünkü ancak arada dostluk olursa *polis*in güvenli uzamı inşa edilmiş olur. Demokratik değerler *par excellence* araçtır burada, yoksa kendinde hakikatler olarak kutsanmaz, çünkü amaç bir Atinalı yurttaşın “iyi yaşam”ına katkı yapacak olan dostluğun, deyiş yerindeyse, sıcak koynunda güvenli bir dünyadır. Dostluk, aynı zamanda, burada bir çeşit Habermasçı

²⁷ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, tr. J. Tricot, 407.

²⁸ Politika yapısının ikinci kitabında Aristoteles dostluğun politik önemini kendinden önceki bir otoriteye, Sokrates’e referans vererek doğrulamaya çalışıyor: “Biz, şehirlerde dostluk duygularının olmasını, onlar için nimet sayıyoruz; dostluk iç kavgaları önleyecek bir güvencedir. Sokrates’te devlette birliğe büyük değer veriyor ve bunun, dostluk duygusunun ürünlerinden biri olduğunu açıkça söylüyor”. Bkz. (2), ARİSTOTELES, 36.

²⁹ Bkz. (27), ARISTOTE, 408.

³⁰ A.g.k., 409.

³¹ Bkz. (5), LOREN J. SAMONS II, 15.

anlamda “ideal konuşma durumu”nu garanti altına alan zemine dönüşmektedir, dostlar birbirini dinlemeye hazırdırlar. Çatışan taraflar arasındaki sorunları çözmek için, tarafların Habermas’a göre “iletişimsel açıdan yetkin, konuşmada eşit fırsat yaratan, dürüst/mantıklı bireyler olması” gerekir³². Bu Yunanlı anlamıyla -ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi- *phronesis* sahibi (pratik bilgelik: pratikte doğru ve yanlış ayırt edebilme becerisine sahip olma akıllılığını göstermek) olan insandır. Burada “ideal konuşma durumuna” yakın bir zemini, en azından, sağlayan şey, *polis*in kamusal uzamında bireylerin nihayetinde dost olduklarını bilmeleridir; ve konuşmaya katılan bireylerin, uzlaşımın, eğer birlikte yaşamak istiyorlarsa, zorunlu olduğuna ikna olmuş olmaları ve bunun içinde konuşulan kişinin argümanlarını eksiksizce ve özgürce sergilemesine izin vermeleri gerekmektedir. Öyle ki diyaloglar ve diyalektik üzerine kurulu Sokratik düşünce, karşıdakinin kendini ifade etmesine olanak tanır ve karşıdakine Sokratik önermelerin haklılığından kuşkulananma imkânını verir. Sokratik diyaloglar genelde iki tarafın birbirini anlamasına olanak sağlamak için son kertede sonuca bağlanmaz. Örneğin “dostluk nedir” sorusunu soran Sokrates kendisinin de, argümantasyonlar karşıdaki tarafından kabul edilse bile, bunu bilmenin çok uzağında olduğunu söyleyerek ve bir sonuca varmanın imkânsız olduğunu dile getirerek diyalogu bitirir. Bu ironik yaklaşım özünde eleştirelliğin adalet adına sürekli olarak canlı tutulması anlamına gelir, çünkü nihayetinde “iyi yaşam” adaletin, yani paylaşımın olduğu yaşamdır. Eğer Sokrates *olaylar* ve *şeyler* üzerinde gerçekleştirdiği düşünümde her zaman kendisi haklı ise, başkalarına söz hakkı vermek, başkaları ile konuşmak gereksizdir.

Dostluk adaletle de sıkı sıkıya ilişkilidir. Aristoteles’e göre adaletin anlamı “yasayla uyum içinde olan doğru/adil insan”³³la ilişkilidir. Yasa neyin doğru/adil veya iyi olduğunu belirler, adalet ise en geniş anlamıyla “erdemli insanın eylem

³² Bkz (25), PIEPER, 182.

³³ “Doğru insan” insan terimini İngilizce “just man” karşılığı olarak kullanıyoruz, fakat bu tanımlı adil insan, iyi insan kavramlarını kapsayacak şekilde düşünmek gerekir. Çünkü doğru olan erdem bağlamında iyi olan, adalet bağlamında ise adil olan insandır.

alanı” ile örtüşür³⁴. Dolayısıyla adalet bir erdemdir ve tek başına bir anlam ifade etmez, diğer erdemlerle ilişkili olarak kendini gösterir³⁵. Dahası adalet bir insanın diğer insanlarla girdiği ilişkilerde beliren bir “iyi”dir. Dolayısıyla karşımızda ilişkisel bir kavram durmaktadır. Adalet spesifik anlamıyla erdemın bir parçasıdır. Öyleyse doğru/adil insan erdemli insanın bir parçasıdır. Doğru/adil insan Aristoteles’e göre “eşit insan”dır³⁶, yani diğerleriyle eşit olan insandır, *pleonexia* niteliğine sahip olan insanın karşıtıdır. *Pleonexia* etimolojik anlamıyla hep daha fazlasına sahip olma arzudur³⁷. Öyleyse doğru/adil insan başkalarından daha fazlasına sahip olmak istemeyen, en azından onlarla eşit olmak isteyen insandır. Dolayısıyla, adalet (doğru olmak/hakkaniyetli olmak, ki dostlar arasında geçerli olan şey budur) ile eşitlik arasında bir örtüşme olduğu gibi, eşitsizlik de adaletsizlik ile örtüşecektir. Öyle görünüyor ki *pleonexia* niteliğindeki insan kendini başkalarından üstün görmektedir, zira daha önce yazdığımız gibi Yunanlılar için bir yurttaş -belki de iyi yurttaş demek gerekir- olmanın anlamı aynı *logos*u paylaşmaktan kaynaklanır. Aynı politik cemaati paylaşan insanlar aynı *logosa* sahiptir, ve zaten demokrasiyi mümkün kılan da budur: aynı *logos*u paylaşan insanlar iktidarı da eşit oranda paylaşmak durumundadır. *Pleonexia* niteliğindeki insan bu yasayı çiğnemekte, sadece daha çok şeye sahip olmak (mal, mülk, onur, şöhret, güzellik vb.) istememekte aynı zamanda başkalarından da daha çok şeye sahip olmak istemektedir³⁸. Bir yasa ihlali söz konusudur. Baştaki tanıımı hatırlayacak olursak “doğru/adil insan” yasaya uyan insandır ve yasa aynı politik cemaatin üyelerinde aynı olan şeydir, yasa geneldir, dolayısıyla Yasa *logos*un yasasıdır ve *logos* ikili karakteriyle söz konusudur: akıl sahibi olmak ve konuşmak (söylem etiği taraftarları buna herhalde şiddete başvurmadan iletişime girebilmek diyeceklerdir). Ancak uzlaşma becerisi gösterecek

³⁴ Pierre AUBENQUE, *The Twofold Natural Foundation of Justice according to Aristotle, Aristotle and Moral Realism* içinde, tr. Robert Heinaman, 35.

³⁵ Aristoteles’te bütün erdemler birbiriyle ilişkilidir, erdemli insanın “iyi yaşam”ı topyokün bu erdemlere sahip olmakla ilgilidir.

³⁶ “*The just man is the equal man*”, aktaran Pierre Aubenque. Bkz (34), AUBENQUE, 36.

³⁷ A.g.m., 36.

³⁸ A.g.m., 38.

argümantasyonları gerçekleştirebilen, konuşabilen (şiddete başvurmeyan yani) akıl sahibidir ya da akıl sahibi olan bir iletişim öznesi olabilir.

Yunan politik cemaati Aristoteles için benzerlerin mükemmel eşitliği ile belirlenir. Eşitler benzerdir ve benzerler eşittir. *Pleonexia* niteliğindeki insan (açgözlü insan) bir tür haindir, çünkü aynı logos³⁹’u paylaştığı insanlardan daha fazlasını istemektedir. Bunun karşısında olan doğru insan (adil ve iyi olan insan) bu anlamda yasaya uyum göstermekte ve başkaları ne kadar sahipse o da en fazla o kadar sahip olmak istemektedir. Doğru/adil/iyi insan kendine yeter olanla yetinen flantropi sahibi (hayırsever) insandır.

³⁹ “Logos” kavramı Yunan düşüncesinde merkezi bir yer işgal etmektedir. Fattal’a göre Homeros ve Hesiodos gibi felsefe-öncesi Yunan düşünürlerinde de logos kavramı olsa da ilk *logos* düşünürü Herakleitos’dur. Herakleitos’un temel kaygısı dünya üzerine düşünmek, onu dile getirmek, onun hakikatini göstermektir. Logos düşünmek, hakikati görmek ve onu dile getirmektir. Michel FATTAL, **Logos, Pensée et Vérité Dans La Philosophie Grecque**, sayfa 15 ve 23 arası. Herakleitos’tan Aristoteles’e bütün Yunan filozoflarında mevcut olan logos fikri, Yunanlıları barbarlardan ayırmaktadır. Yunanlılar logos sahibi olmakla hakikati araştırmakta ve onun üzerine konuşmaktadırlar. Barbarların, göçebelerin ise logos’u yoktur. Peki barbarlarda ya da göçebelerde olan nedir? Deleuze-Guattari’yi takip ederek diyebiliriz ki Yunan Logos’una karşı göçebelerin, barbarların nomos’u vardır. Nomad (göçebe) zaten Yunanca nomos’dan gelmektedir, nomos’da “nemo” kökünden, kelimesi kelimesine “otlamak”. Otlamak (nomadlar hayvanlarını otlatmaktadırlar), “nemo” yani, Deleuze-Guattari’nin dediğine göre bölüşmeye (ki Yunanlılar toprağı bölüşmektedirler, özel mülkiyet söz konusu olan) gönderme yapmaz, ama oraya ya da buraya yerleştirmek, hayvanları üleştirmek anlamını taşır. Ünlü yasa koyucu Solon’la birlikte ise “nemo” bütünüyle “nomos” olur yani hukuk ve yasa ilkelerini belirleyen bir anlama dönüşür ve nihayetinde yasa ile özdeşleşir. Ama daha öncesinde “nomos” göçebeliği ifade eden bir terimdir. Yani yerleşik, etrafı çevrili, sabit ve kanunlarla yönetilen “polis” ile karşıtlık içeren bozkırın, kasabanın, çölün nomos’u vardır; dolayısıyla bu göçebelerin kuralsız olmadıklarını, tersine nomad (göçebe) olmanın bir nomos’u, Deleuze-Guattari’nin dedikleri gibi savaş makinası olarak göçebelerin numaralar halinde düzenlenmeleri söz konusudur. Şöyle yazmışlardır: “Logos’a karşı bir nomos karşıtlığını içerdiğinden dolayı, Yunan geometrisine Arap ve Hint aritmetiği ile karşı çıkılır. Nomos öncelikle numaralıdır, aritmetiktir: bunu göçebelerin aritmetik ya da cebir yaptıklarından dolayı değil, aritmetik ya da cebirin göçebe durumlu bir dünyada ortaya çıktığından dolayı söylemekteyiz.” Bkz. Deleuze-Guattari, **Kapitalizm ve Şizofreni 1, Göçebibilim İncelemesi: Savaş Makinası** (Deleuze-Guattari) içinde, Çev. Ali Akay. 81, 82 ve 96 (alıntı sayfası).

Fakat günümüzün meselesi, demokrasi açısından, tam da benzerler arasındaki eşitlikten çok, benzerler ile benzemeyenler arasındaki eşitsizlik meselesidir. Benzerler, en basit anlamıyla, bir politik cemaat içinde politik haklara sahip olanlar, benzemeyenler ise politik haklara sahip olmayanlardır. Benzerler ve benzemeyenler arasındaki fark “adalet”ten eşit oranda pay alamamanın farkıdır. Adaleti belirleyen şey “benzemeyenler”in *pleonaxia* niteliğidir⁴⁰ ve Aristoteles’e göre aynı politik cemaatin üyeleri aynı logosu paylaştıkları için aynı haklara sahiptir, bu politik cemaatin üyelerine *benzemeyenler* ise bu logosun dışındadır. Demek ki aynı logos söz konusu olduğunda “pleonaxia” zaten söz konusu olamaz, o zaman Aristoteles doğru/adil/iyi insanı *pleonaxia* niteliğinde olanın karşıtı olarak formüle ederken a priori olarak *pleonaxia*yı logos sahibi yurttaşların bir niteliği zaten olamayacağını ima ediyor. O zaman bütün bir “iyi yaşam” için, etik için yapılan çağrıların anlamı nedir? Bu tür çelişkiler bulmak oldukça eğlenceli olsa da kavramın bize sunduğu olanaklılık, demokrasi açısından, oldukça değerlerdir. Herşeyden önce burada etik açıdan *benzemeyenlerin*⁴¹ *pleonaxia*’ya sahip olabileceğini kabul etmek gerekir, çünkü onlar sözkonusu politik cemaatin üyeleri olmadığı gibi aynı logosu da paylaşmazlar, dolayısıyla hem yasanın bütünüyle dışındadırlar ve hem de yaşamda kalmak için içeriye girme talebinde bulunuyorlarsa etik bir hak olarak *pleonaxia*’yı kullanabilirler. Yasanın dışında olanlar yasadan habersizdir, üstelik yasa zaten onlara ait değildir, onların yasağı değildir ve onları tanımamaktadır. *Benzemeyenler* elinde olandan daha fazlasını isteme hakkına sahiptir, hatta *pleonaxia*’nın ikinci anlamıyla başkalarından daha fazla da isteme hakkına sahiptir. Çünkü yabancılar, göçmenler, mülteciler vb. bir varlık kategorisi değil bir yokluk kategorisidir zaten: Neyi nasıl ve hangi oranda isteyebilirler!!! Etik burada, hukukla ve (belki de ne yazık ki) siyasetle çelişerek, bu söz konusu insanlara her türlü yasa ihlaline girmelerine izin verir. Etik, Fransız filozof Levinas’ın yazdığı gibi, ilk felsefe olmasa da, en azından ikinci felsefedir. Felsefe doğası gereği birinci elden “ontoloji”dir; bir canlıyı canlı yapan

⁴⁰ Kavramı saptırarak kullanıyoruz.

⁴¹ Bu kavramı yine bütünüyle sosyolojik anlamda kullanıyoruz. Kastettiğimiz yardıma muhtaç olanlardır. Levinasçı bir kavram kullanarak ifade edecek olursak *yüz*’ünü bize gösterenlerdir. Etik olan bu yüze karşılık vermektir.

şey var olması, varlığını sürdürmesidir, dolayısıyla etik ontolojinin hizmetindedir. *Benzemeyenler* olarak adlandırdığımız insanlar yaşamda kalmak için (sınır aşan mültecileri akılda tutalım) ontolojik ve etik anlamda “yasa”yı ihlal etme hakkına sahiptir. Bu bize “adalet” ve “yasa”nın da (hukuk’un, hukuk düzeninin) aynı şey olmadığını çok açık bir biçimde göstermektedir.

Simetrik olmayan, heteronom ve heterojen bir cemaatin “iyi yaşamı” *öteki*’ne her zaman açıktır. Bu tür bir cemaat, evrensel “misafirperverlik hakkına” biat eder. Kant’a göre “insan olmanın evrenselliğinden” kaynaklanan bir kozmopolit yasa vardır⁴². Sadece bir devletin yasalarına tabii değiliz, aynı zamanda bir kozmopolit yasaya da tabiyiz. Bu herkesin aynı toprak üzerinde olmasından, aynı toprağa (gezegene yani) ayak basmasından kaynaklanır ve dolayısıyla herkesin bu toprak üzerindeki her yeri ziyaret etme hakkı vardır⁴³ (Bir yerin sahipleri ile o yere sonradan gelenler arasındaki fark bir *zaman* farkıdır). Davetli misafirle ziyaretçi arasında fark vardır. Ziyaretçi gelmek zorunda kalandır, çünkü yaşamda kalmak için gelmek zorundadır. Derrida bu misafirperverlik hakkını koşulsuz bir hak olarak postüla eder, zira onun yazdığı gibi, ister Greko-Romen geleneğinde ve Yahudi-hristiyan geleneğinde (ve İslam geleneğinde şüphesiz) olsun, isterse de Kant ve Hegel’in hukuk felsefelerinde olsun bu “misafirperverlik hakkı/hukuku” her zaman koşullara bağlanmış, koşullandırılmıştır⁴⁴. Ziyaretçilerin geldikleri evin kurallarına uyması gerekmektedir ve ilk kural dili öğrenmektir. Kendi dilini bırakıp ev sahibinin dilini

⁴² Aydınlanma’nın insan olmanın evrenselliği olarak postüla ettiği bu ahlaki durumun yahudi-hristiyan köklerinde insanın yabancılığının evrenselliği vardır. Yuhanna İncili’nde “yabancıyı ezmeyeceksin, çünkü sende Mısır’da bir zamanlar yabancıydın” diyen emir, ilke olarak her insanı yabancı konumuna yerleştirir. Burada insan olmanın evrenselliği Fransız filozof J. Kristeva’nın dediği gibi “yabancı olmanın evrenselliğine” dönüşür. Kristeva’ya göre hepimiz yabancıyızdır. Sadece başkaları için yabancı değiliz kendimiz için de yabancıyızdır. Bu tartışma için Bkz. Michael WALZER, **Hoşgörü Üzerine**, Çev. Abdullah Yılmaz, 106. Kristeva’nın yabancısı Freudcu “unheimlich” kavramına çok şey borçludur. Freud’un “unheimlich”i hepimizin kendi içimizde bir yabancı barındırdığımızı, kendi kendimizin basitçe özdeşi olmadığımız anlamına gelir. “Unheimlich” kavramı için Bkz. Ali AKAY, **Tekinsiz (Unheimlich)**, Akbank Yayınları, İstanbul, 2005.

⁴³ Bkz. (24), KANT, 35.

⁴⁴ Jacques DERRIDA, **Step of Hospitality**, “Of Hospitality” içinde, Çev. Rachel Bowlby, 79.

kullanmak Derrida'nın kavramıyla “koşullu misafirperverliğin” ilk koşuludur⁴⁵ ve öyle ki Derrida bunun aynı zamanda konuğa uygulanan *ilk şiddet eylemi* olduğunu söyleyecektir. Benveniste'in *yabancı* (Yunanlıların *xenos*'u) tanımını hatırlatır Derrida:

“Eğer bir yabancı olsaydım, daha fazla hoşgörü ile kabul ederdin beni, [çünkü] senin gibi konuşmuyorum, kendime ait deyimlerim, kendime has konuşma tarzım var, ki bu teknik olmaktan, hukuki (juridical) olmaktan çok uzaktadır... yabancı, *xenos* basitçe mutlak anlamda dışlanmış ya da heterojen bir *mutlak öteki* [italik N.P.], bir barbar, bir vahşi değildir”⁴⁶.

Bu alıntı bize en azından iki tür yabancı arasında ayrım yapmak gerektiğini söylüyor. Birincisi hukuki bir kişiliğe sahip olan yabancı, ikincisi ise mutlak anlamdaki öteki olarak yabancı. Yabancıların bir çekiciği vardır ama bu istenilir yabancı, davetli misafirdir. Yabancılar içeriye davet edilir. Yunanlıların yabancıları V. yüzyılda bütün bir Yunanistanı gezen ve en çok Atina'da kabul gören (davet alan) sofistlerdir⁴⁷. Sofist kimdir? O, herşeyden önce bir yabancıdır ama mutlak öteki değildir; Atinalı değildir ama Yunanlıdır⁴⁸; farklı bir diyalekt kullansa da Derrida'nın bahsettiği türden bir şiddet eylemine maruz kalmaz, çünkü aynı dili konuşmaktadır, barbar değildir. Sofistin çekiciliği onun benzerler cemaatinin marjında olarak polise bir hareketlilik getirmesi, tartışma başlatmasıdır ve sonuçta, denilebilirse eğer, polisin iyi yaşamına burada bir katkı yapılmaktadır. Sofistler, çokça tekrar edildiği

⁴⁵ Bize kalırsa “mutlak/koşulsuz misafirperverliğin en mükemmel tanımını veren şey “misafirin dilini öğrenmektir”. Derrida yabancıya ilk şiddet eyleminin ona kendi dilini empoze etmek olduğunu söylerken bu noktayı gözden geçirir. Uluslar göçmenlerin dilini öğrenmenin kurumsal zeminini artık sağlamak zorundadır. Eğer Almanya'da beş milyon Türk yaşıyorsa Almanların Türkçe öğrenmeye başlamaları kadar doğal ne olabilir. Fakat henüz bu tür bir etik düzlemin çok gerisindeyiz.

⁴⁶ Jacques DERRIDA, **Foreigner Question**, “Of Hospitality” içinde, Çev. Rachel Bowlby, 21.

⁴⁷ Solange VERGNIERES, **Ethique et Politique Chez Aristote**, 13.

⁴⁸ Ya da Fransız değil ama Avrupa birliği vatandaşıdır, Fransız sömürgelerinden değil ama İngiliz sömürgelerindendir. Hep bir bağ aranır. İlişkili olmak, bir bağa sahip olmak davet almak için bir gerekçedir.

gibi, gelenekleri, yasaları, alışkanlıkları sorgulamakta ve, her ne kadar Platon para karşılığı bunları yaptıkları için onları aşağılasa da, Atinalıları kendi kaderleri üzerinde özne sahibi olmak için kışkırtmaktadırlar. Sokrates’de bu anlamda bir sofisttir, ve suçlanması ve idam edilmesi onun yurttaşların dostu olmaktan çıkması, uzlaşım fikrinden uzaklanması anlamına gelir; aslında Sokrates suçlandığı anda bir yurttaş olmaktan çıkıp bir yabancıya dönüşmektedir⁴⁹. Fakat Sokrates’in yabancılığı “mutlak” bir karakter içinde barındırmaz, zira Derrida’nın perspektifinden gidersek, kamu düzenini bozmakla suçlanan Sokrates çıkarıldığı mahkemenin dilini bilmiyorsa, hukuk dilinden haberdar değilse eğer ve sadece hakikati dile getirmekte ise, şüphesiz bir “yabancı” gibi konuşmaktadır. Sokrates hukukun değil felsefenin, yani hakikatin dilini konuşmaktadır. Oysa ki mahkemede hukukun dilini konuşması istenmektedir, yani aslında hatalarını kabul edip, *parrhessia*⁵⁰ konumunu terketip *uzlaşım* içine girmesi istenmektedir.

Sokrates bir yabancı olabilir ama “mutlak öteki” konumundan uzaktır. Amerikalı düşünür Spivak’ın madun kavramına bakarak bu farkı açıklayabiliriz. Spivak’a göre üçüncü dünyalı, sessizliğe gömülmüş olan birinci dünyadaki kadınlar, burada bizim kullandığımız kavramla, “mutlak öteki”dir. Bu söz konusu kadın “*madunun madunu*”dur.⁵¹ Üçüncü dünyanın isimsiz kadınları, bizim burada kullandığımız terminoloji ile “mutlak öteki”, davet almayan yabancı, “benzemeyenler” içinde yer alan gerçek *xenos*’a yakındır. Etik olan, şüphesiz, tam da bu madunun madununun mevcudiyetini tanımak, onun kendini ifade etmesinin olanaklarını yaratmak olacaktır. Derrida’nın çizdiği tablo içinde Sokrates’in “yabancılığı” ile Spivak’ın “madun yabancı” arasında ontolojik bir fark vardır.

⁴⁹ Bkz. (44), DERRIDA, 15. Fakat Sokrates’e sofist sıfatını biz atfediyoruz. Bu paradoksal görülebilir çünkü Sokrates’e göre sofistler filozof olmaktan çok çıkar ve ün peşinde olan bilgelerdir. Yine de şunu unutmamak gerekir ki Protogaros ve Gorgias gibi sofist filozoflar Yunan adetlerini ve yerleşik batıl inançları sorguya tabi tutan, yani eleştirel aklı, belki de, Yunanlılara ilk öğretenlerdir. Dolayısıyla Sokrates bu anlamda sofistlere yakındır.

⁵⁰ Bkz. bölüm “3.3.2 Parrhessia”.

⁵¹ Spivak’tan aktaran François CUSSET, **French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis**, 214.

Sokrates mahkemeye çıkarılmakta, mahkemenin dilini konuşmasa da konuşmasına izin verilmekte, ölüme mahkûm edilse de kaçmasına göz yumulmaktadır. Sokrates mutlak bir “xenos” değildir. Şüphesiz Sokrates’in ölümü seçmesi bu şema içinde bütünüyle etiktir; çünkü yasayı eleştirse de, yasadaki kaynaklanan adaletle zarar vermemek, yurttaşlarının kafasını karıştırmamak ve erdem adına eylemde bulunmak için ölümü seçmektedir. Öte yandan, Sokrates’in aksine, Spivak’ın madunun madunu dediği üçüncü dünyalı kadın ise sesini çıkarmaya cesaret bile edememektedir. Fakat bu Spivak’ın verdiği örnekle Amerikan üniversitesindeki Sudanlı genç kız da değildir⁵². Sudanlı bu söz konusu genç kız üniversite kurumu içinde yer alarak “mutlak öteki” olmaktan çıkmakta ve belki sadece bir “yabancı”, bir “madun” konumunda kalmaktadır. Hukuki bir kişiliğe sahiptir, zira kurumsal ayrıcalıklardan yararlanmakta, üniversitede derslere girmekte, kütüphaneden faydalanmaktadır. Ne kadar bastırılmış bir kimliğe sahip olsa da, ötekileştirilse de, bakışın şiddetine maruz kalsa da hakları vardır. Bir pasaport taşımakta, kapıdan içeri alınmaktadır. Oysa ki kapıdan içeri alınmayanlar, mahkemeye çıkma şansı olmayanlar vardır. Bunlar; *yaşam ve ölüm* arasında gidip gelen, varlığa değil hiçliğe/yokluğa yakın olanlardır. Etik bir *gelen cemaat* [*communauté qui vient* – İtalyan filozof Agamben’in Derrida’ya hatırlatan kavramı, ki daha sonra ele alacağız], bir “gelecek demokrasi” olacaksa eğer, bir “iyi yaşam” cemaatini savunacaksa eğer, bu *hiçliğe/yokluğa* karşı durmakla, yeri yurdu olmayanları düşünmekle, onlar için kaygılanmakla olacaktır, zira yersiz-yurdsuz olan bu insanlar, herkes kadar, insan olmanın, aynı yüzeye ayak basmanın evrenselliğinden kaynaklanan “yaşam hakkına” sahiptir. Etik açıdan gelecek demokrasi hiyerarşinin en altında olanları korumak, onların yaşamlarını sürdürmelerine olanak tanıyacak politikalara çağrı yapmak durumundadır.

Bir sonraki alt bölümde demokrasinin tarihselliğinden gelen dışlayıcı mantığın izini sürüyor ve demokrasiye adalet adına biçim veren hukuk yapılarının adaleti nasıl ertelediğini “egemen istisna” kavramı üzerinden göstererek inceliyoruz.

⁵² A.g.k., 214.

2. 2. Demokrasi ve Egemen İstisna

Demokrasi'yi Yunanlılar icat ettiler. Yunan demokrasisinin anlamı neydi? Yunan demokrasisi⁵³ büyük oranda dışlama mekanizmalarıyla işlemektedir, bu çok açık. Atina demokrasisi köleleri, kadınları, yabancıları, reşit olmayanları dışarda tutmaktadır, fakat bu mutlak anlamda bir dışlama değildir. Agambenci bir dil kullanarak ifade edecek olursak bu içe alarak dışlamadır, ya da içeride bir dış mntıka yaratmaktır. Bugünün bakış açısından köleci bir topluma demokratik bir toplum demek mümkün değildir, ama yine de tarihsel gerçekliği içinde Yunanlılar reşit erkek yurttaşların eşit olduğu bir politik cemaat inşa ettiler ki bu daha önce (ve uzun süre daha sonra) görülmüş bir şey değildi. Kölelik ve demokrasi arasında bir karşıtlık söz konusu olamazdı Yunanlılar için:

“V. yy. Atina’ında aldığı biçim ile kölelik demokrasi ile birlikte işliyordu. Bu bağın tarihsel sonucu neydi? Kesin olan şu ki bu ilişki ne tesadüfiydi, ne yüzeyseldi fakat temel bir ilişkiydi. Moses Finley’i takip ederek Yunanistan’da iki tip kölelik olduğunu söyleyebiliriz: “Ticari kölelik” ve “Hilotizm”. Sparta’da, Girit’te ve Teselya’da görülen Hilotizm ile [Atina’da görülen] ticari kölecilik arasında temel bir ayrım söz konusudur. Atina’lı *köle* Spartalı *hilot’a* göre belki de daha iyi muamele görmekteydi ama hilot siteden kesin olarak dışlanıyordu. Sparta’da hilot bir hayalet statüsündeydi (un spectre de statuts), Atinalılarda ise birbirinden kesin biçimde ayrılan kategoriler vardı: Metek ya da köle de Atinalı ‘demos’un üyesiydi⁵⁴.

Pierre Vidal-Naquet’yi takip ederek diyebiliriz ki ticaretin çok büyük bir önem taşıdığı Atinalılar için *politik toplumun selameti açısından* metekler (yabancılar) ve

⁵³ Yunan Demokrasisi derken spesifik anlamda Atina sitesi kastedilmektedir. Yunan siteleri içinde demokrasiyi gerçekleştiren Atinalılardır. Yunan düşüncesi de klasik çağında bütünüyle Atinalıdır. Bu dönem İ.Ö V. ve IV. yüzyıldır.

⁵⁴ Pierre VIDAL-NAQUET, *La Démocratie Grecque Vue D’Ailleurs*, 14-15.

köleler, ve çocuklar ve kadınlar *demos* içinde eşit bir statüde olmasa da bütünüyle dışlanmazlar. Yunan politikası Agamben'in dediği gibi Batılı politikanın tarihsel temelini veren politik mekanizmanın temelini yaratmıştır (Yunanlıları önemli yapan modernliğin politik konsepsiyonlarının neredeyse hepsini icat etmeleri ve uygulamaya geçirmeleridir; politika, etik, demokrasi, tiranlık vs. hepsi Yunanlı kavramlardır). Politik anlamda dışlama ve işleme mekanizması birlikte çalışmaktadır. Agamben'in Aristoteles'te keşfettiği şekliyle *demos*'un "çıplak yaşam"ı politikleştirilir.⁵⁵ Bunun anlamı: politika bütünüyle kamusal alana ait bir faaliyet değildir. Gerekğinde "çıplak yaşam"a müdahale edebilme kapasitesine sahiptir. Fakat bu kısmi bir müdahaledir. *Oikos* içinde her olup biten şey politikleştirilemez. Burası nihayetinde evin reisinin özel alanıdır. Fakat bu *oikos*'un politik otorite tarafından başıboş bırakıldığı anlamına da gelmez. Cemaatin selameti açısından "çıplak yaşam"a müdahale edilir, çünkü nihayetinde köleler ya da kadınlar *demokrasinin* olmasa da *demosun* bir parçasıdır ve cemaatin işlemesi açısından, hatta diyebiliriz ki cemaatin "iyi yaşam"ının işlemesi açısından, önemlidirler. Daha önce yazdığımız gibi burası yurttaşın, kendini göstereceği, farkını ortaya koyacağı polisteki yaşamına hazırlandığı yerdir, dolayısıyla belli türden bir özenin gösterilmesi gereken bir alandır.

⁵⁵ Agamben Aristoteles'ten hareket ederek Yunanlılar'ın yaşam kelimesinin karşılığı olarak *zoe* ve *bios* olmak üzere iki farklı kelimeye sahip olduklarına işaret eder. Çıplak yaşam, en basit tanımıyla, "basit yaşama olgusudur"; canlı olma-canlılık olgusuna işaret eder. Yunanlılar bu basit yaşama olgusunu *Zoe* olarak adlandırmışlardır. *Zoe* olmak, terimden de kolaylıkla anlaşılacağı gibi hayvanlarla ortak olan bir yaşamı paylaşmaktır; bir *Zoe* olarak insan tıpkı hayvanlar (ve tanrılar) gibi basit yaşama olgusuna sahiptir: Yeme, içme, üreme... Basit yaşama olgusu *Zoe*'nin dışında, Yunan dili daha karmaşık bir yaşam olgusunu ifade eden *Bios* kelimesine sahiptir. *Bios* "nitelikli yaşam" olgusuna işaret eder ve bir bireye ya da bir gruba ait olan belli bir yaşam tarzının ifadesidir. Agamben'e göre başta Aristoteles olmak üzere Yunanlılar *Bios* ile *Zoe* arasında kesin bir ayrım çizgisi çekmeye çalışmışlardır. Bunun anlamı özel yaşam ve/veya ev yaşamı ile kamu yaşamı ya da daha doğru bir ifade ile *polis* arasında bir karşıtlık tesis etmektir. Basit yaşama olgusu ile siyasal nitelikli bir yaşam arasında fark, Aristoteles için, "yaşam" ile (*Zoe* / ev içi alan) "iyi yaşam" (*Bios* / *polis*) arasındaki farktır. Giorgio AGAMBEN, **Kutsal İnsan – Egemen İktidar ve Çıplak Yaşam**, Çev. İsmail Türkmen, 9 - 10. Bkz. Bölüm 2.3 "Egemenlik ve Biyo-politika".

Yunan *demosu* (halk) tam olarak ne anlama gelmektedir? Claude Mossé bu terimin belirsiz karakterine işaret etmektedir. Onun dediğine göre terim iki farklı anlamı birarada taşımaktadır. Bir taraftan bu terim, bir demokraside hüküm verici iktidarı (*le pouvoir de décision*) elinde bulunduran, bir mecliste toplanan bir site içerisindeki cemaat üyelerinin bütününe tanımlar. Diğer taraftan ise terim, edebi metinlerde ya da hatiplerin söylevlerinde zenginlere (*plousion*), güçlü konumda olanlara (*dunatoi*), ön planda olan insanlara (*gnorimoi*) vb. karşı olan önemsiz bir insan kitlesini tasvir eder⁵⁶. Bu ikinci tanımda *demosun* aristokrasiye karşı olan karakteri ön plana çıkmaktadır. Yine Mossé'nin dediğine göre *demosun* belirsiz karakteri *demokrasi* kavramına da yansır. Demokrasi bir taraftan egemenliğin yurttaşlardan meydana gelen bütününe ait olduğu bir rejime işaret ederken diğer taraftan iktidarın yoksul kitlenin elinde olduğu bir rejim anlamına gelir⁵⁷. Terimlerin bu ikili anlamsal karakterine rağmen *demos* ve *demokrasi* politik eşitliğe çağrı yapan kavramlardır. Sofist Protagoras'ın diyeceği gibi herkes (her yetişkin erkek) *politikè technè*'ye sahiptir⁵⁸; bunun anlamı herkesin politik anlamda düşünme, yargılama ve karar verme kapasitesi vardır⁵⁹. Dolayısıyla yurttaşların⁶⁰ bütününe politik yapma hakkı söz konusudur: toplumun yönetim organlarında yer alma, yasaları yapma, savaşa katılma, kamusal işlerde, kararlarda söz sahibi olma vb.

⁵⁶ Claude MOSSÉ, *La Démocratie Grecque*, 63.

⁵⁷ A.g.k., 63.

⁵⁸ Yunan filozofları demokrasiden pek fazla hoşlanmamaktadırlar. Filozoflar içinde demokrasiye tam anlamıyla inanan tek filozof Protagoras'dır. Plato ve Aristoteles için *demos* yoksullardan oluştuğu gibi *demokrasi*'de yoksulların iktidarı ellerinde bulundurmasıdır. Claude Mossé, Aristoteles'in küçük bir azınlık olarak yoksulların (*penetes*) iktidarda olmasını bile demokrasi olarak adlandırdığı hatırlatmasını yapmaktadır. A.g.k., 155.

⁵⁹ A.g.k., 59.

⁶⁰ Atina site-devleti Atina şehri (merkez), şehrin bulunduğu geniş Attika taşrası ve Pire limanından meydana gelmektedir. Atina *demosu*'u sadece şehirde yaşayan ve köle sahibi olan bir azınlıktan ibaret değildir. Tarımla uğraşan köylüler ve liman kasabalarının balıkçıları, şehrin zanaatkarları ve agora'nın tüccarlarından oluşmaktadır. Bunlar vatandaş statüsündeki özgür erkelerdir. Bu *demosun* içinde vatandaş statüsünde olmayan kadınlar, Attika'da yaşayan ama burada doğmamış olan yabancılar (metekler) ve kölelerin politika yapma hakları yoktur. A.g.k., 7 - 8.

Demokrasi köken itibariyle bir işleme ve dışlama rejimi olarak işlemektedir. Demokrasi bir taraftan mümkün olduğunca geniş bir insan kitlesini içine katmaya çalışırken bir o kadar da içinde dış mntıklar yaratmaktadır. Yunan demokrasisi modelinde 18. yy. sonundan itibaren kurulmaya başlayan ve günümüze kadar gelen modern liberal demokrasiler de aynı şekilde çalışmaktadır. Chantal Mouffe'nin yazdığı gibi burada da bir "biz" ve "onlar" ayrımı merkezidir⁶¹. Öte yandan modern liberal demokrasiler politik eşitliğin yanına, insan hakları ve birey özgürlüğü konsepsiyonlarını yerleştirerek demokrasi kavramına paradoksal bir yapısalılık karakteri vermişlerdir. Teori ve praksis arasındaki klasik örtüşmeme ilkesi bir kenara, Mouffe'nin Schmitt'ten esinlenerek "demokratik paradoks" olarak adlandırdığı bu durum demokrasinin bitmek tükenmek bilimeyen krizlerine de zemin hazırlamaktadır.

Modern demokrasinin paradoksu nedir? Demokrasi bir *demosun* politik olarak kendi kendini yönetmesidir. Egemenlik bir kişiye ya da bir zümreye değil *demosun* bütününe aittir. Fakat *demos* kimlerden oluşmaktadır? Kimleri merkeze koymakta, kimleri işlemekte ya da kimleri dışlamaktadır? Modern demokrasilerin *benzerler* ve *benzemeyenler* kategorileri nelerdir? Heterojen, heteronom ve simetrik olmayan bir demokrasinin pratik olarak neresindeyiz? Yabancılar, mülteciler, göçmenler, sokaktakiler... kısaca dışardan içeri girmeye çalışanlar modern demokrasilerde evrensel misafirperverlik hakkından ne kadar faydalanmaktadırlar? "İyi yaşam"a etik ve hatta estetik bir nitelik verecek olan "mutlak öteki"nin olumlanması ilkesi modern liberal demokrasilerde ne vaziyettedir?...

Demokrasinin tam bağrında bir "egemenlik" meselesi vardır. *Demos* kendi kendine *egemen* olabilecek midir? Modern demokrasilerin en önemli sorunu uzun zamandır parlamenter temsilin demosu gerçekten temsil edip edemediği üzerine odaklanmaktadır. *Demosun* iradesi (Rousseau'nun deyişiyle *genel irade*) hakkıyla gerçekleşmekte midir? Bizim buradaki meselemiz daha çok *demosun* dışında olanların demokrasiye dahil edilmesinin etik aciliyeti üzerine olsa da, *demosun*

⁶¹ Chantal MOUFFE, *The Democratic Paradox*, 4.

parlamenter temsili de *politik* ya da *hukuki* bir mesele olduğu kadar *etik* bir mesele olarak önemlidir şüphesiz. Alman hukuk kuramcısı ve filozof Schmitt 20. yüzyılın ilk çeyreğinde “demokrasi”nin yapısal bir krize gebe olduğunu yazmıştır. Schmitt bir demokrasi taraftarı, bir demokrat olmasa da politika ve parlamento savunucusudur⁶². Modern kitle demokrasileri ona göre parlamentoyu ve politikayı felç etmiştir. Demokrasi parlamentolar aracılığıyla işlese de Schmitt açısından “demokrasi” ve “parlamento” iki farklı entitedir. Parlamentonun en eski formu olan köy ağacının altında buluşup konuşma, tartışma, kararlar alma yüzyıllar boyunca aralıksız kendini tekrar etmiştir. Pratik nedelerden dolayı (nüfus fazlalığı vb.) herkesi bir araya toplamanın, herkesin fikrine başvurmanın imkânsızlığından temsil mekanizmaları geliştirilmiştir. “*Parlamento bir insanlar kuruludur, hükümet ise bir parlamento kuruludur (committee)*”⁶³ diyecektir Schmitt. Parlamentonun⁶⁴ *ratio*’su (Schmitt’in Locke’dan Mill’e uzanan çizgide liberalizmin özeti olarak gördüğü şekliyle⁶⁵), *tartışma* ve *açıklık* ilkelerine dayanır:

⁶² Schmitt’in politik pozisyonu açık gibi görünse de (çokça yazılıp söylendiği gibi Heidegger gibi Nazi Partisine kayıtlıdır) Schmitt bir diktatörlük yanlısı değildir. Schmitt’in en büyük politik angajmanı politikanın mevcudiyetinin modern kitle demokrasilerinde yok edildiği, tartışma ve açıklık prensiplerinin gerçekleşmediği ve bunların (öyle görünüyor ki) yeniden tesisidir. The Crisis of Parliamentary Democracy’ye yazdığı ikinci önsözde kendisine getirilen eleştirileri yanıtlarken bunu açıkça ifade etmektedir. Şöyle yazmaktadır: “*Güncel demokrasi sadece eşitlerin eşit olduğu değil eşit olmayanların da eşit muamele göreceği ilkesine dayanır. Demokrasi bu yüzden öncelikle homojenlik gerektirir ve –gerekirse- ikinci olarak heterojenliğin elimine edilmesi ya da budanmasını gerektirir*”. Carl SCHMITT, **The Crisis of Parliamentary Democracy**, Translated by Ellen Kennedy, 9. Bu homojenlik ve heterojenlik meselesi iyi yaşam kavramı açısından da hayatidir. Heterojen, heteronom ve simetrik olmayan bir demokrasi ilerleyen sayfalarda savunduğumuz bir durum olmakla birlikte Schmitt’in demokrasi kavrayışının, demokrasi ve parlamento dikotomisinin doğru bir dikotomi olmadığını savunuyoruz.

⁶³ A.g.k, 34,

⁶⁴ Parlamento latince “konuşmak” fiilinden türetilmiştir, konuşulan yer anlamına gelmektedir.

⁶⁵ Carl Schmitt “Parlamenter Demokrasi’nin Krizi” adlı kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde muadilleri Max Weber ve Hugo Preuss gibi liberal düşünürlerin liberal kuramın geleneksel çizgisine yeni bir düşünce ekleyemediklerini Burke, Bentham, Guizot ve John Stuart Mill’in düşüncelerini tekrarladıklarını söylemektedir. A.g.k., 4.

“... Parlamentonun özü argümanın ve karşı-argümanın kamusal müzakeresi, kamusal tartışma ve kamusal çatışma, konuşmadır, ve bütün bunlar demokrasi olmaksızın söz konusudur.”⁶⁶

Öyle görünüyor ki Schmitt, tıpkı Yunanlılar gibi logos sahibi belli bir insan grubunun oluşturduğu bir parlamento taraftarıdır. Demokrasiden haz etmeyen bu ünlü düşünür bir tür demokratik kakafoniden şikâyetçidir. Schmitt sadece *demos* dışındakileri değil *demos* içinde kitlelerin de politik yönetimde söz sahibi olmasından sıkıntı duymaktadır. Ona göre aslolan parlamentodur. Parlamentarizm tartışarak yönetme ve açıklık anlamına gelmektedir. Bu prensipler liberalizme aittir, demokrasiye değil demektir Schmitt⁶⁷. Demokrasinin özü ise Schmitt’e göre sadece eşitlerin eşit muamele görmesi değil eşit olmayanların da eşit muamele görmesi ilkesine dayanır⁶⁸. Bu yüzden demokrasi *demos* içindeki çeşitliliği, heterojenliği elimine etme eğilimindedir⁶⁹. Liberalizm birey özgürlüğü ve herkesin eşitliği prensiplerini birlikte içerirken demokrasi homojenlik üzerine yükselir Schmitt’e göre. Dolayısıyla demokrasi ve liberalizm birbirlerini yadsırlar. Bu yüzden bu ikisinin birbirine eklenmesi ile ortaya çıkan rejim sürdürülebilir değildir⁷⁰.

Schmitt demokrasinin tarihsel gerçekliğinin hep dışlamalarla işlediğini hatırlatmaktadır. Modern demokrasilerin evrensel eşitlik ilkesi geçersizdir ona göre. Atina demokrasisinden Britanya İmparatorluğu’na demokrasiler insanların büyük bir çoğunluğunu eşit olmayanlar olarak görüp dışlamıştır⁷¹. Eşit olanlar arasındaki farklar ise elimine edilme eğilimindedir. Rousseau’nın “Toplum Sözleşmesi” bu düşünceyi çok iyi yansıtmaktadır Schmitt’e göre: Devlette hiçbir hizip, hiçbir özel

⁶⁶ A.g.k., 35.

⁶⁷ A.g.k., 8.

⁶⁸ Bu şüphesiz teorik bir varsayımdır. *Demos* içindeki eşitlerin eşit muamele görmesi, eşit temsili de hiçbir zaman eşitlik prensibi ile örtüşmemiştir. Günümüz demokrasilerinde parti başkanları ve onların etrafındaki olagârsi yerinden yönetimin demokratik ilkesini felç etmektedir.

⁶⁹ Bkz. (62), SCHMITT, 9.

⁷⁰ Bkz. (61), MOUFFE, 39.

⁷¹ Bkz. (62), SCHMITT, 12.

çıkar, dinsel farklılık olamaz, ve hatta ekonomik bağlamda bile demosun üyelerini birbirinden ayıracak bölünmeler ya da farklılar yok edilmelidir⁷². Oysa Schmitt'e göre parlamentoyu ve/veya politikayı mümkün kılan şey tam da farklılıkların, farklı görüşlerin karşılaşması, ilgilerin ya da çıkarların çatışmasıdır.

Schmitt'e göre devlet kavramı *politik olan/siyasal* kavramı üzerinde yükselmektedir. Devlet kavramı siyasal kavramını öngerektirir. Politik olan etatik olandır, devlete ilişkindir, yani siyasal olan devleti mümkün kılan şeydir. Politik olanı, bir anlamda politika yapmayı mümkün kılan şey, politik alanda dostların ve düşmanların olmasıdır. Bu *dost-düşman* dikotomisi ona göre tıpkı etiği mümkün kılan iyi-kötü, sanatı ya da estetiği var eden güzel-çirkin ya da ekonomiyi mevcudiyete getiren yararlı-yararsız ayrımı kadar elzemdir⁷³. Politikanın ya da parlamentonun alanı *güç istencinin* somutlaştığı, meşrulaştığı alandır. Schmittci perspektiften Kant'ın “dünya barışı”nın gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Bütün politik konsepsiyonlar, imajlar, ona göre, çatışma ve savaşla, dost-düşman ayrımı ile ilgilidir: devlet, cumhuriyet, toplum, sınıf, egemenlik, diktatörlük vb.⁷⁴

Bu tartışma bizi ister istemez *insan doğası* üzerine konuşmaya yönlendirmektedir. Bu perspektiften bakınca herkes herkese egemen olmak istemektedir. İnsan doğası *pleonaxianın* kontrolündedir: Hep daha fazlasını istemek, başkalarından daha fazlasına sahip olmak istemek. Bu da insanları karşılaştıkları her alanda *a priori* rakip yaparken, politik alanda *a fortorio* düşman yapar. Bu insan doğası üzerine iki temel varsayımdan (iyiye ve kötüye olan eğilim) biridir. Politik egemenliğin mutlak bir güç pozisyonu olması için filozoflar *insan doğasının* bu türden bir gerçekliğe sahip olduğu ve bundan kaçınılamayacağı söylemiştir. Bu geleneğin modern kökleri Hobbes'a kadar gitmektedir. Bu gelenek bütün argümanlarını *demosun* dışardan (barbardan, yabancidan, mutlak ötekinden) gelecek tehlikelere karşı korunması gerektiği üzerine inşa eder. Önemli olan içerde bir “iyi yaşam” inşa etmektir.

⁷² A.g.k., 13.

⁷³ Carl SCHMITT, **The Concept of Political**, Translated by George Scwab, 26.

⁷⁴ A.g.k., 31.

Dışardakilere ne olduğu önemli değildir. Onlar zaten doğal düşmanlardır (Platon’un dediği gibi barbarlar doğal düşmanlardır).

Hobbes’a göre bütün egemenlerin görevleri tek bir temel amaçta, “en yüce yasa olarak halkın güvenliği”⁷⁵ amacıyla birleşmektedir. Hobbes için halk (people) ile devlet (commonwealth) birbiriyle özdeştir.⁷⁶ Bu yüzden ona göre “İyi yaşam” tek bir kişinin “iyi yaşamı fikrini içermez, bütün bir halkın *mutlu yaşamı* fikrini içerir.”⁷⁷ Vatandaşların *felicitas*’ı için olabilecek bir yaşam için aşağıdaki dört madde gerçekleştirilmelidir:

- 1- Dış düşmanlara karşı savunma
- 2- İç barış
- 3- Kamu sağlığı ya da güvenliği
- 4- Özgürlük⁷⁸.

⁷⁵ Thomas HOBBS, *On The Citizen*, 143.

⁷⁶ Hobbes’un *people*’ı yunanlıların *demos*’undan başka bir şey olmadığı gibi, çokluk (*multitude*) ve/veya kalabalık (*crowd*)’da Yunanlılar’ın *metek*lerinden başkası değildir. Hobbes bu ikisi arasında kesin bir ayırım yapar. Halk tek bir bütün, tek bir iradede oluşurken –ki Rousseau buna *genel irade* diyecektir daha sonra-, çokluk ya da kalabalık için bu söz konusu değil. Yurttaşlar tek bir irade olarak egemenliğin içinde yer aldıkları zaman bu halk olur ve halk monarşilerde Kral’ın, demokrasilerde de meclis’in kişiliğinde vücut bulur. Bu tek irade yokluğunun dışında bütün yurttaşlar kalabalıktır. Bkz. A.g.k., 137.

Öte yandan “Çokluk” kavramının çağdaş anlamda karşılığını vermek için yeni bir kavramsallaşmaya giden Negri ve Hardt, *İmparatorluk* kitabının Türkçe basımına yazdıkları önsözde “halk” ve “çokluk” kavramı arasında Hobbes’un yaptığı ayırımı benimserlerken, “çokluk” ile “kalabalık” arasında da ayırma giderler. “...İkinci olarak, çokluk kavramı *güruh*, kalabalık ve kitleyle de karıştırılmamalıdır. *Güruh*, kalabalık ve kitle gerçekten de çok boyutluluk özelliği taşır ama üçü de edilgen öznedir; aslında, özellikle edilgen oldukları ve bu yüzden kolaylıkla güdümlenebildikleri için tehlikeli oldukları düşünülür. Buna karşılık, çokluk etkin birçok boyutluluktur ve bu yüzden otonomiye ve nihayet demokrasiye başarma yeteneğine sahiptir.” M. HARDT- A. NEGRI, *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, 15.

⁷⁷ Bkz. (75), HOBBS, 143.

⁷⁸ A.g.k., 144.

Hobbes'un bakış açısında “güvenlik” konsepsiyonu hayatidir. Halkın güvenliği her şeyden önemlidir. Egemenin nihai görevi halkın yaşamını tehlikeye sokacak her türlü tehdite karşı tetikte olmak ve onu korumaktır. Anayasal düzeni bozacak olan her türlü olay karşısında egemenin topluma müdahale etme hakkı vardır. Carl Schmitt egemenin bütün güçlerden bağımsız, istisna-i bir güç konumu olduğunu yazmıştır. Ona göre, “*egemen istisna-i olana*, [istisna duruma, müdahale edilmesi gereken normal olmayan duruma] *karar verendir*”⁷⁹. Egemene ilişkin bu meşhur tanımın üzerinde durmakta yarar var. Schmitt “Siyasi İlahiyat” adlı kitabında, (ABD’nin küresel istisna-i bir güç olarak izlediği politika bağlamında) bugün oldukça gündemde olan bir “egemenlik kuramı” geliştirmiştir.

Schmitt’e göre, istisna sadece bir olağanüstü karar (*emergency decree*) ya da olağanüstü hal (*state of siege*: kuşatma hali, bir kalenin ya da şehrin düşmanlar tarafında kuşatıldığı olağanüstü hal) durumuna uygulanan bir yapı değildir. İstisna devlet teorisinde genel bir kavrama atıfta bulunur, öyle ki istisna egemenliğin hukuki tanımına içkindir, istisna üzerinde karar vermenin hukuki bir temeli vardır.⁸⁰ Schmitt egemenin istisna-i yapısının hukuk-dışı olduğu tezlerine karşı onun bütünüyle hukuka içkin olduğunu savunmaktadır. Liberal anayasalcı model egemenin istisna-i karakterinin hukuk dışı olduğu, barbarlar çağına ve/veya otarşilere ait olduğu savunmuştur. Modern liberal demokrasiler genel anlamda bu düşünceyi uygulama eğilimindedirler. Schmitt bu düşünceye karşı egemenin hukuka içkin olduğunu, tam tersine hukuk düzenini tehlike çanları çaldığında askıya alarak hukuk düzenini koruduğunu düşünmektedir. Bu egemenliğin hüküm verici (*decisionist*) olduğunu savunan 17. yüzyıl Avrupa’sı siyaset felsefesine hâkim olan Bodinci/Hobbescu anlayışın bir devamı gibi durmaktadır. Schmitt’in egemene yaptığı bu güçlü çağrının pratik gerekçeleri vardır. O, Weimar Almanya’sının gittikçe güçlenen merkezkaç kuvvetlere karşı, gücünü içerde ve dışarıda yeniden tesis etmek için egemenin olağanüstü, istisna durumlarda sınırsız karar verme yetkisine sahip olmasının şart olduğunu düşünmektedir. Sınırsız karar verebilme ayrıcalığına sahip olan egemen

⁷⁹ Carl SCHMITT, **Political Theology**, Translated by George Scwab, 5.

⁸⁰ A.g.k., 5, 6.

için hukuki temeller yaratmak bir hukukçu olarak Schmitt'in en çok uğraştığı meselelerin başında gelmektedir. Çünkü egemenin basitçe hukuk dışı olduğu kabul edilirse Yunanlı anlamıyla barbar bir toplumun üyesi olmak kabul edilmiş olacaktır. Oysa bütün bir modern politika tarihi aynı zamanda askıya alınmış anayasaların, iptal edilmiş hukuk düzeninin tarihidir ve dolayısıyla egemenin istisna uygulamaları kolaylıkla hukuk dışı uygulamalardır diyerek bir kenara bırakılamaz.

Aslında “egemen”e bu mutlak güç niteliğini atfeden gelenek Roma’ya kadar gitmektedir, fakat ortaçağ hukuk düşüncesinde güçlü bir kanat (yöneticinin mutlak egemenliğini savunanalar) yöneticiyi “doğal hukuk”un (Tanrı’nın) üstüne yerleştirmeseler de, onu kesinlikle “pozitif hukuk”dan ayrı tutuyor ve pozitif hukukun üstüne koyuyordu. Burada egemen, Kilise taraftarları için Papa (Ortaçağda kilise bir devlet olmanın ötesinde devletin bizatihi kendisiydi), Monarşi taraftarları için ise Kral’dı. Öyle ki 11. yy.’da Papa Gragorius VII. o kadar ileri gidiyordu ki, her ne kadar egemenlik tarihçileri “egemen”lik kavramını laik devlete ilişkin bir nitelik olarak görse de (çünkü Ortaçağ’da herşeye egemen son tahlilde şüphesiz tanrıydı, insanlar ancak vekil olabilirlerdi... ama paradoksal bir biçimde öte yandan Tanrı kendini İsa olarak insanileştirmişti, dolayısıyla egemen bir insan neden olmasındı, papaların dünya üzerinde egemenlik kurma heveslerinde tanrının insanlaşmasının, somut bir varlık olarak bu dünyaya el atmasının etkisi söz konusudur. Aslında laikler için mantık basitti, Bodin bunu çok iyi ifade etmişti, egemen bir başkasından dolayı değil ancak kendinden dolayı egemendi, egemen başka birinin onayına başvurursa egemen olamazdı, egemenlik kuramcıları için modernite öncesi devlet biçimlerinde egemenin gücü hep dışsal bir kaynaktan, tanrıdan geldiği için egemen sıfatını hak etmezler⁸¹, egemen modern anlamında kaynağı halk olduğunda ise halk egemene

⁸¹ Gerard MAIRET bu durumu çok iyi özetler: “... Egemenliğin baskın niteliğinin ne olduğunu hatırlatalım. O, bütünüyle laikleştirilmiş ve dindışı bir iktidar anlayışını açığa çıkarır. Tanrı artık iktidarın temeli diye adlandırılmaz ve bu yüzden de, iktidarın ilkesi, deyim yerindeyse, dışarıdayken içeri alınır. Öyleyse söz konusu olan içkin bir güç anlayışıdır. Öyle ki güç kendi meşruiyetini ve doğrulamasını kendinde bulur. İktidarın uygulanması, bir başka deyişle otoritenin kullanımı kendinden başka hiçbir şeye bağlı değildir...” Yani özetle egemeni egemen yapan onun

dışsal, onun üstünde değildir, ona içkindir, Leviathan'ın bedeni bütün bireyleri içine alır) kendini Hristiyan dünyanın, denilebilirse eğer, tek *egemeni* ilan edebiliyordu. “Eksiksiz güç” olarak tarihe geçen bu doktrine göre;

“Md. I. Roma kilisesi yalnızca tanrı tarafından kuruldu.

Md. VII. Yalnızca papa emperyal simgeler kullanabilir.

Md. IX. Papa hükümdarların ayaklarını öptüğü tek insandır.

Md. XII. Papa imparatorları tahtından indirebilir.

Md. XIII. Papa'nın kararını kimse gözden geçiremez, ama o herkesin kararını gözden geçirebilir.

Md. XIX. Papa'yı kimse yargılayamazdır.”⁸²

12. yy.'dan itibaren Romalı hukuk metinlerine yaslanan hukuk bilimi “prens yasalara bağlı olmadığını” ve “prens hoşuna giden şeyin yasa” olduğunu iddia ediyordu. Özellikle de papalar kendilerini kastederek “hukukun tümü prensin yüreğindedir” diyebiliyorlardı.⁸³ Bütün bunlar egemenin istisna-i olduğuna ilişkin kadim fikirlerdir. Egemenin doğal hukuka tabii olup, pozitif hukuka tabii olmaması (ki halk egemenliği savunucuları egemenin her zaman pozitif hukuka karşı sorumlu olduğunu savunuyorlardı, egemenin istisna-i hüviyeti onlar için düşünülemezdi⁸⁴) aslında özünde Hristiyanlık'ın insan tekine verdiği önemle ilgiliydi. Herbir birey Tanrı'nın suretinde yaratıldığı ve ebedi-mutlak bir amacın hizmetinde olduğu için en

laik karakteridir. Bkz. Gerard MAIRET, **Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu**, 219, Devlet Kuramı içinde.

⁸² A.g.k. s. 216.

⁸³ Otto GIERKE, **Ortaçağ'da Siyasi Kuramlar: Devlet ve Hukuk**, Çev. Olgun Akbulut-Emre Zeybekoğlu, 132, Devlet Kuramı içinde.

⁸⁴ Ünlü Alman hukukçu Otto Gierke 1900 tarihli bu yararlandığımız makalesinde açık bir dille Ortaçağ'da halk egemenliği ve monarşi taraftarlarının birbirinde ayrıldığını şu şekilde dile getirmişti: “Yöneticinin egemenliğini savunanlar yasaların sadece cumhuriyetlerde halkın iradesine dayandığını ve dolayısıyla yöneticiye üstün olduğunu dile getirirken, halk egemenliğini temel ilke kabul eden kuramın savunucuları, yönetim biçiminin önemli olmadığını, yasalarının bağlayıcı gücünün daima toplumun rızasına dayandığının belirtmişlerdir. Bu nedenle, ister Papa isterse de Kayzer olsun hiçbir yöneticiyi yasaların üzerinde görmemişlerdir. A.g.k., 132, , Devlet Kuramı içinde.

yüksek iktidarın karşısında bile bir takım yok edilemez haklara sahipti. Sadece tikel olanın gerçek olduğunu, tümellerin sadece birer isimlendirmeden ibaret olduğunu iddia eden Ockhamlı William gibi nominalistlerin zımni bir biçimde “halk egemenliği ve sözleşme” fikirlerini savunmalarıyla bu bireycilik arasında doğrudan bir ilişki vardı. Üstelik eğer ontolojik olarak sadece tikeller gerçekse o zaman hukuk kavramı toplumdaki, devletten çok insan teklerine, bireylere bağlanacaktı⁸⁵. Sonraki yüzyıllarda gelecek olan burjuva bireyciliği de bu düşüncelere tohum halinde şüphesiz sahip olacaktır. Hristiyan birey sadece toplumun bir aracı değildi, aynı zamanda kendinde bir amaçtı.⁸⁶ Dolayısıyla devletin bireyler karşısında salt hukuki değil ahlaki ve doğal gerekçelere bağlı yükümlülükleri vardı.⁸⁷ Egemenin kamu yararına hareket etmesi gerekiyordu. Oysa ki Hobbes gibi modern kuramcılar devletin hakları bireylerin ise yükümlülükleri olduğunu iddia etmişlerdir. Modern siyaset felsefesinin babası kabul edilen Machiavelli, Otto Gierke’in dediğine göre, “egemeni” her türlü yasanın üstüne koyduğunda bu birçokları için kabul edilmez ve korkunç bir düşünce olarak algılanabiliyordu.⁸⁸ Machiavelli’nin yaşadığı çağda lanetlenmesi boşuna değildi, çünkü bütün gücü dünyevi bir egemene tabii kıldığında bütün bir Ortaçağ paradigmasına şeklini veren düşüncenin temelini yıkıyordu. Michel Foucault’nun *pastoral iktidar* olarak adlandırdığı bu Hristiyan egemenlik anlayışı tek tek insanlarla onların öbür dünyada cennetteki yerlerini almaları için bu dünyada onlarla ilgilenmek zorundaydı, çünkü insan ilk günah sonrasında düştüğü (Heidegger buna insanın *fırlatılmışlığı* demişti; insanın içinde bulunduğu dünyadaki trajedisini bu terimden daha güzel ne anlatabilir, insan dünyaya atılmıştı ve ister istemez bir çok darbeye maruz kalıyordu, dünyanın zemini sertti) bu dünyada Hristiyanca bir yaşam yaşarsa tekrar Tanrı kentindeki onurlu yerini alabilirdi. Bu dünya bir imtihan alanıydı ve insanların bu imtihanı tek başlarına vermesi mümkün değildi, kilise onların çobanı olmak zorundaydı. Dolayısıyla kilisenin siyasi olarak kendini tıpkı imparator gibi *dominum* olarak görmesi doğaldı. Papa tıpkı bir kral gibi

⁸⁵ Louis DUMONT, **Bireycilik Üzerine Denemeler**, Çev. Hülya Tufan, 144-145, Devlet Kuramı içinde.

⁸⁶ Bkz. (83), GIERKE, 134, 135.

⁸⁷ A.g.k., 129.

⁸⁸ A.g.k., s. 137.

egemen konumundaydı. Kilise evrensel olduğunu iddia ediyordu, öyleyse herşey üzerinde bir otoriteye sahip olmalıydı, sadece ruhani işler değil dünyevi işler anlamında da.

Ortaçağda böylece çift başlı bir egemenlik kuramı ve sistemi söz konusuydu: Papa ve İmparator. Her ne kadar 13. yy.'ın ortalarında Ockhamlı Williams ve Padovalı Marsilius⁸⁹ gibi Fransisken düşünürler kilisenin sadece ruhani işlerle ilgilenmesi gerektiğini söyleseler de tezleri pek kabul görmüyordu. Louis Dumont bu durumu şöyle özetlemektedir:

“İmparatorluk yanlıları temelde kilisenin üstünlüğünü ve kendi alanında bağımsızlığını ve egemenliğini inkar etmiyorlardı, ancak kendilerinin *secerdotium* (dini yetki) ve *imperium*'u (imparatorluk yetkisi) bizatihi Tanrı tarafından kurulmuş iki bağımsız alan, birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olacak iki farklı iktidar olarak kabul eden ilk dönem Kilise öğretisini savunduklarını ileri sürüyorlardı. Kilise'nin, dünyevi iktidar ve impatora karşı ileri sürdüğü talepleri reddediyorlardı: kilise kendini ruhani işlere vermeliydi. Ne var ki, hukukçuların bu iki gücü birleştirmek, dönemin evrensellik ideali olan *ordinatio ad unum*'u (tek düzen) gerçekleştirmek üzere benimsedikleri yöntem, savundukları davanın zayıf tarafını oluşturmaktaydı.”⁹⁰

⁸⁹ Louis Dumont, Padovalı Marsilius'un *Defensor Pacis* (La defenseur de la paix/Barışın Koruyucusu) adlı yapıtında olağanüstü modern bir egemenlik kuramı önerdiğini yazmaktadır: “1) Dünyevi iktidarın yetkisi tamdır ve dini örgütlenme bütünüyle gönüllülük esasına dayanır. 2) Dolayısıyla kilisenin uyguladığı baskı haklı temelleri olmayan bir baslıdır. 3) Egemenlik esas olarak halka aittir ve bu nedenler halkı temsil eden bir hükümet sisteminin kurulması gerekir.” S. 148. Öte yandan Gerard Mairet'te onu modern siyaset felsefesini başlatan kişi olmasa da koşullarını hazırlayan olarak över, çünkü Padovalı kilisenin “eksiksiz güç” öğretisine saldırarak din-dışı bir siyasi iktidar anlayışını ilk formüle eden kişidir. Üstelik din-dışı bir sivil toplumda egemenliğin kaynağı ona göre sitede yaşayan herkes, yani insanlar ya da halktır. Bkz. (81), MAIRET, 220-223.

⁹⁰ Bkz (85), DUMONT, 147.

Schmitt bütün modern politik konsepsiyonların Hristiyanlıkla ilgili olduğunu söylerken şüphesiz abartıyordu (çünkü en basitinden politika ve demokrasi kavramlarının Yunanlı olması bu görüşü basitçe yalanlar), ama modern egemenlik yapılarının şekillenmesi modernite öncesi kilise içinden geçen tartışmalardan geçerek günümüze geliyor olması onu bir açıdan haklı çıkarır, çünkü egemenliğe ilişkin bütün tartışmalar geç-Ortaçağ içinde şekillenmişti aslında. Yani egemenin tek olması görüşünden (ki bu perspektiften Machiavelli, kuramın modern anının başı ama geleneksel tartışmanın da doruk noktasıydı, tıpkı metafizik bağlamında Descartes gibi, üstelik Machiavelli yukarda adı anılan Padova'lı Marsilius'un yapıtını iyi tanıyordu) laiklik ve bireycilik tartışmalarına kadar modernitenin politik konsepsiyonları üstü örtük bir biçimde ama çok canlı bir şekilde bu dönemde yapıyordu. Hatta “insan hakları” doktrininin en temelinde, reform hareketlerinin etkisiyle, insanın “din ve vicdan özgürlüğüne” bir hak olarak sahip olduğu anlayışı vardı. Kilise egemenliğinin gerilemesi (Lutheryen ilahiyatın büyük bir etkisi vardı bunda) ve yerine bütünsel bir Devlet egemenliğinin geçmesi Batı Avrupa’da uzun bir süreç içinde şekilleniyordu. Bu süreç aynı zamanda Halk egemenliğine giden bir süreçti ki, Fransız Devrimi bunun toplumsal ve politik olarak hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesinleşmesi anlamına geliyordu. Gerçi Devrim sonrası Restorasyon döneminde Napolyonlar iş başındaydı ama bunlar sadece halk egemenliğinin yerli yerine oturması sürecindeki önemsiz kesintilerdi. Modern sonuç egemenin Devlet’e indirgenmesi ve Devlet’i egemen yapan gücün kaynağının da Halk olmasıydı.⁹¹ Tabii Hobbes’un Halk’ı başından beri Çokluk’tan (halk gibi Bir-lik iradesi gösteremeyen diğer insanlar, insanlar Kalabalığı, bugün için mülteciler,

⁹¹ Jean-Pierre Brancourt’un dediği gibi Devlet (Etat) kavramı 13. ve 14. yy.’larda krallık hukukçuları tarafından yeniden gündeme getiriliyordu. Amaç Ortaçağ’da hakim olan hristiyan birliğinden bir ölçüde koparak Papa’ya karşı egemen olarak Kral’ı öne sürmektir. Machiavelli tam da bu geleneğin son halkasıdır. Yazar bu söz konusu hukukçuların niyetini şu şekilde özetlemektedir: “Aslında, İtalyan ya da Fransız olan bu hukukçular, dil, anlayış, açıklık ve yalınlık açısından benimsedikleri Roma dönemi hukukçularının mirasçılarıdır. Roma hukukuyla yoğrulmuşlardır ve geleneği, mantık adına bastırılması gereken bir barbarlık anısı olarak görürler. On üç yüzyılı aşkın bir hristiyan gelenekten sonra bile ideal hükümdarları, saint Louis’den çok Augustinus’dur. Bu laik ve soyut iktidar anlayışı, 16. yy.’dan başlayarak serpilip gelişecek, siyasi düşünce ve dil dağarcığına damgasını vuracaktır.” Bkz. Jean-Pierre BRANCOURT, *Estat’lardan Devlet’e Bir Sözcüğün Evrimi*, 178.

göçmenler, azınlıklar, kısacası Mutlak Öteki) ayırdığını, bu ikisinin aynı şey olmadığını ve egemenlik yapılarında yer almadığını, dolayısıyla demokrasinin, halk egemenliğinin yani, bütün toplumu kapsamadığını hemen eklememiz gerekmektedir.

Carl Schmitt yukarıda adını andığımız söz konusu kitabının (Siyasal İlahiyat) başka bir yerinde net bir egemen tanımı çizmektedir:

“...Egemen olağanüstü bir durumun olduğuna karar veren ve bu durumdan kurtulmak için ne yapılması gerekiyorsa yapandır. Geçerli normal yasal sistemin dışında durmasına rağmen, egemen [olağanüstü duruma karar veren istisna egemen] bu sisteme dahildir yine de, çünkü o anayasanın askıya alınıp alınamayacağına karar verendir. Modern anayasal gelişmeler egemenin bu yönünü elimine etme yönündedir.”⁹²

Schmitt’e göre Anglo-Sakson anayasal liberalizmi egemen devleti zayıflatmıştır. Schmitt bu tartışmayı çağdaşı neo-Kantçı hukukçulara karşı yapmıştır. Örneğin anayasal liberalizmin savunucularından Kelsen’e getirdiği eleştiriler bağlamında Schmitt, Kant’ın ve Kantçıların istisnayı görmezden gelmelerine, istisnanın önemsiz olduğunu söylemelerine karşı istisnanın önemini göstermek istemiştir. Kant’a yaslanan Kelsen’e göre, istisna rasyonalist bir şemayı bozacağı için önemsizdir. Ona göre, bu yüzden, devlet bütünüyle hukuki (juristic) olmalıdır⁹³; devlet ile yasal düzen birbirine tamamen eşdeğerdir⁹⁴ ve devlet bütünlüğe (unity) ve saydamlığa (purity) uygunluk olmalıdır.⁹⁵ Schmitt’e göre Kelsen egemenlik kavramı sorununu onu olumsuzlayarak çözmektedir. Burada tümdengelim yöntemi kullanarak egemenlik radikal bir biçimde bastırılmaktadır.⁹⁶ Kelsen’e göre, demokrasilerde iktidara sahip olan devlet değil hukuktur, devletin tek görevi yasa yapmaktır: Devlet=Hukuk düzeni

⁹² Bkz. (79), SCHMITT, 7.

⁹³ A.g.k., 18.

⁹⁴ A.g.k., 19.

⁹⁵ A.g.k., 21.

⁹⁶ A.g.k., 21.

(oysa ki Schmitt için Devlet=Politik olan/siyasal, siyasalı belirleyen dost-düşman savaşı; hukuk ise çatışmaları sonlandırmanın peşindedir). Kelsen için devlet vatandaşlarını çıkarlarının yasal değerini kurmalıdır, yoksa istisna kılığına bürünüp yasayı askıya almamalıdır.⁹⁷ Kelsen devlet ve hukuku özdeşleştirerek devleti her türlü ideolojiden kurtarmak ve her türlü metafizik ve mistik anlayışı devletten kovmak istemektedir.⁹⁸ Devlet Kelsen'e göre özünde hukuki bir düzenlemedir aslında, ki onun hukuki bir düzenleme olması onu uluslarüstü organizasyonlardan ve ilkel toplumsal örgütlemelerden ayırır. Devlet görece merkezileşmiş bir hukuk düzeni olduğu için genel normları somut olaylara uygulamak için mahkemelere sahiptir.⁹⁹ Devlet burada mahkemelerle, yasayla bir olmakta ve böylece devletin istisna egemen olmasının önüne geçilmektedir. Devlet sadece yasaları takip etmekte ve mahkemeler aracılığıyla da kendi koyduğu yasalara uymaktadır. Üstelik devlete atfedilen görevlerin, yani yasama, yürütme ve yargı görevleri, hepsi hukuka ilişkindir.¹⁰⁰ Şöyle diyor Kelsen:

“Geleneksel öğretiyeye göre, hukuktan bağımsızca sosyal bir gerçeklik olarak varolan devlet, önce hukuku yaratacak, sonra da bu hukuka boyun eğecek, deyim yerindeyse, bunu özgür iradesiyle

⁹⁷ A.g.k., 23.

⁹⁸ Hans Kelsen, **Saf Hukuk Kuramı-Devlet ve Hukuk Özdeşliği**, Çev. Cemal Baki Akal, 425, Devlet Kuramı içinde.

⁹⁹ A.g.k., 426. Öte yandan bugün devletler-üstü mahkemeler (Lahey adalet divanı, insan hakları mahkemesi vb.) kısmi yaptırım gücüne sahip olduğu için Kelsen'in kuramını bir ölçüde zayıflamaktadır. Hatta bu devletler-üstü mahkemelerin bizatihi mevcudiyeti devletlerin hukuk dışı eylemleri kendi iç hukuk müktesebatları içinde halledememeleri nedeniyledir. Devlet hukuki bir örgütlenme olsa da devletin istisna karakteri devletler-üstü hukuk kurumlarınca günümüzde dengelenmeye çalışılmaktadır. Yani Kelsen'in dediğinin tersine uluslar-üstü hukuki örgütlenmeler devletlerin hukukla olan özdeşlik ilişkisini yeniden tesis etmek için vardılar. Hukuk, bu bağlamda, devlet ile özdeşleşmekten çok devlet-üstü kurumlarla özdeşleşmektedir. Kelsen'i haksız çıkaran en temel şey ise, hukukun içtihatlarla çoğu zaman işlemesidir; içtihatlar genel ve soyut olan yasadan türeseler de bir çok durumda hukukçular içtihatlar üzerine uzlaşma göstermemektedirler, devlet ve hukuk özdeş olsa da hukuk içtihat bağlamında öznelleşmektedir, bu da devleti Kelsen'in dediğinin aksine nesnellikten çıkarmaktadır.

¹⁰⁰ A.g.k., 433.

yapacak ve yalnızca o zaman bir hukuk devleti olacaktır. Geleneksel öğretinin devletin ‘öz-yükümlülüğü’ olarak adlandırdığı süreç budur... Herşeyden önce hukuka tabi olmayan bir devleti düşünmenin imkânsız olduğunu saptamak gerekir. Çünkü devlet yalnızca devlet eylemlerinde, insanlar tarafından gerçekleştirilen ve tüzel kişi olarak devlete atfedilen eylemlerde vardır. Böyle bir atıfta ancak özgül bir biçimde bu eylemleri tanımlayan hukuki normlar temel alınırsa mümkündür. Devletin hukuk yarattığını söylemek yalnızca hukuk uyarınca eylemleri devlete atfedilen insanların hukuk yarattığını söylemektir. Oysa bu, hukukun kendi yaratılışını düzenlediği anlamına gelir. Bir devletin hukuktan önce varolup, bu hukuku yarattığı ve kendisini ona tabi kıldığı bir sürece rastlanmaz ve rastlanamayacaktır. Devlet kendisi tarafından yaratılan hukuka kendini tabi kılmaz, hukuk insanların davranışını ve özellikle de amacı hukuk yaratımı olan davranışını düzenler ve böylece onları kendine tabi kılar”.¹⁰¹

Yukarıdaki alıntı devletin hukuk yaratmadığını, devletin zaten hukuk kendini icra etsin diye var olduğunu var sayar. Burada insanların kollektif yaşamının zaten hukuk içermesi gerektiği ve bunun da devlet anlamına geldiği söylenmektedir. Bir başka neo-Kantçı hukukçu Krabbe, Kelsen’e paralel bir şekilde, “egemen istisna” sorununu egemenin devlet değil, yasa olduğunu söyleyerek çözmektedir. Çünkü kralın değil yasanın egemen olduğu bir düzende yaşanılmaktadır artık, egemen tek bir otorite değildir.¹⁰² Krabbe’nin fikri, Hugo Preuss tarafından da savunulmaktadır; her ikisi için de keyfi bütün konsepsiyonlar mutlak monarşiden kalma olduğu için, monarşiler devrilip demokrasiye ya da cumhuriyete geçince, “istisna” da keyfi bir durum olduğundan kaybolmalıdır.¹⁰³ Bir başka hukukçu Gierke’ye göre de, tıpkı Kelsen gibi, yasa ve devlet “eşit güçler”dir, yasadan önce devlet olmadığı gibi devletten

¹⁰¹ A.g.k., 450.

¹⁰² Bkz. (79), SCHMITT, 21.

¹⁰³ A.g.k., 30.

öncede yasa diye bir şey yoktur.¹⁰⁴ Schmitt'in adını andığı bir başka hukukçu Walzendorf'a göre ise devlet sadece yasayı korumalıdır, "baba" (master) olmamalı "koruyucu" (guardian) olmalıdır.¹⁰⁵ Bütün bu tanımlamaların vardığı nihai nokta hukuk devletidir. Hukuk devletinin anlamı hukukun ve devletin bir ve aynı şey olduğudur. Hatta bu kuramcılara göre "hukuk devleti" tabiri bir totolojiden ibarettir, amaç demokrasi ve hukuk güvenliği taleplerini vurgulamaktır.¹⁰⁶

Schmitt'e göre bütün bu neo-Kantçı formalizmler "nesnellik" talep etmektedirler; amaç devletten bütün öznel ya da keyfî (personal) normları elimine etmek. Bu yüzden "istisna" fikrine karşı çıkmaktadırlar. İstisna, Kantçı form ve içerik arasındaki şematik ilişkiyi bozmaktadır. Bütün liberal anayasacılar için olduğu gibi Kantçılar için de soyut bir yasanın keyfî olmayan geçerliliği çok önemlidir.¹⁰⁷ Oysa Schmitt için somut olaylar bu teoriyi yalanlamaktadır.¹⁰⁸ Schmitt'i iddiası şöyledir: Her somut hukuki karar yasanın içeriğinden kayıtsız bir anı içerir. Hukuki tümdengelim yaslandığı dayanak noktasının son detayına kadar takip edilemez¹⁰⁹. Karar gerektiren bir durum yasadan bağımsız olarak bir karar verme anı gerektirir.¹¹⁰ Yani yasa tek olduğundan ve yasanın uygulandığı olaylar çok olduğundan dolayı yasanın yasayı uygulayan tarafından farklı olaylarda farklı yorumlanması zaruridir. Schmitt'e göre burada keyfîlik hukuk dışı değil tam tersine hukukidir. Bunun dışında hukuku uygulamak neredeyse imkânsız olmaktadır. Yasa genel ve soyuttur,

¹⁰⁴ A.g.k., s. 23.

¹⁰⁵ A.g.k., s. 26.

¹⁰⁶ Bkz. (98), KELSEN, 450, 451.

¹⁰⁷ Bkz. (79), SCHMITT, 29.

¹⁰⁸ Fransız filozof Jacques Derrida da Schmitt'in çalışmasındaki teori ve pratik arasındaki indirgenemez farkın ne kadar önemli olduğuna Schmitt'in "*politik olan*" (the political / le politique) kavramı üzerinden dikkat çekmektedir. Schmitt'e göre, hiçbir politika, politika kavramının kendisi ile örtüşmez. Bu örtüşmeme durumu politika bir *praxis* olduğundan beri ranslantsal olmayan bir biçimde vardır. Derrida, Schmitt'in politik olanın biçimsel ya da kavramsal yapısını analiz ederken *gerçek, mevcut olanaklılık ya da olasılık* kavramı üzerine olan şaşmaz güvenini sürekli belirttiğine işaret etmektedir. J. DERRIDA, **Politics of Friendship**, translated by George Collins, 114.

¹⁰⁹ Bkz. (79), SCHMITT, 30.

¹¹⁰ A.g.k., 31.

dolayısıyla her somut olayda bütünüyle geçerli olması söz konusu olamaz. Öyleyse yasa istisnaya teorik olarak da zaten açıktır. Her yargıç aslında yasadan bağımsız kendi istisnasını yaratmaktadır, eğer yargıçlar kendi istisnalarını yaratıp yasayı askıya almazlarsa hukukun işlemesi söz konusu olamazdı. Çünkü teorik olarak hukuk her olay için bir kural getiremez, olaylar benzerlik ve yakınlıklarına göre kurallaştırılır ise de olayların benzerlik ve yakınlıkları her zaman farklılaşır. Yargıcı bir egemen yapan şey yasayı askıya alarak olaya istisnayı uygulayabilmesidir.

Schmitt'e göre egemen hukuk düzeninin güvencesidir, çünkü kaosa uygulanabilecek hiçbir kural olamaz. Dolayısıyla hukuki düzenin devamı için hukuk olağanüstü hallerde (savaşlar, iç savaş, doğal afetler, ekonomik krizler vb. toplumun normal akışını kesintiye uğratan büyük felaketler) hukukun/yasanın askıya alınmasına izin verir. Schmitt'e göre egemen normal zamanlarda uykudadır. Normal durumdan bir sapma, bir istisnai durum ile karşı karşıya kalınca kendiliğinden uyanır. Schmitt'in "Siyasal İlahiyat" kitabının İngilizce çevirmeni George Schwab'a göre bu durum otoritenin özünde bir tekel olarak siyasi karar verici olma hakkını elinde bulundurması anlamına gelmektedir. Schwab egemenin sadece istisnaya karar veren değil, aynı zaman da doğal olarak normal bir durumda mıyız, hukuk düzeninde miyiz hükmünü (decisionist power) veren olduğuna da dikkat çekmektedir.¹¹¹ Yani egemen ister normal ister normal olmasın her tür durumda *a priori* bir mevcudiyettir. Egemenin bu türden bir mevcudiyeti, aslında belki de onun, denilebilirse eğer, *istisna-i olmayan istisna-i yapısı* iki şeye açıklık getirmektedir:

1. "Hukuk" asla düşünüldüğü kadar hukuki (adil olması bir kenara) değildir. Bu, neden hukuk devleti'nin sürekli krizde olduğunu açıklık getirmektedir, çünkü hukuk bütünüyle nesnel değildir, keyfiyete açıktır.
2. Egemenin hukuka içkinliği, "çıplak gücün" şiddet içeren potansiyelinin cemaate her zaman uygulanabilir olduğunu göstermektedir. (Yunanlılar onu kontrol altına aldıklarını ve barbarlardan bu şekilde ayrıldıklarını düşünmekteydiler).

¹¹¹ George SCHWAB, **Introduction, Political Theology** içinde, s. XVIII. Bkz (76), SCHMITT.

Schmitt'in egemenin istisna-i hüviyetine verdiği bu değer bizleri yanıltmasın, o mutlakiyetçi ya da totaliter bir devlet savunusu yapmamaktadır, daha önce ima ettiğimiz gibi Schmitt bir parlamento savunucusudur [bunu söylüyoruz çünkü Nazi partisine üye olan Schmitt, Hitler totalitarizmini kayıtsız şartsız destek veren, Hitler'in en önemli teorik kahramanlarından biri olarak sunulmaktadır; oysa ki liberal parlamento (tartışma ve açıklık ilkelerine) övgü düzen Schmitt'e sadece bu perspektiften bakmak doğru olmaz, öte yandan demokrasiyi değil sadece parlamento savunması onu bir elitist yapar ki bu da ne demokratik politika ne de etik açıdan kabul edilir bir şey değildir. Aslında Schmitt'in demokrasiye karşı olan öfkesi Weimar döneminin Alman Devleti'nin siyasallığından oldukça uzaklaşması, toplumsalla çok fazla içli dışlı olması ve güçsüz düşmesinden kaynaklanmaktadır]. Schmitt, devletin zor şartlar altında siyasi birliği, dolayısıyla toplumu devam ettirebilmesinin tek yolunun total bir devletin varlığı sayesinde mümkün olduğunu söylemektedir.¹¹² Schmitt için liberal demokratik devlet toplumun her alanına yayıldığı için artık sadece siyaset ile uğraşamamakta ve toplumun geleceğini tehdit eden olağanüstü siyasi hallerde topluma müdahale etme kapasitesini yitirmektedir. Devlet hacimsel olarak çok fazla genişlediği için her türlü kamusal sorunda devlet tartışmanın içine girmektedir. Bu da devletin asli görevi olan siyasi olanı düşünme ve sürdürme görevini zayıflatmaktadır. Devlet farklı çıkar gruplarının kendi çıkarları için siyaset ürettikleri bir alana dönüşmektedir. Hal böyle olunca siyasi bütünlüğün garantisi olan devlet içten ve dıştan gelen tehlike anlarında kendini yeterince koruyamamaktadır. Bunun en iyi örneği Weimar Cumhuriyeti döneminin siyasi istikrarsızlığıdır ona göre. Dolayısıyla Schmitt'in güçlü bir Alman devletini yeniden inşa edeceğini söyleyen Nazileri takip etmesi bu açıdan mantıklıdır. Fakat Schmitt'in, “insanlığa karşı suç” işleyen bir terör şebekesine dönüşen Hitler iktidarının, aslında övgüler dizdiği parlamentarizmin “açıklık ve tartışma” ilkelerine ters olan herşeyi yapan bir iktidar olduğunu fark edememesi de ironiktir.

Schmitt'in “istisna kuramı” 11 Eylül sonrası dünyanın politik iklimini tanımlamada olağanüstü bir turnusol işlevi görmektedir. Agamben, Benjamin'e

¹¹² Emre ZEYBEKOĞLU, *Distinguo Ergo Sum – Carl Schmitt*, 145.

yaslanarak, 11 Eylül sonrasında “istisna-i durumun” artık paradoksal olarak istisna olmaktan çıkıp “süreklilik” kazandığını yazmıştır. Küresel politikalarda her açıdan en belirleyici güç olmaya sürdüren ABD, 26 Ekim 2001’de senatodan çıkardığı Yurtseverlik Yasası (*USA Patriot Act*) ile ABD’nin ulusal güvenliğine tehdit oluşturan herkesin, hiçbir hukuki gerekçelendirmeye gitmeden tutuklanmasına olanak vermiştir. Bu kişiler (ki bunlar El-kaide üyesi olmakla suçlanmaktadırlar);

“Ne mahkûm, ne sanık olan, sadece tutuklu olan bu kişiler, katışıksız bir fiili egemenliğin, yalnızca zamansal anlamda değil, doğası itibariyle de belirsiz –bütünüyle yasanın ve yargı denetiminin dışına çıkarıldığı için – bir alıkoymanın nesnesidirler. Olası tek karşılaştırma, nazi kamplarındaki yahudilerin hukuki statüsüyle yapılabilir; bu yahudiler, yurttaşlıkla birlikte, her tür hukuki kimliklerini yitirmişlerdi, ama hiç olmazsa yahudilik kimliklerini koruyorlardı”¹¹³.

Bu sözkonusu kişilerin de, Agamben’in söylediğinin aksine, Arap ya/ya da müslüman kimliklerini hâlâ koruduklarını varsaymak yanlış olmaz, fakat burada önemli olan keyfi olarak şüpheli görülen insanların, Bush yönetiminin buyruğuyla (ABD Senatosundan çıkarılan “Yurtseverlik Yasası” bir yasadan çok en azından biçimsel olarak kanun hükmünde bir kararnameye daha çok benzemektedir, yani yine kuraldan çok istisnaya yakınız) “süresiz alıkonması” egemenin istisna-i bir güç olarak kendini görünür kılmasından başka bir şey değildir. Butler’ın çok yerinde bir şekilde özetlediği gibi “süresiz alıkoyma” sanki meşruiyeti kendinden menkul bir şeymiş gibi icra edilmektedir:

“Hukuk, güvenlik uğruna teyakkuza geçme ve ulusal olağanüstü hal adına hem ulusal hem de uluslar arası düzeyde fiilen askıya alınıyor. Hukukun askıya alınması beraberinde devlet egemenliğinin yeni bir icrasını getiriyor. Hukukun dışında, inceden inceye işlenmiş bir idari bürokrasi üzerinden icra edilen bir

¹¹³ Giorgio AGAMBEN, *İstisna Hali*, Çev. Kemal Atakay, 12.

egemenlik bu. Artık resmi yetkililer kimin davasının görülüp kimin alıkonup kimin alıkonmayacağı konusunda söz sahibi oluyorlar”.¹¹⁴

Süresiz alıkoymanın anlamı alıkonanların hukuki bir statüsünün olmamasıdır. Tutuklu bir kişi eğer hukuki bir statüde değilse ve süresiz olarak alıkonuluyorsa ona karşı nasıl bir muamele yapılacaktır? Hangi statüde işleme tabi tutulacaktır? Bu, aslında, tutuklu kişinin bedeni ile ya/ya da çıplak yaşamıyla (bir *zoe*, hayvan statüsünde bir insan), sosyolog Max Weber’in yazdığı gibi meşru şiddet tekeli elinde bulunduran ve “olağanüstü hal” nedeniyle şiddet kullanımında meşruiyet aramak zorunda zaten olmayan devletin, Benjamin’in deyişiyle, “saf şiddet”inin karşı karşıya gelmesidir. Sonuç: işkence ve ölüm.

Egemen istisna; Schmitt’in dediği gibi ister hukuka içkin olsun, ya da isterse Neo-Kantçı hukukçuların veya Benjamin’in yazdığı gibi hukuk dışı olsun (ki Benjamin’e göre istisna hali “saf şiddet” halidir özünde ve ezilmişlere uygulanır; Benjamin’in meşhur Tarih kavramı üzerine sekizinci tezidir bu; ve Agamben’in dediğine göre, Benjamin’in istisnanın kural haline geldiğini söylediği bu tez muhtemelen, Alman düşünür Adolph Nissen’in 1877 tarihli “Das Iustitium. Eine studie aus der römischen Rechtsgeschichte” adlı çalışmasında yer alan “*olağanüstü önlemler yok oldular, çünkü kural haline gelmişlerdi*” tezine yaslanmaktadır, ki bu bize Alman hukuk geleneğinde “istisna hali”ne ilişkin çok güçlü bir geleneğin olduğunu anlatmaktadır)¹¹⁵, ya da Agamben’in getirdiği yeni yorumla hukuk ve hukuksuzluk arasında bir belirsizlik bölgesi, bir karaverilemezlik anı yaratsın sonuçta “olağanüstü hal/istisna hali” özünde şiddetin olağanlaşmasıdır. 1877’de Nissen, 1931’de Benjamin, bugün ise Agamben’in veya Butler’ın yazdığı şekliyle, güvenlik gerekçeleriyle, egemenin çıplak gücüne karşı bireylerin hukuksal olarak güvence altına alınan haklarının askıya alınması, bir olağanüstü halde yaşanılmasından dolayı egemenin meşru olarak bütün yetkileri kendi elinde toplaması, demokrasi tarihinde, bu “egemen istisnanın” kendini “istisna” değil “kural” olarak dayatması anlamına

¹¹⁴ Judith BUTLER, **Kırılgan Hayat**, Çev. Başak Ertür, 64.

¹¹⁵ Bkz. (113), AGAMBEN, 73.

gelmektedir. İstisna *kural* olunca şiddet de *istisna* olmaktan çıkmakta kural olmakta, yani normalleşmektedir. Oysa ki bütün etik konsepsiyonlarımız en başta yazdığımız gibi, etiğin bütünüyle şiddet karşıtı bir pozisyonda olmasından türerler. Demek ki hangi durumda olursa olsun şiddeti uygulayan konumda olanlar bütünüyle “ahlak dışı/ahlak-sız” bir alanda eylemlerini gerçekleştirmektedirler. Burada devleti, şüphesiz ahlaki bir özne statüsüne indirgemiyoruz, indirgeyemeyiz de. Devlet ve ahlak arasındaki ilişkinin doğası modernite içinde zaten büyük bir sorunsal oluşturmaktaydı, fakat eğer politika ve ahlak arasında bir ilişki olduğunu (ki en azından bütün demokratik konsepsiyonlarımızın temelini veren Yunanlılar böyle düşünüyorlardı, örneğin Aristoteles adaleti uygulayan kişinin hukuk bilgisinden önce adalet erdemine sahip olması gerektiğini yazmıştı, öte yandan bu düşünce Carl Schmitt gibi egemenlik savunucuları için sadece bir tür romantizm olabilirdi) iddia ediyorsak, politika yapanlardan ahlaki pozisyonlara kaymalarını talep etmek hakkımızdır.

Toparlayacak olursak: Hukuk ve güç arasındaki bu doğrudan ilişkinin mevcudiyeti Birleşik Devletler’in Irak işgali ile birlikte Guantanamo ve Ebu Garip gibi cezaevlerinde işkence ve şiddet uygulamalarının sıradanlaşması ile yeniden gündeme gelmiştir. ABD’nin tezi bütünüyle Schmittci egemenlik tanımıyla örtüşmektedir: ABD’nin mevcudiyeti tehdit altındadır. Egemen siyasi olarak hukuka müdahale etme hakkına sahiptir. İşkence ve şiddet bu müdahalenin bir parçasıdır. Öyle görünüyor ki burada askıya alınan, iptal edilen hukuk değil, daha çok adalettir. Schmitt’in yazdığı şekliyle “kaosa uygulanacak hiçbir kural olamayacağı için” (olağanüstü haller kaos halleridir) kaos bertaraf ediline kadar güç kullanımı hukuki olarak meşrulaşmaktadır. Şiddet ve işkence normalleştirilmektedir. Olağanüstü bir halde kaosa geçit vermemek için barbarlaşmaktadır. Öte yandan, tuhaf bir biçimde, barbarlara ait işkence ve şiddetin meşruiyeti burada *yüz*’ün (işkenceden geçen yüzü) gizlenmesiyle sağlanmaktadır, ki bu bile şiddetin içinde bile ahlakiliğin minumum da olsa yer aldığını gösterir. Guantanamo ve Ebu Garip’ten yansıyan fotoğraflarda işkenceye uğrayanların *yüz*lerine ya çuval geçirilmekte ya *yüz* kameraya dönük olmamakta ya da medya fotoğrafları *yüzü* saklayarak vermektedir. Çünkü filozof Levinas’ın gösterdiği gibi *yüz* her zaman adalete çağrı yapmaktadır:

Yüze karşı sorumluluğumuz var. Yüze *vicdanın* ifadesi olarak bizi merhamete davet etmektedir.

“Etik ve Sorumluluk” başlıklı bölümde bu mesele üzerinde durmaktayız. Bir sonraki bölüm egemenlik ve iktidar yapılarının kısa bir tarihini vermektedir. Daha sonra ise “Etik ve Sorumluluk” ve “Gelecek Demokrasi ve Gelecek Toplum” başlıkları ile demosun dışında duranların içeri alınmasının etik aciliyetine çağrı yapılmaktadır.

2.3. Egemenlik ve Biyo-İktidar

“İyi yaşam”, filozofların iddia ettiği gibi etik bir yaşamsa, merkezinde *adalet* vardır. Adalet özel ya da tüzel bütün kişilikleri *ötekine* karşı sorumluluğa davet eder. Adalet ve etik, bu perspektiften, aynı şeydir. Devletin adaletle ilişkisi hukuktan geçmektedir, fakat yukarda gördüğümüz gibi hukuk yeterince adil olmadığı gibi, hukukiliği de yeterince hukuki değildir: yasalar uygulanmamakta ve/veya askıya alınmakta. Çünkü -Max Weber bunu çok iyi kavramıştı- devletin mevcudiyeti özünde hukuka değil güce dayanır, öyle ki şiddet burada “meşru şiddet tekeli” tanımlamasına dönüşür (Bu perspektiften, nasıl ki Schmitt devleti politik olanla, Kantçılar hukuk ve yasayla eş tutuyorlarsa, bizde devleti şiddetle eşleştiriyoruz: Devlet=Şiddet). İnsan gücünün, *güç istencinin* somutlaşmış kollektif hali devlettir, öyle ki modern egemenlik kavramının (bir anlamda şiddetin tarihi) yerleşmesiyle modern devletin doğuşu aynı ana denk düşer.

Batı Avrupa’da toplumsal hareketlilik feodal toplum örgütlenmesi ve kilise tarafından temsil edilen Orta Çağ’dan Rönesans’a evrildiği zaman, monarşiler egemenlik alanlarını genişletmek için hem pratikte hem de teoride her türden desteğe açıldılar. Her ne kadar modern siyaset felsefesi açısından tartışmalı bir konuma sahip olsa da Machiavelli’nin bir egemenin nasıl olması gerektiğini açıklayan düşünceleri modern devlet teorisine giden yolda en önemli başlangıç noktasıdır. Machiavelli’nin yaptığı, özetle, feodal merkezkaç güç odaklarına karşı, siyasi birliği sağlamak için,

gücün merkezde toplanması adına siyasi bir manifesto yazmaktır. Machiavelli'ye göre, eğer bir hükümdar etki alanını toplumun bütününe yaymak istiyorsa, halkının rızasını almalı, halkın iyi niyetini kazanmalı, halkı tarafından sevilmelidir.¹¹⁶ Egemen güç iktidarının meşruiyetini halkın kendisinde aramalıdır.

Siyaset felsefecileri Machiavelli'nin modern siyaset kuramı açısından konumunun oldukça tartışmalı bulmaktadırlar. Bunun gerekçesi Machiavelli'nin yapıtının sahip olduğu öznel dildir. Meşhur kitabı "Prens" teorik, soyutlamalar yapan bir kitap olmadığı için bazı yorumcular tarafından ciddi biçimde eleştirilmiştir. Gerçekten de "Prens" bir öğüt kitabı gibidir: üslup öznelcidir, biçim açısından da pek yetkin sayılmaz. Dahası Cassirer'in dediği gibi Machiavelli birkaç olaya bakarak hemen genellemelere varır ki bu da modern bilimin gözleme, gözlem sonuçlarının ayrıntılı değerlendirilmesine ve sonuçların tekrar tekrar sınanmasına verdiği değer düşünülecek olursa bilimsel açıdan yetersiz bir kavrayıştır.¹¹⁷ Fakat bu durum siyaset bilimi ya da felsefesi açısından Machiavelli'nin önemini azaltmaz, zira Machiavelli modern anlamda devleti "güç" kavramıyla eşleştiren ilk düşünürdür.¹¹⁸ Bununla birlikte örneğin Althusser, Machiavelli'nin yapıtının demokrasi adına yazılan siyasi manifestoların ilk örneği olduğunu yazmıştır. Cassirer'in "Prens"i bilimsel açıdan yetersiz gördüğü noktada Althusser bu öznelciliğin, tıpkı Marks-Engels'in "Komünist Manifestosu" örneğinde olduğu gibi, modern siyaset bilimi ya da felsefesinde özel bir tür oluşturacak "manifesto" şeklinde yazılan siyasi metinlerin en önemli özelliği olduğu ve doğrudan "nesne"sine seslenerek siyasi etkisini

¹¹⁶ Nicholas MACHIAVELLI, **Prens**, Çev. Semra Kunt, 60.

¹¹⁷ Ernst Cassirer Machiavelli'nin yöntemindeki zayıflıkta onun dehasını görmektedir. Ona göre Machiavelli'nin kafasında şaşmaz doğrular olduğu için, bir iki tarihsel olaya bakarak genel sonuçlara varması gayet doğaldı. Şöyle yazacaktır Cassirer: "Eleştirmenlerin onda övgüye değer buldukları yan, kendisince bir kusur olarak kabul edilecekti. Machiavelli siyasal yapıtına Thucydides'in kendi tarihsel yapıtına bakmış olduğu gibi bakmış ve onda geçici bir şey değil, öncesiz-sonrasız bir şey görmüştü. Gerçekte tüm yargılarında kendine çok fazla güvenmekte, en cüretli genellemelerden çok hoşlanmaktaydı. Antik ve modern tarihten alınmış birkaç örnekten hemen en geniş kapsamlı sonuçlara atlamaktaydı..." Ernst CASSİRER, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, 132.

¹¹⁸ Alessandro PASSERİN D'ENTREEVES, **Devlet Kavramı**, "Devlet Kuramı" içinde, Çev. Başak Baysal, 209.

güçlendirdiğini söylemektedir.¹¹⁹ Öyle ki bütün bir 19. ve 20. yy. bu tür manifest metinlerle –Komünist manifestodan başlayarak Dada’dan, Gerçeküstücülerden Sitüasyonistlere örneğin– doludur. Bu siyasi manifestolar demokrasi adına doğrudan içkin eylemi hedeflerler. Fakat “Prens” ve “Komünist Manifesto” arasında aynı zamanda önemli farklar da vardır. Negri ve Hardt’a göre:

“... Birinci fark şudur: Marks-Engels’in metninde, metnin duruş noktasını belirleyen (modern proleterya) ve nesne (komünist manifesto ve komünizm), öznenin gelişen örgütlemesinin nesnenin yaratılmasını gerektirir biçimde bir aradadır. Machiavelli’nin projesinde ise özneyle (çokluk) nesne (Hükümdar ve özgür devlet) arasında hayli bir mesafe vardır... Marks-Engels’in manifestosu doğrusal ve zorunlu bir nedensellik çizgisi izlerken, Machiavelli’nin metni daha çok bir tasarı ve Ütopya sunar. Althusser son olarak, iki metnin de etkili bir biçimde teorik önerileri praksis düzeyine çıkardığını tespit eder; iki metin de şimdiyi, gelecek için boş (*vide pour le futur*), olarak alır ve bu boş alanda varlığın yeni bir konumunu oluşturan öznenin içkin eylemini kurar.”¹²⁰

Negri ve Hardt Machiavelli’nin projesini egemenle ilişkili pozisyonunda dolayı demokrasinin gerçekleşmesi adına sorunsal bulmakta ama Marks-Engels’i demos güçleriyle paylaştığı doğrudanlık nedeniyle gerçekçi bulmaktadır. Böyle bir düşünce Machiavelli’nin tarihselliğini ve bağlamsallığını görmezden gelirken, onun egemenliğin kaynağını gökyüzünden yeryüzüne indirmesinin getirmiş olduğu büyük demokratik hareketi ve belki de Marks-Engels’deki demokratik güçlerle olan doğrudanlık ilişkisini hazırlamasını sağlayan sahip olduğu kökensel önemi de ıskalar. Üstelik Althusser’in dediği gibi boş bir geleceği demokrasi adına şekillendirmek, demokrasi ile doldurmak bu manifest metinlerin eğer en önemli özellikleri ise özne

¹¹⁹ Bkz. (76), HARDT-NEGRI, 86.

¹²⁰ A.g.k., 87.

ve nesne arasındaki yarık sadece zamanın verili bir anından başka bir şey değildir ve zaman içinde o mesafe hem kuramsal hem de pratik olarak kapatılacaktır, nitekim de demokratik devrimlerle kapatılmıştır da.

Machiavelli siyasetin bütünüyle bir güç alanı olduğunu söyleyerek, siyaset ve ahlak arasındaki ilişkiyi neredeyse koparmıştır.¹²¹ Devletin güce ve şiddete başvurmasının ahlaki olmadığı şeklindeki tez, devletin güç kavramı ile özdeş tutulması ile *a priori* anlamını yitirir. Fakat burada güç bir amaç değil bir araçtır.¹²² Amaç, İtalya'yı bir devlet yapmak için egemenliği prensin otoritesinde meşrulaştırmaktır. Bunun için de prens halkının mutluluğunu her şeyden üstün tutacak biçimde egemen gücünü kullanmalıdır. Devleti içte ve dışta tehlikeye atacak herhangi bir durumla karşı karşıya kalırsa egemen güç olarak prensin her tür gücü kullanmaya hakkı vardır. Prens herşeyin üstündedir (Adı üstünde zaten *Il Principe*, yani İlk, kurucu ilke, prensip). Bir halkın varlığı ve mutluluğu, o halkın güçlü bir devlete sahip olmasından geçmektedir. Çünkü gücün en amansız silah olduğu, bir halkın komşuları tarafından sürekli tehdit edildiği ve anarşinin, düzensizliğin kapıda beklediği bir dünyada Machiavelli, prensin şahsında egemen güç olarak devletin, düzenin ve güvenliğin, dolayısıyla halkın mutluluğunun ya da iyi yaşamının, tek koşulu olduğunu söyleyecektir.¹²³

Modern düşünce Rönesans'tan başlayarak aşkınlık düzleminin (Tanrı'nın ve dinin) hegemonyası altında olan içkinlik düzlemini (bu dünya) özgürleştirmek, dünyevi ilişkileri tanrısal bağlardan koparmak adına büyük bir yazınsal külliyat yaratmıştır. Machiavelli'nin üstü örtük de olsa egemenlikten bahsederken tanrının (ya da kilisenin) değil de halkın iyi niyetini, güvenini kazanmaktan bahsetmesi, iktidarın kaynağının aşkın bir kaynaktan, içkin bir kaynağa doğru evrilmesi anlamına gelmektedir. Machiavelli'nin önemi devletin gücünün tanrısal bir kaynaktan gelmediğini şüpheye yer bırakmayacak kadar net bir biçimde kesinlemek (Padovalı Marsilius bunu bir ölçüde zaten yapmıştı) ve egemeni kendinde bir güç olarak

¹²¹ Bkz. (118), PASSERİN D'ENTREEVES, 206.

¹²² A.g.m., 207.

tanımlamış olmasıdır. Cassirer'in, Machiavelli'de, egemenliğin kaynağının aşkın bir dünyada olduğuna inanılmasına getirdiği eleştiride ironik bir yön bulması dikkate değerdir. İktidarın kaynağını aşkınlık düzlemine yerleştirmek siyasal olaylar üzerine somut düşünmenin değil, bütünüyle imgelemenin ürünüdür ve düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Aziz Pavlus'un "tüm güç tanrıya aittir" şeklindeki ortaçağ siyasal düşüncesinin bütün özünü veren önerme Machiavelli tarafından alaşağı edilir.¹²⁴ Güç bütünüyle halktan gelir ve prens bu gücü sonsuzcasına kullanma hakkına sahiptir. Gücün kaynağını aşkın bir kaynaktan alıp *demos*'un kalbine yerleştirdiğinde Machiavelli sadece siyasi iktidarı kilise iktidarına karşı güçlendirmez aynı zamanda *demokrasi*'ye de büyük bir güç katar. Bu andan itibaren halkın vicdanını ölüm ve öte-dünya korkusuyla ipotek altına alan dinsel vesayet kavramsal ve kurumsal olarak gerilemeye başlar. Dünyevileşme ya da laikleşme modern siyasal düşünce için sadece kilise egemenliği karşısında devlet egemenliğin zaferi değildir, aynı zamanda halkın kilise karşısında kazandığı büyük bir zaferdir. Machiavelli'den yaklaşık bir yüzyıldan biraz daha fazla bir zaman sonra Spinoza, Machiavelli'nin yarım bıraktığı işi tamamlayarak, dünyevi ve içkin bir demokrasi adına her türlü aşkın otoriteyi düşüncesinden dışlar (Spinoza metafiziğinde aşkın olan hiçbir şey yoktur, tanrıyı bile içkinleştirmiştir, tanrı doğa yasalarıyla özdeşleşir onda) ve *demosun* bütününe demokrasi adına harekete geçirir.

Spinoza'da içkinlik bütün bir yüzeydir, bütün yüzeyi kapsar. İçkinlik düzleminde herşey aynı yüzeyin üzerinde yanyana durur, dolayısıyla hiçbir şey politik olarak da bu yüzeyde ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Demokrasi, bütün bu yüzey üzerinde yer alanların eşitliklerinin politik olarak olumlanmasından başka bir şey değildir. Hiçbir aşkınlık ve tahakküm biçiminin meşruiyeti böylelikle söz konusu olamaz ve savunulamaz. Spinoza'nın politik aşkınlık ve tahakküm biçimlerine karşı entelektüel saldırısının gerisinde onun içkinliğe olan inançtaki gücünün sınırsızlığı yatar. Spinoza her ne kadar "doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi"nden bahsetse de, ona göre bireylerin egemene –Hobbes'un aksine- devredemediği, devredemeyeceği

¹²³ A.g.m., 200.

¹²⁴ Bkz. (117), CASSİRER, 140.

şeyler vardır. İnsanlar özgür eylem haklarından bütünüyle vazgeçemeyecekleri gibi düşünce özgürlüğünden ise asla vazgeçemezler, çünkü düşüncenin özgürlüğü ya da serbest düşünme hakkı devredilemez bir haktır, dolayısıyla da ifade özgürlüğü önünde hiçbir egemenlik hakkı söz konusu olmaz.¹²⁵ Zaten Spinoza'nın Etika'sı özgür insanın neliğine ilişkin bir araştırmadan başka bir şey değildir. Özgür insanın yaşamı sadece felsefi düşünmeyi özümsemiş filozofun “iyi yaşam”ı değildir, özgür insan vahyin kutsallığından sıyrılmış laik bir düzeni öncelikle hukuki güvenceye alarak sağlayan özgür bir toplumun ürünüdür. Özgür bir toplumun siyasi yönetimi de doğal olarak demokrasidir, çünkü demokrasi bütün insanların akıl tarafından yönlendirildiği gerçeği üzerine dayanır. Kimsenin akli kimseden üstün olmadığı için en iyi yönetim şekli demokrasidir. Siyasetin görevi akla itaat eden bir anayasa oluşturmaktır ve insanların mutluluğu, “iyi yaşamı” yani, ancak siyasi anlamda herkesin özgür olduğu bir düzende bireysel olarak gerçekleşir.¹²⁶

Spinoza özgür düşünceyi hedefleyen bir demokrasiyi kuramsal olarak inşa ederken, içinde yaşadığı dönemin en azından bir yüzyıl önündedir, çünkü Avrupa'da cumhuriyet ya/ya da demokrasi fikri ancak 18. yy. Aydınlanma çağı, Amerikan ve Fransız Devrimleriyle yaygınlaşacaktır. Öte yandan Althusser, Negri, Balibar gibi çağdaş Marksistler Spinoza'nın siyasi fikirlerinin “mutlak demokrasi” savunucusu Marks'ın siyasi görüşlerinin arka planında olduğunu yazarak Spinoza'yı özgürlük ve eşitlik savunusunda, Marks'ın fikirlerinin arkasında olduğu iddia edilen Hegel'e (klasik Marksist düşüncenin yaptığı gibi) karşı daha önemli bir konuma yerleştirmeye çalışmışlardır.

Tanrı merkezli, hiyerarşik ve toplumsal katmanlar arasında geçişlerin olmadığı Ortaçağ toplumundan çıkış, bir ticaret toplumunun ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Ortaçağ toplumu bütünüyle toprak rejimi üzerine kurulu, dikey ya da yatay hareketin olmadığı durağan bir toplumdur. Michel Foucault'ya göre bu ticaret

¹²⁵ Roger SCRUTON, **Spinoza**, Çev. Hakan Gür, 135.

¹²⁶ A.g.k., 140-141

toplumunun ortaya çıkması iktidarın paradigmatik bir değişimini zorunlu kılmıştır.¹²⁷ Foucault'nun terminolojisi ile yazılırsa, 16. ve 17. yüzyıllarda, iktidarın mekaniği ya da ekonomisi “egemenlik modeli”nden, “yönetimsellik modeli”ne doğru kaymıştır. Burjuvazi'nin, Foucault'ya göre en önemli icadı, toprak ve toprağın üretimi üzerinden işleyen “egemenlik modeli”nin yanında biyo-politik bir iktidar olan, yani nüfus hareketlerini ve bireylerin bedenlerini, emeklerini ve zamanlarını düzenleyen “yönetimsel iktidar modeli”dir. Foucault'nun, tam da bütün bir modern siyaset felsefesi açısından “egemenlik”in yükselmeye başladığı bir anda, onun geriye çekildiğini iddia etmesi üzerinde dikkatlice durmak gerekir. Foucault'ya göre bu yeni iktidar “disiplinci” bir iktidardır ve modern toplum da disiplin toplumdur.¹²⁸ Foucault'ya göre modern toplumlarda kalın bir hukuk gövdesi ile işleyen, yasa, yasaklama, özgürlük ve ceza terimleriyle adlandırılan egemen iktidar, iktidarın klasik çağda (1700'ler) monarşiler içine yerleşmeye başlayan farklı bir iktidar biçiminin sadece hegemonik sonuçlarıdır.¹²⁹ Bu hukuksal ve olumsuz iktidar anlayışına başvurmak, Foucault'ya göre, modern toplumlarda iktidarın mantığını açıklamak için oldukça yanlış olacaktır. Modernlik kapitalizm bağlamında Marks'ın gösterdiği gibi eğer üretim ve üretim ilişkileri tarafından belirleniyorsa, o halde iktidarda üretim ilişkilerine katkı yapan bir iktidar olmak zorundadır. Dolayısıyla iktidarın sürekli; baskı, işkence, ölüm ve öldürme, ya da Foucault'nun deyişiyle ölüm ve yaşam üzerinde söz sahibi olan iktidarın (Foucault *devlet* terimini çok nadir kullanmaktadır, çünkü devlet toplumdan ayrı onun üstünde bir iktidara gönderme yapar, iktidar topluma içkin olduğu için Foucault iktidar, iktidar ilişkileri vb. terimlerini kullanmaktadır) sürekli ölümü kışkırtarak varolması söz konusu olamaz. İktidar tam tersine yaşamı üreten, üretim ve verimlilik peşinde koşan bir iktidara dönüşecektir. Bunun içinde iktidar, egemen iktidar olmakla yetinmeyecek, sadece suçu cezalandırma, yasak ve sansürle işlemeyecek tam tersine toplumsalın her noktasına nüfuz eden, üretim ve verimlilik adına bedenleri ve nüfusu kontrol altında tutan, yaşamın üretimini kışkırtan ve bunun için gerekli mekanizmaları düzenleyen bir iktidara dönüşecektir. Yani sürekli olarak özgürlüğe sınır çizen, insanların kendi

¹²⁷ Michel FOUCAULT, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, 48.

¹²⁸ A.g.k., 50.

kapasitelerini gerçekleştirmeleri önünde yasaklar ve sansürler koyan, tahakküm ve sömürüyü yasaklar çerçevesinde icra eden bir iktidarın yerini, bireylerin kapasitelerini çoklaştıran, onların önünü açan bir iktidar şebekesidir söz konusu olan. Bu tür bir iktidar tahakküm ve sömürüyü daha incelikli tekniklerle sağlamaktadır. İktidar modern anlamıyla sadece kurumsal bir yapı değildir, güç ilişkileri ya da bir toplumda gücün stratejik olarak toplumun bütününe dağılmasıdır. Foucault'nun kendisini özetlemesine izin verelim:

- “ - İktidar elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey değildir; iktidar sayısız noktadan çıkarak, eşitsiz ve hareketsiz ilişkiler içinde işler.
- İktidar ilişkileri, başka tür ilişkilere (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) göre dışsalılık konumunda değildir; onlara içkindir; bu bağlantılar iktidar içinde oluşan, bölüşüm, eşitsizlik ve dengesizliklerin dolaysız sonuçlarıdır ve buna karşılık onlarda bu farklılaşmanın iç koşullarıdır; iktidar ilişkileri basit bir yasaklama ve sürdürme rolü olan üstyapı konumunda yer almazlar; var oldukları yerde doğrudan üretici bir rol oynarlar.
- İktidar aşağıdan gelir; yani iktidar ilişkilerinin kökeninde ve genel kalıp olarak, egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasında ikili bir karşıtlık, yukardan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren o ikilik yoktur. Daha çok üretim aygıtları, aileler, kısıtlı gruplar, kurumlar içinde oluşan ve rol oynayan güç ilişkilerinin, toplumsal bünyede boylu boyunca oluşan çatlağın etkilerine destek oluşturdıklarını varsaymak gerekir...”¹³⁰

İktidar özünde ölüm ve yaşam üzerinde haktır. Yani insanların ölmesine ve yaşamasına izin veren güçtür iktidar. Örneğin askerlik hizmetine alınan bir kişinin

¹²⁹ Michel FOUCAULT, *Cinselliğin tarihi*, Çev. Hülya Tufan, 70-73.

¹³⁰ A.g.k., 72-73.

yaşamı ve ölümü üzerinde, zımni olarak, bir karar alınmıştır. Bu söz konusu kişi askerlik hizmetine çağrıldığı anda aslında o kişiye şu denmektedir: gerektiği anda (bir tehdit ya da savaş durumunda) sen ölümü göze almış oluyorsun, ölüm karşısında zımni bir anlaşmayı kabul etmiş oluyorsun. Bu özünde eski bir Roma yasası olan *patria potestas*'dan (Romalı aile reisine, çocuklarının ve kölelerinin yaşamını "kullanma" hakkını veren yasa) türemiştir dese de Foucault,¹³¹ babanın oğul üzerinde ona yaşam verdiği için onun ölümüne de karar verme hakkına sahip olması çok daha eski bir yasadır. Bu kutsal metinlerde yer alan İbrahim'in oğlunun yaşamı ve ölümü üzerindeki hakkıdır. Foucault, iktidarın bu yaşam ve ölüm üzerindeki hakkının moderniteyle (Foucault'nun terminolojisiyle klasik çağla) birlikte nitelik değiştirdiğini, iktidarın bir bireyin yaşamasına ya da öldürülmesine karar verme pozisyonunu terk ettiğini ve daha çok egemenlik altına alınan güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme meknizmalarına dönüştüğünü ve insanları yok etmek, onlara sınır çizmek yerine, onların yaşamlarını artıran ve düzenleyen bir işleve dönüştüğü söyler. Yani ölüm hakkı yerini, bireylerin yaşamlarını üretkenleştirmenin lehine yavaş yavaş gözden kaybolur.¹³² Fakat bu tür bir iktidar biçimi yani bireyleri besleyen, onlarla ilgilenen, üretkenliklerinin peşinde olan, yaşamlarını kontrol eden vb. bir iktidar mekanizmasının da kökleri Foucault'ya göre eskidir. Bu Hristiyanlıktaki postaral iktidarın (Foucault'nun adlandırmasıyla) devamıdır. Pastoral iktidar çobanının sürüsüne göz kulak olmasıdır. Foucault'nun cümleleriyle:

- “- Bu iktidarın nihai amacı bireyin öteki dünyadaki selametini emniyet altına almasıdır.
- Bu iktidar, salt emir veren konumdaki bir iktidar biçimi değildir; bunun yanında, sürünün yaşamı ve selameti adına kendini feda etmeye [İsa'nın kendisinin insanlığın kurtuluşu adına feda etmesi gibi] hazır olmak zorundadır. Dolayısıyla, tahtı kurtarmak

¹³¹ A.g.k, 99.

¹³² A.g.k., 100.

uğruna tebasından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarından farklıdır.

- Sadece bütün topluluğu değil; ayrıca toplumdaki her bireyi ömrünün sonuna kadar gözeten bir iktidar biçimidir.
- Nihayet, bu iktidar biçimi insanların kafalarının içinde ne olduğunun bilmeden, onların ruhuna nüfuz etmeden, onların içlerindeki en derin sırları açığa vurmaya yönelmeden uygulanamaz. Bu da bir vicdan bilgisini ve buna yön verme becerisini gerektirir.”¹³³

Foucault’ya göre bu pastoral iktidarın modern karşılığı biyo-iktidardır. Fakat bu yeni pastoral iktidarın öte dünyaya ilişkin aşkınsal hedefleri aydınlanma ile özellikle törpülenmiş ve yerini bu dünyaya ilişkin seküler hedefler koyan bir hüviyete kavuşmuştur. Artık insanların öteki dünyadaki selameti onların bu dünyadaki sağlığı, refahı, güvenliği vb. lehine ortadan çekilmiştir. Pastoral iktidarın dinsel amaçları yerini bir dizi dünyevi amaca bırakmıştır. Öte yandan bu yeni pastoral iktidar sadece devlet ya da kamu kuruluşları aracılığıyla işlemez aynı zamanda sivil toplum örgütleri de bu iktidarı icra etmektedir. Aile bu iktidarın uygulanması için oldukça merkezi bir noktadadır.¹³⁴ Eski katolik itiraf mekanizması özellikle tıp, psikiyatri, pedagoji vb. aracılığıyla bireylere bağlanmış, ailenin ve bireylerin bütün sırları bu mekanizmalar aracılığıyla ifşa edilmiş ve bireyler bu şekilde iktidara bağlanmışlardır. Foucault’nun edebi deyişiyle Batı’da insanlar uzun zamandır birer “itiraf hayvanı”na dönüştürülmüşlerdir. Biyo-iktidar itiraf mekanizması aracılığıyla bilgi ve söylem üretir, elde edilen bilgi ve söylemler düzenlenir ve toplumun yönetilmesinin araçlarını sunarlar:

“İtiraf, etkinliklerini en uzak alanlara kadar yaydı: Adalet, tıbb, eğitilime, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine, en gündelik düzene ve en şatafatlı törenlere değin uzandı; suçlar itiraf edildi, günahlar,

¹³³ FOUCAULT, **Özne ve İktidar**, Çev. Osman Akınhay-Işık Ergüden, 65.

¹³⁴ A.g.k., 66-67.

düşünceler, arzular itiraf edildi, geçmiş ve düşler, yaşanan çocukluk itiraf edildi; söylenecek en güçlü şeyi en kesin biçimiyle söyleme yolunda çaba gösterildi; kamu önünde ya da özel alanda itiraf edildi; ana babaya, eğitmenlere, doktorlara, sevgililere, itiraf edildi; başkalarına söylenmesi olanaksız şeyleri kişi, zevk ve acı içinde kendi kendine itiraf etti ve kitaplara dönüştürdü. İtiraf edildi ya da itiraf etmek zorunda kalındı. Kendiliğinden olmadığında ya da dış bir zorunluluk tarafından dayatılmadığında itiraf zorla elde edilir; ruhtan çekilip çıkarılır ve bedenden koparılır. Ortaçağdan beri, işkence bir gölge gibi itirafa eşlik eder ve kaçtığında onu cesaretlendirir. Bunlar kara yüzlü ikiz kardeş gibidirler. En yumuşak şefkat gibi en kanlı iktidar da günah çıkarmaya gereksinir.”¹³⁵

Modernlikle birlikte işkence, itiraf mekanizmaları tarafından ayıplanır ve itiraf için daha incelikli yöntemler keşfedilir. Foucault, örneğin psikanalizi bütün devrimci etkinliğine rağmen, sadece aile ve özel yaşamı iktidar alanına çevirdiği, itiraf aracılığıyla aileyi ve bireyleri iktidara bağladığı için eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda psikanaliz iktidar adına “doğru söylem” oluşturan bilgi biçimlerinin kanadında yer aldığı için de eleştirilir. Bireyler kendi hakikatlerini itiraf ederken, iktidarlarda bu hakikatleri kendi “doğru söylemi” etrafında yeniden düzenler. Deleuze-Guattari’de psikanalizi, tıpkı cumhuriyete laik bir düşünme modeli vermek isteyen Durkheimci sosyoloji gibi, devletle organik bağları olduğu için eleştirir. Onlara göre düşünmenin sınırları bu tür bilimlerle devletin istediği şekle çekilmeye zorlanırlar.¹³⁶ Foucault’da; cinselliğe, suça, adalete vb. ilişkin bir doğru söylem, bir

¹³⁵ Bkz. (129), FOUCAULT, 50.

¹³⁶ Deleuze-Guattari Durkheim ve Freud gibi düşünürleri kamu profesörleri olarak adlandırırken, onların karşısına Nietzsche’yi, Artaud’yu ve Kleis’tı dikerler ve onları özerk/özel düşünürün en önemli figürü olarak selamlarlar. Çünkü bu düşünürler/sanatçılar düşünceden bir savaş makinası yaratmıştır ve herşeyin üzerinden bir silindir gibi geçmişlerdir. Kartezyen gerçek, Kantçı doğru, Hegelci adalet, Durkheimci sosyoloji ve psikanaliz gibi Cogitatio Universalis’dir. Şöyle yazmışlardır: “Cogitatio Universalis pürüklü mekânın yöntemidir ve bir noktadan diğerine izlenmesi gereken bir

hakikat etiği oluşturmak aynı zamanda kendi hakikati sapkın olan bireyleri bu söyleme ya da hakikate bağlamaktır.

Biyo-iktidarın en büyük günahı insanların yaşamlarının her noktasında onların yanı başında olmasıdır. Dolayısıyla bir tür karabasan gibi iktidar her yere dağılmıştır, heryede hazır ve nazırdır. Bu perspektiften ilerleyince özel alan-kamusal alan ayrımında demokrasilerin çizmek istediği ayrım anlamını yitirmektedir. İnsanlar sırlarını, gizlerini ifşa eden bir iktidar şebekesi içinde yaşamaya maruz kalmaktadırlar. İktidar en karanlık noktayı bile aydınlatmak, en kör noktaya bile ışık tutmak istemektedir, fakat “aydınlanma” her zaman istenilir bir şey değildir. İnsanlar kendi gizlerini, sırlarını, yani yaşamlarını kendi kontrolleri altında, gözlerden saklamak istemektedirler. İster doğanın bize verdiği bir eğlim olarak felsefi bir formülle bunu ifade edelim isterse de daha sosyolojik ve politik bir ifade olarak kendi çıkarlarımız gereği bu türden pozisyonlar almak isteğinde olduğumuzu söyleyelim sonuçta özel alanın iktidarlar tarafından gasp edilmesi (ki Foucault bundaki en büyük suçun siyasi iktidara bağlanan tıp, psikiyatri, psikoloji, psikanaliz, pedagoji vb. gibi insan bilimlerinde olduğunu söyler), Agamben’in deyişiyle *bios* ile *zoe*¹³⁷ arasındaki sınırın kaybolması ve insan bedeninin ve yaşamının her türden şiddet içeren felaketle son kertede başbaşa kalmasıdır söz konusu olan. Beden ya da çıplak yaşam ya da biyolojik yaşam üzerinde icra edilen bu iktidar son kertede bir halkın, bir ırkın ya da bir türün yaşaması, yaşamını çoklaştırması adına başka bir halkı, ırkı ya da, toptan ölüme mahkûm etmeye kadar gider. İktidar; yaşam, tür, ırk, kitlesel nüfus düzeyinde icra edildiği vakit, yaşam üzerine icra edilen iktidar kendi uyruklarının yaşamını daha iyi beslemek adına başka ulusları ya da halkları toptan

yolu izler. Ama dışarıdanlık biçimi öyle kaygan bir mekâna yerleştirir ki, onu hiç hesaplamadan işgal etmesini bilir ve onun için yöntem, kabul edilebilecek bir yeniden-üretim olanak yoktur, ama yalnızca yollara, intermezzilere, yeniden açılmalara ihtiyaç vardır. Düşünce tıpkı bir vampir gibidir, onun ne imgesi, ne modeli, ne de yapılacak bir kopyası vardır... Savaş makinasının sorunu yol üstündeki konaklama hanlarının sorunudur; isterse küçük imkânlarla olsun ve onun abide veya mimarlık sorunu yoktur. Model bir şehrin yerine nöbet değiştiren seyyar bir halk.” Bkz. (39), DELEUZE-GUATTARI, 71-72-74-75-76.

¹³⁷ Bios ve zoe kavramları için bkz. Bölüm “2.4. Bios-Zoe ve Hayalet Cemaat”.

ölüme mahkum ederler.¹³⁸ Biyo-politik iktidar devlet ırkçılığına dönüşür ve sonuç bir halka karşı uygulanan soykırımdır. Burada belli bir ırkın yaşamı (belki de neredeyse bu anlamda “iyi yaşam”) onun kanının arılığıyla birleşir. Yaşamayı hak eden tek halk kanı temiz olandır:

“Bütün bir nüfuz, aile, evlilik, eğitim, toplumsal hiyerarşi ve mülkiyet politikasıyla bedenler, davranışlar, sağlık ve gündelik yaşam düzeyindeki bir dizi sürekli müdahale, renklerini ve gerekçelendirmelerini kanın saflığını koruma ve ırkı zafere ulaştırmanın destansı kaygısından yola çıkarak kazandılar. Nazizm, kan fantezileriyle disipline dayanan bir iktidarın son örneklerinin en naif ve en kurnaz birleşimini oluşturdu. Toplumun öjenik bir biçimde düzene sokulmasına ve bunun gerektirdiği şekilde sınırsız bir devletleştirme örtüsü altında mikro-iktidarların yayılıp güçlenmesine, üstün bir kanın düşsel heyecanı eşlik ediyordu. Bu heyecan hem diğerlerinin sistematik olarak soykırıma uğratılması, hem de kendinin bütünsel olarak kurban edilme tehlikesine açık olması riskini içeriyordu.”¹³⁹

Deleuze-Guattari’nin gösterdiği gibi faşizmin zaten bir devlet ideolojisine dönüşmesi iktidarın mikro-politik düzeyde işlemesiyle mümkün olmuştur. Hitler’in seçimlerle iktidarı gelmesi bir ironi olarak bu günlerde değerlendirilse de, arkaplanda bir toplumun okul, aile, işyeri ya da diğer yerel merkezlerde birbiriyle sürekli etkileşim halindeki mikro-faşizmlerinin en üst noktada devlete açılan mevcudiyeti vardır.¹⁴⁰ Deleuze-Guattari için iktidar (devlet aygıtı) mikro düzeyde arzuları düzenleyen bir aygıttır. Faşizm örneğinde arzu, denilebilirse eğer, faşizme gidecek şekilde düzenlenmiştir. Nasıl ki devrimci arzular kışkırtılıp, ayartılıp devrim için harekete geçiriliyorsa, faşistik arzular da aynı şekilde harekete geçirilmektedirler.

¹³⁸ Bkz. (129), FOUCAULT, 101.

¹³⁹ A.g.k., 110.

¹⁴⁰ Paul Robert PATTON, **Kavramsal Politika ve Bin Yayla’da Savaş Makinesi**, Çev. Barış Başaran, Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim içinde, 49.

Okullarda, kırsalalarda Alman ırkının güzelliğinin, farkının, gücünün mütamadiyen işlendiği bir toplumda, toplumun kendisini faşistleşmemesi düşünülemezdi.

Foucault'ya bu iktidar analizi için sağdan ve soldan bir çok eleştiri gelmiştir. Onları burada sıralamak buradaki amacımızın sınırlarını aşıyor. Fakat egemenliğin emperyal bir nitelik kazandığı küreselleşmiş dünyada Foucault'ya Negri ve Hardt'ın getirdiği eleştiri bir açıdan oldukça yerindedir. Onlara göre egemenlikten biyo-iktidara geçiş, egemenlik modelinin kendi içinde paradigmatic olmayan bir geçişidir.¹⁴¹ Yani egemenlik modeli -ki bunu en kestirme yoldan toplumu kurucu yasaları yapma gücünü elinde bulunduran, yasa aracılığıyla ceza rejimiyle işleyen iktidar olarak tanımlayabiliriz- kralın gövdesinde, merkezde toplanan ve hukuk kurumu tarafından icra edilen bir iktidar modeli ise, yönetsellik modeli (pastoral iktidar, biyo-iktidar, disiplinci iktidar vb.) gözetleme ve denetleme teknikleri ile işleyen, okullardan hastanelere ve hapishanelere, psikiyatrik kliniklerden aile kurumuna vb. etkinlik alanı geniş olan, yaşam üzerinde icra edilen bir iktidar modelidir. Kavramın *gouvernementalité* (yönetsellik) olduğunu düşünük olursak, söz konusu olan şey doğrudan zihinlerin, zihinselliklerin yönetimidir aslında.¹⁴²

Eğer hukuk ile işleyen egemenlik modeli doğrudan, toplumu bozan unsurları cezalandıran bir iktidarsa, yönetsel iktidar suçu önceden bertaraf etmek için uysal bedenler yaratmanın peşindedir. Negri ve Hardt'a göre Foucault'nun aynı düzlemde iki ayrı paradigma olarak tanımladığı bu iki iktidar modeli aynı düzlemde tek bir paradigmanın iki farklı görünümü, iki farklı işleyiş biçimidir: “Modern egemenliğin gerçekleşmesi biyo-iktidarın doğuşudur”¹⁴³ dedikleri zaman Negri ve Hardt, egemenlik ile biyo-politikayı modern toplumun düzenlenmesi için birlikte hareket eden aynı yapının parçaları olarak tanımlarlar. Negri ve Hardt egemenlik modelinin yönetsellik modelinden ayrı tutulamayacağını söylerken haklıdır, fakat, öte yandan, Foucault'nun kuramının önemi, modern iktidarın gücünün sadece siyasi-

¹⁴¹ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 109.

¹⁴² M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, 6.

hukuki bir yapıdan geçmediğini göstermesinden geçmektedir. Çünkü modern iktidar ya da egemenlik tanımları –ki Machiavelli ile tohum halinde olan bu düşünce, göreceğimiz gibi, Bodin ve Hobbes tarafından yetkin bir biçimde teorileştirilmiştir– içkinlik düzleminde aşkın bir iktidar olarak, kalın bir hukuk gövdesi yaratırken, iktidarın mikrofiziğini görmezden gelir. Çünkü iktidarın egemenlik modeli asli olarak kapitalist üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin yarattığı toplumsal düzenlemelerle ilgilenmez. Foucault’nun dediği gibi Ortaçağ’dan günümüze hukuk kurumunun birinci görevi egemen iktidarı sabitlemektir.¹⁴⁴ Siyasi birliği sağlayacak olan egemen, yasa koyucudur ve bütün yasaların amacı egemenin merkezi otoritesini çoklaştırmaktır. Oysa ki egemen iktidar siyasi birliği sağlamak adına kilise yasasını bertaraf edip dünyevi bir yasa yaratırken, merkezkaç odakların egemenliğe bağlanması “yasa” fikrinden çok yönetsel bir iktidar modeli ile gerçekleşiyordu. Kapitalist üretim ilişkileri hareket halinde bir toplum yarattığı için, egemen iktidarın sabit, hukuki modelinin yanında, yönetsellik paradigmasının hareketli yapısı devreye girmektedir. Bireylerin bedenlerinden, çıplak yaşamdan ve nüfus kontrolünden geçen bu iktidar biçiminin amacı kapitalist üretimi yetkinleştirecek üretim gücünü yaratmaktır. Yasa (yasaklama) fikri ile işleyen egemenlik modelinin karşısında, üretkenliği artırmak için yaşamın üretimini üreten biyo-politik iktidar yasa modeli ile çalışmaz. Foucault’ya göre yasa fikriyle işleyen devlet iktidarının yanında, üretkenliği düzenleyen biyo-politik bir iktidar yapısının varlığı temelde kapitalizmin amaçlarına hizmet etmektedir:

“...burjuvazinin egemen sınıf olduğu ilkesinden yola çıkarak, bundan cinsellik ve çocuk cinselliğinin denetimlerinin kesinkes istenmeyen şeyler olduğu sonucuna varabilirdik; oysa tersine, sonuçta cinsellik yoluyla bir işgücü oluşturma’nın önemi ölçüsünde ihtiyaç duyulan şeyler bir cinsellik eğitimi, cinsel terbiye, erken cinsel gelişmişliktir, biliyoruz ki, en azından 19. yüzyılın başında, bu işgücünün optimum statüsünün sınırsız olduğu düşünülüyordu: Ne kadar çok işgücü

¹⁴³ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 111.

¹⁴⁴ Bkz. (127), FOUCAULT, 40.

olursa, kapitalist üretim sistemi o kadar kusursuz ve doğru işleyebilecekti.”¹⁴⁵

Egemen iktidar ile biyo-politik iktidar ya da yönetimsellik paradigması arasındaki ilişkiyle ilgilenen bir başka filozof Giorgio Agamben’dir. Agamben’e göre biyo-iktidar modernitenin icadı değildir, en azından Antik Yunan’dan beri varolan bir yapıdır. Ona göre, Foucault siyasi anlamda modernitenin en önemli icraatının insan bedeninin ya da çıplak yaşamın iktidarın öznesi konumuna getirilmesi olduğunu söylerken, aslında Batı siyasetinin başından beri sahip olduğu biyo-siyasal etkinliğin varlığına işaret etmekten başka bir şey yapmaz. Agamben’de tıpkı Negri ve Hardt gibi egemenliğin hukuki modeliyle yönetimsellik biçimi arasındaki ilişkinin hayatiliğine vurgu yapar:

“Bu iki analizi [yönetimsellik modeli ve egemenlik modeli] birbirinden ayırmak imkânsızdır ve egemen iktidarın –saklı da- olsa orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak yaşamın [bedenin] siyaset alanına sokulmasıdır. Hatta iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyo-siyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyo-siyaset, en azından egemen istisna [egemenlik modeli] kadar eski bir olgudur. Modern Devletin, biyolojik yaşamı kendi hesaplarının merkezine yerleştirmekte yaptığı şey, iktidarla çıplak yaşamı birbirine bağlayan bu gizli bağı gün ışığına çıkarmak ve dolayısıyla da modern iktidar ile en ezeli ‘arcana imperii’ (gizemli güç) arasındaki bağıntıyı teyit etmekten başka bir şey değildi.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ Bkz. A.g.k., 45.

¹⁴⁶ Bkz. (55), AGAMBEN, 15, 16.

2.4. Bios–Zoe ve Hayalet Cemaat

Agamben’e göre, biyo-politika modern devletlerle birlikte bir istisna olmaktan çıkarak kural haline gelmiştir.¹⁴⁷ Yunanlılardan beri, Batı politikasının en temel karakteristik unsuru insanın *çıplak yaşamının* politikaya dâhil edilmesi olmuştur. Agamben’e göre politika, insanın çıplak yaşamı üzerinde yükselmektedir. Çıplak yaşam, en basit tanımıyla, “basit yaşama olgusudur”. Terim canlı olma-canlılık olgusuna işaret eder. Yunanlılar bu basit yaşama olgusunu *Zoe* olarak adlandırmışlardır.¹⁴⁸ *Zoe* olmak, terimden de kolaylıkla anlaşılacağı gibi hayvanlarla ortak olan bir yaşamı paylaşmaktır. Bir *Zoe* olarak insan tıpkı hayvanlar (ve tanrılar) gibi basit yaşama olgusuna sahiptir: Yeme, içme, üreme... Basit yaşama olgusu *Zoe*’nin dışında, Yunan dili daha karmaşık bir yaşam olgusunu ifade eden *Bios* kelimesine sahiptir. *Bios* “nitelikli yaşam” olgusuna işaret eder ve bir bireye ya da bir gruba ait olan belli bir yaşam tarzının ifadesidir.¹⁴⁹ Agamben’e göre başta Aristoteles olmak üzere Yunanlılar *Bios* ile *Zoe* arasında kesin bir ayrım çizgisi çekmeye çalışmışlardır. Bunun anlamı, özel yaşam ya da ev yaşamı ile kamusal yaşam (bu terimlerle ifade edilebilirse eğer) ya da daha doğru bir ifadeyle *polis* arasında bir karşıtlık tesis etmektir. Basit yaşama olgusu ile siyasal nitelikli bir yaşam arasında fark, Aristoteles için “yaşam” ile (*Zoe* / ev içi alan) “iyi yaşam” (*Bios* / *polis*) arasındaki farktır.¹⁵⁰

Bu ikiliğin anlamı tam olarak nedir? Öyle görünüyor ki Yunanlılar kendilerini tıpkı politika meselesinde olduğu gibi politik hayatla neredeyse örtüşen nitelikli (uygar belki de) bir hayat, *bios* yani, yaratabilme kapasiteleri ile kendilerini diğer toplumlardan ayırıyorlardı. *Bios* ve *zoe* ayrımı, yaşamı basit fonksiyonların dışına çıkararak politik olduğu kadar etik ve estetik düzlemde de icra edilen bir yaşama işaret etmektedir. Yunanlılar sadece kendilerinin politika yapabildiğini, çünkü sadece

¹⁴⁷ Stany GRELET - Mathieu POTTE-BONNEVILLE, **Une Biopolitique Mineure** (entretien avec Giorgio AGAMBEN), <http://www.vacarme.eu.org/article255.html>

¹⁴⁸ Bkz. (55), AGAMBEN, 9.

¹⁴⁹ Bkz. (147), GRELET - POTTE-BONNEVILLE, <http://www.vacarme.eu.org/article255.html>

¹⁵⁰ Bkz. (55), AGAMBEN, 10.

kendilerinin, krallara bağılı itaatkâr uyruklar değil, politik akıl yürütme yeteneğine sahip özgür ve eşit yurttaşlar olduğunu düşünüyorlardı. Yunanlıların, bu anlamda, hem *zoesi* hem de *biosu* vardı, diğer halkların ise sadece *zoesi* vardı. *Bios* ile *zoe* arasındaki eşiğin aşılmasına, sınırın kaybolmasına hayıflanarak Agamben *zoeye* Yunanlıların düşündüğünün aksine daha olumsuz bir özellik atfetmektedir. *Zoe*, insanın çıplak yaşamının *biostan* (dolayısıyla bio-politikadan, çünkü *bios* sürekli olarak kontrol altında tutulan bir yaşamdır: davranış biçimleri, görgü kuralları, konuşma biçimleri vb. üzerindeki denetimler) ayrılarak kendinin en çıplak halde gerçekleşmesini sağlar. Bedenin en doğal fonksiyonları hiçbir denetime maruz kalmadan işler: cinsellik, yeme-içme, oyunlar, sırların saklanması vb. en doğrudan şekilde deneyimlenir. Deyim yerindeyse *zoe* maskesiz bir yaşamdır, doğrudan doğal içgüdülerin (tıpkı hayvanlar gibi) takip edildiği bir yaşamdır. Bu iki yaşam alanı arasındaki sınır, bir taraftan insanın en doğal yaşam formunu politik olanın denetimi dışında bir ölçüde tutarak insanın doğal yaşamının özgürce gerçekleşmesini sağlıyor, diğer taraftan da Yunanlıları, doğal yaşamı kontrol eden içgüdülerin pervasızca deneyimlenmesinden kurtarıyor ve doğal ya da çıplak yaşamın uygarlaştırılması anlamına geliyordu. Demek ki *zoe* insanın içgüdülerini takip edeceği bir özgürlük alanı yaratırken, *biosda* çıplak yaşamın aşırılığını engelliyor ve yunanlıların politik-etik-estetik bir yaşam inşa etmelerini sağlıyor, özgürlüğü farklı bir form altında da deneyimleyebilmelerine izin veriyordu. Eğer denilebilirse Yunanlılar *zoe* alanında belli ölçülerde doğallaşılıyor, *bios* alanında ise uygarlaşıyorlardı. *Bios* nitelikli yaşam olarak aslında “iyi yaşam”dır ve doğal olarak *zoe* üzerine yükselir. Arada bir eşik olsa da bu eşik iki yaşam formu arasında aynı zamanda bağlantı kurar. Aslında Yunanlılar *zoeye* kısmi bir özgürlük alanı açmışlardır. *Zoe* her zaman *biosun* baskısı altındadır. Özgür bir Yunan erkeği *zoe* içinde istediği gibi at koşturamaz, fakat belli ölçülerde aşırılığa kaçabilir, içgüdülerinin ya da arzularının peşinden gidebilir. *Bios* olanın onun bedenini belli politik formlar altında düzenlemesinden sıyrılabilir.

Agamben, Aristoteles'in çıplak yaşam ile *polis* arasında kurduğu karşıtlığın, *Zoe*'nin *Bios*'dan dışlanması, aslında Batı politikasının en temel ikiliği olarak¹⁵¹ bir ölçüde eksik bir kavrayış olduğunu söylemektedir.¹⁵² Agamben'e göre politik yaşam (*polis – Bios*), Aristoteles'in dediği gibi çıplak yaşamı (*Zoe – Oikos*) dışlarken, sadece onu dışarıda bırakmamakta, aynı zamanda onu dışlarken içlemekte ya da daha doğru bir ifadeyle içine alarak dışlamaktadır. Yunan siyaseti çıplak yaşamı, daha önce yazdığımız gibi, Polis'in içine alarak, kendi içinde bir dış mıntıka yerleştiriyordu. Çünkü *iyi yaşam* (*bios*) ancak *çıplak yaşam*'ın (*zoe*) zaten politikleştirilmesiyle mümkün olmaktadır (*polis* alanında eşit bir yurttaş *oikos*'a girdiği vakit polis alanındaki eşit statüsü sayesinde burada bir egemene dönüşüyordu ve *oikos*'un sakinleri onu polis'in rekabetçi yapısına hazırlamak zorundaydı). Politikanın (en geniş anlamıyla) görevi *çıplak yaşamı iyi yaşama* dönüştürmektir. Bu yüzden Aristoteles için politika etik tarafından desteklenen bir yapıdır. Çıplak yaşam arzuların, içgüdülerin alanı olarak tanımlanacak olursa, etik'in görevi insanın eylemlerinin itici gücü olan bu arzuların disipline edilmesi¹⁵³ ve nitelikli bir yaşam adına insanın hayvandan ayrılmasıdır. Dolayısıyla Yunanlılar diğer ulusların, ırkların "politik akıl" sahibi olmadıklarını söylediklerinde aslında onları sadece hayvanların yaşadığı düzeyde (*zoe*) bir yaşamı icra eden, yaşamın *bios* formuna sahip olmayan insanların yaşamı olduklarını söylemektedirler. Yunanlılar ise kısmi ölçülerde hayvan düzeyindeki bir yaşamı deneyimlemektedirler; politik akıl bu tür bir yaşamı dışlar, daha doğrusu bu tür bir yaşama, yani *zoeye* kendi marjında bir yer açar. Modernlik ise, Agamben'e göre, aradaki eşiği kaldırarak *zoe*'yi bir anlamda yok eder ve bütün bir yaşam *biosa* dönüşür. Dolayısıyla beden, çıplak yaşam ya da doğal yaşam bütünüyle politik yaşamın nesnesine dönüşür ve dışardan gelecek her tür müdahaleye açık hale gelir. *Bios* nitelikli yaşam anlamına gelse de *zoenin biosa* dönüşmesi nitelikli yaşam adına insan bedeninin son noktasında şiddet ve ölümle yüz yüze gelmesidir. Beden nitelikli yaşam adına, iyi yaşam adına gözetleme, disiplin ve

¹⁵¹ Schmitt'in egemenlik anlayışını çalışmalarında detaylı bir şekilde inceleyen Agamben, Schmitt'in siyasetin kurucu unsuru olarak gördüğü dost-düşman ikiliğinin yerine *zoe-bios* ya da çıplak yaşam-siyasal yaşam karşıtlığını koymaktadır.

¹⁵² Bkz. (55), AGAMBEN, 17

¹⁵³ Terry EAGLETON, *Kuramdan Sonra*, Çev. Uygur Abacı, 132.

denetim mekanizmalarının merkezine yerleştirilir. Bazı bedenler vardır ki biyo-politik mekanizmalar onların nitelikli bir yaşama asla sahip olamayacağına karar verir ve onları yaşamdan bütünüyle elimine etmeye kadar bunu götürür. Daha önce de yazdığımız gibi bunun adı soykırımdır: Yahudiler, eşcinseller, çingeneler, yabancılar, sakatlar vb.

Aristoteles için “iyi insan” erdem sahibi insandır. Erdemli bir insan ise ancak bir toplumsal yaşam içinde mümkün olabilir. Polis -yani politika-, erdem sahibi -yani ahlaki özne olan- “iyi insan”a, “iyi yaşam”ı sağlamaktadır. Politikanın ön koşulu olan etik, çıplak yaşamı düzenlemekte ve etik’in desteklediği politika’da “iyi yaşamı” mümkün kılmaktadır. İnsan ev içi alanda ya da Zoe alanında yaşamını devam ettirebilecek iyiliklere sahip olsa da, Aristoteles insanın ancak dostlar arasında “iyi yaşam”a sahip olabileceğini söyleyecektir. Ancak polis toplumsal bir varlık olarak insanın kendini gerçekleştirmesini, kendi potansiyelini açığa çıkarmasını sağlayabilir. Bir insanın gelişip serpilmesi ancak dostlar ya da –daha teknik bir terim olarak- yurttaşlar arasında mümkündür.¹⁵⁴ “Politics of Friendship” adlı kitabında Aristoteles etiğini inceleyen Fransız filozof Jacques Derrida, “iyi yaşam”ın polislin amacı olduğunu hatırlattıktan sonra, “iyi yaşam”ın da birlikte yaşamak anlamına geldiğini, bunun da dostluktan/arkadaşıktan geçtiğini söylemektedir.¹⁵⁵ İyi yaşam dostluk ilişkilerinin hâkim olduğu bir alanda mümkündür. Derrida, Aristoteles’teki üç çeşit dostluk modelini hatırlatır: Erdemli dostluk, faydadan kaynaklanan dostluk (politik dostluk bu kategoriye girer) ve hazdan kaynaklanan dostluk.¹⁵⁶ Erdemli dostluk etik bir dostluktur.¹⁵⁷ Etik dostluğun en net tanımı Diogenes Laertius tarafından Aristoteles’e atfedilen şu cümlede yapılır: “Kendimize davrandığımız gibi arkadaşlarımıza davranmamız gerekir”.¹⁵⁸ Bu, teoride, şu anlama gelir: sevgi bağı ile kurulmuş, başkasına en az kendine değer verdiği kadar değer veren dostlardan oluşan

¹⁵⁴ John O’NEILL, **Piyasa - Etik, Bilgi, Politika**, Çev. Şen Süer Kaya, 45.

¹⁵⁵ Bkz. (108) DERRIDA, 199.

¹⁵⁶ A.g.k., 203.

¹⁵⁷ A.g.k., 205

¹⁵⁸ A.g.k., 207.

bir cemaat. Bu Yunanlı anlamıyla etik bir cemaatin, ideal yaşamın ya da bizim burada kullandığımız terimle “İyi yaşam”ın anlamıdır.

Aristoteles burada dostluktan geçen bir eşitlik cemaati görür. *Pleonaxia* elimine edilmiştir: Kişisel çıkar, arzu ve hazlarının peşinden koşan insana bu yapı içerisinde yer yoktur. Yani burada *zoe* alanında değil *bios* alanındayız. Öyle görünüyor ki *polis* içinde, dostlar arasında gerçekleşecek “iyi yaşam” *zoe* alanının başı boş bırakılmamasını gerektirmektedir. Fakat bu politikanın *zoeye* kısmi bir müdahaledir. Agamben’e göre, modern politika ve egemenlik biçimi, Yunanlıların aksine *bios* ile *zoe*, biyolojik beden (*corps biologique*) ile politik beden (*corps politique*), ya da özel ile kamusal arasındaki sınırları bütünüyle yok etmiş ve bir belirsizlik alanı yaratmıştır.¹⁵⁹ Agamben’e göre modern politikayı bugün tanımlayan şey Foucault’nun dediği gibi, çıplak yaşamın ya da bedenin politikanın öznesi konumuna gelmesi değildir. Bu başından beri zaten vardı ona göre. Modern politika açısından asıl orijinal olan şey *çıplak yaşam*’ın bütünüyle politikayla örtüşmesi ve böylelikle Zoe’nin tarihte eşi benzeri olmayan felaketlerle yüz yüze gelmesidir.¹⁶⁰ İnsanın çıplak yaşamının bütünüyle politikanın merkezine yerleşmesi (Yunanlılar için insanın çıplak yaşamı polis’in marjında yer almaktaydı), egemenliğin ya da siyasi iktidarın biyo-politik uygulamaları, Agamben’e göre, 20. yüzyıldaki Nazi kamplarının, bütün demokratik devrimlere ve kazanımlara rağmen, nasıl vuku bulduğunu açıklamaktadır.¹⁶¹ Agamben’e göre Bios ve Zoe arasındaki sınır kaybolunca, “kutsal insan”nın bedeni her türden şiddet ve felaketle karşı karşıya kalmaktadır. Agamben’in biyo-politika kuramı açısından egemen iktidarın biyo-politik uygulamaları ölüm olgusu ile gücünün doruğuna ulaşır. Biyo-politika eğer nüfusun ve bedenlerin kapitalist verimlilik adına gözetlenmesi, denetlenmesi ve düzenlenmesi ise (sadece eşlerimizle cinsel ilikiye gireceğiz, spermleri fahişelerle harcamayacağız, enerjimizi boşa harcamayacağız, kaç çocuk sahibi olacağız, kaçta yatıp kaçta kalkacağız, yediğimiz şeyler sağlıklı yaşama uygun olacak, çocuklarımızı genel ahlak kuralları çerçevesinde sistemi yeniden üreten “iyi çocuklar” olarak

¹⁵⁹ Bkz. (147), GRELET - POTTE-BONNEVILLE, <http://www.vacarme.eu.org/article255.html>

¹⁶⁰ Bkz. (55), AGAMBEN, 20.

yetiştireceğiz vb.), *zoenin biosla* örtüşmemesine şaşdırmamak gerekir. Ölüm kamplarının toplumun işe yaramayan, üretime ve verimliliğe katkı yapmayan sakatları, çingeneleri ve eşcinselleri de “imha etmesi”nin yanında Yahudilerin topyekün ölüme mahkûm edilmeleri onların *zoesinin* yok edilmesi Alman ırkının *biosuna* yapacağı pozitif katkı içindir. Burada modern biyo-politika, nüfusun ve bedenlerin denetlenmesini ve düzenlenmesinin nihai sonucu olarak, denetlenmeye ve düzenlenmeye gerek olmayan, denetlenmesinin ve düzenlenmesinin hiçbir verimlilik ve fayda getirmemesinden dolayı (tersine maliyetleri yükseltmektedir bu unsurlar) bu verimsiz unsurları (fakat yahudiler bu şemaya uymaz çünkü onlar oldukça kapitalistik işleri üretmekteydiler, fakat bütün zenginliklerine el koymak Alman bios’u için maksimum fayda anlamına gelmekteydi) temizlemeye gider.

Foucaultcu perspektiften biyo-politika ölümün-öldürmenin peşinde değil yaşamın üretiminin peşindedir. Fakat Foucault biyo-politikanın bir tür devlet ırkçılığına bağlandığını da söylemiştir. Agamben’e göre ise, zaten biyo-politika son noktada bedenlerin öldürülebilir olabileceği kararını vermeye kadar gider. Agamben Foucault’nun tezini başka bir dille tekrar etmektedir aslında. Zoe ve bios arasındaki sınırın kaybolması, çıplak yaşamın bütünüyle iktidar alanının gözetimi ve kontrolü içine girmesi ve son kertede ırkçılığa varacak şekilde yaşamın (belli bir ırkın, halkın) üretimi adına yaşamın (öteki bir ırkın, halkın) soykırımı uğratılması, özünde Foucault’nun gösterdiği gibi biyo-iktidarın *a priori* varlık koşullarıdır. Foucault şöyle yazmıştır:

“19. yy.da... bu söz konusu bilim (tıp), bulanık hazların ötesinde, başka iktidarlarda talep etmekteydi. Yıllanmış zührevi hastalıkları korkuları ile birlikte, yeni “mikroptan arındırma” arındırma temalarını, ilerlemeciliğin büyük mitoslarıyla birlikte yeni kamu sağlığı kurumlarını bir araya toplayarak, kendisini hijyenin egemen gücü olarak sunuyordu; toplumsal bünyenin fizik gücüyle ahlaksal temizliğini sağlama iddiasındaydı; kusur sahiplerini, yozlaşmışları

¹⁶¹ A.g.k. 20.

ve soysuzlaşmışları ortadan kaldırmaya söz veriyordu. Biyolojik ve tarihsel bir ıvecenlik adına, o dönemde eli kulağında olan devlet ırkçılıklarını doğruluyor, onları ‘hakikat’ olarak temellendiriyordu.”¹⁶²

Agamben’e göre modern siyasetin nesnesi olarak insan burada bir *Homo Sacer*dir (“kutsal insan”): Agamben’in Roma hukukuna yaslanarak iddia ettiğı şey insanın öldürölmesinin bir ritüel şeklinde gerçekleşemeyeceğidir artık. “Home sacer” kurban edilemeyen ama öldüröllebilen insandır. İnsanın bedeninin kutsallığı onun kurban edilmesini yasaklar (İbrahim’in İshak’ı ya da İsmail’i –islam versiyonu- kurban edememesi gibi). İnfazlar mümkün olduğunca hızlı gerçekleştirilmelidir. Agamben’e göre ise modern biyo-politika, bugün, kendini en çok mültecilerin, maphusların, uyuşturucu kullananların, Aids’lilerin vs. sessizliğinde ifade eder.¹⁶³ Bugün yapılmak istenen *benzemeyenler* olarak adlandırdığımız kategorinin içine giren insanları öldürmek değil (öldürmenin sorunu çözmediğı anlaşılmıştır 20. yy.’da) ama onları “görmezlikten gelmek”tir. Toplumlarımız içinde yaşayan bir *hayalet cemaat* vardır. Bunlar metropollerde sokaklarda yaşayan ve/veya sınır aşarken telef olan mülteciler, göçmenler ve bunların benzerleri olan travestiler, uyuşturucu kullananlar vb. Modern insan, bu insanlar sanki hiç yokmuş gibi davranarak özünde bu insanları birer *homo sacer* yapmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Günümüzün *homo sacer*’i kurban edilmesi yasak ama öldürölmesi de gerekmeyen ölüme terk edilen insandır (milyonlarca insan günümüzde ölüme terk edilmektedir: Aids, tıbbi tedavi ve ilaç eksikliği, açlık ve kötü beslenme vb. ile). Onun başına gelecek olan her türlü felaket (sokakta yaşamının kendisi *mutlak bir felakettir* kendi başına) görölmeyecektir. Burada bütün suç toplumun kendisine yüklenmektedir. Tek tek bireyler modern anlamda sorumluluğı zaten topluma aktarmıştır. Devlet ya da sosyal yardım kuruluşları sorunu çözemiyorsa bireylerin yapacak bir şeyleri yoktur. “Hayalet cemaat” biyo-politik iktidarın nesnesi olmayı hak etmeyecek kadar belki de “yaşam”ın dışındadır. Onların yaşamının üretilmesinin, düzenlenmesinin ya da

¹⁶² Bkz. (129), FOUCAULT, 46.

¹⁶³ Bkz. (147), GRELET - POTTE-BONNEVILLE, <http://www.vacarme.eu.org/article255.html>

denetlenmesinin hiçbir olumsal getirisi yoktur. Bu unsurlar verimlilik şemasının dışında kalmaktadırlar. Post-faşizm dünyasında imha edilemeyeceklerine göre, kendi kendilerini imha etmelerini beklemek yeterlidir. O yüzden bu marjinal unsurlar basitçe görmezlikten gelinir. Oysa ki bu sınırın sınırından sürekli bir talep yükselmektedir. Etik bir dille ifade edersek, yüzünü bana dönen ve benden yardım talep eden bu insan görünmezdir. O, hiçlik uzamına aittir. Bu bizim “etik-dışı bir cemaate” ait olduğumuz anlamına gelmez mi? Çünkü “mutlak öteki” olarak adlandırdığımız bu insan bizim görüş alanımızdan basitçe olumsuzlanmaktadır. Görünürken görmezden gelinmektedir. Gözün hem içinde hem de dışındadır. Burada Aristoteles’in bahsettiği “dostluk cemaati”nin çok uzağındayız, ya da dostluk cemaatimizin sınırları bunları kapsamaz¹⁶⁴. Bu insanlar “iyi”, güvenli, düzgün ya da doğru yaşamları tehdit ettiği oranda bizim düşmanımızdırlar. Onlar artık öldürülemeyeceği ya da bir yerlere kapatamayacağı için onları görünmez kılmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Bu “hayalet cemaat” biyo-politik denetimin hem içinde hem de dışındadır. Daha doğrusu içindeki dışarısidir. Ne zaman tehdit oluşturlarsa, bu hayalet statüsündeki insanlar ne zaman ete-kemiğe bürünürse, ne zaman güvenli “iyi yaşam”ları tehdit ederse, o zaman görünür kılınmakta, müdahaleye uğramakta, “gözüne” alınmaktadırlar.

Politik iktidar modernite içinde cemaati tehdit edenleri ya öldürdü ya da bir yerlere kapattı. Yirminci yüzyılın faşist ve komünist akıl tutulması politikanın bu türden eliminasyonlarını geçersiz kıldı. Bugün, mutlak öteki olarak adlandırdığımız yüzünü bize dönen insanları görmemezlikten gelmek neredeyse politik bir eyleme dönüşmüştür. Yeniden ortaçağ toplumuna dönmenin eşiğindeyiz bu anlamda. Disipline edilemeyen, edilmesine gerek bile duyulmayan, denetim dışı olan insanları toplumun içinde serbest bırakıyoruz ve onları görmüyoruz. Bu hayalet cemaatinin bizim güçlü toplumumuzu tehdit edemeyeceğine karar vermiş durumdayız. Onları bir yerlere kapatmanın toplumsal ve ekonomik maliyetini üstlenmek yerine onları toplum içinde serbest bırakıyoruz. Egemenliğin biyo-politik yüzü bedenlerin denetlenmesi ise eğer bugün bu “hayalet cemaat” denetlenmeye bile gerek görülmüz.

¹⁶⁴ Bkz. Bu çalışma içinde Bölüm “2.7. Etik ve Sorumluluk”.

Günümüzde herhangi bir metropolde her taraf kameralarla merkezi otoritenin görüş alanındadır. Egemen göz, Hobbes'un Leviathan'ının gözü, herkesin üzerine gerçek anlamıyla çağımızda yerleşmiştir. Egemenlik kavramının tarihi merkezden çevreye açılan bu egemen gözün tarihidir aynı zamanda. Bir tehdit olarak algılanmayan “hayalet cemaat” ise bu gözün içinde olmakla beraber dışındadır. Bu görünmez cemaat ne zaman bir tehdit olarak algılanırsa o zaman yeniden müdahaleyi hak etmektedir. Kısacası ister gücü bütün şiddetiyle kullanan bir egemen yapı içinde olalım isterse de bir gözetim ve denetim toplumu içinde yaşayalım iktidarın mantığı asla değişmeyecektir. Cemaat için tehdit olarak algılanan her şey politik olarak inceleme altına alınacaktır. Bu inceleme, cezaevi işkencelerinden bilimsel analizlere kadar uzanmaktadır. Politika'nın skalası oldukça geniştir. Egemen olmak basitçe her şeye egemen olmak, herşeyi kapsamaktır.

Aşağıdaki bölümde egemenlik kavramının şiddetle örtüşen modern tarihini, egemene büyük yetkiler veren kuramcılarla egemenlik yapılarına sınır koymaya çalışan sözleşme kuramlarını ve dolayısıyla iyi yaşam anlayışlarını ele alıyoruz.

2.5. “Egemenlik” Kavramı, Sözleşme Kuramcıları ve İyi Yaşam

Bir kavram olarak “*egemenlik*” modern ulus-devlet Avrupa'sının kurucu kavramlarından biridir.¹⁶⁵ Modern anlamda kavramı doğrudan kullanan Jean Bodin'dir. Egemenlik kavramı güç ilkesi ile egemenliğin kullanım biçimini birleştirir. Yani güç tanrıdan veya başka bir şeyden gelmez, doğrudan egemene aittir ve o gücü istediği gibi kullanabilir.¹⁶⁶ 1576 yılında ortaya çıkan “Devletin Altı Kitabı” adlı çalışma, Rönesans'ın kriz yaşadığı ve bütün Avrupa'nın din savaşları yüzünden parçalandığı, olağanüstü bir egemenlik kaybının olduğu bir döneme denk düşer.

¹⁶⁵ “Egemenlik” kavramı ve arkasından gelen “toplum sözleşmesi” fikri modern siyasal düşüncede ulus-devlet iktidarı adına iki önemli kurucu kavramdır, bu kurucu kavramların doğrudan ayrıntılı bir okuması için bkz. Cemal Baki AKAL, *İktidarın Üç Yüzü*, 64.

¹⁶⁶ Bkz. (81), MAIRET, 219.

Negri ve Hardt'ın dediği gibi, Bodin modern egemenlik fikrine sadece eşsiz bir katkı yapmakla kalmamış ama aynı zamanda kavramın tarihsel seyrini de büyük bir öngörü ile tahmin etmiştir.¹⁶⁷ Bodin bu kitabı Saint Barthélémy Katliamı (Fransa'da Katoliklerin Protestanları katletmesi olayı, 24 Ağustos 1572) sonrası Protestan yazarlara cevap vermek adına kaleme almıştır.¹⁶⁸ Ona göre egemenliği yaratan zor kullanımı ve şiddettir.¹⁶⁹ Egemenlik, Devlet'in bizatihi kendisidir. Machiavelli'nin tersine Bodin egemen gücü hükümdarla değil devletle eş kılar. Çünkü devlet birçok ailenin ve onların ortak mallarının egemen güç tarafından yönetimidir. Devlet'i devlet yapan, toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlayan onun egemen gücüdür. Egemenlik mutlak ve sürekli bir güçtür. Egemenlik toplumdaki yasaları yapma ve yasaları değiştirme gücüdür. Burada egemen yasaları yaparken ya da değiştirirken hiçbir güce ya da otoriteye başvurmaz. Çünkü eğer bir egemen yasa yaparken ya da yasa değiştirirken başka bir makamın onayını beklerse o egemen olamaz¹⁷⁰. Bodin'nin kuramı temelde Fransız monarşisinin, egemenliği feodal ve Kilise otoriteleri ile paylaşmasına son verme ve parçalanmış bir Fransa'da merkez etrafında bütünlüğü sağlama kaygısındadır. Ona göre egemenlik bir bütün olarak tek bir elde toplanmadığı müddetçe toplumda savaşlar, çekişmeler, düzensizlik vb. asla sonlanamaz. Egemenliğin kral, soylular ve halk arasında paylaşılması mümkün olamaz, çünkü bu hem egemenliğin doğasına aykırıdır, hem de toplumsal ve siyasal birliği kurmak mümkün değildir. *Nasıl ki evrende tek bir Tanrı, gökyüzünde tek bir güneş varsa egemen de tektir.*¹⁷¹

Böylece, Bodin'le birlikte, egemen güç olarak devlet sadece kendine tabiiydi, hiçbir iradeye boyun eğmiyordu. “Mağrurlanma padişahım senden büyük Allah var” deyişi geçersizdi artık. Egemen güç böylece yasa olarak adaleti de kendi tekeline alıyordu. Hukukun kaynağı da artık ne doğa (doğal hukuk) ne de Tanrı'ydı (ilahi adalet) ama egemenin kendisiydi (pozitif hukuk'un doğduğu an, böylece Antikite'de

¹⁶⁷ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 118.

¹⁶⁸ Ayferi GÖZE, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 121.

¹⁶⁹ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 119.

¹⁷⁰ Bkz. (168), GÖZE, 122.

¹⁷¹ A.g.k., 123.

filozofların ve Ortaçağ'da ise ilahiyatçıların işgal ettiği güçlü konum moderniteyle birlikte hukukçulara teslim edilir). Doğa ya da Tanrı adil olanın ne kaynağı ne de kurucusudur artık, onun kaynağı egemenin iradesidir. Devlet mutlak egemen olarak adalet ilkelerini ya da hukuku belirleyebilirdi artık, başka bir onay mercisi araması gerekmez. Bu daha sonraki anayasal demokrasilerin ortaya çıkmasını hazırlayan süreçtir. Nasıl ki hükümdarın mutlak egemenliğinden halk egemenliğine geçildiyse, pozitif hukuk da en genel prensiplerini sonrasında anayasa hareketlerinde buldu. Anayasa hareketleri yasaları yapma görevini demokratikleşme sürecinde hükümdardan alıp parlamentolara (bir ölçüde halka) verdi. Bu hem kuramsal olarak hem de pratikte oldukça tutarlıydı. Egemen artık din-dışı, laik bir yapıdaydı. Dolayısıyla ona karşı direnmekte mümkün olacaktı artık. Otoritesinin kaynağı tanrısal olduğunda ona karşı gelmek mümkün değildi, cezası sonsuz bir uzam ve zaman olarak cehennemdi. Fakat egemenin kaynağı içkinleşince, adil olmadığında ona karşı çıkmak meşruiyetli artık çünkü bütün mutlaklığına rağmen otoritesi dünyeviye. Bilindiği gibi Aydınlanma çağı direnmeyi bir hak olarak çekinceye yer bırakmayacak şekilde meşrulaştırmıştır.¹⁷² Yine bilindiği gibi bunun adı, birçok değişikliğe uğramakla beraber, günümüzde hâlâ geçerli olan insan hakları doktrini. Üstelik şunu hemen hatırlatmak gerekir: egemenin gücünün mutlak olması onun bütünüyle keyfi bir otoriteye sahip olduğu, uyruklarının malları ve canları üzerinde keyfi bir biçimde iktidar uyguladığı anlamına gelmez. Egemen halkın rızasını halkın rızası olmadan kazanmalıdır. Egemen halka halkın rızasını almadan adalet dağıtır. Bu Bodin'in selefi Machiavelli ve halefi Hobbes'la paylaştığı, egemenliğin en temel unsurlarından biridir. Egemen halkın iyiliğini halktan daha iyi bilir ve ona göre eylemde bulunur¹⁷³. Demek ki egemeni güç ile

¹⁷² Bkz. (81), MAIRET, 241.

¹⁷³ Modern siyasal ve toplumsal düşüncenin önemli bir kısmını kapsayan "egemenlik" kuramı ünlü Fransız hukukçu Leon Duguit'ye göre 1789'da (Fransız Devrimi) en mükemmel formülasyonuna ulaşacak siyasal ve toplumsal şartlara kavuşmuştur.¹⁷³ Duguit'ye göre 1789 egemenlik anlayışı egemenliğin en yetkin tanımını yapar. Bu tanıma göre; egemen, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmediği gibi, egemeni harekete geçirecek olan neden, kendinde varolan bir nedendir. Egemen asla kendi dışında bir iradeye göre davranmaz. Hegelci terminoloji ile söylersek egemen *kendinde şeydir*. Egemenlik sınırsız ve mutlaktır. Egemenlik bir, bölünmez ve devredilmezdir. Duguit'in

eşitlemek onu keyfi bir otoriteye dönüştürmez. Aslında egemenin gücünün adaletten geçtiği en eski yasalardan biridir. Öyle ki kral adaleti sağlayamazsa isyan hukuka uygun hale gelir¹⁷⁴. Hobbes da bunu daha sonra formüle eden kuramcılardan biriydi. Herşey Leviathan’a tabi olsa da halk mutsuz olduğunda devlete isyan etme hakkına sahipti. Çünkü devlet zaten halkın gösterdiği Bir iradesinin somutlaşmış haliydi. Arthur Maurice Hocart’ın yazdığı gibi krallar savaşçılardan çok yargıç konumundaydılar.¹⁷⁵

“Ortaçağdakiler de Hintliler gibi kralın güçlülüğünün adalete bağlı olduğuna inanırlardı. Hyère’de kral Saint-Louis’nin önünde vaaz veren bir Fransisken rahip, bütün okumaları sırasında ‘inanırlar ya da inanmayanlar arasında olsun, krallığın adaletsizlik nedeni dışında hiçbir zaman bir yönetici kaybettiğine ya da değiştirdiğine’ ilişkin bir şey bulamadığını açıklamıştı. ‘Bu yüzden’ diye ekledi. ‘Fransa yolundaki kral halkına adaletli ve dürüst davransın, böylece Efendimiz onun krallığını hayatı boyunca barış içinde tutmasına izin versin’”¹⁷⁶

Egemen ve halk arasındaki ilişkinin modern niteliği en sonunda halk egemenliğinde (demokrasi ya da cumhuriyet) vücut bulacaktır. Bu süreç evrimsel bir süreç değildir. Yunanlılar halk egemenliğini çoktan keşfetmişlerdi. Deleuze-Guattari ise toplumların ortaya çıkması ile devletlerin ortaya çıkmasının aynı ana denk düştüğünü iddia etmektedirler. Eğer bu varsayımı doğru kabul edersek halk ya da toplum kendi mevcudiyetini eşzamanlı olarak devletin mevcudiyetiyle ancak devam

1789’a atıfta bulunması şüphesiz 1789’un egemenliğin hukuki kaynağını “ulus”ta bulması nedeniyledir. Ulus, egemenliğini egemen güce devreder. Bkz Leon DUGUIT, **Egemenlik ve Özgürlük**, özellikle s. 380 ve 385 arası, Çev. Didem Köse, Sedef Koç. “**Devlet Kuramı**” içinde, derleyen: Cemal Baki Akal.

¹⁷⁴ Arthur Maurice HOCART, **Krallar ve Danışmanları: Yasa**, Çev. Başak Baysal-Barış Erman, 88. Devlet Kuramı içinde.

¹⁷⁵ A.g.m., 87.

¹⁷⁶ A.g.m., 88.

ettiribilir görünüyor. Deleuze-Guattari'ye göre önce toplumlar ortaya çıkıyor, ardından egemenlik hakları üst bir yapı olarak egemene devredilip devlet ortaya çıkarılmıyor. “Ur” devleti ilk devlet olarak bütün devletlerin hem modelini veriyor hem de devlet toplumla aynı anda görülüyor. Bu da iktidarın yukardan aşağıya değil zaten başından beri aşağıdan yukarıya yükseldiği anlamına gelmektedir. Deleuze, Spinoza'nın insanların özgürlükleri için olduğu kadar hizmetkârlıkları için de büyük mücadeleler verdiklerini söylediğini hatırlatmaktadır.¹⁷⁷

“... bir yandan devlet oluşmuş olarak ansızın fırlıyor, diğer yandan ise devlete karşı toplumlar devlete sövmek ve ortaya çıkmasına engel olmak için kesin mekanizmalara sahip oluyordular... çok eski bir şema vardır “klanlardan imparatorluklara...” ama hiç bir şey bu yönde bir evrimini varlığını bize göstermiyor; çeteler ve klanlar İmparatorluk-Krallıklardan az örgütlü değildir... Devletin daima varolduğu, onun mükemmel ve çok iyi biçimlenmiş olduğu söylenmeli. Kazıbilimciler yeni buluşlar yaptıkça, birçok imparatorluk bulunuyor. Ur devleti varsayımı doğrulanmış gibi gözüküyor. Devlet insanlığın en eski zamanlarına kadar gidiyor”.¹⁷⁸

Öyleyse insanlar başından beri (eğer başından beri devlet varsa) yönetilmeye istekli olmuşlardır. Oysa ki klasik kuramcılar Hobbes'dan beri bunun böyle olmadığını iddia etmişlerdir. Bu kuramcılara göre (bütün doğa durumu ve sözleşme kuramcılarını kastediyoruz: Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel vs.) insanlar tarihin belli bir döneminde yönetilme fikrini benimsemişlerdir.¹⁷⁹ Yani

¹⁷⁷ Gilles DELEUZE, **Perikles'den Verdi'ye François Châtelet'nin Felsefesi**, 12. **Kapitalizm ve Şizofreni 1, Göçebibilim İncelemesi: Savaş Makinası** (Deleuze-Guattari) içinde, Çev. Ali Akay,

¹⁷⁸ Bkz. (39), DELEUZE-GUATTARI, 41.

¹⁷⁹ Hegel doğrudan bir sözleşme kuramcısı olmamakla birlikte Tin'in Fenomenolojisi'ndeki meşhur köle-efendi diyalektiği ile yöneticiler ve yönetilenlerin nasıl ortaya çıktığına ilişkin oldukça doyurucu bir kuram geliştirmiştir. Hegel'e göre iki kişi, daha doğrusu iki öz-bilinç başlangıçta karşı karşıya gelir. Amaç egemen olmaktır. Bu iki kişi savaşı sonuna kadar götürmez çünkü savaşın sonucu bir tarafın ölümü diğer tarafın da kendi egemenliğini tanıyacak bir başkasının geride kalmamasıdır. Sonuç

devlet insanlık tarihinin başından beri bir yasa olarak yoktur, tarihin belli bir anında sonradan ortaya çıkmıştır.¹⁸⁰ Dolayısıyla bu kuramcılar devletten önce varolan bir “doğa durumu” hayal etmişlerdir. Şüphesiz bu “doğa durumu” anlayışı yeni dünyanın keşfi ile ortaya çıkan ilkel toplumların tasvirlerine çok şey borçludur. Fakat, her ne kadar Locke için “doğa durumu” somut bir gerçeklik olarak deneyimlenmiş olsa da, özünde bu “doğa durumu” imgelemenin ürünüdür ama sözleşme kuramcıları doğa durumunu sanki gerçekmiş gibi alımlamışlardır. Bununla birlikte bu doğa durumu ve sözleşme fikri muhtemelen Ortaçağ’da oldukça yaygın olan “sözleşmeler hukuku”na da çok şey borçludur. Çünkü Feodal zamanlarda;

“...İnsanlar bir sözleşmeyle, resmi vasallık ya da biat sözleşmesiyle, bugün yapmaları mümkün olmayan birçok şeyi yapabiliirdi. Bir sözleşmeyle ‘yaşayabilen ve ölen her insana karşı’ birlikte savaşma konusunda anlaşabiliirlerdi; topraklarıyla birlikte istedikleri lorda gidebiliirlerdi; kral ile teba arasındaki ilişkiyi bir sözleşme sonucuna bağlı kılabilirlerdi... Bu, ‘serbest sözleşme’nin altın çağıydı.”¹⁸¹

Öyle görünüyor ki modernler sözleşmeyi, denilebilirse eğer, “büyük ve kadim” tek bir sözleşme fikri ile sabitleyerek kargaşaya son vermek istemektedirler: Toplumdaki iç savaşların, sonu gelmez çatışmaların önüne geçebilecek “egemen” ile “halk” arasında mutlak bir sözleşme. İnsan doğası ve doğa durumu üzerine varsayımlar bu sözleşme için bir temel oluşturmaktadır. Sözleşme fikri modern siyaset felsefesinde egemenlik kuramları açısından temel kurucu kavramıdır. Hobbes, Locke, Rousseau, bu düşüncenin, başka bir çok kuramcının yanında, en yetkin bilinen kuramcılarıdır.

bir sözleşmedir. Yenen pozisyonda olan yenilenin hayatını ona üstün olmak adına bağışlar, yenilen de ölmek yerine yaşam da kalmayı tercih ederek yenene bağımlı olur. Sonuç efendi ve kölenin öz-bilinçlerinin karşılıklı tanınmasıdır... Fakat süreç içinde efendi hiçbirşey yapmazken köle dış dünyayı kendinin kılmakta, şeylere kendi bilincinin tasarımlarının aktarmakta ve emek aracılığıyla onları dönüştürmekte, dolayısıyla efendiye göre daha fazla öz-bilinç sahibi olmaktadır. Sonuç, daha sonra Marks’ın gösterdiği gibi emeğine yabancılaşan öz bilinç sahibi kölenin (ki bu proleteryaıdır artık) efendiye isyan itmesidir. Hegel Felsefesi’nin iyi bir özeti için Bkz. (16), SINGER, 86-87.

¹⁸⁰ Bkz. (174), HOCART, 71.

2.5.1. Hobbes

Hobbes'un insan doğası üzerine olan fikirleri, onun toplum ya da siyaset kurumunun temelini oluşturur. “De Cive”de Aristoteles’in insanın doğası gereği birlikte yaşamaya ve dostlar arasında olmaya eğilimli bir *zoon politikon* olduğu fikrine saldırdığında Hobbes¹⁸², belki de gerçekten de, yaşadığı tarihin karmaşası içinde insanlık durumunu kuran bir “iyi istemi” göremiyordu.¹⁸³ Hobbes insanın doğuştan değil, sonradan, çıkar ve şöhret için dostlar edindiğini söylerken [muhtemelen Aristoteles’e] şu türden sorular yönetiyordu: Eğer insan doğal olarak dostlarını sevme eğilimine sahipse neden herkes birbirini aynı oranda sevmiyor; ya da niçin insan daha prestijli ya da kendisi için daha yararlı *societas*’ı seçme eğilimine sahip?¹⁸⁴ Hobbes, Aristoteles’in, “iyi yaşam” açısından, daha sonra göreceğimiz gibi, birincil değer biçtiği *dostluğu* ikincil bir konuma yerleştirirken toplumu da böylece, dostlara olan sevginin değil, benlik sevgisinin (love of self) bir ürünü olarak düşünüyordu.¹⁸⁵ İnsan kendi şanı, şöhreti, onuru, çıkarı vb. için başka insanlarla yaşama eğilimine sahiptir. Kimsenin şüphesi olmasın, eğer korku olmasaydı, diyecektir Hobbes, insan başkalarına yardım etmek için değil, başkalarına egemen olmak için yaşardı. Ona göre başkalarına olan yardım, başkalarının iyiliği için değil kendilik iyiliği içindir. Şüphesiz “ebedi bir yalnızlık” fikrinin insan için mümkün

¹⁸¹ A.g.m., 88.

¹⁸² Hobbes bir ölçüde Aristoteles’e haksızlık etmektedir. Evet Aristoteles’e göre insan doğadan kaynaklanan bir yasa gereği toplu yaşamaya, siyasallaşmaya eğilimlidir yazmıştır, ama aynı Aristoteles insanların temelde birbirlerinin yardımına ihtiyaç duydukları için siyasallaştıklarını da söylemiştir: Politika yapıtın III. Kitabında Aristoteles şöyle yazmaktadır [italikler bize ait]: “Bu yapıtın başında [Politika], bir evin yönetilmesiyle despotça egemenlik arasında bir ayrım yaptığımız zaman, insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğunu da söylemiştik. *İnsanların birbirlerinin yardımına gerek duymadıklarında zaman bile*, toplumda yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de, *ortak yarar onları bir araya getiren bir etkidir*, çünkü hepsinin yararı herbirinin iyi yaşamına katkıda bulunur.” Bkz. (2), ARİSTOTELES, 79.

¹⁸³ Bkz. (76), HOBBS, 21, 22.

¹⁸⁴ A.g.k., 22.

¹⁸⁵ A.g.k., 24.

olmadığını bilir Hobbes, fakat toplum içinde yaşayış *a priori* bir durumdan kaynaklanmaz, insanın kendi yaşamını güvenlik altına almak istemesinden kaynaklanır. Üstelik Hobbes’a göre insan toplumunu kuran “korku”, insanın doğasından gelen korku değil, hep başka şeylerden kaynaklanan “korku”dur. İnsanların kapılarını kilitlemeleri, silah taşımaları, şehirlerin duvarları vs., bütün bunlar insanın komşusundan korktuğunu gösterir.¹⁸⁶ Zaten Hobbes’a göre bir anlaşmanın ürünü olmayan doğa yasasının (ya da doğal hukuk) –ki Hobbes’a göre, akıl insana dikte eder onu- ilk şartı Barış’tır, eğer barış yoksa –ki savaş vardır- insanın kendini koruması doğa yasasının gereğidir¹⁸⁷ (Hobbes’un izinde Deleuze-Guattari’de Bin Yayla’da savaşı Devlet’le değil göçebelerle özdeşleştirmişlerdir; savaş makinası devleti değil göçebeleri niteler daha çok. Devlet “kapma aygıtı”dır, herşeyi kapmakta, kendine mal etmektedir). İnsanın “iyi yaşam”ı ya da daha mutlu yaşaması için ön şart insanın kendini korumasından geçer Hobbes’ta. Bunun anlamı da, doğası gereği özgürlüğe ve başkalarına egemen olmayı seven insanın, kendini bir takım kısıtlamalara sevk eden toplum durumunda yaşamaya razı olmasıdır.¹⁸⁸ Dolayısıyla bir devleti ortaya çıkaran gerçeğe ile devletin amacı örtüşmektedir: insanın bireysel güvenliğinin sağlanması.¹⁸⁹

“De Cive”deki önermelerini “Leviathan”da yetkinleştiren Thomas Hobbes modern siyasal düşüncenin tipik bir örneğidir. İnsanın “iyi yaşamı” modern düşünce için her zaman “egemenlik” söyleminin bir parçası olmuştur. Günümüzde de insan yaşamına/özgürlüğüne getirilen kısıtlamalar aynı paradigmanın içindedir. Eğer bir toplumun güvenliği tehlikede ise egemen güç açısından toplum tehlikede demektir ve egemen, güven ortamını tekrar kurmak için her türden hakka –ki bundan kastedilen son kertede güç ve şiddettir- sahiptir. Daha önce gördüğümüz gibi, Alman hukukçu Carl Schmitt’in egemenliğe ilişkin “istisna” teorisi bunu çok iyi açıklar. Hobbes için, devletin bireyler karşısında sahip olduğu bu muazzam güç –devletin hakları, bireylerin sorumlulukları vardır- tamamen, o devlette yer alan bireylerin kendilerinin

¹⁸⁶ A.g.k. 25.

¹⁸⁷ A.g.k. 32.

¹⁸⁸ Thomas HOBBS, *Leviathan*, 127, Çev. Semih Lim.

¹⁸⁹ A.g.k., 127.

“iyi yaşam”ı içindir. Ve pozitif hukuk’ta bu güvenli yaşama yapılan bir ek’tir. Dolayısıyla hukukun askıya alınması, Hobbescu bakıştan ilerlersek, hiç de hukuk dışı değildir, çünkü egemenin bütün eylemleri halk’ın iyiliği adına yapılır. Üstelik pozitif hukuk, doğal hukuk yeterli olmadığı için vardır. Bir barış ortamında yaşamak için doğal hukuk yeterli olsaydı, pozitif hukuka gerek kalmazdı. Zaten egemen, pozitif hukuk aracılığıyla (cezalar ve yaptırımlar) doğal hukuku (kendimize yapılmasını istemediğimizi başkasına yapmamak) uygular. Egemen, insan yaşamının barış ve güven içinde olması için vardır.

Hobbes’a göre, güvenlik doğal hukukla sağlanmaz. İnsanın kendine olan ilgisi/çıkarı, başkasına olan ilgiye, başkasının çıkarına ağır basar. Bu çatışmanın kaçınılmaz olduğu anlamına gelir. Egemen, çatışmanın olduğu “doğa durumu”na (state of nature) son verir, daha doğrusu insanlar arasındaki sonu gelmez çatışmalar “egemeni” yaratır. Çünkü bütün insanlardaki en temel duygu ölüm korkusudur¹⁹⁰ ve bu korku insanları başkaları ile anlaşmaya götürür. Ortaya çıkan sivil toplumdur ve sivil toplumun tanrısı da Leviathan’dır (Devlet ya da Egemen güç).¹⁹¹

Hobbes için bir toplum sözleşmesi ile kurulan devlet, tek bir durum dışında - uyrukların canları ve malları egemen tarafından korunamadığı, yani bir doğa durumuna dönüldüğü durumlar dışında, ki bu da aslında paradoksal bir önermedir, çünkü devlet can ve mal güvenliği sağlayamıyorsa bu zaten devletin olmadığı anlamına gelir-, devredilemez haklara sahiptir. Artık devletin egemenliği mutlaktır. Devletin özünü şöyle ifade eder Hobbes:

“..., bu öz, büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sukûnu ve ortak savunmaları için,

¹⁹⁰ Bkz. (165), Cemal Baki Akal, 95.

¹⁹¹ Cemal Baki Akal’ın İktidarın Üç Yüzü adlı kitabının birinci bölümü egemen güç olarak modern devleti “sivil toplumun tanrısı” başlığı ile uzun bir analize tabi tutar. Bkz. (165), Cemal Baki Akal, 37 ve 134 arası. Zaten Leviathan ölümsüz tanrının yeryüzündeki karşılığı olarak ölümlü tanrı’dır Hobbes için. Bkz. (188), HOBBS, 130.

içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir.”¹⁹²

Dolayısıyla devlet bütünüyle yurttaşları, yani halkı için vardır. Halkın genel iradesi olan egemen gücün şemsiyesi altında, yurttaşların görevleri doğar. Egemen güç de kendi haklarına ve yetkilerine kavuşur. Hobbes’a göre devletin kurulmasıyla;

1. Yurttaşlar hükümet şeklini değiştiremezler ve buna bağlı olarak egemenin eylem ve kararlarını sözleşme gereği betimlemekle yükümlü olanlar, egemenin izni olmaksızın, herhangi bir konuda bir egemene tabi olmak için kendi aralarında yasal olarak sözleşme yapamazlar.¹⁹³
2. Egemen güçten vazgeçilemez.¹⁹⁴
3. Hiç kimse egemen güce, adaletsizlik etmeden karşı gelemez.¹⁹⁵
4. Egemen yurttaşlar tarafından eleştirilemez.¹⁹⁶
5. Egemenin yaptığı hiçbir şey yurttaşları tarafından cezalandırılmaz.¹⁹⁷
6. Yurttaşların barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna egemen karar verir. [ve bu kuralın uzantısı olarak] Yurttaşlara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir.¹⁹⁸
7. Mülkiyet ile ilgili bütün kuralları koyma hakkı egemen aittir.¹⁹⁹
8. Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı egemene aittir.²⁰⁰
9. Egemen, uygun gördüğü yerde savaş ve barış yapma hakkına sahiptir.²⁰¹

¹⁹² A.g.k., 130.

¹⁹³ A.g.k., 131.

¹⁹⁴ A.g.k., 132.

¹⁹⁵ A.g.k., 133.

¹⁹⁶ A.g.k., 133.

¹⁹⁷ A.g.k., 133.

¹⁹⁸ A.g.k., 133-134.

¹⁹⁹ A.g.k., 135.

10. Bütün savaş ve barış danışmalarını ve bakanlarını seçmek hakkı da ona aittir.²⁰²
11. Ödül ve ceza vermek ve bunu dilediği şekilde yapmak hakkı da egemene aittir.²⁰³
12. Şeref ve paye verme hakkı da egemen güce aittir.²⁰⁴

Bu şema Ortaçağ'da papaya atfen oluşturulan “eksiksiz güç” öğretisinin sanki seküler versiyonu gibidir. Hobbes'un bu uzun listede egemen güce tanıdığı haklar hiçbir biçimde bölünmez ve süreklilik taşır. Hobbes için, yurttaşlar egemen güç karşısında, bir hizmetçi efendisi karşısında hangi durumdaysa o durumdadır. Mutlak bir itaat durumu vardır. Çünkü Hobbes'a göre, egemen gücün olmadığı durum kadar insanlara zararlı bir durum yoktur. Yukarıdaki haklarla donatılmış egemen olmazsa, insanlık sonu gelmez bir savaş durumunda olacak demektir. İnsanların iyiliği egemen gücün, gücünün büyüklüğünden geçmektedir.

Hobbes'un bu muzaffer egemen kavramsallaştırmasının arkasında, Machiavelli'nin siyasal ve toplumsal düşünceye getirdiği önemli bir yenilik yatmaktadır. Bu modern düşünceye göre, Yunanlıların siyaset felsefeleri gerçekçi olmayan bir temel üzerine inşa edildiği için yanlıştır. Hobbes'un da bir hayal dünyası olarak adlandırdığı bu kuram -özellikle Aristoteles'in toplum kuramında en yetkin haliyle varolan- “insan nasıl yaşmalıdır?” sorusundan hareket ederken, Machiavelli bunun yerine “insanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar?” sorusunu koyar (modernliğin şimdiki zamana olan olağanüstü tutkusu bu soruda harkulade ifade ediliyor). Bu soru, Machiavelli için, bir toplumda adalet sorununa doğru bir çözüm bulmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Machiavelli, etik bir kaygı içeren “insan nasıl yaşmalıdır” sorusunu bertaraf edip yerine “insanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar”

²⁰⁰ A.g.k., 135.

²⁰¹ A.g.k., 135.

²⁰² A.g.k., 135.

²⁰³ A.g.k., 136.

²⁰⁴ A.g.k., 137.

sorusunu yerleştirdiğinde²⁰⁵, Yunanlıların büyük değer biçtikleri ahlaki erdemlerin ve tefekkür yaşamının yerine, siyasi erdemleri ya da özelde “yurtseverlik” kavramını geçirmekte ve böylece “iyi toplum”un ve “iyi yaşam”ın anlamını bir kenara koymaktadır. Çünkü Machiavelli için adaletin gerçekleştiği “etik bir toplum” düşüncesi bir efsaneden ibarettir. Sivil toplum adalete değil adaletsizliğe dayanır.²⁰⁶ Hobbes, Machiavelli’nin bu Yunanlı politika fikrine geliştirdiği eleştiriyi takip ederek, Machiavelli’nin düşüncesini daha sağlam bir zemine oturtmuştur. İnsandaki en temel güdünün şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu olduğunu iddia ettiğinde Hobbes²⁰⁷, ahlakın ve adaletin temelini, en temeldeki doğa yasası olan insanın kendi varlığını koruma arzusundan çıkarır -ki daha sonra Nietzsche “Ahlakın Soykütüğü” adlı kitabında bu fikre farklı bir boyut ekleyecektir.²⁰⁸ Tüm ödevler, insanın kendi varlığını koruma hakkından kaynaklanır ki sadece varlığını koruma hakkı kayıtsız şartsız mutlaktır (demek ki “mutlak öteki” için bizim gerekli gördüğümüz, “iyi yaşam”ın temel katmanı –insanlar şu anda nasıl, hangi (kötü) şartlarda yaşıyor-

²⁰⁵ Foucault, Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” (Bkz. **Aydınlanma Nedir?**, Çev. Orhan Akinhay, Özne ve İktidar içinde) adlı ünlü makalesini yorumlarken, Kant’ın daha önce eşi görülmemiş bir bakış açısı ile “şimdiki zaman”ın anlamı üzerine ve “şimdiki zamanda biz kimiz?” sorusunu sorduğunda genelde modernliğin, özelde ise aydınlanmanın “kendinin kendi bilincine varması” olarak özel bir kültürel süreç olarak ortaya çıktığını fark ettiğini söyler. Kant’ın şimdiki zamana ilişkin bir ontoloji yaratması erken modernlik’in zirve noktası gibi görünüyor. Yani Foucault’nun önemseydiği ve eşsiz bulduğu bu sorunun benzeri daha önce sorulmuştur. Machiavelli ile başlayan bu süreç, geleceğe ilişkin bir “iyi yaşam” perspektifinden çıkıp, “gerçekte insanlar nasıl yaşıyorlar” sorusunun peşinden gittiğinde, insanların yararına gerçekçi bir çözümün ahlak’tan değil siyasetten geçtiğini düşünecektir. Öte yandan Kant’ta ahlak, hiç bitmeyen siyasi krizler yüzünden yeniden etkin bir rol oynama iddiasında olacaktır.

²⁰⁶ Leo STRAUSS, **Tabii Hak ve Tarih**, Çev. Ozan Erözden, 277. Devlet Kuramı içinde.

²⁰⁷ Hobbes bütün gözlemlerinin insanda iki temel güdünün doğal olarak varolduğunu gösterdiğini söyler. İnsan doğasındaki bu iki baskın eğilim -ki bunlar açgözlülük ve doğadaki en kötü şey olarak şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu- arasındaki çatışmada ölüm korkusu, her şeye sahip olma isteğine galip gelir. Bkz. (76), HOBBS, 6.

²⁰⁸ Nietzsche’ye göre bir eylemin ahlaki anlamda “iyi” olması, eyleminin kendisi “iyi” olduğu için “iyi” değildir. “İyi” zamanında birinde uzlaşım sal olarak belirlenmiş bir “iyi”dir. İnsan bedensel şiddete ve ölüme maruz kalmamak için, Nietzsche’nin diliyle kırbaç darbelerinden korunmak için, ahlaki icat etmiştir. Ahlakın kökeninde acıdan ve ölümden uzaklaşmak isteyen insanın yaratıcı dehası

olmasını istediğimiz “yaşam hakkı” egemenlik geleneğinden büyük bir güç almaktadır, fakat “iyi yaşam”ın antik formülasyonun da –insanlar nasıl (iyi) yaşmalıdır- yaşamı sadece sanki o andan ibaretmiş ve öyle devam edecekmiş gibi algılayan modern geleneğin tersine büyük bir, Machiavelli’nin ya da Hobbes’un deyişiyle bir ütopya fikrini değil, somut bir umut fikrini barındırmaktadır). İnsan, tek başına bunu başaramayacağından, bunu sağlayacak olan bir egemen güce haklarını teslim eder. Devletin görevi insan için erdemli bir yaşam yaratmak ya da “iyi yaşam”ın gereklerini yerine getirecek şartları oluşturmak değildir, herkesin en doğal hakkı olan varlığını sürdürme, yani biyolojik yaşamını devam ettirmeyi sağlamaktır.²⁰⁹ Bu süreç aynı zamanda insanın biyolojik yaşamının politikanın nesnesi konumuna gelmesinin sürecidir. Biyolojik yaşamın politikanın nesnesi haline gelmesi, politikanın en merkezi konumunu biyolojik yaşamın işgal etmesi, bu düşüncede en azından felsefi temellerini bulur.

Yunanlılara göre yetkin bir yaşam ancak polis dahilinde gerçekleştirilebilir. Bunun anlamı sivil toplum içinde insan kendini konumlandırmak zorunda, yani dostlar arasında bir dost olarak, başkalarını kendi “iyi yaşam”ının ön şartı olarak görmelidir. Hobbes için, eğer doğası gereği herkes kendi varlığını koruma hakkına sahipse, benlik sevgisi başkalarına olan sevgiden çok daha fazla gerçekçidir ve dolayısıyla her insan kendi varlığını korumak için en mükemmel araçları seçmek durumundadır. Burada liberalizme doğru açılan birey fikrinin en çıplak temelini görebiliriz, her ne kadar Hobbes bir liberal asla olmasa da. Birey, Hobbes’un düşüncesinde, doğası gereği, toplumdan önce gelir. Her ne kadar, Hobbes’un düşüncesinde birey haklarından kendi yararına feragat ederse de, liberalizm ve demokrasi arasındaki ittifak yapacak olan daha sonraki *mainstream* liberal teori günümüzün liberal toplumları için bir “demokrasi paradoksu” ile bizi karşı karşıya bırakır. Bu liberal bireycilik ile demokratik eşitlik arasındaki paradokstur.²¹⁰ Carl Schmitt’in hiçbir zaman uygulanabilir görmediği bu tuhaf evlilik (bir taraftan sadece kendi

vardır. Nietzsche’nin ahlak anlayışı için bkz. Friedrich NİETZSCHE, **Ahlakın Soykütüğü**, Çev. Ahmet İnam, tüm yapıt.

²⁰⁹ Bkz. (206), STRAUSS, 279.

²¹⁰ Bkz. “Schmitt and The Paradox of Liberal Democracy” adlı bölüm, (61) MOUFFE.

ilgi/çıkarlarının peşinden giden bir birey kutsanırken, diğer taraftan herkesin eşit olduğu varsayılır) doğal olarak kriz fikrine her zaman açıktır: herkes kendi çıkarının peşinde koşarken, herkes herkesle yarışken nasıl olur da eşit bir toplum kurma fikrinin peşinden gidilebilir.

Yunanlılar erdemle donatılmış pratik bilgeliğin insanın varlığını korumanın ötesinde, varlığını yetkinleştirmesinin en önemli aracı olarak görüyorlardı. Hobbes'un düşüncesinde ise, insan varlığını korumanın en iyi yolunun kendi rızası ile –çünkü kendisi için en iyi olan şeyin kendi varlığını korumak olduğunu bilir insan- bir egemene tabi olması gerektiğini bilmesinden geçer.²¹¹ Egemen, Sokrates örneğinde olduğu gibi pratik bilgeliğin sahibi olduğu için egemen, ya da Platon'un en ideal devlet düzeni olarak gördüğü filozoflar yönetimindeki egemen değildir (Hobbes bu tür fikirleri okurken muhtemelen çok gülmüş olmalıdır, ona göre erdemli olarak egemen olmak hayalcilikten öte belki de komik düşüncelerdi, o yüzden Leo Strauss'un iddia ettiğinin aksine Hobbes için Yunanlıların bir siyaset felsefesi yoktur, Strauss ise Devlet ve Politika yapıtlarını batı siyaset felsefesinin kökensel yapıtları olarak görür). Hobbes'a göre egemen bir sözleşmeden dolayı egemendir, dolayısıyla yasalar akla uygun olduğu için yasa değildir, sadece otorite sayesinde yasadır.²¹² Bu üstün otoritenin biricik görevi insanın huzurunu, güvenliğini sağlamaktır. Fakat bu güvenlik kaygısı sadece biyolojik yaşamın hayatta kalmasını sağlayacak önlemler anlamına gelmez. Hobbes'a göre mutlu bir yaşam egemen tarafından güvenliğin sağlanmasından ibaret değildir, sözleşmeyi bozacak şartları oluşturmanın dışında egemen vatandaşlarının yaşamdan zevk alması için her şeyi yapmalıdır.²¹³ Bu noktada Epikürcü haz fikrine yaklaşan Hobbes (ki Epikürcü geleneği de siyaset felsefesine dâhil etmez Hobbes), Leo Strauss'un çok iyi ifade ettiği gibi;

“İnsanların uğruna sivil toplum halinde bir araya geldikleri ‘iyi yaşam’, artık insanlığın yetkinleşmesi ile ortaya çıkan yaşam değil, sıkı çalışmanın ödülü olan ‘konforlu yaşam’ır.

²¹¹ Bkz. (206), STRAUSS, 282

²¹² A.g.m., 282

Yöneticilerin kutsal görevi de, ‘iyi yurttaşlar yaratmak ve onları soylu bir biçimde davranmaya yönetmek’ değil ‘yasanın gücünün elverdiği ölçüde, yurttaşları haz verici şeylerle donatmaktır’²¹⁴

“İyi yaşam”ın “konforlu yaşam” olması fikri yeni olmamakla birlikte –Yunanlılar ve Romalılar “lüks yaşam” fikrine yabancı değillerdi-, modernlerle birlikte bu fikir zenginlik ile iyi yaşam arasında doğrudan ilişki kurar. Hobbes’da daha çok tohum halinde bulunan bu düşünce Adam Smith’ten J. S. Mill’e uzanan kapitalist piyasa savunucuları tarafından ateşli bir biçimde savunulmuştur. Her insanın neredeyse bir tüccar haline geldiği “ticaret toplumu”nda birey toplumsal güçlerden görece bağımsızlaşır ve özgürlük alanı da bir o kadar genişler ya da genişlediği/genişlemesi gerektiği var sayılır. Kendi başına hareket etmek zorunda olacak olan bireyin iyi bir yaşam kurmak için bir takım erdemlerle donanması gerekecektir; tutumluluk, çalışkanlık, sağduyu, dikkat ve düşüncenin uygulanması gibi erdemler zenginliğe ve konfora giden yolda başrol oynarlar.²¹⁵ Adam Smith’in erdemler listesi ile Yunanlıların “iyi yaşam” için öngördükleri erdemler listesi arasında ciddi farklar vardır. Sokrates’e göre öz-denetim ve adalet “iyi yaşam”ın gerekleridir. Kendine söz geçiremeyen, arzularının kölesi olmuş insan, tıpkı adil olmayan insan gibi huzursuz bir yaşam sürmeye mahkûmdur. Nasıl ki spor ve perhiz yapmak beden sağlığının olmazsa olmazlarının başında geliyorsa, dingin bir ruhta kendine söz geçirmeyi bilmeli ve başkalarına karşı adil olmalıdır.²¹⁶ Oysa ki, Hobbes insanın ancak Leviathan tarafından dizginlenebileceğini düşünmektedir, devletin olmadığı yerde ne adalet ne de insanın kendine söz geçirmesi mümkündür. Ona göre başıboş kalan insan kendi çıkarlarının peşinde gidecektir, adalet ise ancak yasalar varsa, bir sözleşme düzeni varsa mümkündür. Hobbes’un devlete tanıdığı ayrıcalıklara piyasa güçlerini geliştirmek adına bir takım sınırlamalar getiren Locke’un takipçisi olarak Adam Smith’e göre ise piyasa zenginleşmeyi arttırdığı için “iyi yaşam” getirir; diğer

²¹³ Bkz. (75), HOBBS, 143-144.

²¹⁴ Bkz. (206), STRAUSS, 284.

²¹⁵ Bkz. (154), John O’NEILL, 106-107.

²¹⁶ C.C.W. TAYLOR, *Sokrates*, Çev. Cemal Atila, 79.

bir önemli piyasa savunucusu Mill'e göre ise piyasa aracılığıyla devletten ve toplumdan özerkleşen bireyin "iyi yaşam"ı gerçekleştirme kapasitesi yüksektir.²¹⁷ Kısacası liberal gelenekte "iyi yaşam"; doğrudan para kazanan/kazanmış, ekonomik özgürlüğü olan, hareket alanı serbestleşmiş, topluma değil kendine karşı sorumlu olan (herkes kendine karşı sorumlu olursa topluma karşı sorumluluk sorun olmaktan çıkar) bireylerin yaşamıdır: Etik bir özgürlükten kaynaklanan bir "iyi yaşam" değil, serbest piyasadan (para ve son kertede konforlu yaşam) kaynaklanan bir "iyi yaşam". Bu düşüncede "iyi yaşam" bir entelektüelin, bir filozofun "iyi yaşam"ından çok bir Hollywood yıldızının "iyi yaşamı"dır.

Machiavelli ile başlayan Bodin ve Hobbes ile zirveye varan modern siyasal düşünce egemenlik yapılarına büyük önem verdi. Amaç dünyevi egemenliğe giden yolda kilise egemenliğine karşı devlet egemenliğini güçlendirmektir. Aşkınlık düzleminden içkinlik düzlemine mutlak geçiş güçlü bir devlet fikri ile mümkün olmuştu. Yeni gelişen burjuva toplumunun önündeki en büyük engel aşkınlık düzleminden gelen fikirlerin dünyayı yönetmesiydi. Devlet güçleri, Kilise güçlerini yenilgiye uğradıktan sonra, 17. yy. ve 18. yy.'larda, burjuva toplumunun önündeki en önemli engel bu defa devletin aşkın gücüydü. Piyasa güçleri daha özgür hareket etmek için devletin mutlak gücüne sınırlamalar koymak zorundaydılar. Locke ile başlayan, Smitt ile güçlenen ve belki de Mill ile sofistike hale gelen bu liberal gelenek (liberallik ve libertenlik arasındaki ince ayrımı burada şimdilik bir kenara koyuyoruz) piyasa güçlerini yetkinleştirmek peşinde devlet egemenliğinin mutlaklığını sekteye uğrattılar, daha doğrusu uğratmak istediler. Demokratik paradoks bu iki konum arasında her zaman sıkı ilişki olduğunu göstermektedir.

Liberal düşüncenin merkezi bir pozisyonu işgal ettiği modern siyaset felsefesinin en temel savunusu bireyin özerkliğini her tür aşkınsal konuma karşı güçlendirmektir. Modern siyaset felsefesi "iyi yaşam"ı etik temelinden koparttığı zaman amacı, bireyler için "iyi yaşam" nasıl olabilir şeklindeki tasavvuru bir kenara bırakarak, özerk bireylerin kendi öz-çıkarları peşinden gitmesinin önündeki engelleri kaldıracak

²¹⁷ Bkz. (154), John O'NEILL, 60.

ve bireylerin bu hedefleri birlikte gerçekleştirmelerini sağlayacak adalet ilkelerini belirlemek olmuştur²¹⁸. Yunanlılar insana polis içinde, yani dostlar arasında, bir “iyi yaşam” çerçevesi çizerken, modern düşünce bireyi kendi kendine yeterli olan bir varlık olarak formüle etmiştir. Descartes’ın *ego cogito*’su, Kant’la birlikte ahlaki özne olarak formüle edildiğinde, insan sadece özne olarak mutlak bir iktidar konumuna yerleşmez aynı zamanda kendi mükemmelliği, kendine yeterliliği içinde yalnızlaşır da. Dostlar arasındaki bir ahlaki özneye, yalnız başına dünyanın vicdanı olabilen modern ahlaki özne arasındaki farktır bu. Siyaset felsefesinin görevi insanın mutluluğu ve başarısı (eudaimonia) için bir “iyi yaşam” tasarımı değildir artık, zira her bireyin kendine ait, farklı bir “iyi yaşam” tasavvuru söz konusudur. Dostlar arasında, birlikte tasavvur edilecek bir “iyi yaşam” mümkün değildir. Bu modern düşünce açısından bireyin özerkliğine bir saldırıdır. Siyaset felsefesinin görevi bundan böyle bireyin kendini-gerçekleştirmesini sağlayacak sağlam bir hukuk düzenlemesinin arkasındaki adalet ilkelerini tanımlamaktır. Yunanlıların *eudaimonia* ve iyi yaşam için harcadıkları çaba, yerini normatif düzenlemelerin temelini inşa etmeye bırakmıştır.

Böylece modern düşünce etik fikrinden uzaklaşarak hukuk fikrine yaklaşmıştır. Üstelik etik de Kant’la birlikte, “iyi yaşam”ın çerçevesini çizen pratik bir felsefe olmaktan çıkarılmış, *a priori* bir evrensel yasanın –yasa hukuk düzenlemelerinin temelini verir- kayıtsız şartsız uygulamasına dönüştürülerek tek-boyutlu, sabit ve otoriter bir hüviyete kavuşmuştur. Kant’ta etik insanı insan yapan evrensel ahlak yasasının pratikte cisimleşmesidir. Kant’ta bireyin özerkliği, ahlaki özerklik ile tescil edilirken, ahlaki yasa da bireyin en temel kurucu unsurudur. Kant, bireyi hukuk öznesi konumundan ahlak öznesi konumuna yeniden iade etmek isterken, ahlakı, yasa fikri ile örtüştürerek modern siyaset düşüncesinin liberal ülküsünü yetkinleştirmiştir. Birey yaşamının her alanında “yasa” fikrini uygulamalıdır. Ahlak ve yasa birbirine eşittir. Yasa ahlakı neredeyse vicdan olarak içselleştirir. Kant şüphesiz ahlakı bir yasa olarak formüle ederek etik’i siyaset ve hukuk karşısında daha güçlü bir konuma yerleştirmek istiyordu. Fakat, Hegel’in Kant’a getirdiği çok

²¹⁸ Seyla BENHABİB, *Eleştiri-Norm-Ütopya*, Çev. İsmet Tekerek, 419.

yerinde eleştiride olduğu gibi, eğer birey bu ahlak yasasına sanki içinde bulunduğu toplumun mekansallığından ve zamansallığından amade bir biçimde, sanki hiçbir bağlamsallığı yokmuş gibi, sanki her birey tek bir birey modelinin kopyaları olarak, tıpkı hukuk da yapılan gibi, yasaya biat edebilirmiş gibi düşünmek bir tür hayal dünyasında yaşamaktan -Hobbes'un Platon ve Aristoteles için düşündüğü şey buydu- başka ne olabilir ki!. Fakat belki de Kant şöyle bir formül öne sürebilirdi: "Senden yardım isteyene yüz çevirme, eğer şartların uygunsa onun için elinden geleni yap".

2.5.2. Locke

Hobbes'un peşi sıra gelen John Locke sözleşme fikrine farklı boyutlar eklemiştir. Bireye Hobbes gibi sadece sorumluluklar yüklemeyen sözleşme sonrası bireylerin haklarını da verir Locke. Ona göre bireyin egemene devretmediği ya da devredemeyeceği hakları vardır.

Herkesin çok iyi bildiği gibi devlet ve kapitalist piyasa güçleri çok uzun zamandır birlikte hareket etmektedirler. Her ne kadar devlet ve sermaye aynı şeydir şeklindeki Marksist tez artık pek rağbet görmese de, Marks'ın kesinlikle haklı olduğu şey devlet ve sermaye ortaklığının modern egemenlik biçiminin özünü oluşturduğuydu. Devlet ve sermaye arasındaki ortaklık günümüzün küreselleşmiş dünyasında çok daha yoğun bir biçimde devam etmektedir. Bu ikisi arasında hiç çatışma olmadığı anlamına gelmemekle birlikte, devletler toplumlarını zenginleştirmek, onların refahını artırmak için, doğası gereği, sermaye ile ittifak yaparlar. Liberal egemenlik modeli devletin egemen gücünü bireyler lehine kısıtlama amacı gütmüştür. Egemenliğin kısıtlanması büyük oranda sermaye güçlerinin serbest bir piyasa üzerinde rahatça hareket edebilmesini amaçlamakla birlikte, modern toplum için liberalizm devleti sermaye egemenliğinin hizmetine sokan bir ideolojiden çok daha fazlasını ifade eder. Genelde soldan gelen eleştiriler kısaca, her ne kadar Locke ile başlayan liberal eşitlik savunusu devlet karşısında bireyin haklarının savunusunu yapsa da, liberal düşüncenin sermayenin özgür gelişiminin ahlaki temellerini yarattığını iddia etmiştir. Locke egemenin yetkilerini yasaya tabi tutarak

(Machiavelli, Hobbes ve Schmitt gibi ortodoks egemenlik taraftarlarının hoşlanmayacağı bir fikirdir bu) yasa fikrinin (doğal hukuk, pozitif hukuk ve kurumsal hukuk uygulamaları anlamında) güçlenmesine büyük katkı yapmıştır. Öyle ki Kant Locke'dan aşağı yukarı bir yüzyıl sonra bu liberal yasa fikrini ahlak kavramıyla eşitleyecek ve etik yaşamın yasaya bütünüyle uyan bir yaşam olduğunu gösterecektir. John Locke'un egemeni yasaya, sözleşmeye tabi olan bir taraf olarak sunması, özünde egemene ahlaki bir sorumluluk yüklemesi anlamına gelmektedir. Çünkü eğer egemen Hobbescu anlamda yeryüzündeki güneş değilse, bunun anlamı otoritesinin keyfi olamayacağı ve uyrukları üzerindeki tasarrufunun yasaya tabi olacağıdır. Aristoteles'in dediği gibi insanların amacı bu dünyada mutlu olmaksa eğer –ki öyledir– egemen insanların hizmetinde olan bir araç olmak konumundadır. Yani o Hobbescu anlamda tapınılması gereken neredeyse sınırsız güç olamaz.

Locke da tıpkı Hobbes gibi “toplum sözleşmesi” fikrini düşüncesinin temeline yerleştirmiştir. Bireyler toplum yaşamındaki belirsizlikler yüzünden devletin onları koruyacağı, kollayacağı sözü ile bazı haklarını devlete aktarırlar. Fakat Locke'da doğa durumundan ilk çıkış erkek ve kadın arasında yapılan evlilik anlaşmasıyla başlar, ilk sivil toplum evlilik toplumudur (conjugal society)²¹⁹. Egemenin ortaya çıkışı ailelerin kurulması sonrasında gerçekleşir. Locke'da, Hobbes örneğinde olduğu gibi, egemen gücün mutlaklığı kutsanmaz. Bireyler, eğer devlet onlara karşı bir güç konumu olarak hareket etmeye başlar ve onların özgürlüklerini kısıtlamaya eğilimli olursa sözleşmeyi bozar. Hobbes'ta egemene karşı gelmek, sözleşmeyi bozmak sadece insanın canını kaybedeceği anda mümkünken, Locke'da egemenin tahakküm uygulamaya başlaması, bireylerin hareket özgürlüğünü kısıtlaması sözleşmenin bozulması için yeterlidir.²²⁰ Çünkü Locke'a göre her birey ahlaki bir değer taşır, araç değil amaçtır, doğuştan özgürdür ve dolayısıyla hiçbir güç odağına boyun eğmez. Hobbes'un “doğa durumu” ve “sözleşme” gibi fikirlerini kendisi için temel alan Locke Hobbes'tan oldukça farklı bir insan doğası portresi çizecektir. Bu insan sivil toplumun olmadığı farazi bir zamanda kendisi için nasıl bir toplum kurmak

²¹⁹ John LOCKE, *Two Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited by: Ian Spapiro, 101.

isteyeceği üzerine düşündüğünde kendi özgür konumunu doğası gereği korumak isteyecektir –ki yakın zamanda bu tür bir varsayımı yeniden canlandırarak “iyi yaşam” kavramının başka bir ucundan tutarak “adil bir toplum” düşleyen, liberal eşitlik geleneğinin çağdaş dünyadaki en önemli temsilcisi John Rawls’dur²²¹. İnsan, Locke’a göre, her türlü durumda ve zamanda akıl yasaları tarafından yönetilir. Bunun anlamı; akıl, insana yaşamını, özgürlüğünü, sağlığını ve mallarını korumayı dikte eder. Akıl yasaları tarafından yönetilen insan, Hobbes’un teorisindeki gibi sadece kendi menfaatleri uğruna hareket edemez. Nasıl akıl bireye kendi hakkını korumayı dikte ediyorsa, başkasının hakkına da saygı duymayı dikte edecektir. Dolayısıyla hiç kimse başkasının hakkına tecavüz etmeyecektir. Fakat Locke’a göre doğa durumu, insanın akli bir varlık olması gerçeğine rağmen birçok tehditi içinde barındırır (kimse akıl gereği başkasının hakkına tecavüz etmese de mutlaka bunu çiğneyecek insanlar çıkabilecektir), dolayısıyla insanlar bir araya gelerek haklarını bütünüyle güvence altına almak için (tıpkı aile kurumunu oluşturdukları gibi), bir sözleşme yaparlar. Ortaya çıkan sivil toplumdur (devlet ve toplum anlamında) ve bu toplum herkesin başkasının hakkına saygı duyduğu bir düzendir. Locke’un doğa durumu, hakların, deyim yerindeyse, bütünüyle garanti altına alınması için bir başlangıç noktasıdır. Hobbes’un bir yüz yıl önce güvenlik söylemi içerisinde “barış” için egemene tanıdığı mutlak iktidar, Locke tarafından sivil toplum kavramsallaştırması içerisinde konumunu kaybedecektir.²²² Bireyin, egemenin dokunamayacağı kutsalları vardır.

Locke’un yaşam hakkının yanına yerleştirdiği en az onun kadar önemli olan bir başka hak mülkiyet hakkıdır –ki bu kapitalist piyasa düzenini garanti altına alır. Çünkü insan nasıl ki kendi bedeni üzerinde her türden hakka sahipse, kendi emeğinin

²²⁰ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Ebru Kılıç, 84.

²²¹ John Rawls Hobbes’la başlayan, Locke, Kant ve Rousseau ile devam eden sözleşme teorisyenlerinin yakın zamandaki en iyi temsilcisidir. Rawls’un teorisinin açıklamasına girişmek “iyi yaşam” kavramının anglo-amerikan kaynaklarına yönelmek olacaktır ki bu da bu çalışmanın sınırlarının bir hayli genişlemesi anlamına gelecektir. Yine de şunu hatırlatmakta yarar var. Rawls şöyle diyor: “Amacım, Locke, Rousseau ve Kant’ta görülen, bildiğimiz toplum sözleşmesi kuramını genelleştiren ve daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşıyan bir adalet kavramı sunmaktır.” Rawls’tan aktaran Will Kimlyka, a.g.k., 86.

üretimi olan mülkiyet üzerinde de tıpkı bedeni üzerinde olduğu türden haklara sahiptir.²²³ Dolayısıyla anayasası olan bir toplum inşa edildiği zaman bireylerin hakları, başkalarının ve egemen gücün karşısında güvenceye alınır.

Machiavelli, Bodin ve Hobbes gibi erken dönem egemenlik teorisyenleri egemen gücü mutlak istisnai bir güç olarak tanımladılar. Hukuk zaten egemen gücün hakkıydı, çünkü toplumun devamlılığı egemenin devamlılığından başka bir şey değildi. Liberal teori tarihteki yerini almaya başladığında egemenlik ve hukuk, bir iktidar ekonomisinin (genel ekonomi ve ev ekonomisi anlamında) gölgesinde kalmaya başlayacaktı. Adam Smith gibi liberaller, bireylerin kapitalist bir piyasa içinde en özgür konumda olduğunu ya da olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Siyasal otoritenin piyasaya müdahalesi genellikle hoş karşılanmaz. Piyasanın doğası gereği özerk olan yapısı (eğer örneğin Schmittci anlamda egemen istisna, bir güç olarak piyasayı istediği zaman askıya alıyor olsaydı kapitalist sistem açısından bu bir felaket olurdu) liberaller açısından siyasal iktidarın baskı unsurlarından bireyi özgürleştirir. Öyleyse piyasa salt ekonomik bir kurum olmakla kalmaz, toplumun ahlaki anlamda –her ne kadar piyasa ahlak dışıdır dense de– düzenlemesine de katkı yapar. Adam Smith’e göre insanın “iyi yaşam”ını en iyi sağlayan kurum piyasadır.²²⁴ Çünkü piyasa liberallere göre bütünüyle nötr bir aygıttır, her birey özgürce kendi çıkarlarının peşinden gider. Serbest piyasa “liberal tarafsızlık” ilkesi gereği siyasal müdahalelere kapalıdır ve bireylerin kendi “iyi yaşam” tercihlerini gerçekleştirmesine izin verir. Piyasayı burada sadece ekonomik bir yapı değildir, piyasa sivil toplumun kendisidir. İster klasik, ister çağdaş olsun bütün liberaller özünde sivil yaşamın egemenlik yapılarından mümkün olduğunca uzak olmasını, egemenlik yapılarının piyasa müdahalesine kapalı olmasını isterler.²²⁵ Piyasa savunucuları açısından “İyi yaşam” egemen iktidarın müdahalesine kapalı olduğu gibi, Aristotelesci anlamda siyasal yaşamın sivil yaşamı “iyi yaşam” uğruna da olsa düzenlemesine şiddetle karşı çıkarlar. Çağdaş bir liberalin yazdığı gibi:

²²² D. W. Hamlyn, **Western Philosophy**, 177.

²²³ A.g.k. 178.

²²⁴ Bkz. (154), John O’NEILL, 62.

²²⁵ A.g.k., 36.

“Siyasal kararlar mümkün olduğu sürece, her tür özel iyi yaşam düşüncesinden, yaşama değer veren her şeyden bağımsız olmalıdır”²²⁶

Liberaller siyasal mekanizma ile piyasa arasında –ki piyasa sivil toplumdur artık- kesin bir ayrışma olması taraftarıdır. Liberaller için, günümüzün çoğulcu toplumlarında devletin ideolojik bir tarafgirliği kabul edilemez. Her türlü “iyi yaşam” anlayışına karşı devlet eşit oranda açık olmalı ve tek bir “iyi yaşam” formatını sivil topluma dikte etmemelidir. Piyasa içinde, aydınlanma sonrası kendi aklını kullanabilme yeteneğine sahip özerk bireyler, kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğunun kararını verebilme yeteneğine sahiptir. Politikanın ya da devletin görevi bireyleri ya da grupların eşit biçimde, kamusal alanda konuşabilmesinin, hakkını savunabilmesinin ve kendilerini gerçekleştirebilmesinin zeminini hazırlamak olmalıdır. Hukuk bütün bu hakların garanti altına alınması içindir.

John Locke, “Hükümet Üzerine İki İnceleme” ile liberal egemenlik kuramının ve liberal bir toplumda “iyi yaşam”ın nasıl olması gerektiğinin sınırlarını çizmiştir. Locke’a göre siyasi iktidar, yani egemenlik, her şeyden önce, toplum için yasaları yapma hakkını, yasaya eklenen ölüm cezası²²⁷ başta olmak üzere bir takım yaptırımlarla birlikte, elinde bulundurmaktır ve yasanın amacı da mülkiyeti korumak (can ve mal mülkiyeti anlamında), toplumun gücünü/hareket kabiliyetini (force) çoklaştırmak, dış tehditlere karşı devletin/toplumun (commonwealth) güvenliğini sağlamaktır. Son kertede bütün bu yasa düzenlemesinin amacı kamusal iyi’yi (public good) gerçekleştirmek içindir²²⁸. Kamusal iyi’den anlaşılması gereken, bu çalışma bağlamında özellikle, “iyi yaşam” anlayışının liberal bir toplumdaki karşılığı ve, denebilirse eğer, uygulanabilirliğidir. *Kamusal iyi* kavramı aynı zamanda *sivil toplum*

²²⁶ Dworkin’den aktaran John O’Neill. A.g.k., 62-36.

²²⁷ Ölüm cezası toplumun devamı açısından Locke için önem taşımakla birlikte liberal egemenlik anlayışında bugün çoğunlukla yer almamaktadır. ABD’nin bazı eyaletlerinde bu ceza hâlâ uygulanmakla birlikte kurama içkin değildir.

²²⁸ Bkz., (219), LOCKE, 101.

kavramı açısından da ele alınabilir. Kamusal iyi, sivil toplumun korunmasını hedeflemektedir, ki bu da göreceğimiz gibi devletin, gücünü kamunun yararına sınırlandırarak kullanması anlamına gelecektir (şüphesiz pratikte piyasaya ve kamusal iyi'ye müdahale eden bir devlet her zaman olmuştur, üstelik piyasanın görünmez eli bir çok kez devlet elinden başkası değildir). Fakat şunu hemen hatırlatmak gerekir, sivil toplum kavramı batı modernliği içinde başlangıçta dünyasal iktidar üzerinde hak iddiasında bulunan kilise iktidarına (ecclesialistical power) karşı kilise dışı toplumu ve dolayısıyla devlet egemenliğini de içine alır²²⁹. Aşağı yukarı 18 yy. sonuna kadar (Aydınlatma Çağı boyunca) Batı dünyasında sivil toplumun kilise toplumuna karşı güç savaşımı söz konusudur. Devlet yani krallar büyük oranda, kilise karşıtı sivil toplum oluşumları için ön ayak olmuşlar, ya da bunun büyük oranda içinde yer almışlardır. 17. yy. ve 18. yy.'da Avrupa'da yaygınlaşan bilim ve sanat akademileri (ki büyük oranda dolaylı ya da dolaysız olarak kilisenin nüfuz alanında bulunan üniversitelere alternatif olarak ortaya çıkmışlardır), okuma toplulukları, salonlar, dergiler ve gazeteler, masonlar, fakirler için yardım kuruluşları vb. aydınlanmacı gruplar devletle her zaman içli dışlı olmuşlardır²³⁰. Fakat bugün sivil toplum kavramı daha çok, ve haklı olarak, Hegelci-Marksist devlet-sivil toplum (devletin dışında olan kamu/insanlar anlamında) ikiliği üzerinden işlemektedir. Fakat devlet ve sivil toplum bütünüyle karşı güç odakları değildir. Her zamanki gibi çoğul ittifaklar söz konusudur. Birçok durumda devlet ve sivil toplum işbirliği çok açık bir biçimde gerçekleşir.

²²⁹ Locke 1674 tarihli “Sivil ve Kilise İktidarı” adlı metinde dini toplumu kilise olarak adlandırırken, devlet (state) ile de sivil toplum terimlerini de eş anlamlı kullanır. Locke burada toplumun bu ikili yapısından kilisenin insanların mutluluğunu öbür dünyada sağlamak için çalıştığını söylerken, bu dünya da mutlulukları için sorumlu olanın devlet ya da sivil toplum olduğunu söyleyecektir. Locke için, devlet kendi hukukunu dini toplum üzerine uygulama hakkına sahip değildir. Kilise kendi dini toplumu için, kendi üyeleri için egemenlik hakkına sahiptir. Fakat bu dünyada, bu yaşamda egemenlik devlete aittir. Bkz. John LOCKE, **Political Essays, Civil and Ecclesiastical Power**, trans. by J.C. Biddle, s. 216-221 arası.

²³⁰ Bu tartışma için bkz. Ulrich Im HOF, **Avrupa'da Aydınlanma**, Çev. Şebnem Sunar, 102-145 arası.

Locke için, *sivil toplum* ile *siyasal toplum* aslında aynı şeydir. Bunun anlamı kilise toplumunun dışında olma durumudur. Bundan, sekülerleşme süreci içerisinde inşa edilmeye çalışılan din dışı bir egemenlik alanının kastedilmesi anlaşılabilir gibi, sivil toplumun kendisinin aslında *a priori* siyasal bir karaktere sahip olduğu anlamını da çıkarmalıyız. Çünkü Locke'un dediği gibi ilk toplum eğer aile ise, babanın egemen olduğu, eş, çocuklar ve hizmetçilerden oluşan bir ailenin üzerine inşa edilecek bir genel toplum aynı yönetim ekonomisinin mantığı üzerine inşa edilecektir²³¹. Demek istediğimiz çağdaş dünya açısından da toplumu sivil ve siyasal toplum şeklinde ikiye ayırmanın, iki ayrı güç odağı şeklinde bölümlenmenin yanlışlığıdır. İktidar ya da egemenlik ilişkilerinin karmaşıklığı ve heterojenliği içinde bu tür monoblok ayrımlar yapmak mümkün değildir.

Locke'u önemli yapan, başta Hobbes olmak üzere egemenlik kuramının büyük isimlerinin krala ya da devlete, ya da egemene, kilise karşısında verdikleri büyük güç konumuna ek olarak egemenin de tebaası üzerindeki güç kullanımını yasalarla, hem doğal hukuk bağlamında (Locke'a göre Adem'in oğulları üzerinde sonsuz bir otorite ve yeryüzü üzerinde sonsuz bir dominasyon hakkı yoktur) hem de pozitif hukuk alanında (anayasa ve yasalar) garantiye alacak bir düzenlemeyi gündeme getirmesidir. Kamusal iyi'yi gerçekleştirmek, halkın *iyi yaşamını* tesis etmek egemenin en önemli görevidir. Çünkü insan doğa durumundaki mükemmel özgür yaşamından vazgeçmiş ve bir yasa düzeninde, yani sorumluluklar ve görevler düzeninde yaşamayı kabul etmiştir. Doğa durumu sonrası ortaya çıkan şey siyasi

²³¹ Locke özetle şöyle diyecektir: İnsan doğası gereği yalnız yaşayamayacağı için bir toplum içinde yaşamak zorunluluğu içine doğmuştur. Tanrı insanı bir toplum içinde yerleştirdiğinde insan kendi doğasına/fıtratına uygun bir yaşam içine yerleştirilirken, toplum içinde uyması gereken kurallar, kısıtlamalarla birlikte, aklını ve dilini devam ettirme ve bu yaşamdan zevk alma şansını da sahiptir. Dolayısıyla bir toplum/devlet (commonwealth: ortak yaşam varlığı olduğu kadar birlikte yaşamının genel bir zenginlik durumu olduğunu anlamak lazım bu terim ile) içinde yaşamının mantığı ile bir aile içinde yaşamının mantığı aynıdır. Çünkü siyasal yaşamın mantığı doğul durumun, doğası gereği devam ettirilemeyen özgürlük durumuna maksimum düzeyde yakın bir yaşam kurmaktır, yaşamın devam ettirilebilmesi, can ve mal güvenliği değil sadece, birlikte yaşamının hazzı da siyasal toplumu gerekli kılmaktadır Locke için. Bkz. John LOCKE, **Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration**, 133-141 arası.

iktidardır. Fakat “siyasi iktidar”ın ne olduğunu anlamak için “doğa durumu”nın ne olduğunu çok iyi anlamak gerekir demektedir Locke²³² ve bunu söylerken de muhtemelen Hobbes’a gönderme yapmaktadır. Hobbes, bildiğimiz gibi, insanın doğa durumunu, insanın doğasının şeytaniliği üzerine inşa ettiği “herkesin herkes için tehdit” olduğu bir savaş alanı olarak tanımlamıştı. Locke, kendi toplum sözleşmesi kuramını yaratırken, bütünüyle farklı bir doğa durumu var sayımında bulunmuştur, ki bu modern siyasal düşüncenin en etkili kuramcılarının başında gelen J. J. Rousseau ile paylaştığı şeydir. Locke’a göre doğa durumu (state of nature) mükemmel bir özgürlük durumudur ve bu durumda her hangi bir insan teki, doğa yasasının sınırları içinde kendi eylemini, sahip olduğu malları ve kişileri (persons) başka birinin arzusuna tabi olmadan ya da başka birisinde izin almadan yönetme hakkına sahiptir²³³. Burada Locke’un, tıpkı Hobbes gibi, doğa durumunda bile bir doğa yasası olduğunu söylediğine dikkat etmek gerekir. Locke’un demek istediği doğa durumunda da doğa yasasının izin verdiği oranda mükemmel özgürlük vardır. Çünkü doğa durumu aynı zamanda bir eşitlik durumudur. Şöyle yazmaktadır Locke,

“Ayrıca, bütün gücün ve yargılama yetkisinin (jurisdiction) karşılıklı olduğu, birinin başkasından daha fazla bunlara sahip olmadığı, bir eşitlik durumunda aynı türün ya da sınıfın (rank: erkeklerin bütünü kastedilmektedir) üyeleri bütünüyle doğanın aynı avantajlarına, aynı yeteneklerin kullanımına sahiptir, kimse bir başkasının üzerinde değildir ya da bir itaat durumu söz konusu değildir, ta ki bir Lord... bir dominyon ya da egemenlik hakkına sahip olana kadar²³⁴”

Demek ki doğa durumu Hobbes’un varsayımında olduğu gibi kanunların olmadığı bütünüyle bir barbarlık durumu değildir (Hobbes’un meşhur, bir o kadar da güzel retorliğini hatırlayalım: “Homo homini lupus: İnsan insanın kurdudur”). Fakat Locke’a göre insanların, daha doğrusu erkeklerin, özgür olduğu kadar eşit olduğu

²³² A.g.k., 101.

²³³ A.g.k., 101.

(equality of men) bir doğa durumunda birisi başka birinin haklarını gasp edemez ve başka birine zarar veremez. Bu mükemmel eşitlik durumunun gereğidir. Çünkü doğası gereği, yani doğa yasası gereği (bu Hristiyanca bir yasadır özünde çünkü tanrı gözünde etten ve kemikten yaratılan herkes -her erkek demek belki daha doğru-eşittir) bir toplum düzeninde yaşamaya mahkumdur ve bir toplum düzeninde yaşamak eşitlik ve özgürlük gerektirir. Demek ki aslında bir varsayım olarak bile doğa durumu bir toplum durumudur, insanların eşit ve özgür olduğu bir mükemmel toplum durumudur bu.

Peki, iktidar yapıları nasıl inşa edilir, bu cennet dünya yerini neden egemenlik ve itaatin olduğu bozulmuş bir dünyaya terk eder? Locke’a göre, mantıksal ilerlemesi pek ikna edici düzeyde olmasa da Locke’un, birisi çıkıp mutlaka suç işleyecektir. Fakat öyle görünüyor ki bu doğa durumunun birden bire son bulmasından çok suçu cezalandırma hakkının olduğu bir yasa düzenine yumuşak bir geçiştir söz konusu olan. Aslında birinin çıkıp suç işlemesinden çok suçun var olması olgusu doğa durumu içinde yeniden düşünülür²³⁵. Bu suç doğa yasasının verdiği özgürlük ve eşitliği tanımama şeklindedir. Bu suçu işleyen kişi – ki suçu aklın yasasını, yani herkesin özgür ve eşit olduğu yasasını çiğnemektir (Aristoteles’in *pleonexia* niteliğindeki insanı, yani aç gözlü insan)– başkasının özgür ve eşit olma durumuna saldırır. Bu cana kastetmek ya da başkasının malına göz koymak şeklinde olabilir. Locke’a göre önemli olan bu suç işleyen kişinin suçunun cezasının verildiği bir toplumun inşa edilmesidir, ki bu da siyasi iktidarın temelini verir. Yani siyasi iktidarın olduğu toplum suçun cezalandırıldığı toplumdur. Bunun anlamı siyasi iktidarın, *kendinde* ve *kendi için* olan bir egemenlik biçimi, mutlak anlamda *Master* olması değildir; siyasi iktidar eşit ve özgür insanlara karşı işlenen suçu telafi edecek bir mekanizmadır. Dolayısıyla şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, egemen Hobbes’taki gibi bir amaç değil bir araç konumundadır Locke’da. Locke için, sivil bir hükümet, yani siyasi iktidar ya da egemen, doğa durumunun zorluklarına, kötülüklerine, yani

²³⁴ A.g.k., s. 101.

²³⁵ A.g.k., 104.

suça karşı rasyonel bir çözümdür²³⁶. Doğa yasası altında eğer birisi başka birisini kendi egemenliği altına almak isterse ya da onu köleleştirmek isterse burada bir *savaş durumu* söz konusu olacaktır²³⁷. Oysa ki doğa durumunda herkes herkes gibi özgür olduğu için, herkes herkesle de eşit durumundadır. Locke’a göre bu kişi yani başkasının özgürlüğünü yok eden, onu köle yapmak isteyen kişi hırsızdır. Çünkü başka birinin bütünüyle doğa yasası gereği kendi hakkı olan bir şeyi, tıpkı bir mal gibi, gasp etmektedir. Bu da bu kişinin, bu hırsızın, bir ceza olarak, eğer mağdur durumda olanın gücü yetiyorsa, öldürülmesini yasallaştırır. Burada Locke için *doğa durumu* ile *savaş durumu* birbirine karşıttır. Doğa durumu iyi isteminin (good-will) barışın, muhafaza etmenin, ortaklaşa yardımlaşmanın durumuyken, “savaş durumu” kötü niyetin, düşmanlığın, şiddetin ve ortaklaşa yıkıcılığın durumudur. Doğa durumu ile savaş durumu arasındaki fark, akla/mantığa (reason) göre yaşamak ile güç kullanımına (force) göre yaşamak arasındaki farktır. Doğa yasasının bütün insanlılığa dikte ettiği herkesin eşit ve özgür olduğu ilkesi eğer bir hırsız tarafından bozuluyorsa bu kişi yine doğa yasası gereği cezalandırılmayı hak etmektedir²³⁸. Locke’a göre “savaş durumu”ndan sakınmak insanlara doğa durumunu, yani herkesin özgür ve eşit olduğu, yükümlülüklerin sadece eşit ve özgür olmaya göre belirlendiği “doğa durumu”nu terk etmek için en önemli mantıksal gerekçeyi sunar. Bu durumda artık dünya üzerinde bir otorite, bir iktidar vardır ve bu güç konumu istenmeyen savaş durumunu sonlandırır. Sonuç olarak Locke kuramını şu şekilde özetleyecektir:

“İnsanın doğal özgürlüğü dünya üzerindeki herhangi bir üstün güç konumundan özgür olmaktır, ve başka birinin istemi ya da başka birinin yasa-koyucu (legislative) otoritesinin altında olmamaktadır. [oysa ki] İnsanın toplum içinde özgürlüğü başa birinin yasa-koyucu otoritesinin altında olmasıdır, fakat bu o kişinin rızası ile, devlet/toplum [commonwealth: ortak zenginlik, iyi aslında] düzeninde gerçekleşir, herhangi bir istemin zorlaması, ya da

²³⁶ A.g.k., 105.

²³⁷ A.g.k., 107.

herhangi bir yasanın baskısı altında değil, bu yasa-koyucunun içinde güvenin olduğu duruma göre yaptığı yasaya göre gerçekleşir”²³⁹

Kısacası doğa durumunda hiçbir otoritenin ya da iktidarın egemenliği altında olmayan özgür insan, savaş durumu yüzünden, toplum içinde bir özgür durum inşa edecektir. Toplum içindeki özgür durum ise doğası gereği insanın bir yasa-koyucunun egemenliği altına girmesini gerektirecektir, ki bu toplum içindeki özgürlüktür:

“Bir insan için özgürlük, o kişinin kendi yaptığı listeye göre, herhangi bir yasaya bağlanmaksızın, kendi keyfine göre yaşamasıdır”²⁴⁰

şeklindeki özgürlük tanımına karşı, ama bir hükümet (government) altında özgürlük,

“birlikte yaşamak için, toplum içinde yükselen yasa-koyucu iktidar tarafından yapılan, herkes için ortak olan bir daimi kurala sahip olmaktır; kuralın buyurduğunun dışında, herşeyde kendi istemimi takip etmektir, ve başkasının değişken, belirsiz, bilinmeyen keyfi istemine bağlı olmamaktır”²⁴¹

diyecektir John Locke. Çünkü toplum düzeninde eğer özgürlük keyfiyetle örtüşürse savaş durumuna ve köleliğe tekrardan geri dönmüş olacaktır.

²³⁸ A.g.k., 108.

²³⁹ A.g.k., 110.

²⁴⁰ Sir Robert Filmer’den alıntılanan Locke, a.g.k., 110.

²⁴¹ A.g.k., 110.

Locke’a göre bir sivil toplum ya da siyasi toplum inşası, insanın doğa durumunun mükemmelliğinden savaş durumu nedeniyle, hırsızın ortaya çıkmasıyla, gerçekleşecektir. Tıpkı Hobbes’ta olduğu gibi, Locke’da doğa durumundan çıkış bir zorunluluk gereğidir. Fakat hatırlanacağı gibi insanın, denilebilirse eğer, bencil doğası yüzünden, doğa durumu Hobbes tarafından başından beri bir savaş durumu olarak resmedilir. İnsan bu savaş durumundan güvenlik dürtüsünün ya da isteminin açgözlülük istemine ağır basması nedeniyle toplum düzenine geçer. Locke için ise, hırsızın ortaya çıkması ile doğa durumundan savaş durumuna geçilir, savaş durumunda yaşamda kalmak imkânsız olduğu için de sivil topluma geçilir. İnsan burada özgürlüğünü, yasal düzenlemelerin hâkim olduğu, yasa koyucu bir iktidarın olduğu ve bu yasa koyucu iktidarın da yasaya tabi olduğu bir düzende yeni baştan düzenler. Sözleşme sonrası düzende Hobbes için insan bütün haklarını kaybederken, Locke’da insanın egemene karşı muhafaza edilmiş hakları vardır. Daha önce gördüğümüz gibi Hobbes’da insan egemene ancak ölümle yüzleştiği zaman, ölüm egemenden geldiği zaman karşı çıkma hakkına sahiptir. Zaten mantıksal olarak ölümün olduğu bir dünyada egemene de gerek yoktur, yani bir egemen tebaasına ölüm getiriyorsa, egemen olacak bir tebaa da bulamayacaktır. Hobbes özünde egemene mutlak bir itaat olması gerektiğini talep etmektedir.

Locke’un siyasal ya da sivil toplumunda özgürlük –liberal kavramı bu özgürlük (liberty) vurgusundan dolayı Locke’a yakıştırılmıştır– yasaya tabidir. Kant ise bu yasayı bir hukuk yasasından çok bir ahlak yasası olarak formüle ederek daha temel bir özgürlük alanı açmak istemiştir. İnsan ahlak yasası ile sadece başkalarına karşı değil kendi içerisi için de bir özgürlük uzamı yaratır, ki bu iç huzura açılan stoik bir özgürlüktür. Locke’da egemen iktidar da yasaya tabidir. Daha önce gördüğümüz gibi Carl Schmitt, liberallerin egemenin gücünü yasaya tabi kılarak onun gücünü zayıflatmakta olduğunu ve böylece iç ve dış tehditlere karşı devlet zayıflatılarak, devlet ve toplum düzeninin tehlikeye atıldığını söyleyerek eleştirmişti. Locke’a göre egemen, istisnai bir hüviyet taşımaz. Egemen doğa yasasına uymayana karşı bir araya gelen insanların oluşturduğu sivil toplum içinde yasaya uymayana cezalandırmak için ortaya çıkan bir yapıdır. Egemen aslında bir çeşit temsilcidir. Suçun yargılanması için insanların ona verdiği hakla ortaya çıkar. Bu anlamda

mutlak güç sahibi değildir. Bir sivil toplum içerisinde yasa koyucu ve yürütme yetkisine sahip iktidarın (egemen yani) temeli burada yatmaktadır Locke’a göre²⁴². Bu sivil toplum ya da siyasi toplum doğa durumunda birbirinden bağımsız olan insanları tek bir üst yönetim altında tek bir halk (people), tek bir politik beden yapar. Böylece tek bir otorite ortaya çıkmakta ve bütün toplum için kamusal iyi’yi gerçekleştirmek adına var olmaktadır²⁴³. Egemen kamusal iyi’nin hizmetindedir, bu yüzden Locke, mutlak monarşi için, o sivil toplumun ruhuna uygun değildir diyecektir, çünkü sivil toplumun amacı tek bir otoritenin sınırsız güç kullanımına sahip olduğu bir alanı yaratmak değildir. Egemenin görevi, bir anlamda, sivil toplumda doğa yasasının devam etmesini sağlamaktır. Çünkü;

“... İnsan oğlu, daha önce değinildiği gibi, doğuştan özgür, eşit, ve bağımsızdır, kimse bu mülkiyetin [estate: bu haklara sahip olma anlamında] dışında tutulamaz, ve kendi rızası olmaksızın başka birisinin politik iktidarına bağlı olmaz. İnsanın kendisini doğal özgürlükten yoksun bırakmasının ve bir sivil toplumun içine yerleşmesinin tek yolu, başka insanlarla anlaşma yaparak bir topluluğa katılması ya da toplulukla birleşmesidir, çünkü rahat, güvenli ve diğerleri ile barış içinde yaşamının, mallarının güvenliği, daha fazla güvenlik içinde...”²⁴⁴,

insanın yaşaması için sivil ya da siyasi toplum gereklidir. Locke’un liberal egemenlik kuramında egemen sivil toplumun hizmetçisidir, yoksa mutlak, sınırsız bir güç pozisyonu değildir. Zaten Locke modern demokrasinin ilk önemli kuramcisidir, çünkü yasa koyucu iktidar ile yürütme iktidarı arasına ayırma gitmiştir Locke²⁴⁵.

²⁴² A.g.k., 137.

²⁴³ A.g.k., 138.

²⁴⁴ A.g.k., 142.

²⁴⁵ Bu tartışma bu çalışmanın sınırları dışına çıkmaktadır, burada amacımız egemenliğin Hobbes’cu olmayan bir versiyonunu çizmektir. Nasıl ki 20. yy. içinde sosyalist kuramlar sosyal demokrasilerin kurulmasında etkili olmuşsa, liberal egemenlik anlayışı modern demokratik kurumların oluşmasında tarihsel olarak çok önemli bir rol oynamıştır. Locke’un yasama (legislative) ve yürütme (executive)

Locke'un çizmiş olduğu tabloda demokratik eşitlik ve bireyin özgürlüğünün gerçekleşmesi daha önce yazdığımız bir paradoksal bir durum arz etse de, Locke'un egemenlik anlayışı liberal bir demokraside insanların "iyi yaşamı"nın ip uçlarını vermektedir bize. Fakat bu Yunanlı anlamıyla etik temelli bir "iyi yaşam" fikrinden çok, "kamusal iyi" kavramı çerçevesinde mülkiyet dokunulmazlığının –insan bedeni de bir mülkiyet olarak düşünülür– garantiye alınmasını ve insanın kendi mülkiyeti çerçevesinde *enjoyment* bir yaşam, yani keyif ve haz içinde bir yaşam sürmesini hedeflenir. Şüphesiz egemenin de yasaya uyması fikri, Hobbes sonrası bir dünya içinde demokrasi açısından büyük bir yeniliktir. Egemenin etki alanının sınırsızlığının sınırlandırılması büyük bir ilerleme olsa da, özünde özgürlüğün dışsal bir yasaya göre değerlendirilmesi söz konusudur. Bu dışsal yasa, Yunanlı anlamıyla bireyin ruhuna dokunmaz, dokunduğu şey maddiliktir. Maddi bir kültürün egemen olduğu bir dünya da kaosa geçit vermemek liberalizmin en büyük hedefidir. Bu yüzden, örneğin Sandel gibi çağdaş liberaller deontolojik bir liberalizmden bahsetmektedirler. Yani hak fikrinin temele yerleştirildiği bir sorumluluk etiği liberalizmin özgürlük fikri ile birleştirilir. Sandel'e göre daha önce Kant, yakın zamanda ise Rawls bu tür bir liberalizm inşa etmiştir.²⁴⁶ Fakat Leo Strauss'un dediğine göre modern düşüncenin ilk krizi, tam da deontolojik bir talep olarak, Rousseau'nun düşüncesinde ortaya çıkmıştır.²⁴⁷ Bu öncekilerde olmayan modern toplumun ortaya çıkarmış olduğu toplumsal sorunlara karşı ilk eleştiri hareketinin, 19. ve 20. yy.'da modern toplumu eleştirel çözümleyen güçlü bir geleneğin başı olmak anlamına gelecektir. Rousseau'yu önemli yapam tam da budur. Rousseau modernliğe olumsuz anlamlar yükleyen ilk düşünür olmamakla birlikte, ona olan eleştirisi muhafazakârların daha önce yaptığı gibi reaksiyoner değildir.²⁴⁸ Rousseau

arasındaki ayrımı dikkat çekmesi demokratik kurumsallaşmalar açısından hayatidir. Bkz. A.g.k., Second Treatise içinde, Chapter XII, Of the legislative, executive, and federative power of the commonwealth, 164 ve 165.

²⁴⁶ Sandel'in tartışmasının özeti için bkz., Michael SANDEL, **Liberalisme and the limits of justice**, s. 1-14 arası.

²⁴⁷ Bkz. (206), STRAUSS, 291.

²⁴⁸ A.g.m., 292.

antikiteye dönmüş ve modernliği antik çağdaki siyasetçilerin perspektifinden yermiştir. Antik siyasetçiler erdem ve törenin öneminden bahsederlerken modern siyasetçilerin sadece ticaret ve paradan bahsetmesi anlaşılan Rousseau’yu çılgına çevirmektedir. Rousseau tam anlamıyla, kapitalizmin getirmiş olduğu bireycilik anlayışına saldırmaktadır. Atinalılar ve Romalılar için ortak yaşam, *polis* ya da *respublica* sevgisi, kamusal dostluk bireysel çıkarların önünde gitmekteydi, oysa ki modernler için tam tersi söz konusuydu ve Rousseau bu yüzden Cenevreliler hemşehrilerini, Cenevre zamanının en mükemmel yönetimine sahip olsa da ona göre, soylu bir ruha sahip olmamakla suçluyordu. Cenevreliler birer yurttaş değil birer burjuvaydılar, yani kentli olmakla beraber para kazanma arzusuyla yanıp tutuşan tüccarlardı.²⁴⁹ Rousseau aynı şekilde modern devlete karşı polisi daha üstün tutarken bunların ötesinde doğa durumundaki insanı da “soylu vahşi” olarak tanımlıyor ve onu en üstün yaşam formuna sahip olarak görüyordu. Demek ki Rousseau’da tarih, Hegel’in aksine örneğin, sürekli ileriye doğru bir iyileşme ve yetkinleşme göstermiyor, tersine bozulan, gerileyen bir süreçte şekilleniyordu. Başlangıçta olan en mükemmeldi, çünkü “doğa durumu”nda kimse kimseden üstün değil, kimse kimsenin efendisi ya da kölesi değildi. Fakat eldeki veriler her zaman topluma işaret ettiği için Rousseau eskilere (Yunanlılar ve Romalıları) büyük hayranlık duyordu. Çünkü onlar için erdem insanlar arasında eşitliği sağlayan şeydi. Erdemli insanlar kendi çıkarları peşinde giden açgözlü insanlardan ayrılıyor, kendilerini polisin ya da dostlarının “iyi hayat”ına adıyorlardı. Demokrasinin temeli Rousseau için erdem olmak zorundaydı. Erdemli Yurttaşlar topluma karşı yerine getirmeleri gereken ödevlerini asla aksatmazlar. Hatta Rousseau o kadar ileri gidiyor ki bireysel çaba gerektiren, kendi dehasını takip etmek zorunda olan felsefe, bilim, sanat gibi uğraşların öznelere bile mahkûm etmekte ve bu uğraşı veren insanların, yani filozofların, sanatçıların ya da bilim adamlarının iyi yurttaşlar olamayacağını iddia etmektedir.²⁵⁰

²⁴⁹ A.g.m., 293.

²⁵⁰ A.g.m., 294.

2.6. Egemen Güçlere Karşı Direnme Güçleri

Antonio Negri ve Michael Hardt “İmparatorluk” adlı kitaplarında egemenlik kavramının derinlemesine, soykütüksel bir araştırmasını yapmışlar ve egemenlik güçleri karşısında direnme güçlerinin tarihini çıkarmışlardır. Onlara göre, egemenlik bugün Roma İmparatorluk modeline benzer bir biçimde emperyal bir nitelik kazanmıştır. Bu yeni imparatorluk, küresel düzeyde işleyen kapitalizmi etkin bir biçimde düzenleyen politik özne ya da dünyayı yöneten egemen güçtür.²⁵¹ Bu yeni egemen güç ulus-devlet egemenliğini aşarak onu üst-belirleyen bir dizi uluslar-üstü güç odaklarından oluşmaktadır.²⁵² Negri ve Hardt, emperyalizm sonrası dönem olarak adlandırılan bu yeni dönemde Avrupa-merkezli ulus-devlet egemenliğinin sonuna işaret ederek, ABD’nin en aktif konumda olduğu merkezsiz bu yenedünya düzeninin dinamik ve hareketli yapısına özel bir önem atfederler.

“Emperyalizmin aksine İmparatorluk, toprak temelli bir iktidar merkezi yaratmadığı gibi sabit sınırları ya da engelleri de tanımaz. İmparatorluk, giderek bütün yerküreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katmakta olan merkezsiz ve topraksız bir yönetim aygıtıdır. İmparatorluk, değişken komuta ağları yoluyla melez kimlikleri, esnek hiyerarşileri ve çoklu mübadeleyi idare ediyor...”²⁵³

Öyleyse İmparatorluk; toprak temelli, sabit bir uzamda iktidar icra eden, Foucault’nun egemenliğin hukuki modeli olarak adlandırdığı modelden çok, yine Foucault tarafından kavramsallaştırılan, Negri ve Hardt’ın modern egemenliğin işleyişini anlamak için çıkış noktası olarak ele aldıkları iktidarın biyo-politik üretim modeline daha çok şey borçludur. Aslında Negri ve Hardt’ın İmparatorluk olarak adlandırdıkları egemenlik biçimi, Schmittci anlamda istisna ya da olağanüstü durumlar dışında, iktidarın biyo-politik üretimi ile örtüşmektedir. İstisna durum

²⁵¹ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 17.

²⁵² A.g.k., 18.

normal hukuki düzenin askıya alınması ise, biyo-iktidar açısından hukuki düzen yaşamın biyo-politik üretimi için ön şarttır. Hukukun olmadığı bir toplumsal uzamda biyo-iktidar'ın başarılı olması mümkün değildir. Hukuk düzeninde biyo-iktidar egemenliğin ete kemiğe bürünmesidir. Modern toplumlar disiplin toplumundan, denetim toplumuna geçtiği vakit, biyo-iktidarın toplumsal kontrolü sağlayan disiplinci kurumları –hastane, hapisane, tımarhane, okul vb.- gerilemeye başlar ve toplumsalı kontrol eden mekanizmalar kurumların dışına çıkarak doğrudan bireylerin bedenleri üzerine dağıtılır. İktidar giderek kendini kurumlarda somutlaştırmaktan çok, yaşamın içinde icra eder. Özellikle iletişim ve enformasyon teknolojilerinin olağanüstü ilerlemeler kaybetmesi biyo-iktidarın, yaşamın biyo-politik üretimini kapalı kurumlardan neredeyse bütünüyle çıkarmasına imkân vermiş ve toplumun bütün bedeni biyo-iktidarın nesnesine dönüşmüştür. İktidarın denetim ve gözetim teknikleri kurumlarla sınırlı kalmaz, bütün bir toplumu kuşatır. İktidar görme gücü sınırsız, görüş alanı toplumun her noktasına değen kocaman bir göze dönüşmüştür.

İktidarın bir *göz* olduğu fikri, bu metaforu çokça işlese de, Foucault'ya ait değildir. Bu egemen gücü tanımlama da başvuru olan oldukça eski bir metafordur. Örneğin Grotius devleti “korparatif bir organ” olarak göze benzettiği için, ünlü Alman hukukçu Otto Gierke tarafından övgüyü hak eder.²⁵⁴ Üstelik Hobbes'un Levithan'ı bir elinde kılıç, bir elinde asa olan, toplumu oluşturan bütün özneleri vücudunda toplayan, egemenlik uzamının üstünde, ona tepeden bakarak onu denetleyen egemen gözden başka bir şey değildir! Fakat modern toplumda iktidarın gözü bedenleri üzerine dağılmakla kalmaz, bizzat her beden bir göz halini alır. Foucault'nun yazdığı gibi:

“Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendini gözleme

²⁵³ A.g.k., 19.

²⁵⁴ Bkz. (85), DUMONT, 153.

noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir.”²⁵⁵

Her şey iktidarın gözü önündedir ve herkes herkesi gözetlemektedir. İmparatorluk herşeyi kapsamaktadır. Eğer her şey İmparatorluk içinde ise bir karşı-İmparatorluk söz konusu mudur? Negri ve Hardt’a göre bir karşı-imparatorluk, yani küresel akışlara ve mübadale ilişkilerine alternatif bir politik örgüt kurmak mümkündür. Bunu yapacak olan çokluk’tur (multitude).²⁵⁶ Negri ve Hardt, Foucault’nun keşfettiği bir iktidar paradoksunun üzerine giderler. İktidar bir taraftan toplumun bütün tikel unsurlarını içine hapsederken, aynı zamanda birçok yeni direnme noktası ve çoğulcu politika yaratır.²⁵⁷ Üstelik Negri ve Hardt’ın çokça faydalandıkları, Deleuze ve Guattari ısrarla bir toplumda –neredeyse doğası gereği- egemen olan eğilimlerden sapmayı başarabilen kaçış çizgilerinin varlığına işaret ederler. “Bin Yayla” kitapları için Negri’ye bir mülakat veren Deleuze’e göre birçok boyutu bir arada barındırmasına rağmen “Bin Yayla”nın özde göstermek istediği üç temel nokta vardır:

1 - Bir toplumdaki çelişkileri *kaçış çizgilerinden* başka hiçbir şey daha iyi ifade edemez.²⁵⁸ Deleuze’e göre Batı toplumları, toplumsal bütünleşmeyi sağlamak adına teknokratlar aracılığıyla bütünsel ya da tek biçimli (uniform) yönetim ve kuralları topluma içselleştirmek için uzun zamandır çaba harcasalar da bunda başarılı olamamışlardır, bunun en iyi örneği 60’lı yıllarda hiç beklenmedik bir anda patlak veren gençlerin, kadınların vb. yarattığı kaçış çizgileridir.

2 - Kaçış çizgilerinin dışında, Deleuze göre “Bin Yayla”nın ikinci bir toplumsal muhalefet unsuru olarak selamlanan yön, Marksist teorinin temelini oluşturan sınıfların yerine, *azınlıklardır*.

²⁵⁵ Michel FOUCAULT, **İktidarın Gözü**, Çev. Işık Ergüden, 95.

²⁵⁶ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 21.

²⁵⁷ A.g.k., 51.

²⁵⁸ Gilles DELEUZE, **Negotiations**, Trans. by Martin Joughin, 171.

3 - Nihayet üçüncü ve sonuncu yön, *savaş makineleridir*. Savaş makinelerinin klasik anlamıyla savaşla bir ilgisi yoktur, daha doğrusu savaş “savaş makinası”nın birincil hedefi değildir. Savaş makineleri yeni “mekan-zaman”lar yaratırlar, ki bu da büyük ölçüde yeni özgürlük alanları açar. Savaş makinelerine en iyi örnek devrimci hareketlerin yanı sıra sanatsal hareketler ya da yaratılardır.²⁵⁹ Deleuzecü perspektiften ilerleyerek örneğin çağdaş sanatın Duchamps’dan Fluxus’e uzanan çizgisinin güçlü bir savaş makinesi olarak işlediğini söyleyebiliriz. Bütün bir burjuva estetiğini yıkan bu çizgi gündelik yaşama ait basit nesneleri bugün ikon değerinde sanat ürünlerine dönüştürmüştür.

Deleuze-Guattari’nin yapıtı, toplumların marjinal, sapkın unsurlarına övgü düzerken bunu özünde şüphesiz tam demokrasi adına yaparlar: göçebeler, kaçış çizgileri, minör-oluş, savaş makinası vb. terimler özde hakim iktidar odaklarına, baskın egemenlik kodlarına karşı toplumsal demokratik muhalefeti tanımlamak ve onlara katkı yapmak adına üretilmiştir.

Deleuze-Guattari göçebeleri toplumsal muhalefet için sanki bir model olarak sunmaktadırlar. Sürekli hareket halinde olan göçebeler yersizyurdsuzdurlar, kaygan ya da pürtüksüz mekânda hareket ederler ve dolayısıyla “kapma aygıtı”nın (Devlet onlara göre herşeyi kapmak, işlemek isteyen bir aygıttır; artı-ürünü, malları, bedeni vb.) kontrolüne kolaylıkla girmezler. Göçebeler savaş makinasını yaratmışlardır, devletler ise “savaş makinası”ni de kapabilirler ama devlet özünde yerçekimi, yerleşiklik ile mevcut olduğu için kaptığı savaş makinesi artık savaş makinesi özelliğini yitirir. Savaş makinası “mutlak hızdır”²⁶⁰. Savaş makinesi sadece göçebelere ait değildir, sanatsal hareketler, felsefi itirazlar, bilimsel ve teknolojik icatlar, bir ticari dolaşım, keşifler vb. savaş makineleridir, zira bütün bunlar yerleşik kodları kırarak yeni zaman-mekanlar yaratırlar ve bizlerin şeylerle olan ilişkilerini, bakış açılarını, mentalitelerini, toplumsal pozisyonlarımızı değiştirirler. Bunların sonuçları her zaman olumsal da olmayabilir, hatta çoğu zaman sonuçlar yıkıcı bile

²⁵⁹ A.g.k., 172.

²⁶⁰ Bkz. (140), PATTON, 63.

olabilir; fakat her zaman dünyayı mutasyona uğratırlar, bizlere yeni hareket alanları, özgürlük imkânları sunarlar. Üstelik Deleuze-Guattari'nin yapıtı da bir tür savaş makinasıdır, yeni kavramlar ve düşünme vektörleri sunarlar.

Savaş makinası, göçebeler toplumsal muhalif gruplar için bir direnme modeli olabilirler; bunun dışında Deleuze-Guattari için azınlıklar ya da minör gruplar her zaman için sınıflardan daha devrimci bir potansiyeli barındırır. Şüphesiz bu proletaryanın Devlet aygıtına bağlanmış olmasından kaynaklanır. Marksist kuramın devrimci olarak gördüğü sınıf/sınıflar devrimci gücünü çoktan kaybetmiştir. Bu da aslında savaş makinası ile devletin bütünüyle ayrışık değil içiçe geçebildiğinin göstergesidir. Fakat azınlıklar söz konusu olduğunda durum biraz daha farklıdır, çünkü azınlıklar kendilerini her zaman hakim *socius*'dan yalıtarak ayakta kalırlar, çünkü azdırlar ve hakim kodlar tarafından kolayca ele geçirilebilir, asimile edilebilirler. Bu durum da onları içe kapanmaya ve farklarını korumaya doğru iter, bir direnme vektörü, çizgisi oluştururlar.

Azınlıklar niçin önemlidir? Çünkü demokrasinin heteronom, heterojen ve asimetrik olmasını onlara borçluyuz. Azınlıklar ya da minörler, (tam, radikal, gelecek) demokrasinin olmazsa olmazları olmaktadır. Demokrasinin fark'ını veren bu gruplardır. Azınlık gruplarının olmadığı bir yerde demokrasi olmaz, mevcut olan sadece çoğunluğun iktidarındır, ki bu demokrasinin en ilkel tanımıdır. Deleuze-Guattari az'a, azlık'a, azınlık'a övgü düzerken, çok, bütün, genel, majör vb. bütün aşkınlık biçimlerinden, felsefelerinden ya da örgütlenmelerinden nefret ederler. Şöyle yazmıştır Deleuze:

“Bizim felsefi jargonumuzda, her türlü açıklamanın kaynağı ve üstün bir gerçek olarak konulan bir ilkeye aşkınlık deriz. Sözcük hoş ve gündelik. Başkasının işine burnunu sokanlar, küçük ya da büyük bir grubun liderinden Amerika Birleşik Devletleri başkanına kadar, psikiyatristen genel müdüre kadar, bunlar aşkınlık derebeyleri ile iş görürler, tıpkı bir sokak şarapçısının kırmızı şarap darbeleriyle iş görmesi gibi bir şey. Ortaçağ Tanrı'sı derin bilimsel

başlığından ve gücünden bir şey kaybetmeden dağıldı: Bilim, işçi sınıfı, vatan, ilerleme, sağlık, emniyet, demokrasi, sosyalizm [şüphesiz bütün bunlar hiyerarşi üreten mevcut uygulamaları ile listeye girmektedirler N.P.] – liste çok uzayabilir. Bunlar hep o tanrıdan artakalanlardır. Bu aşkınlıklar onun yerini aldılar. Onlar mahvetme ve örgütleme görevlerini çığ bir vahşetle yürütürler.”²⁶¹

Neden aşkınlık nefreti? Çünkü aşkınlık hiyerarşiler ve eşitsizlik yaratır, bu da pratikte acı ve şiddete dönüşür. Basitçe budur mesele. Bütün bir tarih zaten bunun kanıtıdır. Çok olanlar, en tepede olanlar her zaman haklıdır ve her zaman kendi üstün güçlerinden dehşet saçarlar etrafa. Onlar Kafka gibi, Rimbaud gibi böcek ya da hayvan ırkından nefret ederler. Kafka babasının otoritesi karşısında o kadar ezilmişti ki bir böcek kadar aşağıda, aşağılık olmayı seçmişti. Rimbaud’da hep aşağı ırktan olmaktan gurur duymaktadır: bir zenci olmak, bir hayvan olmak.

Deleuze-Guattari, “Devlet” gibi aşkın iktidar yapılarına karşı demokratik toplum örgütleri olarak sürüleri, çeteleri gösterirler. Sürüler ve çeteler devleti mevcudiyete getiren hiyerarşi ve disiplinin tam tersi itaatsizlikler, hiyerarşinin reddi ve grubu nihayetinde terk etme gibi devleti krize sokabilecek unsurları barındırır. Bu unsurlara olumsal bir özellik atfetmek istemeseler de Deleuze-Guattari bunlara sempati duydukları bir gerçektir:

“Sürüler, çeteler iktidar organları yoğunlaşan ağaçvari tiplere karşın, köksap [ağaç: kökü sağlam, köksap (rhizom): ot, kökünden kolaylıkla sökülebilir] tipleri gruplarıdır. Genelde, bu yüzden, çeteler, haydut çeteleri veya sosyetik dünya da dâhil olma üzere, tüm devlet aygıtından biçimsel olarak farklı olan yahut merkezi toplumlarda yapısallaşarak eşdeğeri olan savaş makinasının değişime uğramasıdır: disiplin, devletin onları kendine edindiğinde ortaya çıkan orduların zorunlu karakteridir, fakat savaş makinası,

²⁶¹ Bkz., (177), DELEUZE, 9-10.

daha iyi olduğunu söyleyemeyeceğimiz başka kurallara uyar. Bunlar, bir kere daha, devletin oluşmasını çelişkiye sokan savaşçının en önemli disiplinsizliği, hiyerarşinin sorgulanmasını, terk etmeye değin sürekli bir şantajı canlandırır.”²⁶²

Foucault, Deleuze-Guattari ve Negri-Hardt çizgisi bize bir toplumda iktidar aygıtları ne kadar etkin olursa olsun, toplumsal muhalefetin her zaman kendine bir çıkış yolu bulduğunu söylemektedir. Burada direnme ve yeni yaşam stilleri geliştirme hayatidir. Negri ve Hardt’ın direnme örnekleri karşı-İmparatorluk’a aittir. Seattle’dan Cenova’ya uzanan isyan dalgasında bu direnme kendini göstermiştir. Üstelik şunu da unutmamak gerekir, her ne kadar İmparatorluk’un dışıysa yok deseler de Negri ve Hardt, bu bütünüyle doğru sayılmaz. İslami direniş hareketleri, son dönemde nükleer güce kavuşan Kuzey Kore ve bu güce kavuşmayı umut eden İran vb. bazı marjinal unsurlar hâlâ İmparatorluk dışıdır. Fakat bunlar demokrasi dışı direniş odaklarıdır ve kendi toplumları üzerinde oldukça baskıcı bir egemenlik biçimi icra ederler. Dolayısıyla demokrasi açısından çağdaş dünya için alternatif bir model olamazlar. Negri ve Hardt’a göre bu alternatif çokluk’tur. Çokluk, emperyal egemenlik’in içinden ona direnebilme yeteneğine sahip bir güç olarak, ele avuca sığmaz birçok boyutluluğu içinde barındırması özelliği ile otonomi ve sonuçta demokrasiyi başarabilme şansına sahiptir.²⁶³ Derrida’nın heteronomi ve demokrasi arasında kurduğu ilişki yerine Negri ve Hardt otonomi ve demokrasi ilişkisi kurarlar. Onlara göre bireylerin ya da grupların iktidardan otonom, özerk yani, oldukları bir demokrasi mümkündür. Yine onlara göre yeni demokrasi, iktidardan otonom olan çokluk’un çok boyutluluğunda mümkündür.

Çokluk (*multitudo/multitude*), modernliğin doğuşunda klasik kuramcılarının, örneğin Hobbes ya da Spinoza’nın, halk (people/peuple) kavramına karşıt olarak tesis ettikleri ve böylece egemenliğin hukuki inşasında başvurdukları bir kavramdır. Virno’nun gösterdiği gibi sıkı bir devlet egemenliği taraftarı olan Hobbes güvenini

²⁶² Bkz., (39), DELEUZE-GUATTARI, 38-39.

²⁶³ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 15.

ya da onayını çekincesiz Halk'tan yana kullanırken, demokrasi taraftarı Spinoza için *multitudo* sivil özgürlükler için anahtar bir konumdur. Spinoza'ya göre çokluk, Çok'un (Multi ya da Nombre) Çok olarak, toplumsal ya da politik olarak, mevcudiyetini veren formudur. Çokluk politik ya da toplumsal ortak meselelerde eylemde bulunurken bir Bir'e yönelmez, tersine içinde barındırdığı çokluğu, çeşitliliği olduğu gibi yansıtır²⁶⁴ Hobbes için çokluk aslında kalabalıkla eş anlamlıdır. De Cive'de bunu "halk (people) ve çokluk (multitude) ya da kalabalık (crowd)" şeklinde yazarak gösterir. Çokluk kalabalıktır (ne idüğü belirsiz bir *kalabalık*) ve dolayısıyla tehlikelidir. Hobbes çokluktan nefret etmektedir.²⁶⁵ Halk tek bir bütün, tek bir iradede oluşurken çokluk ya da kalabalık için bu söz konusu değildir. Yurttaşlar tek bir irade olarak egemenliğin içinde yer aldıkları zaman bu halkır ve halk monarşilerde Kral'ın, demokrasilerde de meclis'in kişiliğinde vücut bulur. Bu tek irade yokluğunun dışında bütün yurttaşlar kalabalıktır, çokluktur²⁶⁶. Hobbes'a göre Bir olan Halk, Devlet'i kuran vatandaşların bütünüdür, dolayısıyla halk ve devlet (ki bu modern anlamıyla Bir Ulus ve onun Ulus-Devlet'idir) birbirini gerektirir, birbirini tamamlar.²⁶⁷ Eğer Halk yoksa Devlet, Devlet yoksa da Halk yoktur. Hobbes ve devlet egemenliğinin 17. yy.'daki diğer büyük savunucuları için çokluk bir sınır-kavramdır ve bütünüyle negatif bir anlamı içinde barındırır.²⁶⁸ Halk kolektif olana dolayısıyla da kamusala (public-people'a ait anlamda) gönderme yaparken, çokluk tekil bireysellik (in-dividuel, bölünmüş anlamında) olarak özel olana (privée) gönderme yapar²⁶⁹, çünkü o kamusal düzeyde kolektif bir BİR iradesi gösterememektedir. Bu basitçe Yunanlıların özgür vatandaşlar ile yabancılar arasında çizdikleri sınıra denk düşen bir ayrımdır. İçerisi ve dışarısı, biz ve onlar, Bir ve Çok karşıtlığının bir başka versiyonudur.

²⁶⁴ Paolo VIRNO, **Grammaire de la Multitude**, Traduit par Veronique Dassas, 8.

²⁶⁵ A.g.k., 8.

²⁶⁶ Bkz., (75), HOBBS, 143.

²⁶⁷ Bkz., (264), VIRNO, 9.

²⁶⁸ A.g.k., 10.

²⁶⁹ A.g.k., 12.

Bugün çokluk kimlerden oluşmaktadır ve demokrasi ve dahası “iyi yaşam” açısından çokluk neyi ifade etmektedir. Negri ve Hardt “Çokluk” adlı çalışmalarında bu kavramın geniş bir çözümlemesini yaparak bir “radikal demokrasi” inşası için çokluğun önemini göstermişlerdir. Herşeyden önce çokluk onlar için “kalabalık”dan ayrılır. Yani onlar için çokluk Bir anlamında olmasa da bir ortak irade gösterme gücünü sahiptirler ama bu iradenin kendisi çoğul bakış açıları, anlayışlar ve arayışlar içerir. Onlara göre, Çokluk’da tıpkı Halk gibi bir siyasal bedendir fakat çokluk her zaman dışa açık ve çoğul bir bileşim teşkil etmektedir ve asla hiyerarşik organlara bölünmüş birleşik bir bütün değildir.²⁷⁰ Negri ve Hardt çokluk’u yatay-geçişli, egemen güçlere karşı direnen her türden grubu içine alacak şekilde inşa ederler. Çokluk kalabalık olmadığı için siyasi bir iradeye sahiptir onlar için; bu irade hiyerarşik değil demokratiktir. Çokluk’u içinde barındıran bir çok direniş grubunun adını verirler Negri ve Hardt: ACT-Up, Queer Nation, çevreci hareketler, anarşist kilise grupları, gay ve lezbiyeler, Hapisaneleri protesto edenler ve hatta bazı açılardan Zapatistalar ve İntifada (Filistin Kurtuluş Örgütü) vb.. Onlara göre bu grupların ortak özelliği ortak hareket edebilme iradesi göstermekle birlikte Bir olmamaları, çoğul kimliklerini koruyabilmeleri ve dikey değil yatay bir biçimde bir ağ şeklinde örgütlenebilmeleri ve dolayısıyla demokrasiyi başarabilmeleridir. Şöyle yazmışlardır Negri ve Hardt:

“Son olarak Seattle’dan Cenova’ya oradan da Porto Alegre ve Mumbai’deki Dünya sosyal Formu’na yayılan ve çeşitli hareketleri savaşa karşı mücadeleye geçiren küreselleşme hareketleri, dağınık ağ örgütlenmesinin şu ana kadarki en açık örneğidir... Sosyal forumlar, dayanışma grupları ve daha başka demokratik karar alma biçimleri, bu hareketlerin temelini oluşturuyor ve bu hareketler ortak paydaları temelinde birilikte davranmayı başarıyor. Bu yüzden de kendilerine hareketlerin hareketleri diyorlar. Bu noktada herkesin otonomosinin ve farkının tam olarak ifade edilmesi,

²⁷⁰ HARDT-NEGRI, **Çokluk**, Çev. Barış Yıldırım, 208.

herkesin güçlü biçimde eklemlenmesiyle oluşuyor. Demokrasi bu hareketlerin hem hedefi hem de süregiden hedefidir”²⁷¹

Çokluk ne bir ulus, ne bir cemaat ne de bir halktır, o modern toplumsal düzenin içine girdiği krizden (cemaat ve yurttaşlık bağlarının zayıflaması, ki örneğin Richard Senett buna kamusal insanın çöküşü demektedir²⁷²) kaynaklanan güvensizlik ve kaosun bir parçasıdır. Dolayısıyla çokluk tehlikeli olarak adledilir ve görüldüğü yerde başının ezilmesi gerekmektedir (Küreselleşme karşıtı gösterilerde polis istisnasız her zaman şiddete başvurmaktadır). Öyle ki çokluk için bir metafor olarak bu iki yazar Bram Stoker’ın Kont Drakula’sını yani vampiri seçerler.²⁷³ Vampir onların deyişle çokluğun etini en iyi ifade eden örnektir:

“Vampir herşeyden önce cinsel aşırılığıyla bir tehdittir. Vampirin et arzusu doymak bilmezdir ve vampir hem erkekleri hem de kadınları erotik biçimde ısırarak heteroseksüel üreme düzeninin altını oyar. İkincisi, vampirin kendi alternatif üreme mekanizması ailenin üreme düzenini tehdit eder. Hem erkek hem kadın vampirler insanları ısırarak yeni vampirler yaratıp, sonsuz bir ölümsüzler ırkı yaratırlar. Böylece toplumsal tahayyülde vampir, aile gibi geleneksel toplumsal bedenlerin parçalandığı bir toplumun canavarlığını temsil eder. Vampirler hâlâ topluma yabancı olmaya devam etse de, onların canavarlığı aslında hepimizin bir canavar olduğunu – dışlanmış lise öğrencileri, cinsel sapkınlar, kaçıklar, patolojik ailelerin kurbanları vs – ima ediyor. Daha da önemlisi, canavarlar yeni ve alternatif duygulanım ve toplumsal örgütlenme ağları yaratıyor. Vampir ve vampirin canavarca ve doymak bilmez

²⁷¹ A.g.k., 103.

²⁷² Bkz. bütün bir yapıt, Richard SENNETT, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev. Abdullah Yılmaz-Serpil Durak.

²⁷³ Bkz. (270), HARDT-NEGRI, 211.

arzusu eski toplumun çözülmesinin değil sadece yeni bir toplumunun oluşumunun da göstergesi haline geliyor”²⁷⁴

Negri ve Hardt’ın çokluk kavramı, Deleuze ve Guattari’nin göçebelerle özdeşleştirdikleri savaş makinesi kavramına benzemektedir.²⁷⁵ Göçebeler önemlidir çünkü onlar asla yerleşik bir konumda değildirler, daima sınır aşmakta ve bir yüzeyden bir başka yüzeye, bir bölgeden başka bir bölgeye gitmektedir. “Bin Yayla” kitaplarında Deleuze ve Guattari devlet aygıtının politik egemenliği ile devlet aygıtının politik egemenliğine tamamen dışsal olan savaş makinası arasında birbirine indirgenemez bir ayrıma giderler. Deleuze ve Guattari, Dumezil’in Hint-Avrupa mitolojisinde saptadığı egemenliğin iki başlı ama son kertede devlet aygıtında birleşen ikili egemenlik anlayışına karşı (ki bunlar büyücü-kral ile hukukçu-rahiptir) bunlara tamamen dışsal bir karşı-güç boyutu eklerler.²⁷⁶ Onlara göre, savaş makinası saf ve ölçüsüz bir çoğulluktur (multiplicity), bir sürü, geçici bir istila ve bir metamorfoz gücüdür.²⁷⁷ Savaş Makinası Devlet aygıtının yerleşik politik egemenliğinin dışında başka bir mekân-zaman yaratır.²⁷⁸ Negri ve Hardt’ın “çokluk” kavramı imparatorluk düzeninde bir savaş makinasıdır, fakat önemli bir farkla. Deleuze ve Guattari’nin daha çok göçebelerle özdeşleştirdikleri savaş makinası egemen güce tamamen dışsal iken, Negri ve Hardt’ın çokluk’u İmparatorluk’un içinde karşı güçtür.

²⁷⁴ A.g.k., 212.

²⁷⁵ Savaş makineleri yerleşik kuralları, kilişeleri yerle bir ederler. Örneğin bir felsefe akımı felsefe tarihi içinde süregiden hakim bir düşünceye saldırdığı zaman bir savaş makinesi işlevi görür. Fransız filozof Lapoujade’a göre örneğin William James’in pragmatizmi bu türden bir savaş makinesidir: “... Bu yüzden James başka yerlerde de, Bir-Tüm (One and All) tekçiliğine karşı daima savaşımıştır. Şüphesiz bu yüzden, Tüm ya da Bir idesine karşı çevrilmiş [pragmatizmden] ne daha açık olarak ne de daha aralıksız [işleyen] bir felsefe yoktur: psikolojik, metafizik, mantık, etik vs. tüm düzeylerde egzersiz yapan süreksiz bir *savaş makinesi*.” Bkz. David LAPOUJADE, **William James-Empirisme et Pragmatisme**, 83.

²⁷⁶ Gilles DELEUZE - Felix GUATTARI, **A Thousand Plateau**, translated by Brian Massumi. 351.

²⁷⁷ A.g.k., s. 352.

²⁷⁸ A.g.k., s. 353.

“Tıpkı imparatorluğun gösterişli kuvvetleriyle sürekli olarak sistemik yeni bileşimleri belirlemesi gibi, yeni direniş figürleri de mücadelelerin akışı içinde biçimleniyor. Bu, imparatorluk “içinde” ve “karşısında”, günümüz “çokluk”unun varoluşunun bir başka temel karakteristiğidir. Yeni mücadele figürleri ve yeni öznellikler olayların konjonktürü içinde, evrensel “göçebelik” içinde, bireylerin ve insan kitlelerinin genel karışımı ve melezleşmesi içinde ve emperyal biyo-politik makinenin teknolojik değişimleri içinde üretilir.”²⁷⁹

Zaten Negri ve Hardt, modernlik kavramını kriz düşüncesi ile birlikte düşündükleri için, modernlik süreci içinde toplumsal, siyasi ya da kültürel krizi yaratan egemen güç-karşı güç diyalektiğine dört elle sarılırlar. Onlara göre Avrupalı bir kavram olarak modern egemenlik Avrupa-merkezciliğin kurucu unsuru olmakla eşzamanlı olarak tepkisel güçleri de üretir. Proje önce Avrupa’ya, sonra da bütün dünyaya egemen olmak olunca, doğası gereği tahakküm karşıtı güçler bu projeyi krize sokacaklardır.²⁸⁰ Modernliğin tarihinin savaşlar, devrimler, ayaklanmalar ya da kısaca şiddet ve ölüm tarihi olması kaçınılmazdır. Modernliğin tarihi özünde tahakküm güçlerine karşı direniş güçlerinin mücadele tarihidir. Bu, beş yüz yılı aşan bir tarihtir ve modernliğin tarihi ile yaşıttır.

İktidar yapılarına karşı direnme, yeni yaşam stilleri geliştirme ve özgürlük alanları yaratma “iyi yaşam” kavramı açısından hayatidir. İyi yaşam sadece etik bir boyuttan ibaret değildir. İyi yaşam’ın estetik boyutu göz ardı edilemez. “İyi yaşam”ın estetik boyutu kendini sanat hareketlerinin yarattığı kaçış çizgilerinde gösterir. Yirminci yüzyıl sanatı ve özellikle de çağdaş sanat bunu mükkemel bir biçimde başarmıştır. İyi yaşamın bu estetik boyutunun diğer unsuru ise “zevkin deneyimlenmesi” ya da “arzuya akış serbestliği” getirilmesidir. Bu estetik olduğu kadar etik bir meseledir ve bizi Yunan yaşama sanatına götürecektir. Çalışmanın 2. Bölümü bu konuya

²⁷⁹ Bkz. (76), HARDT – NEGRI, 85.

²⁸⁰ A.g.k., 94.

ayrılmıştır. Bir sonraki bölümde demokrasi açısından etik'in öneminin yadsınamazlığı gösterilmektedir.

2. 7. Etik ve Sorumluluk

Etik'in basit bir tanımı vardır ve bu tanım evrenseldir: “Etik; öncelikle, şiddetin, fiziksel ya da bakışsal, herkes tarafından ayıplandığı ve herkes tarafından bir başkasına yapılabilecek olan en büyük kötülük olarak *a priori* kabul edildiği varoluşsal bir durumdur”. Şiddete en yakın olanlar, savaş halini dışarda tutacak (çünkü savaşın kendisi *mutlak şiddet* demektir) olursak, ölüme en yakın olanlar. Bunlar, günümüzde, sokakta yaşayan evsiz-barksızlar, üçüncü dünyadan birinci dünya metropellerine daha *iyi bir yaşam* için sızmaya çalışan mülteciler, barakalarda yaşayan insanlar vb'dir. Etik açıdan sorumluluk her insanın yaşamını devam ettirebilecek şartlarda yaşamasını gerekli kılar. Bu etik açıdan evrenseldir. Herkesin herkese karşı, Kant'ı takip ederek söyleyecek olursak, aynı toprak üzerine basmasından kaynaklanan etik bir sorumluluğu vardır. Etik talep öncelikle ekonomik bir taleptir. Açlık ve barınma sorunu ile yüzyüze gelen insanların olduğu bir dünyada “iyi yaşam”dan bahsedilemez. İyi yaşam'ın Aristoteles'ten gelen kökleri elitisttir. Aristoteles'e göre iyi yaşamı yaşayan insanlar pratik bilgelik (phronesis) sahibi erdemli insanlardır. Bu insanlar (filozoflar ve vatandaşlar) aralarında “iyi yaşam”ın ne olduğunu ve nasıl politik alana uygulanabileceğini tartışır ve karar verirler. Pratik bilgeliği (ve erdemleri) yasalaştırmak yasa koyucuların asli görevidir. Aristoteles perpektifinden ilerleyince hukukun etik üzerinde yükselmesi gerektiğini görmekteyiz. Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de yasa koyucular filozofların fikirlerini uygulamak durumundalar. Çünkü “iyi yaşam”ın anlamını en iyi kavrayan filozoflardır. Jonathan Lear'in dediği gibi polisin şekline, biçimine karar veren antik Atina'da aslında erdem sahibi birkaç iyi insandır²⁸¹. Aristoteles'e göre insanı hayvanlardan ayıran şey insanın logos'a ya da akla sahip olmasıdır. Akıl normatif ve

²⁸¹ Jonathan LEAR, *The Place of Tragedy in Aristotle's Ethics*, 62. Aristotle and Moral Realism içinde.

etikdir. İnsan doğasının doğuştan politik olduğunun kanıtı politik tartışma (aklın normatif yönü) ve iyi yaşamın nasıl tesis edileceği üzerine yapılan tartışmada (aklın etik yönü) açığa çıkar²⁸². Bu tartışma ancak polis içinde yapılır. Polis'in dışarısı logosun da dışarısidir. Daha öncede söylediğimiz gibi büyük Yunan düşüncesi sürekli dışlamalarla işlemektedir. Burada mutlak bir ben ve öteki, içerisi ve dışarısı ayrımı vardır. Bu düşünce'yi takip eden Rönesans ve modernite Avrupa'sı uzun süre logosun sadece Batılı olduğunu iddia etmiştir (Samuel Huntington gibi muhafazakar düşünürler bunun hâlâ geçerli olduğunu düşünmektedirler²⁸³). Bugün iyi yaşam'ın anlamı veren şey logosun demokratik dağılımının kabulüdür. Eğer bir ötekileştirme tarihi varsa bunun altında yatan temel rasyonel gerekçe logosa sahip olmak ve olmamakla ilişkilidir. Logosa sahip olmayanlar tehdit oluşturmaktadır. Bir dışlamalar skalası vardır. Etik olan tam da hiçbir rasyonel gerekçelendirme peşinden gitmeden ölümle yüzyüze olanları, logos eksikliği değil ama farklılığı olanlara (başka türlü düşünen ve başka dilde konuşan anlamında) yaşam hakkı tanımadır. Eğer bir logos eksikliği varsa bu bütünüyle kültürelidir. Bu kültürel farkın mutlak anlamda onaylanması gereklidir. Etik'in anlamı;

1. Sorumluluğun, ölümle yüzyüze olanlara (sokatta yaşayanlar, mülteciler, baraklarda açlık sınırında yaşayanlar vb.) *a priori* gösterilmesidir.
2. Kültürel farkların mutlak anlamda onaylanmasıdır.

Bu iki temel durum kabul edilip politik olarak takip edilmediği sürece bir “iyi yaşam”dan bahsedilemez. Demokrasinin gerçek anlamını verecek olan da budur. Bu iki durum karşısında politik bir çaba içine girilmeden üzerine konuşulacak her türlü etik önerme boş laftan ibarettir. Yunanlı köklerinde erdemli bir yaşamın anlamı olan “iyi yaşam” bu iki durumu onaylamadığı sürece geçersizdir. İyi yaşam adaletin olduğu bir yaşamdır. Adalet herkesin eşit şartlarda yaşamasını talep etmenin ötesinde, yardım talebinde bulunana ses vermektir, yüzünü dönmektir. Yasa (hukuk)

²⁸² A.g.m., 63.

ile adalet arasında fark vardır. Yasa, *şiddet* ve *zorlayıcı tedbir* (coersion) arasında ayırım yapar²⁸⁴. Yasa şiddete kapalı görünse de zor kullanmaya bütünüyle karşı değildir. Hukuk açısından adaletin yerini bulması için zorlayıcı tedbire başvurulabilir. Zorlayıcı tedbir ucu açık bir kavramdır. Şiddete her an dönüşme riski vardır. Fakat adalet özünde şiddete ya da zora başvurmayı bütünüyle yasaklar. Adalet burada hukuka değil etiğe açılır. Yasa güç kullanımını (psikolojik şiddet de dahil), adalet ise affetmeyi salık verir. Derrida affetme'nin (*pardon*: af dileme – *par le don*: armağan vererek af dileme) affedemeyeceği suçlar olup olmadığını sormuştur:

“Eğer sadece affedilebilir olanı affetmeye hazırsak... o zaman burada affetmenin anlamı yok olur... affetme sadece affedilemez olanı affeder”²⁸⁵.

Derrida'nın yapıbozumcu mantığı affetmenin anlamının affedilemezi affetmede yattığını göstermektedir. Çünkü eğer birbirimizin geçmişine bakıp insanlığa karşı işlenen suçların dökümünü yaparsak, Derrida'nın dediği gibi, hiçbir masum insan, hiçbir masum halk ya da ulus bulamayız.²⁸⁶ Affedilemeyecek olan şeyler nelerdir. Hukuk dilinde bunun adı “insanlığa karşı işlenmiş suçlardır”: Soykırımlar, katliamlar ve işkenceler. Örneğin Cezayir-Fransa savaşı esnasında milleyetçi-ırkçı politikacı Le Pen'nin yapmış olduğu işkenceleri Cezayirli işkence görenler affedecekler mi? Hukuk “zaman aşımı” kavramını ileri sürecektir. Suçun üzerinden zaman geçip, bellek körleşmeye başlayınca affedilemez olan affedilir. Bu teknik ve politik bir durumdur. Adalet açısından durum paradoksaldır. Adalet affedilmez olanı tohum halindeyken bastırmayı talep eder. İnsanlığa karşı işlenmiş bir suçun affedilip affedilemeyeceği adalet açısından belirsiz kalır. Suça maruz kalanın affedip

²⁸³ Bkz. Samuel HUNTINGTON-Anthony GIDDENS tartışması, **İki Batı**, Çev. Nusret Polat, 16-19, Cogito dergisi, Ölüm, sayı: 40.

²⁸⁴ Bram I EVEN, **On the Content of a Violent Force: The Relation between “Legitimacy” and “Justice” According to Rawls and Derrida**, [http://www.wickedness.net/els/els1/Ieven paper.pdf](http://www.wickedness.net/els/els1/Ieven%20paper.pdf)

²⁸⁵ J. DERRIDA, **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, Trans. by Mark Dooley and Michael Hughes, 32.

²⁸⁶ A.g.k., 29.

affetmeme konusunda vereceği karar bütünüyle adildir. Adalet burada bir talepte bulunamaz sadece bir fikir verebilir: O da affetmenin erdemler listesine dahil olduğudur.

Adalet bizi sorumluluğa çağırır. Bu çağrı bütünüyle etikdir. Etik üzerine yazan Fransız filozof Levinas bu etik çağrıyla *yüz*'de görmüştür. Levinas'a göre özne, öznenin kendi başına, yapayalnız gerçekleştirmiş olduğu meditasyon sonucunda “düşünüyorum o halde varım”a ulaşma ile kurulmaz. Özne başkasının bakışında, *yüzünde* ortaya çıkar: Başkası *yüzdür*²⁸⁷. Başkasının yüzünde kendimin ne olduğunu bulurum: bana bakan, bana duygu geçiren, beni onaylayan ya da reddeden, beni varoluşa getiren *yüz* ya da *başkasının yüzü*. Biz burada bu yüzü sokakta yaşayanların, mültecilerin (en zor durumda olanlar) ve göçmenlerin (baraklarda yaşayanlar, yabancılar) yüzü olarak alımlıyoruz²⁸⁸. Etik olan bu yüze verilen yanıttır. Bu yüze dönmek ve ona bakmaktır. Ondan gözlerini kaçırmamaktır. Modern toplumların içinde bu *yüzlerin* oluşturduğu bu “hayalet cemaat” etik ve adalet açısından etekemiğe bürünmek zorundadır. Bu yüzün sessizliği bizi ahlaki bir özne konumuna yerleştirir. Yüzün talep ettiği yardım, etik'e açılan kapıdır. Bu “iletişimsel etik” değildir, çünkü iletişimsel etik bir cemaati *a priori* bir özneler-arasılık şeklinde formüle eder. Özne burada bir söz ve eylem cemaati içinde bir söz ve eylem öznesi olarak formüle edilir. Mead ve Habermas gibi “iletişim etik” taraftarları özneyi bütünüyle bir biz alanı içerisinde geliştirirler²⁸⁹. Aydınlanmanın batılı özerk özne nosyonuna sıkı sıkıya bağlı bu düşünce ötekilerin kültürel kimlik bileşenlerini dikkate almaz. Ötekinin söz söyleyebilmesinin olanaksızlığını, sessizliğini göz ardı eder. Gayatri Spivak'ın “madun” olarak adlandırdığı bu sessiz kişi bir özne olarak

²⁸⁷ Levinas felsefesinin özeti için Bkz. Alain FINKIELKRAUT, **Sevginin Bilgeligi**, Çev. Ayşen Ekmekçi.

²⁸⁸ Levinas yüz'de tanrıyı görür. Biz burada yüzü tamamen insan sureti olarak, hiçbir aşkın anlama yer vermeyecek şekilde kullanıyoruz. Ona göre etik olanda tanrısal bir şeyler vardır. Başkasının yüzünden tanrı geçtiği için (ki bu yahudi teolojisidir) başkası benim karşımda değil, üstümdedir. Levinas'ın “etik, tanrı ve başka” üzerine fikirleri için Bkz. I. LEVINAS, **Sonsuza Tanıklık**, hazırlayanlar: Zeynep DİREK ve Erdem GÖKYARAN.

²⁸⁹ Şeyla BENHABİB, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, Çev: Mehmet Küçük, 104.

değerlendirilemez. O, iletişime giremez. İletişim ancak ve ancak özne konumunda olan iki kişi arasındaki diyalog ile mümkündür. Her iki tarafta kendi ilgi/çıkarlarına (interest) göre kendilerini gerçekleştirmek adına argümantasyonlar geliştirirler. Madun ya da öteki bu tür bir diyaloga katılamaz. Diyalog için gerekli donanımına sahip değildir. Geldiği toplumun geri konumu; göç ettiği yerin ona ait olmamışlığı; dili, jestleri ve fiziksel görüntüsü onu sessizliğe iter. Spivak bize batı-doğu arasındaki Saidvari ontolojik ve epistemolojik ayrımın küreselleşmeye rağmen bütünüyle geçersiz olmadığını somut dellillerini sunar. Spivak'ın çalışması özünde feminist bir çalışmadır ve "A Critique of Postcolonial Reason" adlı çalışmasında Kant, Hegel ve Marks üzerinden "Kadın"ın nasıl cinsiyet ve ırk bağlamında felsefenin kurucu erkek Özne tarafından dışlandığını, dışarıda bırakıldığını gösterir²⁹⁰. Dolayısıyla genelde kadın erkeğe göre madun konumundadır Spivak'ta. Gramsci'de ekonomik anlamda "tabi olanlara" (subaltern=madun=tabi olan) gönderme yapan kavram Spivak'da daha çok üçüncü dünyalı göçmen kadına (madun kimseler ve uluslar yanında) gönderme yaparken Homi Bhaba'da genel anlamda birinci dünyaya göçmüş insanların "sözsüz/sessiz mevcudiyetine" (speechless presence) gönderme yapar. Bu mantık çerçevesinde örneğin Almanya'ya göçmüş bir Türk işçi madun konumundadır²⁹¹. Spivak bu çerçevenin daha çok "üçüncü dünyalı kadın" uygun düştüğünü düşünmektedir. Erkeğe göre kadın her zaman madun konumda olsa da , "üçüncü dünyalı kadın" bütünüyle *öteki* olarak, mutlak öteki olarak madundur (madunun madunu). Tarihi kendi tarafından yazılmadığı gibi, bütünüyle başkalarının kurduğu temsiller üzerinden tanımlanmaktadır. Modernlik birilerinin birilerini politik anlamda, felsefi ya da edebi metinlerde temsil etmesi, temsiliyet mantığı üzerine kurulu olduğu oranda, ayrıcalıklı konumda olanların ayrıcalıklı konumda olmayanlar adına konuşması üzerine kuruluysa (işçiler adına konuşan sendikalar, ezinler adına konuşan entellektüeller, öğrencileri adına konuşan öğretmenler, kadınlar hakkında konuşan feministler vs.), bunun bir parçası olarak bu anti-demokratik temsiliyet ilişkisi en çok "üçüncü dünyalı kadınları" vurmaktadır Spivak'a göre. Söz konusu olan "epistemik şiddet"tir. Bu kavram (epistemik şiddet) bilgiyi kimin ürettiği,

²⁹⁰ Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason*, 30.

iktidarın arzuyu ve bilgiyi nasıl kendine mal ettiği ve bilginin üretim şartlarının nasıl belirlediği ile ilişkilidir. Foucault’dan kaynaklanan kavram Spivak’ın formülasyonunda hâkim söylemin (kolonyal ve patriyarkal) madunlar adına, özellikle de madun kadınlar adına işlemesine verilen addır. Genelde madunlara ve özelde ise madun kadınlara (madunun madunu) “epistemik şiddet” uygulanarak, bu insanlar sessizliğe itilmektedir²⁹². Spivak bu epistemik şiddet sürecinin ya/ya da yanlı tarih yazımının (Avrupa-merkezci ve patriyarkal) hakikatini göstermenin eleştirmenin görevi olduğunu düşünmektedir. Robert Young’ın cümleleriyle:

“... eleştirmenin görevi kimin temsil edildiğini, kimin edilmediğini sormak, olguların tesis edilmesi mekaniğine dair emperyalist sahtekarlığı göstermek, edebi analizin yöntemlerini bu türden tarihlerdeki [epistemik şiddet uygulayan Batı-merkezli, sömürgeci, patriyarkal yanlı tarihyazımları] hakikat ve kurgu ayrımının belirsizliğini sergilemek ve ayrıca karşıt-anlatılar inşa etmek için kullanmaktır”²⁹³.

Spivak’ın (post)kolonyal söylem eleştirisi birinci dünyanın üçüncü dünya üzerine uyguladığı şiddetin (sadece epistemik değil fiziksel aynı zamanda) eleştirisidir. Madunlar kelimenin en basit anlamıyla zor durumda yaşayan *acı çeken* insanlardır. Üçüncü dünyalı kadın ise bu hiyerarşik yapıda en aşağıda madunun madunudur. Bizim perspektifimizden madun kavramı toplumlarımızda diğer siyasi anlamda iktidarın uzağında olan *benzemeyenler* kategorisinin bir parçasıdır, bu kategorinin içinde ayrıcalıklı bir yere sahip değildir. Bugünün küreselleşmiş mükemmel

²⁹¹ Hito STEYERL, **Can The Subaltern Speak German**, translated by Aileen Derieg, <http://translate.eipcp.net/strands/03/steyerl-strands01en>

²⁹² Saiyeda KHATUN, **A Site of Subaltern Articulation / The Ecstatic Female Body in the Contemporary Bangladeshi Novels of Taslima Nasrin**, http://64.233.183.104/search?q=cache:S7n36J_1H9UJ:www.genders.org/g30/g30_khatun.html+epistemic+violence,+Spivak&hl=tr&ct=clnk&cd=1&gl=tr

²⁹³ Robert YOUNG, **Beyaz Mitolojiler**, Çev. Can Yıldız, 247-248.

iletişimin dünyasında insanlık ontolojik ve etik açıdan “başkalarının acılarına” duyarsız kalmaz. Eğer herkes aynı yüzeyi paylaşıyorsa, aynı gezegene aitse etik açıdan herkes herkese karşı sorumludur. Sorumluluk etiği aslında bir totolojidir. Etik; *a priori* zor durumda olanlara, madunlara, sessizliğe gömülmüş olanlara, daha önce *hayalet cemaat* adını verdiğimiz insanlara karşı sorumludur. Bu aynı zamanda demokrasinin geleceğidir, çünkü başkasının acılarına *yüz* ve *ses* vermeyen bir demokrasi olamaz. Demokrasi *demos*’un eşit oranda söz ve hak sahibi olması anlamına geliyorsa, istisnasız herkesin “iyi yaşamı” buna endekslidir.

2. 8. Gelecek Demokrasi, Gelen Cemaat ya da Koşulsuzluk Mantiğı

“İyi yaşam”, etik anlamda, toplumlarımızda *zor durumda olanlara* karşı birinci elden sorumludur. Demokrasinin bugün anlamını veren şey Schmittci anlamda bir homojenlik değil tam tersine öncelikle ötekinin ötekiliğinin minimize edildiği ve ardından kültürel farkların mutlak anlamda onandığı heterojenliktir. Demokrasinin demokratlığı, böyle denelebilirse eğer, onun heteronom, bakışsız ve heterejon olmasında yatar. Talep edilen öncelikle, zor durumda olanlara *yüz* ve *ses* veren bir demokrasidir. Otonom değil Heteronom bir demokrasi, çünkü demokrasi birbirinden soyutlanmış bireylerin değil birbirine dokunan, birbiri ile ilişkide olan insanların demokrasisi olacaktır. Homojen değil Heterojen bir demokrasi, çünkü demokrasi toplumsalı kuran bütün farklıları barındıran bir demokrasi olacaktır. Simetrik değil Simetrik olmayan, Bakışsız bir demokrasi, çünkü demokrasi hiçbir farkı törpülemeyecek bir demokrasi olacaktır.

Gelecek demokrasi, bir ulusal teritoryala çalışmaya ya da yaşamaya gelmiş olan, temsili ya da liberal demokrasinin dışarda bıraktığı, demokrasinin düşmanı olarak görülen (çünkü onlar *vouyou*’dur, başıbozuklardır ve demokrasiyi tehdit etmektedirler bu mantıkta) mültecileri, göçmenleri veya yabancıları oy kullanma hakkından mahrum etmez. Bu gelecek demokrasinin asli ödevidir Derrida’ya göre²⁹⁴.

²⁹⁴ Jacques DERRIDA, *Voyous*, 60.

Bizim kavramsallaştırmamızla ise “iyi yaşam” açısından birinci ödevidir, çünkü demokrasi çoğunluğun değil sadece, azınlığı, azlığı içine alan anlamıyla *demos*’un egemenliğidir. Demos aynı *yer* üzerinde birbiriyle temas halinde olan herkesi içerir. Bu demokrasinin gücüdür. Bu güç sadece çoğunluğu temsil etmekle kalmaz, evrensel eşitlik adına (Kant’a referans yaparsak, aynı gezegene ayak basmanın, aynı evi paylaşmanın eşitliğidir bu), zayıfların en zayıfını, azınlıkların ve yoksulların en azını ve yoksulunu görür (Yok-sul özünde yok olandır, bir hayalet cemaatin parçasıdır). Bunu yaparken ötekinin farklılığını, çeşitliğini (*altérité*) teslim eder, ötekiliğine, başkalığına saygı duyar²⁹⁵. Bu demokrasinin misafirperverliğidir, misafirperverliğin koşulsuz olanıdır.

Gelecek demokrasi ne ideal demokrasi, ne otantik demokrasi ne de gelecekte olacak olan bir demokrasidir. Gelecek demokrasi tam da bugün için inşa edilecek olan, ama ertelenmiş, geciktirilmiş, bekletilen (*ajournée*) demokrasidir²⁹⁶. Bekletilen çünkü henüz ötekinin ötekiliği onanmamıştır. Ötekinin farkı aynı zamanda onun farkının, farklılığının ertelenmiş olmasıdır. Derrida’nın cümleleriyle:

“...zira, fark [*différance*: bilindiği gibi bu kelimeyi normal “e” ile değil (*différence*) a ile yazıyor Derrida, kelimenin sadece “fark” anlamını değil “ertelenme” anlamını da vermek için] kelimesinde işaret edilen şey, ötekinde ertelenmiş olarak fark, olacaktır; yani ötekinin çeşitliliğinin, heterojen olanın, tekil olanın, aynı-olmayanın, ayrının, simetrik-olmayan ve heteronominin yadsınamaz deneyim olarak –vurguluyorum yadsınamaz- farkı.”²⁹⁷

Derrida’ya göre demokrasi *différance*’ı ikili anlamıyla da içerir. Demokrasi; diferansiyeldir, ayrımsaldır; hem de yolundan sapmış bir ayrılıktır. Yani demokrasi *a priori* demosun çeşitliliğinden gelen bir sapmayı, farkı içerir. Bunun anlamı demosun Bir ve Aynı olmaması, aksine Farklı ve Çoğul olmasıdır. Demokrasi temsili ya da

²⁹⁵ A.g.k., 61.

²⁹⁶ A.g.k., 62.

liberal anlamıyla çoğunluk demokrasisi değildir sadece, eşit oranda azınlık demokrasisidir. Derrida'yı takip ederek soruyoruz: Niçin çocuklar oy kullanmıyor, niçin göçmenlerin oy hakkı yoktur?... “Gelecek demokrasi” (*démocratie à venir*), bütünüyle ayrımsaldır ve bütün ayrımsal olanların, farkların izinde (*trace*) giden bir demokrasi olduğu için gelecektir²⁹⁸, yoksa gelecekte bir zamanda gerçekleşek bir demokrasi değildir.

Gelecek demokrasi, demokrasiyi bir kimlik demokrasisi olarak inşa etmez. Gelecek demokrasi, Agamben'in kavramıyla, “herhangi bir tekilliğin” (*singularité quelconque*) demokrasisidir. Herhangi bir'in anlamı, spesifik bir iyelik cemaatine (örneğin müslüman, Fransız, Türk, beyaz, siyah vb.) ait olmamaktır. “Herhangi bir” için önemli olan olmak olarak olmaktır, yani sadece varlık olarak olmak onun tekilliğidir²⁹⁹. Herhangi bir'i belirleyen onun spesifik bir dili konuşmasından önce bir dile sahip olması, “saf dil deneyim”ini gerçekleştirmesidir. Gelen cemaat (*communauté qui vient*) tam da bu dil modeline göre gerçekleşecektir.³⁰⁰ Yani öncelikle konuşan-varlık olarak olmak söz konusuysen, spesifik bir dili (Türkçe, Fransızca, İngilizce vs.) konuşmak ikincildir. Herhangi bir dili konuşabilme yeteneği olmasaydı spesifik bir dili konuşmamız da mümkün olmazdı. Demek ki öncelikle bir dil-varlık'ı olarak varız. Yani herhangi bir-tekillik olarak insan hiçbir kimliksel kategorizasyona öncelikle bağlı olmadan vardır. Yani hepimiz kimliklerden (Fransız, komünist, Türk, çingene vs.) bağımsız bir var-olma'dır, spesifik dilleri konuşmadan (Türkçe, Fransızca vs.) önce dil-varlığı'dır. Agamben'e göre insan eğer herhangi bir kimliğe, spesifik bir varoluş biçimine ya da herhangi bir kadere bağlanarak tanımlanacak olursa, Etik deneyim adına hiçbir şeye sahip değiliz demektir³⁰¹. Bunun anlamı insanın bir şey olmaması değil, fakat onu bütün davranışlardan önce üst-belirleyen bir öze sahip olmamasıdır. Söz konusu olan öz sadece olmak olarak

²⁹⁷ A.g.k., 63.

²⁹⁸ A.g.k., 64.

²⁹⁹ Giorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient / Théorie de la singularité quelconque*, traduit par Marilène Raiola, 9-10.

³⁰⁰ A.g.k., 17.

³⁰¹ A.g.k., 47.

olmaktır. Öncelikle var olmak olarak olmaktır, çünkü olmak olarak olmak, yani var olmak, diğer bütün olmak ilineklerini belirleyen, onları mümkün kılan şeydir. Yani var olmanın kendisi diğer bütün kimliksel oluş biçimlerini mümkün kılan potansiyeldir, virtüelliktir.

“Hernangi bir tekillik” olarak gelen bir insan cemaati, hiçbir kimliksel özü benimsemez. Bu durum tam da onu etik bir cemaat yapar. Derrida’nın terimiyle onu Etik kılan şey onun *koşulsuzluğudur*. Bu sık sık tekrarladığımız ya/ ya da tekrarlayacağımız gibi “iyi yaşam”ın birincil belirleyeni tam da bu *koşulsuzluk* mantığıdır. Arzu ettiğimiz (gerçekleşebilir ya da gerçekleşemez) bütün kimliksel ön-belirlemeleri aşan bir koşulsuzluk mantığıdır: Koşulsuz demokrasi, koşulsuz üniversite, koşulsuz misafirperverlik vb. Etik denen şey, etik tutum ya da etik cemaat, “gelebilir ama şu koşulları gerçekleştirmek şartıyla” hareket eden düşünceleri olumsuzlar. Derrida’dan hareket ederek diyebiliriz ki (davet edilen konuğa ilk şart benim dilimi konuş, aynı zamanda ilk şiddet eylemi), koşullar ileri süren bir zihniyet içinde şiddet barındırır: ülkemize gelebilirsin ama bizim dilimizi konuşman şartıyla, üniversitemize girebilirsin ama bizim gibi düşünmen, giyinmen şartıyla. Gelecek demokrasi “koşulsuz demokrasi”dir.

Koşulsuz bir demokrasi özünde adil bir topluma yapılan çağrıdır. Sınırları kaldıran bir mantığı temsil eder. Herkesin içeri alınması pratik olarak, devletler düzeninin olduğu bir dünyada imkânsızdır. Derrida’nın dediği gibi koşulsuz misafirperverliğin mutlak anlamda uygulanabilirliği söz konusu olmasa da, hiçbir devletin onu hukukileştirmesi pratik olarak mümkün olmasa da, imkânsız olması onun, politik ve özellikle etik açıdan, talep edilemezliği anlamına gelmez (68 Mayıs’ının en önemli sloganlarından birini hatırlayalım: “imkânsızı iste, gerçekçi ol”: burada gerçek ve imkânsız olan itifaka geçer). Derrida bunu oldukça açık bir biçimde dile getirmiştir:

“Benim koşullu konukseverlik/misafirperverlik dediğim şey, en iyi durumda, bireyler, aileler, kentler ve devletler tarafından en yaygın biçimde uygulanan konukseverliktir. Ancak ötekinin bizim

kurallarımıza, yaşam tarzımıza, hatta dilimize, kültürümüze, siyasal sistemimize, vb. uyması koşuluyla konukseverlik gösteririz... Oysa, saf ya da koşulsuz konukseverlik, böyle bir *davete* bağlı değildir ('Seni davet ediyorum, *evimde* memnuniyetle karşılıyorum, benim dilime, geleneğime, belleğime vb. göre, benim toprağımın yasa ve normlarına uyum sağlaman koşuluyla')... Koşulsuz bir konukseverliğin, kuşkusuz, pratik anlamda yaşanması olanaksızdır; hiçbir durumda tam olarak örgütlenemez. Ne olursa olsun, kim gelirse gelsin (*ce qui arrive arrive*); bu, sonuçta bu adı hak eden tek olaydır. Bu saf konukseverlik kavramının politik ya da hukuki statüsü olamayacağını pekala kabul ediyorum. Hiçbir devlet onu yasalarına yazamaz. Fakat, en azından bu konukseverlik düşüncesi, konukseverliğin *kendisinin* düşüncesi olmadan, genel anlamda konukseverlik düşüncesine sahip olmazdık ve koşullu konukseverlik için (ritüelleriyle, hukuki statüsüyle, normlarıyla ulusal ve uluslararası adetleriyle) hiçbir kural belirleyemezdik³⁰²

Demek ki felsefî bir bakış açısı en arzu edilir olanı kavramsallaştırmak ve ifade etmek zorundadır. Şu an kadar iyi yaşamı, etik bir yaşam anlamında, hep zor şartlarda yaşayanlara karşı sahip olması gereken bir duyarlılığın ifadesi olarak kullandık. Söz konusu bu insanların şiddet ve ölümle yüzyüze olması, etik ve tabii ki siyasi anlamda, *temel* sorun olarak (bütün sorunların kökeninde ki sorun anlamında, bütün sorunları doğuran sorun olarak) düşünülmesi en radikal olan çözümü üretmesi gerektirmektedir. Radikal düşünmek zorundayız, en olanaksız olanı talep etmek ve imgelemenin sınırını zorlamak durumundayız, çünkü Stoacıların çok önceleri gösterdiği gibi herkesin aynı evrenin yurttaşları olduğu, özünde herkesin aynı evi paylaştığı bir yerde, yer-yüzünde *öteki* sadece bir dil-yetisinin zorunlu ifadesidir. Başkası/öteki sadece kendim olmayı ifade etmek için kullandığım bir kelimedir. Öyleyse niçin başkaları/ötekiler siyasi ve hukuki anlamda ötekiler olmak durumunda,

³⁰² Giovanna BORRADORİ, *Terör Günlerinde Felsefe – Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*, Çev. Emre Barca, 160 - 161.

hatta “mutlak öteki” olarak yaşamak zorundadır. Bu anlamda, dolayısıyla “öteki”lerin mevcudiyetinin kendisi de en az “koşulsuz misafirperverlik” kavramı gibi pratikte mümkün olmaması gerekmektedir. Evet tabii ki herkes her açıdan mükemmel bir “iyi yaşam” tecrübe edemez, fakat zenginliğin herkes için yeterli olduğu bir dünyada milyonlarca hatta milyarlarca insanın sefelat içinde, açlık sınırında (en son enformasyon Somali’de 3 Milyon insanın açlık sınırında ölümü beklediği şeklindeydi) yaşamaları kabul edilemezdir. İmkânsız olması gereken tam da bu değil midir?

3. FELSEFE VE “İYİ YAŞAM”

Bir önceki bölümde “iyi yaşam”ın anlamının günümüzün en büyük etiko-politik sorunu olarak değerlendirdiğimiz “öteki”nin mevcudiyetini tanımadan mümkün olamayacağını, demokrasi ve adaletin doğrudan “iyi yaşam” ile ilişki olduğunu, demokrasinin temel kriterlerinin simetrik olmayan, heterojen ve heteronom (birbirlerine açılan, insanların ve grupların) olduğunu, adaletin herşeyden önce ölümle yüzyüze olanlara gösterilmesi gerektiğini sorunsallaştırdık. Fransız filozof Derrida’nın kavramsal haritası birinci bölümümüz için oldukça merkezi bir yer işgal ediyordu. Bu kavramlar: “Gelecek demokrasi” (heterenom, heterojen ve asimetrik demokrasi), “misafirperverlik”, “yabancı” ve ek olarak “gelecek cemaat” (Agamben). Bir başka önemli kavram ise Spivak’ın “madun” kavramıydı. Ötekinin sesine ses veren bir demokrasi ve özellikle zengin batılı ülkelerin beş yüzyıl boyunca sömürdükleri madunlara karşı etik bir sorumlulukları olduğunu, onlara ses (Spivak’ın kavramı) ve yüz (Levinas’ın kavramı) vermeleri gerektiğini söyledik. Bu, bugünün yabancılar ve mülteciler sorununun her şeyden önce “etik” bir sorun olarak üzerinde durulması anlamına geliyordu. “İyi Yaşam”ın anlamı etik bir yaşam olarak ele alındı ilk bölümde. Bu bölüm de, ek olarak, “iyi yaşam”ı Fransız filozof Foucault’nun deyimiyle bir “varoluş estetiği” olarak sorunsallaştırma iddiasındadır aynı zamanda.

Etik kuramları, Benhabib’in dediği gibi, çağdaş düşüncede genelde adalet kavramını merkeze alan Kantçı evrenselci etik ile karakter ya da erdem etiği olarak adlandırılan Aristotelesçi “iyi yaşam” perspektifleri arasında gidip gelmektedir³⁰³. Biz bu ikisi arasındaki sınırı belirsizleştirmeye çalıştık. Kantçı etik bize başkaları ile karşılaştığımızda eylemlerimizin ahlaki olmasını şart koyan tümel bir tanıma (maksime) başvurmamızı ister. Aristotelesçiler ise evrensel bir yargının somut dünya içinde geçersiz olacağını, yapmamız gerekenin erdemli insanlar olarak bir dostluk cemaati yaratmamız olduğunu söylerler. “İyi yaşam” ancak bu dostluk cemaatinin sınırları içinde gerçekleşebilir. Kantçı etik bütün insanlığı kucaklama peşindeyken cemaatçi perspektif somut sınırlar ve bağlamsallık çizer. Bu iki perspektifin de

³⁰³ Bkz. (289), BENHABİB, 190.

kullanışlı ve kullanışsız tarafları vardır. Bize göre etik, evrensel bir maksimin boyunduruğu altına sokulamayacağı gibi, “iyi yaşam”ın anlamını veren erdemli insanların dostluk cemaatinin sınırları da insanlığın sınırları olarak tasavvur edilmelidir (herkes, Agamben’in dediği gibi, herhangi bir tekillik olarak öncelikle bir dil varlığıdır, önce konuşabiliyoruz, sonra Türkçe, Fransızca, İngilizce vs. konuşuyoruz). Bugünün teknolojisinin sağladığı iletişimin mükemmel dünyasında dostluk cemaati yabancıları her zaman içine alabilecek olanakları sağlar (üstelik sınır-aşma eylemlerini gerçekleştiren, örneğin mülteciler, iddia edildiği gibi bir soznsuz rakam değildir, rakam oldukça sınırlıdır, savaşların ve açlığın olduğu coğrafyadan insanlar kaçmaktadırlar, savaşlar sonsuz eylemler değildir, bitirilebilirler). Burada önemli olan insanlığı bütün kültürel farklara rağmen dostluk cemaatinin bir parçası olarak görebilecek “iyi niyeti” göstermektir. Çağdaş etik tartışmada birbirine karşı kullanılan “adalet” (kantçı-etik) ile “iyi yaşam” (aristotelesçi etik) arasındaki sınırı belirsizleştirmek zaruridir, çünkü adaletin olmadığı bir “iyi yaşam” düşünölemeyeceği gibi, “iyi yaşamı” hedeflemeyen bir adalet toplumu da düşünölemez.

Sokrates felsefeyi tam da bu tür bir pratik faaliyet olarak kurgulamak istemiştir. O felsefeyi bir çeşit yaşama sanatına dönüştürmek istemiştir³⁰⁴. Bir taraftan adalete çağrı yapan bir Sokrates figürü vardır, diğer yandan ise felsefeyi ironiye dönüştüren bir Sokrates³⁰⁵. Sokratik düşüncenin özü, “yaşam”ın “iyi yaşam”a çevrilmesinde yatar. Yunan yaşama sanatı bir “iyi yaşam” peşindedir. Sokrates’le başlayan bu gelenek Platon ve Aristoteles’in metinlerinde yetkinleşir (ki “iyi yaşam” kavramı genelde Aristoteles’e atfedilir), Epikürizm ve Stoacılık ile farklı boyutlar alır. Bir önceki bölümde “iyi yaşam”ın demokrasi ve adalet adına “en zor durumda

³⁰⁴ Alexander NEHEMAS, **Yaşama Sanatı Felsefesi – Platon’dan Foucault’ya Sokratik Düşünömler**, Çev. Cem Soydemir, 23.

³⁰⁵ Ünlü Fransız Felsefe Tarihçisi Hadot’nun dediği gibi bütün felsefesini Sokrates’e karşıt bir felsefe olarak kuran Nietzsche’nin bile Sokrates’e hayranlık duymasının sebebi son kertede onda mevcut olan “neşe”li olma hali idi. Bu onu İsa’dan ayıran en önemli özellikti. Neşe İsa’da olmayan bir şeydi. Hristiyanlığın ciddiyetine karşı Sokrates’in neşesi. Oysa ki ikiside adalet ve hakikat adına ölümü seçmişti. Pierre HADOT, **La Philosophie comme manière de vivre**, 195.

yaşayanlara”, yüzü *yokluğa/ölüme* dönük olanlara *ses* vermeden hiçbir anlam ifade etmeyeceğini söylemiştik. Bu bölümde, bu temel katmanı daima akılda tutarak, bir (Yunanlı) “iyi yaşam” kavramsallaştırması yapacağız. Öyle ki bu herşeyden önce Sokrates’le başlar ve Sokrates’in etik düşüncülerinden çatallanır.

3.1. Sokratik Yaşama Sanatı ve Sokratik Düşüncüler

Sokrates yazılı bir eser bırakmamıştır. Merleau-Ponty’nin dediği gibi:

“Hemen hemen bütün filozoflar; hiçbir şey yazmamış, hiçbir okulda ders vermemiş (...), sokakta karşılaştığı insanlarla konuşan, kamuoyu ve güç odakları ile sorunlar yaşayan bir insanı patronları olarak kabul etmekten asla vazgeçmemişleridir³⁰⁶.”

Sokrates’in Batı düşüncesinde özellikle etik-politik düzlemde etkisi o kadar geniştir ki, Amerikalı filozof Alexander Nehamas bu çizginin dört büyük filozofunun; Platon, Montaigne, Nietzsche ve Foucault olduğunu yazmıştır³⁰⁷. Pierre Hadot ise Sokrates’in daha çok varoluşçu fikirlere yakın olan filozoflar tarafından bir *master* olarak kabul edildiğini söylemiştir. Hadot’ya göre Descartes ve Spinoza gibi filozoflar Sokrates’i bir otorite olarak görmezler, ama Horace, Montaigne, Nietzsche, Kierkegaard gibi düşünürler için Sokrates merkezi bir figürdür. Örneğin Montaigne denemelerinde Sokrates’i mükemmel yaşamın ideal örneği olarak resmetmiştir³⁰⁸. Hadot şöyle yazmıştır:

“Sokrates’in büyüklüğü, onun çocuklarla oyun oynayabilmesi ve zamanının iyi bir biçimde kullanmasını akıl edebilmesiydi. Montaigne’nin Sokrates’de hayran kaldığı şey yaşamın her anına, savaşa ve barışa, bolluğa ve kıtlığa, esrimeye (extase) ve oyuna

³⁰⁶ Merleau-Ponty’den aktaran Pierre HADOT, Bkz. (305), HADOT, 194.

³⁰⁷ Bu tartışmanın geneli için Bkz. Alexander NEHEMAS, Bkz. (304), NEHEMAS.

kendini adapte edebilme yeteneğiydi. Montaigne, Sokrates'in yaşamının ve kullandığı dilin... basitliğine, mütavazi olmasına ve basit insanaları, felsefi söyleme/dile başvurmaksızın, yaşam ve ölüm karşısında cesaretlendirmesine hayrandır”³⁰⁹.

Gerçekten de Montaigne bir Sokrates hayranıydı ve bütün bir yaşamını Sokratik bir yaşam tarzı yaratarak bunu insanlığa “iyi yaşam” olarak sunmaktı. Nehemas'ın Pierre Villey'in 1908 tarihli *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne* adlı yapıtından aktardığına göre Montaigne'nin “Denemeler”inin 1580 tarihli basımında Sokrates ismi tam on dört defa geçerken, 1588 tarihli basımda bu sayı otuz dörde ve Montaigne'nin ölümünden sonra yapılan bir baskıda ise tam olarak elli dokuza yükselir³¹⁰. Montaigne'nin Sokrates'i tam da bizim burada araştırdığımız biçimi ile “etik bir figür” olarak ele alınır. Çünkü Montaigne için Sokrates felsefeyi, deyim yerindeyse, *içkinleştirmiştir*. Cicero'nun Sokrates yorumu Montaigne tarafından çekincesiz onaylanmıştır Nehamas'ın dediğine göre. Cicero şöyle yazmıştır:

“ Sokrates felsefeyi gökten yere indiren, onu şehirlere yerleştiren, evlere sokan ve yaşamı, etiği, iyiyi ve kötüyü araştırmaya zorlayan kişiydi.”³¹¹

Bunun anlamı basitçe şuydu: Sokrates bir dostluk cemaatinin peşindeydi. İnsanların sadece kendi çıkarlarının peşinde gitmelerine karşı, onlara iyi ve doğru olanın, erdemin kişisel çıkarların kısa süreli hazzıyla kıyaslanamayacak kadar büyük olduğunu öğretmek istiyordu. Erasmus'un Aziz ilan ettiği Sokrates (Sancte Sokrates, ora pro nobis/Aziz Sokrates bizim için dua et³¹²) kendini Atinalılar önünde savunurken;

³⁰⁸ Bkz. (305), HADOT, 194.

³⁰⁹ A.g.k., 196.

³¹⁰ Bkz. (304), NEHEMAS, 194.

³¹¹ Cicero'dan aktaran NEHAMAS, a.g.k., 196.

³¹² C. C. W TAYLOR., **Sokrates**, Çev. Cemal Atila, 104.

“..., hepinize iyilik etmemi mümkün kılan bir yola girdim, herkesin kendini düşünmekten, herkesin kendi işlerinin peşinde koşmaktan önce erdemi, bilgeliği araması gerektiğini, devletin sırtından faydalanmaya bakmazdan önce devlet [polis] üzerine düşünmek gerektiğine sizleri ikna etmeye çalıştım”³¹³

diyecektir. Bu tam da politika denen şeydir aslında: Polis üzerine düşünmek. Sokrates’in bir misyonu var: İnsanların bencil isteklerini bir kenara bırakıp, cemaat yaşamı içinde diğer insanlara faydalı olacak bir karakter geliştirmeleri için çabalamaktadır. Bu herşeyden önce bir “kendilik bilgisi/kaygısı” (Foucault’nun, daha sonra göreceğimiz gibi, çokca üzerinde durduğu bir mesele), kendi sınırlarını bilme, doğadan gelen kısıtlanmışlıklarının farkına varma meselesidir. Kendi sınırlarını, kendi gücünü, eylem kapasitesini bilen insan “bilgelik” ve “erdem”³¹⁴ sahibi insan olarak, bir cemaat, daha doğrusu bir “dostlar cemaati” içinde yaşamının hazzına varacaktır. Sokrates’in öğrencisi Ksenophanes’e göre (ki Montaigne Platon’dan³¹⁵ çok ona başvurmuştur Sokratesi anlamak için), Sokrates’in en önemli erdemi sahip olduğu “öz-denetimi”³¹⁶. Fakat bu özdenetim İsavari bir çilecilik değildi³¹⁷. Sokrates’in öz-denetimi dostlarına daha iyi dostluk etmek için kendine uyguluyordu.

³¹³ PLATON, **Sokrates’in Savunması**, Çev. Niyazi Berkes.

³¹⁴ Sokratik gelenek için “erdem” ve “bilgi” neredeyse bir ve aynı şeydir, “eudaimonia” için bilgi (=erdem) yeterlidir. Bilgi sahibi olan insan erdemli ve erdem sahibi olan insan ise bilgedir. Felsefe bu bilgeliğin yolunu açar.

³¹⁵ Platon uzmanları Platon’da en azından iki farklı Sokrates olduğunu söylemektedirler. Platon’nun gençlik diyalogları ve olgunluk diyaloglarında iki farklı Sokrates mevcuttur. Gençlik diyaloglarında konuşan Sokrates’in fikirleri Sokrates’e aitken, Platon’un olgunluk diyaloglarında konuşan Sokrates Platon’un fikirlerini vermektedir. Gilbert ROMEYER DHERBEY, **Socrate et Les Socratiques**, VIII.

³¹⁶ Bkz (304), NEHAMAS, 206.

³¹⁷ Her ne kadar Erasmus, Sokratesi aziz ilan etse, onu Aziz Pavlus mertebesine çıkarsa da bu bir çok yazar onu batini (batıl) ve ahlaksız (eşcinselliği, oğlanlara düşkünlüğü yüzünden) olarak değerlendirmiştir. Aslında bu suçlamalar Sokrates’e Atina demokrasinin getirdiği suçlamalarla paraleldir. Sokrates tanrıları inkar ediyor ya da Critias ve Alkibiades gibi güzel oğlanlarla dostluk örneğinde olduğu gibi gençleri baştan çıkarıyordu. Buna karşın Sokrates’in Apoloji’de (Sokrates’in Savunması’nda yani) verdiği cevap çok meşhurdur: “*Ben tanrının, devletin [sitenin] başına musallat*

“Çocukluğumdan beri benim arzuladığım bir şey var; herkes bir şeye tutkundur. Kimi ata, kimi köpeğe, kimi paraya yahut şana, şerefe. Bütün bunlar benim umrumda değil. Ben dost edinmeye meraklıyım. İyi bir dost benim için dünyanın en güzel bildircinından, en güzel horozundan hatta, ne yalan söyleyeyim, en güzel atından ve köpeğinden çok daha değerlidir. Bende bu dostluk merakı oldukça Dara’nın bütün hazinelerini, kör olayım, bir dosta değişmem”³¹⁸.

“Dostluk” üzerine yapılan bu olağanüstü çağrı basitçe bir yalnızlık korkusundan kaynaklanmaz. Sokrates çocukluğundan beri içinde bir dostluk tutkusu olduğunu söylemektedir. Çocuklar doğa gereği arkadaş bulmaya eğilimlidirler. Çocuk olmanın anlamı oyun oynamaktır. Tek başına oyun oynamak neredeyse imkânsızdır. Sokrates, herkes gibi, iyi oyunun iyi arkadaşlarla oynanacağını bilir. Yetişkin Sokrates bu oyuna devam etmektedir. O, bir çocuk neşesine sahip olmaya (Nietzsche’nin de herşeye rağmen Sokrates’te hayranlık duyduğu şey) ve dostlarıyla hayatı bir oyuna dönüştürerek yola devam etmektedir. Montaigne’nin ona duyduğu o büyük hayranlık, yetişkinliği Sokrates’in bir oyuna dönüştürmesindendir. Bu bütünüyle ciddiyetten yoksunluk, laçkalık anlamına gelmez. Oyunun ciddiyeti, her oyunun kurallara bağlı olmasından yeterince anlaşılabilir.

Sokrates’in dost edinme istemi aynı zamanda olağanüstü politiktir. Aristoteles’in dediği gibi “iyi yaşam”ı mümkün kılan şey dostluk bağı ile kurulmuş sitenin politik sağlamlığıdır. Birbirine sıkı sıkıya bağlı dostlar kolay kolay çözülmezler, insanlar kendi çıkarları kadar dostlarının çıkarlarını da düşünürler. Bunun anlamı ayrışması zor politik bir cemaate sahip olmaktır. Bu, bize daha önce ele aldığımız bir meseleyi, politikayı mümkün kılan şeyin dostlar-düşmanlar çatışması olduğunu söyleyen Carl Schmitt’in meselesini, hatırlatmaktadır. Nietzsche de düşmanı olan birinin canlı

ettiği bir at sineğiyim, her gün her yerde sizi dürtüyor, kandırıyor, azarlıyorum, peşinizi bırakmıyorum”. Bkz. (313), PLATON, 30.

kaldığını, sağlam karaktere sahip olduğunu yazmıştır. Sokratik perspektif için düşman her zaman polisin dışındadır, Yunanlılar kardeştir. Kahramanlık ancak barbarlar karşısında kahramanlıktır. Atinalılar'ın husumetleri olabilir kendi aralarında, ama bir Atinalı için başka bir Atinalı asla düşman olamaz.

Bu sokratik tema, dostluk teması, Aristoteles tarafından çokça ele alınmıştır. Derrida ise çağdaş dünya için Aristoteles'in "ey dostlarım dost yoktur!" şeklindeki önermesi üzerinden modern politik dostluğun bir soykütüğünü çıkarmıştır. "Aristoteles ve İyi Yaşam" başlıklı bölümde bu meseleye yeniden dönüyoruz. Şimdilik şunu hatırlatmakla yetinebiliriz: Derrida'ya göre Batı yazınında dostluğun politik konsepsiyonu, Aristoteles'den Kant'a, oradan Blanchot'ya ve ayrıca Montaigne'den Nietzsche'ye kadar uzanır³¹⁹.

Öyle anlaşıyor ki bir yaşama sanatı olarak felsefe Sokrates tarafından mükemmel bir şekilde icra edilmiştir. Yunan antikitesinin bütün felsefe ekolleri Sokratik düşünümün ve onun felsefi yaşam pratiğinin izlerini taşır. Plütarkos Sokratesi bir filozof olarak mükemmel yapan şeyin; onun sadece bir kürsüden ders anlatması olmadığını, arkadaşları ile çene çalması/gevezelik etmesi, onlarla şakalaşması, agoraya gitmesi ve bütün bunların üstüne örnek bir ölüm gerçekleştirmesi olduğunu yazmıştır. Yani bunun anlamı Sokrates'in gündelik yaşam pratiğinin onun gerçek felsefesi olmasıdır³²⁰. Hadot'nun dediği gibi bütün bir Yunan felsefesi az çok Sokrates'in felsefi yaşam tarzını takip etmiştir³²¹. Bu söz konusu ekoller şunlardır: Platonculuk, Aristotelescilik, Stoacılık, Kinizm, Epikürcülük ve Şüphecilik'tir. Bu sokratik ekoller, genel bir amaç birliğine sahip olsa da (amaç: iyi yaşam), özelde farklı felsefi yaklaşımlar yanında farklı felsefi yaşam tarzları da geliştirmişlerdir.

³¹⁸ PLATON, **Lysis (Dostluk Üzerine)**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu - N. Şazi Köseihal, 22.

³¹⁹ Bkz. (108), DERRIDA, 27.

³²⁰ Plütarkos'tan aktaran P. HADOT, Bkz (305), HADOT, 164.

³²¹ A.g.k., 159.

Platocular halk arasında daha çok kibirli filozoflar olarak görülmüşlerdir. Stoacı Epiktetos, Platoncular için “kendini beğenmiş/burnu büyük” (*le sourcil hautain*) ifadesini kullanmıştır³²². Platoncuların felsefî tutumlarını Hadot üç maddede özetlemiştir: 1. Polis içinde politik bir etki yaratma; 2. Daha Sokratik bir gelenek olan tartışma istemi, eğitimi soru ve cevap prensibine göre formüle etme, yani diyalektik yöntem; 3. Platonculuğun merkezi teması olan “ruh” ve “beden” ayırımına gitme. Bu üçüncüsü bedeni ruhtan bütünüyle ayırır, ruhu bir tür akıl olarak formüle eder ve yaşamı da bu ruha/akla göre kurar. Öyle ki örneğin neo-platoncular bütün bir yaşamı ruha göre bir yaşam, bir düşünce yaşamı olarak görmüşlerdir³²³. Platonculuğun mutlak anlamda bu ruh-beden ayırımı, ruhun beden karşısında yüceltilmesi yüzyıllar boyunca Batı ve islam felsefî geleneklerini etkisi altına alacaktır. Aristotelesçi gelenekte de felsefî yaşam tarzını en iyi ifade eden şey bilgin yaşam tarzıdır. Yaşam onlar tarafından tamamen araştırma ve bilme faaliyetlerine ayrılırsa “iyi yaşam” olabilir. Platonculuğa göre Aristotelesçilik içkinliği daha çok önemseyen bir düşünce ekolüdür. Öyle ki bilgin (*savant*), yaşamını sadece doğa bilimlerine adanmakla kalmaz matematik, astronomi, tarih ve coğrafya ile de ilgilenir. Bu “kuramsal” bir yaşam tarzıdır, yani “şeyler” üzerine tefekküre dalan bir yaşam biçimi³²⁴.

Epikürcüler için ise felsefî yaşam tarzının anlamı, özellikle de ruhun en mükemmel anlamda huzurunu/sakinliğini (fr.*tranquilité*/lat.*ataraxia*) merkeze alan, arzulardan belli bir tür yoksunluk (*ascése*) üzerine inşa edilmiş olmasında yatar. Mutlu olmak için arzuları sınırlandırmak gerekmektedir. Epikürcüler doğal ve zorunlu arzular (yeme, içme, uyuma), doğal ama zorunlu olmayan arzular (cinsel arzu) ve ne doğal ne de zorunlu olan arzular (şöhret arzusu, zengin olma arzusu) arasında üçlü bir ayırma gitmişlerdir. Doğal olarak onlar için zorunlu arzularla yetinmek gerekiyordu. Politik eylemi, bazı istisna durumlar hariç, dışlıyorlardı. Mümkün olduğunca polis meselelerine kendilerini sokmamaya çalışıyorlardı. İdeal yaşamın Epikürcü portresi Epikür’de ve Epikürcü şair Philodemeus’un şiirlerinde

³²² A.g.k., 160.

³²³ A.g.k., 160-161.

kendini sunmaktadır³²⁵. Epikürcüler için oldukça ölçülü bir biçimde beslenme önemliydi, yemekte aşırıya asla gidilmemeliydi; öte yandan arkadaşlar arasında “dostluk” “iyi yaşam” açısından elzemdi. Epikürcüler varolmanın basitliğinin verdiği sevinçten tat almanın peşide koşmuşlardır³²⁶. Yani varolmanın kendisi bile başlı başına bir zevk/sevinç kaynağıdır.

Kinikler için ise yaşam bütünüyle doğaya uygun, doğal olmalıydı. Diyojen’in (köpek lakabı) en basit yaşamı seçtiğini, bir fıçı içinde yaşadığını, herkesin önünde mastürbasyon yaptığını biliyoruz. Kinizm adından da anlaşılacağı gibi (kinizm: köpek gibi yaşamak, köpekleşmek) insanı diğer hayvanlar arasında bir hayvan, doğanın bir parçası olarak görür. Sivilleşmek bütünüyle reddedilir kinikler tarafından.

Şüphecilere (septikler) gelince ise onlar da belli bir felsefi yaşam tarzı geliştirmişlerdir. Şüpheciler bütün bu ekoller içinde en konformist olanlarıdır. Kabul ettikleri tek şey polisin yasalarına ve geleneklerine kesinkes uymaktı; bunun dışında yargılamayı reddediyorlardı ve şeyler üzerinde yargıda bulunmaktan daima kaçınıyorlardı³²⁷. Yargıların sağlamlağından her zaman şüphe ediyorlardı. Bu onlar için (yargıdan kaçınmak) ruh huzuruna insanı götüren yöntemdi.

Yukarda özet halinde verdiğimiz bu ekoller arasında Stoacılık Sokratik yaşam açısından sanki en mükemmel örneği sunmaktadır. Öyle ki Seneka’nın kendini öldürmesi ile Sokrates’in örnek teşkil eden ölümü seçimi arasında büyük bir paralellik vardır. Daha önce yazdığımız gibi Yunan antikitesinde filozoflar her zaman polis ile aralarına belli bir mesafe koymuşlardır. Filozoflar genelde toplum içerisinde belli bir sınıfsal konuma yerleştirilmemişlerdir. Bu filozofların birer hakikat anlatıcısı olarak eleştirel tutumlarından kaynaklanır. Bunun yanında bazı filozoflar belli bir tür iyi yaşam adına, gündelik yaşamı “iyi yaşam”a dönüştürmek

³²⁴ A.g.k., 161.

³²⁵ A.g.k., 161, 162.

³²⁶ A.g.k., 162.

³²⁷ A.g.k., 162.

için de büyük çaba sarfetmişlerdir. Sokrates bunun çok iyi bir örneğidir. Stoacılar ise bu amaç için bir dizi klavuz metinler³²⁸ hazırlamışlardır. Bu klavuz kitaplarla Stoacılar büyük bir şöhret kazanmışlardır. Hadot on yedinci yüzyıla ait bir terimle bu metinleri kazüvist el klavuzları olarak adlandırır: bu tür metinler gündelik hayatın her noktasına müdahale eder³²⁹, hayatın nasıl yaşanması gerektiğinin detaylarını verirler. Hadot bunun için ilginç bir örnek verir:

“Örneğin bir ev satarken evin kusurlarını saklamaya hakkım var mı yoksa kusurlarını açıkça göstermeli miyim? Daha heretik olan Stoacılar evin kusurlarını saklamak gerektiğini söylerken, ortadoks Stoacılar ise bunu yapmanın doğru olmadığını söylemişlerdir.”³³⁰

Hadot’nun örneği uç bir örnek olmakla birlikte filozofların yaşamın içinde ne kadar aktif bir rol almalarını göstermesi bakımından oldukça değerli. Felsefenin uzun zamandır içinde bulunduğu kriz özellikle onu salt teknik bir uzmanlık alanına indirgeyip, akademik sınırlar içine hapseden ve felsefi dili bütünüyle bir uzmanlık diline çeviren modern felsefenin krizidir. Daha önce yazdığımız gibi Plütarkos’un ya da çok sonraları Montaigne’nin ve Nietzsche’nin Sokrates’e duydukları büyük hayranlığın gerisindeki en önemli etkenlerden biri onun kullandığı dilin basitliği idi. Adlarını saydığımız bu filozofların felsefi dili de oldukça beraktır. Onları anlamak için iyi bir felsefi eğitimden geçmek gerekse de, birçok modern filozof gibi bütünüyle içine kapanan, zor anlaşılır, teknik bir dile sahip değillerdir.

Stoacılık Sokratik bir Yunan okulu olmakla birlikte Romalı düşünür ve eylem adamlarıyla Batı düşüncesinde ve siyasi pratiklerinde yüzyıllar boyunca azımsanamayacak kadar büyük bir etkiye sahip olmuştur. İmparatorluk stoacılığı bütün enerjisini ahlak ve politika meselelerine harcayarak Yunanlı mirasının fizik ve

³²⁸ Bu klavuz kitapların en meşuru belki de Epiktetos’unkidir.

³²⁹ A.g.k., s. 162.

³³⁰ A.g.k. s. 163.

metafizik görüşlerini terk etmiştir.³³¹ Roma stoası, stoacılığı (genelde ise Yunan felsefesinin, etiğinin polise aitliğini, içe kapalılığını) imparatorluk'un sosyolojik gerçekliğinin üzerinde evrensellik düşüncesine açar. İmparatorluk stoacılığı Yunan felsefesinin etnosantrik unsurlarını törpüleyerek bütün insanlığı kucaklayan bir ahlak anlayışı geliştirmenin peşindedirler. Yunanlılar için “iyi insanlar” bir avuç “iyi” yurttaştan ibaretken Romalı stoacılar bütün insanları içine alan evrensel bir duygudaşıktan bahsederler³³². Hatta Stoacılar *patria* (vatan) kavramının kosmosla, evrenle yani, aynı anlamda bile kullanıyorlardı. Fakat bu siyasi bir eşleştirmeden çok felsefî bir düşünceydi. Yunanlılar *politai* (yurttaş-polis'ten) olmaktan gurur duymakta sadece barbarların *patriotai* (vatanlı) olduğunu düşünmekteydiler. Yunanlılar için “*patria*” *polis* ile özdeşken Romalılar için bu bütün bir *orbis Rumanus*'tu, yani bütün bir Roma topraklarıydı, ki bilinen dünyanın hatırı sayılır bir kısmını kaplıyordu.³³³ Her ne kadar Stoacılığın babası Yunanlı Zenon evrensellik fikrinin ilk ortaya atan kişi olsa da³³⁴, herkesin Zeus'un yurttaşı olduğunu söylese de Yunanlıların yerelliğine karşı Romalıların evrenselliği söz konusudur. Roma fikrinin kendisi evrenseldi belki de, çünkü Romalı askerler Roma'nın uzağında, örneğin Suriye'de, hayatlarını kaybettiklerinde *pro patria* bir kahraman oluyorlardı, yani vatan için ölüyorlardı ama bu Suriye toprakları için ölmek değildi, Roma için, daha doğrusu *respublica Romana* için, yani Roma'nın *kamusal şey'i/kamusal varlığı* ya da

³³¹ Okulun kurucusu Kitionlu Zenon'dur (İ.Ö. 336-264) Atina'da faaliyet gösteren okul sokratik bir etik meselenin peşinden gider. Zenon da en üstün yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu sormuştur. Bu yaşam doğaya uygun basit, bilgece bir yaşamdır Zenon için. Bkz. Jean BRUN, *Stoa Felsefesi*, Çev. Medar Atıcı, 13, 14, 15.

³³² Öyle ki şunu hemen hatırlatmak gerekir: imparatorluk stoacılığının herkese verdiği değerle, Roma'daki özgür insan-köle ayrımının yavaş yavaş geri çekilmeye başlaması arasında bir paralellik vardır. Özellikle imparator Caligula'nın ve peşi sıra Trojan'ın sıfatları arasına *dominum* sıfatının girmesi bunun kanıtıdır. *Dominium*, kelimenin kendisinden de anlaşılacağı gibi, sadece bir domos'a, yani bir haneye, eve (yunanca *oikos*'a) hakim olan *dominus*'un bir sıfatıyken önceleri, daha sonra herkese egemen olan imparatorun bir sıfatına dönüştüğünde, artık özgür insan ile köle arasında Yunanlıların çizdiği türden mutlak bir ayrım yoktur. Yani artık kimse özgür değildir herkesin bir efendisi vardır. Wallon'dan aktaran Arendt. Bkz. 197.

³³³ Ernst KANTOROWICZ, *Orta Çağ Siyasi Düşüncesinde Vatan için Ölmek – Pro Patria Mori*, 111, Devlet Kuramı.

Roma halkının politik geleceği için ölmektir.³³⁵ Yani ortaçağ feodal düzenin tersine bir lord ya da kral için bireysel ölmek yerine bütün bir Roma için kamusal bir ölümdü bu. Ortaçağ'da Hristiyanlık *patria*'yı Augustinus aracılığıyla yeryüzünden öteki âleme taşımıştı ve eğer bir *patria* varsa bu Tanrı'nın cennetteki Kudüs'ü yani, kutsal şehriydi (*patria aeterna – ebedi vatan*) ve ancak onun için *şehit* olunuyordu. Modern zamanlara gelindiğinde ise *patria* fikri yeniden dünyevileşecekti. Ulus-devletler ortaya çıktığında *patria* Ulus'la sınırlı tutulacaktır, Ulus'un ülkesidir *patria* artık (kastedilen şüphesiz 13. yy.'dan itibaren Avrupa'da yükselişe geçen ulusal monarşilerdir, çoğunlukla ulus Fransız devriminden önce yokmuş gibi algılanır, oysa Fransız devrimine gelinceye kadar Avrupa'da uluslar çoktan şekillenmişti, özellikle sömürgecilik yarışı, Fransızları, Portekizlileri, İspanyolları vs. çoktan ulus adına savaşlarda karşı karşıya getiriyordu. Fransız devrimi ulusal monarşileri yıkıp ulusal cumhuriyetleri inşa ediyordu). Örneğin Türkiye tarihinde büyük bir devrimci konum işgal eden Jön Türkler (sivil anayasa ve meşruti yönetim için verdikleri büyük uğraş bağlamında) için Vatan başlangıçta bütün bir Osmanlı toprağıyken çok kısa bir zaman sonra “vatan” sadece Türk vatanı anlamına gelecektir. Hatta Batılı ulus-devletler için sömürgeler ana-vatan kavramı içine asla girmezken, Fransızlar için istisna-i bir şekilde Cezayir uzun zaman ana-vatanın bir parçası kabul edilmiştir, bunun gerekçesi olsa olsa Cezayir'de yaşayan Fransızların sayıca çok fazla olmaları ve Cezayir'de Fransız orta sınıfının büyük bir mülkiyete sahip olması ile açıklanabilir.

Romalılar Yunanlıların tersine bir evrensellik fikri insanlığa armağan etmişlerdir³³⁶. Öte yandan bu evrensellik-yerellik meselesi anakronik bir meseledir. Modernler için bu yerellik-evrensellik meselesi hâlâ büyük bir problematiktir. Stoacı filozoflar evrenselliğin ahlakiliğini göstermişlerdir, bu evrenin parçası olmaktan ileri gelir. Tabii ki imparatorlukların sınır-aşırılıkları (*transfrontières*) ile polislerin ya da

³³⁴ Bkz., (331), BRUN, 108.

³³⁵ Bkz., (333), KANTOROWICZ, 111.

³³⁶ Aslında biraz metaforik olarak Roma'nın sınırlarının dünyanın sınırları olduğunu söyleyebiliriz. Roma içinde yaşayan bütün halklar *pax romana*'dan payını alır. *Pax romana* romalı halklar arasındaki sonsuz barıştır, eşitliği ve özgürlüğü temsil eder.

bugünün kriz içindeki ulus-devletlerinin sınırlar çizen, içe kapalılığı arasındaki karşıtlıktır vardır. Teknolojinin ve iletişimin mükemmel dünyasında yaşayan modernler için günümüzün en majör etiko-politik meselesi belki de yerellik ve evrensellik arasında yapılacak seçimde yatmaktadır. Evrensellikten anladığımız şey zannedileninin aksine evrensel bir hakikatin etrafında bütün insanlığı sabitlemek değildir. Tam tersine burada eğer hakikatin bir evrenselliği varsa o herkesin evrene ait olduğu gerçeğidir; dolayısıyla herkesin birbiri ile yan yana gelebilir, sınırları-aşabilir bir yeteneğe sahip olduğunun ve bütün etiko-politik konsepsiyonlarımızı bu hakikate dayandırmanın evrenselliğidir bahsettiğimiz şey. Evrensellik burada herkesin, çokça tekrarladığımız Kant’ın deyişiyle, ki stoik bir temadır özünde, aynı toprak üzerine basmasının, aynı yerin-yeryüzünün üzerinde olmasından doğar ve herkesin heryere bu yüzden seyahat edebilme hakkı vardır. Evrensellik yerelliğin etnosantiristliğine karşı dünyalı olmak, kendini bir “dünya vatandaşı” olarak görmek demektir. Bu daha önce yazdığımız gibi sadece yanbaşımdakine değil uzaktakine de *filantropi* besleyen bir düşüncedir. Bu tarihe değil daha çok coğrafyaya açılan bir düşüncedir. Stoacılık, bu anlamda, bir kartografi, bir haritacılıktır. Hiyerarşik değil yatay-geçişlidir. Akay, Fransız flogof ve aktivist Guattari’den yola çıkarak bu haritacılığı ya da coğrafi düşünceyi şöyle tanımlamıştır:

“Coğrafi düşünce, felsefe tarihi düşüncesinden bütünüyle farklıdır. İkincisi bize, bir Ulus-Devlet bütünlüğü temelinde modernliğin başka bir tarihini yaratan bir tarihsel modernlik modelini verirken; birincisi, Guattari’nin dediği gibi, bir “heterojen meta-modelizasyon” vermiştir, ki böylece sonunda; sabit, ulusalcı, etnik ve hatta ırkçı kimliklerin krizleriyle ulusal homojenliği hakim kılan Ulus-devlet şeklinde işleyen bu felsefe tarihi modernliğinden, daha önceki yıllarda filozoflar tarafından farklı bağlamlarda kullanılan kavramları bağlamlarından-kopararak ve çok-yönlü bir ortamda bu kavramları ilerletmek ve heterojen, çokbiçimli bir düzenlemeye eklemek adına onları yan yana koyarak, çıkabiliyoruz.”³³⁷

³³⁷ Ali AKAY, *Sınırşırlıklar*, yayımlanmamış metin, Fransızca’dan çeviren Nusret Polat.

Stoacılığın bütün insanlığı kucaklayan “evrensel duygudaşlık” fikri bugünün dünyasında bize heterojen, heteronom ve simetrik olmayan bir demokrasinin etiko-politik temellerini düşünmede oldukça kullanışlı olabilir. Evrensellik (evrensel duygudaşlık) bütünüyle *farklılık* fikrine açılır, zira evrensel olan insanların aynı coğrafyanın üzerinde olmasıdır. Yerellik sadece belli bir bölgeye ait olmak demekken evrensellik dünyanın kendisine ait olmak demektir. Evrensellik yerin, coğrafyanın sınırlarının bölgelerin, devletlerin sınırları değil doğanın, coğrafyanın kendi sınırları olduğunu kabul eder. Bu sınırlar içinde, *par nature*, bir homojenlik değil bir *farklılıklar rejimi* hâkimdir. Demokrasiyi belirleyecek olan şey, bugün için *evrensellik* ve *farklılık* fikirleridir. Bu perspektiften demokrasi “ulus-devlet” kavramı ile asla tam anlamıyla bir dostluk ilişkisi kuramaz. Çünkü “ulus-devlet”, belli bir bölgeyi ve o bölge de hâkim olan etnik bir grubu “ulus” olarak adlandırarak, sahiplenerek diğer unsurlar üzerinden bir dışlamalar rejimi olarak işler. Yunanlıların polisleri gibi ulus-devletler de demokrasilerini olağanüstü sınırlar çizerek korumaya alırken aslında demokrasi fikrine büyük bir darbe indiriler. *Demos* her zaman için belli kriterlere sahip olan insanların bir bütünü olurken, bu kriterlere uymayanlar *çokluk* (multitude) olarak dışarda bırakılırlar. Stoacılık’ın evrensel duygudaşlık fikri (sempati) bize demokrasinin etik bir mesele olarak *çokluk*’a açılan bir yapıya kavuşması için oldukça yararlı bir kavramdır.

Belki de stoacılık Roma İmparatorluğunun zımni olarak, neredeyse resmi felsefesidir, zira diğer bütün yunanlı ekollere göre Roma’da baskın olan felsefe stoacılıktır. Gerçi Roma’da felsefe Yunanistan olduğu kadar merkezi bir konumda değildir. Yine de bir imparatorun büyük bir filozof olduğu bir dünyadır burası. Nitekim Roma Stoacıların en tanınmış filozoflarından birisinin bir Roma imparatoru bir diğerinin ve belki de en etkilisinin bir zamanlar bir köle olması bu düşüncüyü yeterince ilginç kılmaktadır. Bahsettiğimiz filozoflar: imparator Markus Aurelius ve köle Epiktetos’tur. Diğer önemli Roma stoacıları Seneca, Musonius Rufus, Cicero’dur.

Stoacılık'ın felsefeye en büyük katkısı belki de “ödev” nosyonunu ahlakın içine yerleştirmelidir³³⁸. Ne Platon'da ne de Aristoteles etiğinde “ödev” nosyonu yer almaz, ki bilindiği gibi Kant çok sonraları kendi ahlak sistemini bütünüyle bu ödev nosyonunu üzerine inşa edecektir. Stoik olmak, kötülük ve hayattaki dramatik olaylar karşısında dingin ve kapalı bir tututuma sahip olmakla eş anlamıdır. Her bir birey kendini felaketler karşısında ayakta kalmaya, kötülüğün üstesinden gelmeye hazır hale getirmek için felsefeye başvurmalıdır. Bu yüzden Romalı stoacıların felsefeyi neredeyse etik ile sınırlı tutmalarına şaşmamak gerekir. Stoacılar için ahlaklı yaşamak bütünüyle “doğa”ya uygun yaşamaktır, doğanın rasyonalitesi ile uyum içinde olmaktır, hatta onlar için doğa rasyonel bir Tanrı ile eş anlamlıdır³³⁹. Akla uygun bir yaşam aynı zamanda erdemli yaşamın da anlamıdır Stoacılar için. Erdemli olmak akla, doğanın akılsallığına uygun yaşamı, akla uygun yaşamda erdemliliği dikte etmektir. İnsanın ister kendi doğası ile, isterse doğanın kendisi ile çatışma halinde olan bir yaşamı deneyimlemesi bu perspektiften yaşamın “kötü bir yaşam” olarak yaşanması anlamına gelir. Çünkü insan bu evren içinde oldukça küçük bir yer işgal etmekte, evrenin sozsuz büyüklüğü karşısında bir atom küçüklüğünde bir pozisyonadadır.³⁴⁰ İnsanın gücü doğaya (evrene) karşı gelebilecek kadar büyük bir güce sahip olmadığından, “en iyi yaşam” insanın doğanın akılsal kurallarına biat ederek yaşamsıdır.³⁴¹ Akıl insana bunu dikte eder.

Stoacılık bu perspektiften, insanın bugün olağanüstü tahripler verdiği dünyaya karşı sorumlu bir ekolojik düşüncenin ahlaki olduğu kadar akılsal gerekçelerini de vermektedir. Modernliğin temel felsefesinin bir savaş alanı olarak gördüğü doğa,

³³⁸ Jean-Baptiste GOURIANT, **Le Stoïcisme: une manière de penser**, 28, Le Magazine Littéraire, no: 461, 2007.

³³⁹ A.g.m. 28, 29.

³⁴⁰ A.g.m., 29.

³⁴¹ Doğaya uygun bir yaşamın akılsallığı bugün artık kanıtlanmıştır. Doğaya uygun bir yaşamın akılsallığı bugün bize en azından şunu dikte etmektedir: Eğer dünyaya salınan karbondioksit oranında sistematik olarak bir azaltıma gidilmezse, olağanüstü bir sera etkisi sonucu çok da uzak olmayan bir gelecekte insan türünün geleceği tehlikede olacaktır. Küresel ısınma, sera etkisi vb. bilgiler için popüler kitaplar yaza Kanadalı Astro-fizikçi Hubert Reeves'in çalışmalarına bakılabilir. Burada bizim kaynağımız: Hubert REEVES, **Chroniques du ciel et de la vie**, Seuil-France Culture.

stoacılar için ancak onunla uyum içinde yaşanabilirse “iyi yaşam” olanaklıdır dedikleri bir barış uzamıdır. Modernliğin eşiğinde yeni dünyayı (Amerika) insanlar keşfettiklerinde, doğaya karşı acımasızca davrandıklarında bu şiddet içeren çatışma fikrini *par excellence* uyguladılar. Yenidünya bulunduğu buranın ister insan isterse de hayvan olsun bütün sakinleri Avrupalılara (eski popüler Hollywood filimlerindeki imajın tam aksine) kelimenin tam anlamıyla bir dokunma, yaklaşma uğraşı verirken, karşılaştıkları manzara bir avcı topluluğunun kötülüğü ve bunun yenedünyaya taşındığı gerçeğiydi.³⁴² Modernlik uzun zamandır doğayla çatışma içine insanlığı sokmuştur, fakat artık doğa ile çatışma içinde olan bir bakış açısının iflas ettiğini, küresel ısınma, çevre kirliliği, ekolojik çeşitliliğin yok olması vb. bağlamında kanıtlamıştır. İnsanlık yeniden doğaya, evrene bütünüyle uyumlu bir yaşam anlayışına geri dönmek zorundadır, çünkü eğer bu yapılmazsa, herkesin evi olan, herkese sonsuz misafirperverlik sunan dünya kendi kendini fes edecektir.

Stoacılar için kendi doğam, genel anlamda doğanın bir parçasıdır. Onlar için bir özne-nesne diyalektiği yoktur. İnsanla doğa arasında Kartezyen anlamda bir tözsel ayrılık söz konusu olmaz. Doğayı madde, insanı ise akılla belirleyen modern bilincin tersine insanın da içinde yer aldığı doğanın kendisi de bir akıllıdır; doğa tanrısal akıldır. Stoacılar Roma’da pratik bir felsefe inşa ederken Romalı vatandaşlarının akla uygun bir yaşamı yaşamaları için çaba göstermişlerdir.³⁴³ Akla uygun bir yaşam nedir öyleyse? Akla uygun yaşamın birkaç farklı görünümü vardır:

1. Akla uygun yaşam doğaya göre yaşamdır. Bu tür bir yaşamın öznesi bilge kişidir. Hırslarından ve tutkudan sıyrılmış, gurur nedir bilmez, sevgi dolu ve

³⁴² Ünlü Fransız kaşif ve matematikçi Louis-Antoine de Bouganville’in 1766-69 yılları arasında Fransa kralı adına gerçekleştirdiği dünya turunun krala sunulan ünlü notlarında, yeni insanlar ve hayvan türleri ile karşılaşan Batılılardan bu insanların ve özellikle hayvanların kaçmadığı, hatta onlara yaklaşmak istediği ama kısa bir süre sonra bu batılı avcılarının onların en büyük düşmanları olduklarını ancak iş iştenden geçtikten sonra anladıklarını yazmıştır. Yazar bütün bir kitap boyunca bu tür örneklerle yer vermektedir. Louis-Antoine de BOUGAINVILLE, **Voyage autour du monde**, Gallimard – folio classique, 1982.

³⁴³ Juliette DROSSE, **Le Stoicisme à Rome**, 42, Le Magazine Littéraire, no: 461, 2007.

açık yüreklidir.³⁴⁴ Akıllı insan, bilge kişi yani, arzularını kendine bağlar. Bu kişi bilir ki dünyadaki bazı şeyler bize bağlı, bazıları ise bizim elimizde değildir, dolayısıyla olaylar karşısında şaşkınlığa kapılmak, isyan etmek anlamsızdır. Ölüm de bunlardan biridir. Stoacılar ölüm ve acıyı küçümserler, bunlar karşısında insanları metanetli olmaya davaet ederler, çünkü ölüm ve acı geldiğinde yapacak bir şey yoktur.³⁴⁵ Bu *amor fati* düşüncesi stoacılığı pasif bir düşünce yapmaz, tersine stoacılar politik yaşamda oldukça etkin olmuşlar ve kendilerinin ve vatandaşlarının yönetimini belli bir politik akıl çerçevesinde şekillenmesi için büyük çabalar vermişler. Öyle ki Seneca bu tür bir politik etkinliğin içinde yer almakla suçlu bulunduğu için Neron tarafından kendini öldürmesi emrine biat etmiştir. Stoacılar, olaylar ve zaman karşısında elimizden hiçbir şey gelmediğinde bizi sükûnete davet ederler, çünkü bu tür durumlarda ağlamanın, sızlamanın, isyan etmenin artık hiçbir getirisi yoktur. Durumu metanetle kabul etmek bilgeliliğin göstergesi, akla uygun yaşamın gereğidir.

2. Demek ki akla uygun yaşam tutkuların kontrol altına alınması ya da daha doğru bir deyişle tutkuların “iyi bir biçimde” yönetilmesidir. Tutkular ruhun hastalıklarıdır ve bütün tutkular akla göre yargıda bulunmamadan, sanıdan ve yanlış yargıdan kaynaklanır. Bu düşünceye göre olaylar ve şeyler kendinde ne iyi-kötü ne de doğru-yanlıştır. Olaylarla ve şeylere bu yargıları dikte eden bizlerizdir. Stoacılar için örneğin ölümün korkunç bir olay olması ölümün kendinde korkunç olmasından değil, insanların ölümü korkunç olarak değerlendirmesinden kaynaklanır, ki Sokrates’in izinden giden Seneca’nın kendini öldürmesinde ölümle olan bir bağdaşıklığın, anlaşmanın, barışın izlerini buluruz. Tutku krallığında yaşayanlar değersiz çıkarların peşinden giderler. Epiktetos’a göre tutkuları ile yaşayan, tutkularının kölesi olmuş bir insan, tıpkı bir çocuğa benzer. Kant’ın; aklını kullanamayan, aydınlanmamış,

³⁴⁴ Bkz. (331), BRUN, 103.

³⁴⁵ A.g.k., 104-105.

ergin olmayan insan için seçtiği bu “çocuk olma” metaforunun izlerini ilk olarak onda buluruz:

“Halka incirler ve fındıklar atılır. Çocuklar onları toplamak için birbirine girer. Ama yetişkin insanlar hiçbir durumda bunu yapmazlar. Eyaletlerin yönetimleri dağılır; bunlarda çocuklar içindir. Yargıçlıklar, konsüllükler; bunlar da çocuklara. Bunlar benim için incirler ve fındıklardır. Bunlardan biri rastlantıyla giysimin üzerine düşer, alır yerim. Onun bütün değeri budur; ama onu toplamak için asla eğilmem ve hiç kimseyi itmem”³⁴⁶

Stoacılığın “iyi yaşam”ı; tutku krallığında, acının ve ölümün olduğu bir dünyada insanın kendi kendisinin efendisi olacak şekilde kendini yetiştirmesinin, belki de felsefenin en temel görevi olan insanı ruh huzuruna (*ataraxia*) eriştirecek bir dinginlik ve barış (kendiyile, başkalarıyla ve doğayla) yaşamıdır.

3.2. Aristoteles ve “İyi Yaşam”

Aristoteles’in tüm etiko-politik yapısı neredeyse “iyi yaşam” kavramı çerçevesinde değerlendirilebilir. Aristoteles bu soruyu doğrudan sormuştur: İnsanoğlu için yaşanmaya değer en iyi, en mutlu ve en değerli yaşam hangisidir? Onur getiren başarıların olduğu bir yaşam mı; hazları ve heyecanların merkeze alındığı bir yaşam mı; bir cemaate, başkalarına kendini adanmış olan bir insanın yaşamı mı; mutluluk getiren kişisel ilişkilerin hâkim olduğu bir yaşam mı; lüks ve zenginlik içinde sürülen bir yaşam mı; güzelliğin önemsendiği bir yaşam mı; zekanın ve hayalgücünün değerli kılındığı bir yaşam mı? Yoksa bütün bunların toplamı olan bir yaşam mı? ³⁴⁷

³⁴⁶ Epiktetos’tan aktaran BRUN, Bkz. (331), BRUN, 102.

³⁴⁷ Sarah BROADIE, *Ethics With Aristotle*, 3.

İyi yaşam'ın ne olduğundan çok belki de iyi yaşamın ne olmadığını söylemek daha kolaydır. Ya da farklı yaşam durumları arasında seçim yaparak, bunların bir kıyaslamasını yaparak sonuca daha kolay varılabilir. Özetle: örneğin, Afrika'da açlık içinde yaşamaya karşın Fransa'da lüks içinde bir yaşam sürmek şüpesiz birbiriyle kıyaslanamaz. Bu örnekte hangisinin “iyi yaşam” olduğu açıktır. Fakat lüks yaşam'ın kendisi doğrudan “iyi yaşam” anlamına gelmez. Yine de yukarıdaki örnekte olduğu gibi birçok insan için iyi yaşam aslında böyle bir yaşamdır. Günümüzde arzunun bütünüyle tüketim nesneleri tarafından ayartıldığı bir dünyada iyi yaşam perspektifimizi ahlaki bir perspektif olarak belirlemede sıkıntı yaşayabiliriz. Siyaset felsefecisi Leo Straus uzun zaman önce kapitalizmin iyi yaşam anlayışını belirlemede nasıl bir strateji belirlediği ve iyi yaşam kavramının nasıl konformist bir yaşam ile eşleştiğini çok iyi ifade etmişti. Daha önce de yaptığımız alıntıyı bir kez daha hatırlatmakta yarar var:

“İnsanların uğruna sivil toplum halinde bir araya geldikleri ‘iyi yaşam’, artık insanlığın yetkinleşmesi ile ortaya çıkan yaşam değil, sıkı çalışmanın ödülü olan ‘konforlu yaşam’dır. Yöneticilerin kutsal görevi de, ‘iyi yurttaşlar yaratmak ve onları soylu bir biçimde davranmaya yöneltmek’ değil ‘yasanın gücünün elverdiği ölçüde, yurttaşları haz verici şeylerle donatmaktır.”³⁴⁸

Bu moderniteye eleştirel yaklaşan bir filozofun tesbitidir. Öte yandan yurttaşları hazla donatanlar, yöneticilerden daha çok reklamcılardır bugün. Gerçekten de para ve iyi yaşam arasında bugün doğrudan bir ilişki vardır. Arzuyu kışkırtan reklam merkezli bir tüketim toplumunun analizi yetmişlerden beri filozoflar ve sosyologlar tarafından çokça incelenmiştir. Her ne kadar Yunanlılar ya da Romalılar ya da tarihin sayfalarında yer alan başka arkaik toplumlar lüks fikrine hiç yabancı olmasa da tüketimin bu kadar kutsandığı bir dönem asla görülmemiştir. Bu kapitalizmini üretim gücünün geldiği doğal aşamadır. Kapitalizm kıtlığı büyük oranda (Afrikanın bazı yerleri hâlâ kıtlık sorunu yaşamaktadır) yok etmesi insanlık için büyük başarıdır, ama

³⁴⁸ Bkz. (206), STRAUSS, 284.

aynı kapitalizmin dünyasal kaynakları hızla tüketmesi de bir o kadar büyük bir başarısızlıktır.³⁴⁹

Bütün bu çalışma boyunca “iyi yaşam”ın etik boyutu hep vurgulandı, fakat ekonomik anlamda özgürlüğüne kavuşamamış bireyler açısından herhalde iyi yaşam, erdemden çok zenginlikle ilintili olabilir. Ya da eğer ahlaki maksimlere değer vermiyorsanız iyi yaşam’ın etik bir yaşam olduğuna pek inanmazsınız, iyi yaşam anlayışımız oldukça materyalist bir yaşam anlayışı ile örtüşebilir. Birinci bölümde demokrasi içinde *ötekilik* meselesine eğilmeden bir iyi yaşam tasavuru yapmanın etik dışı olacağını hissettirmeye çalıştık. Göçtüğü ülkede sürekli ırkçılıkla karşılaşan bir insanın “iyi yaşam” anlayışı ırkçı olmayan bir yaşama endeksidir şüphesiz. Bu tür örnekleri çoğaltabiliriz. Fakat bütün bunlarda ortak olan şey hep bir iyi yaşam arayışının peşinde gitmektir. Bu insan için *a priori* bir gerçeklik ve hedeftir. Aristoteles bunu çok iyi kavramıştır. Aristoteles insanın daha iyi yaşamak için iyi yaşamın ne olduğunun bilmenin peşinden gittiğini de yazmıştır³⁵⁰. Dolayısıyla konformist bir yaşamın iyi yaşam olduğunu zannedebiliriz fakat filozoflar için bu konformist yaşamın iyi bir yaşam olup olmadığını sormak başlı başına bir değerdir. Yani iyi yaşamı düşünmek en az onu yaşamak kadar önemlidir (ki belki de filozoflar bu yüzden vardır). Etik bir yaşam, erdemle donatılmış bir yaşam aslında bu düşünme faaliyetinden çıkmaktadır. Etrafımızdaki şeyler, güzellikler bizi ayartabilir. Her gece arkadaşlarımızla eğlenmenin verdiği haz bize iyi yaşam olarak gelebilir. Fakat iyi yaşam nedir diye sormaya başladığımızda içinde yaşadığımız iyi yaşamların yeterice iyi yaşam olmadığını kavramaya başlarız. Aristoteles *Eudemos’a Etik*’in başlarında şöyle yazmıştır:

³⁴⁹ Açlık ve kıtlığın büyük oranda ortadan kalkması kapitalizmle birlikte yükselen modern bilimin başarısıdır aslında. Hubert Reeves şöyle yazmıştır: “1909 yılına doğru, Alman kimyacılar Fritz Haber ve Carl Bosch laboratuvarında hidrojen atomlarını havadaki azota sabitleyip amonyak üretmeyi başardıklarında yepyeni bir çağır açtılar. Amonyakın sınai üretimi azotlu gübrelerin dünyanın hemen her yerinde yüksek miktarlarda satılmasına ve kullanılmasına yol açtı. Tarımdan alınan verimin kat ve kat artmasını ve Asya ülkelerinde XX. yüzyılın sonları için öngörülen açlıktan kurtulmayı sağlayan yeşil devrimin başlıca etmenlerinden biri bu buluştur”. Bkz. (341), REEVES, 50.

³⁵⁰ Bkz. (347), BROADIE, 3.

“Yaşamı kendi tercihine göre yönlendirebilen herkes güzel yaşamak için bir hedef koyar –mevki, güç, zenginlik ya da eğitim-, tüm eylemlerini bu hedefe bakarak gerçekleştirir (yaşamı belli bir hedefe göre düzenlemek kuşkusuz büyük bir düşüncesizlik göstergesi). İlk aceleci davranmadan, kayıtsızlık da göstermeden insan kendi kendini şu iki şeyi ayırmalı: bizim iyi yaşamamız nedendir ve neler olmazsa insanlar için bunun bulunması olası değildir. çünkü sağlıklı olmanın kaçınılmaz koşulları ile sağlıklı olmanın kendisi aynı şey değildir... Dolayısıyla iyi yaşamın kendisi ile güzel yaşama olanağının koşulları aynı değildir”.³⁵¹

Aristoteles’e göre iyi yaşamın asıl anlamını veren şey *eudaimonia*’dır. Bu insanın mutlu bir yaşamın peşinde gitmesi ve aynı zamanda kendi içinde bir gönenç hissetmesi anlamına gelir. Dolayısıyla *eudaimonia*’ya ulaşan insanda bir zafer edası vardır. O başarılı olmuştur. Bu başarı hissini veren nedir? Erdem kavramının önemi burada açığa çıkıyor. Erdemlere tam anlamıyla sahip olduğunda insan *eudaimonia*’ya ulaşmaktadır ama erdemlerden uzaklaşıldığında “iyi yaşam”dan da uzaklaşmaktadır. Demek ki Aristoteles’in erdem olarak tanımladığı şeye ve/veya şeylere bakmamız gerekmektedir.

Aristoteles’e göre erdem Sokrates’in dediği gibi bir bilgi nesnesi olamaz. Sokrates’e göre erdem bilinirse eğer insan erdemli olur. Tıpkı bir mimar nasıl ki mimarlık bilgilerini bilerek mimar oluyorsa erdemli insanda erdem ne olduğunu bilerek erdemli olur³⁵². Aristoteles bu tür bir düşüncenin geometri, mimarlık gibi kuramsal bilimler için geçerli olacağını ama insan faaliyetlerinde yetersiz olduğunu yazmıştır. Çünkü insan erdem ne olduğunu bilmekten çok erdemli olmakla ilgilidir. Tıpkı insan için adaletin ne olduğunu bilmekten çok adil olmak, ya da cesaretin ne

³⁵¹ ARİSTOTELES, *Eudemos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, 25.

³⁵² A.g.k., 26

olduğunu bilmektense cesur olmanın önemli olması gibi³⁵³. Dolayısıyla erdemlin ne olduğunu bilmekten çok erdemli olmak önemlidir. Erdemli olmak ise herşeyden önce “doğru uslamlamaya göre eylemde bulunmaktır” (*kata ton orthon logon*)³⁵⁴. Doğru uslamlamada bulunmanın anlamı daha az ve daha çok olanın yargılanmasıdır. Macintyre’in yazdığı gibi Aristoteles erdemlere genel bir karakter kazandırmak amacıyla daha az ile daha çok arasında olan kavramları öne sürer³⁵⁵. Cesareti belirleyen şey, doğru uslamlama gereği, kayıtsızlık ve ürkeklik arasında olmaktır ya da adaleti belirleyen şey haksızlık yapma ve haksızlığa uğrama arasında olmaktır. Dolayısıyla bu iki erdem örneğinde de erdemlerin iki olumsuz uç arasına kayma riski vardır. Bu da insanı sürekli aslında eylemlerini sorgulaması noktasında itici bir güçtür. Erdemli olmanın en temel anlamlarından birisi tikel bir durumda nasıl yargıda bulunacağını bilebilmektir. Bunun adı *phronesis*’tir, yani pratik bilgeliktir. Pratik bilgelik özünde davranışlarında ölçülü olmayı bilmektir. Davranışlarda aşırılıktan sakınarak “orta yolu” bulma akıllılığını göstermektir³⁵⁶. Özünde aristokratik bir övgü taşıyan bu terim “borcunun ne olduğunu bilen ve borcuna sahip çıkan insan” anlamına gelmektedir. *Phronesis* akla dayalı/entelektüel bir erdemdir. Öğretimle, eğitimle kazanılır. Doğru yargıda bulunmak, *phronesis* yapmak aynı zamanda rasyonel bir seçim/doğru bir seçim yapmakla da (*prohairesis*) ilgilidir³⁵⁷. *Prohairesis* de entelektüel bir erdemdir. Aristoteles erdemleri “akla dayalı/entelektüel erdemler” ve “karakter erdemleri” diye ikiye ayırır³⁵⁸. Bu

³⁵³ A.g.k., 27.

³⁵⁴ Alasdair MACINTYRE, **Erdem Peşinde**, Çev. Müttalip Özcan, 229.

³⁵⁵ A.g.k., 230.

³⁵⁶ Bkz. (25), PİEPER, 190.

³⁵⁷ Bkz. (347), BROADIE, 78.

³⁵⁸ Saffet Babür “akla dayalı erdemleri” “düşünme erdemleri” diye çevirmektedir. Bkz. (205), ARİSTOTELES, 51. Ayrıca şunu da belirtmekte yarar var Türkçe’ye çevrilen antik metinlerde kavramların orijinal isimleri ne yazık ki genelde verilmemekte ve kavramların türkçe karşılıklarını aşan anlamları dipnotlarla açıklanmamaktadır. Örneğin *eudaimonia* terimini *mutluluk* diye çevirip bırakmak yanlış olmasa da yeterli değildir. çünkü bu terim *mutlu olmaktan* daha fazla şeyi yukarıda yazdığımız gibi bir gönenç halini ve bir başarı hissini de kapsar. David Ross’a göre ise Nikomakhos’ Etik’te “*eudaimonia*”nın (kelimenin içinde “*daimon*” vardır; *daimon*: şeyten, cin vb.) karşılığı “*mutluluk*” kelimesi değil “iyi olma” tabiri daha uygun düşür. Ross’un dediğine göre bu terim aslında

erdemlere tamlik derecesinde sahip olan insan Aristoteles için *eudaimonia*'ya ulaşmış insandır. Erdemler kendilerini eylem alanında gösterirler. Bu Aristoteles'i Platon'dan ayırır. Platon'a göre insanın kendi içindeki uyumlu durumu –ki Platon buna adalet der- kendini açığa vurduğu dışsal şartlardan ayrılır. Çünkü Platon'da eylem alanı ideaların bozulduğu alandır. Adalet ideası ile adil davranan insanın eylemi arasında hiyerarşi vardır. Oysa Aristoteles'in erdem dediği şey kendini eylemde gösterir. Aristoteles, Broadie'nin dediği gibi, sürekli olarak mutluluğun, daha doğrusu *eudaimonia*'nın bir aktivite olduğunu yazmıştır³⁵⁹. Aristoteles için en üstün iyi (*supreme good*) olarak *eudaimonia* bir idea değildir, erdemli davranışın kendisidir. Aristoteles'in felsefesi Platon'un felsefesine karşıt olarak aşkınlık düzleminden çok içkinlik düzlemine değer verir. Plato'nun ideaları Aristoteles'te şeylerden elde edilen kavramlardır. Örneğin “İyi” kendi başına mutlak bir kavram değildir, “iyi” kavramı eyleminin kendisinden çıkan kavramdır, eylemin kendisine içkindir.

Aristoteles'e göre “iyi yaşam” *eudaimonia*'ya ulaşmış bir yaşamdır. İnsan bu yaşama ulaşmak için çabalar, bu yaşamın ne olduğunun araştırmasını yapar³⁶⁰. Ona göre insanların çoğu “iyi yaşam” diye hazzı amaçlar ama bu daha çok köleler ya da hayvanların ereğidir³⁶¹. Daha iyi bir yaşam tarzı onuru amaçlar, bu politik bir hayvan olarak insanın ereğidir. Fakat onur dışardan gelir, oysaki “iyi yaşam” tamamen bize ait bir yaşam olmalıdır. Çünkü “iyi” asla bir araç olamaz. *Eudaimonia*'yı hedefleyen yaşam ise kendinde bir amaç olarak sadece erdemli yaşama denk düşer. Ross'un

köke olarak “iyi bir cin tarafından korunan” anlamına gelmekle beraber gündelik dilde “iyi talih” anlamını taşımaktadır. Mutluluk daha çok bir haz durumu iken eudamonia burada en iyi hayat için hedeflenen şeydir. en iyi hayatta sadece bir haz durumuna indirgenemez. Bkz. David ROSS, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, 223.

³⁵⁹ Bkz. (347), BROADIE, 57.

³⁶⁰ Bkz. (358), ROSS, 223.

³⁶¹ Aristoteles'in felsefesi teleolojiktir. Her şeyin olduğu gibi her insanın da bir telos'u, bir ereği vardır. Bir erek başka bir ereğin amacı olabilir ama nihayetinde, mantıksal olarak, herşeyin birleştiği bir tek erek vardır. Aristoteles'in insan hayatı için varsaydığı en iyi hayat, son erek yani *eudaimonia*'dır.

dediğine göre burada *eudaimonia*'nın kendisi erdem değildir, erdemin yöneldiği eylemin nihai sonucu *eudaimonia*'dır³⁶².

Öyleyse yapmamız gereken, *eudaimonia* erdeme uygun bir etkinlik olduğuna göre, Aristoteles'in erdemden ne anladığını göstermek olmalıdır. Daha önce yazdığımız gibi erdemler karakter erdemleri ve akla dayalı/entelektüel erdemler olarak ikiye ayrılır Aristoteles'te. Karakter erdemleri ile entelektüel erdemler arasındaki temel ayrım karakter erdemlerinin akıldan pay almaması ama akıllı takip etmesidir; daha doğru bir deyişle akıl doğuştan gelen karakter eğilimlerini karakter erdemlerine dönüştürür:

“İki tür erdem vardır: karakter erdemi ve düşünce erdemi. Nitekim yalnızca adil kişileri övmüyoruz, doğru yargılayan kişileri, bilge kişileri de övüyoruz. Erdemin ya da onun işinin övülecek bir şey olduğunu kabul etmiştik. Aslında bu erdemlerin kendileri etkin haller değildir, ama onların etkin halleri vardır. Madem entelektüel erdemler akılla birlikte gider, bu tür erdemler akıl taşıyan yana, akıl taşımasından ötürü ruhun buyuran yanına özgü erdemlerdir. Karakterler erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl taşıyan yanın peşinden giden yana özgü erdemlerdir. Birinin karakterce nasıl olduğunu bilgedir ya da kıvrak zekâlıdır diye değil, sakindir ya da cüretlidir diye belirleriz”³⁶³.

Aristoteles'in karakter erdemleri aslında doğuştan getirilen insana ait karakterlerin “orta bir yolda”, akıl yardımıyla “iyi”leştirmekten başka bir şey değildir. Örneğin cesaret, karakter alıştırmalarından çıkan bir erdemdir ve korkaklık ile hiçbir şeyden korkma arasında bir “orta yoldur”.³⁶⁴ Aristoteles karakterin iyiliğinden bahseder. Yani erdemli insanın iyi karaktere/karakterlere sahip olması gerekmektedir. Karakterin iyiliği alıştırmalarla elde edilir. Adil ya da cesur olmak, daha önce de

³⁶² Bkz. (358), ROSS, 225.

³⁶³ Bkz. (351), ARİSTOTELES, 51.

yazdığımız gibi, eylem alanında ortaya çıkar, ne kadar adil ve cesur eylemde bulunursak, bunların alıştırmasını ne kadar çok yaparsak o kadar adil ve cesur bir karaktere kavuşuruz³⁶⁵. Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te karakterlerin bir listesini vermiş ve erdemli karakteri, bir karakter duyumunun iki ucu arasındaki “orta yol” olarak göstermiştir. Karakter erdemleri haz ve acı ile ilgilidir; ve hazlar ve acılar, hoş şeyler ve acı verici şeyler de bir takım ortalarla ilgilidir³⁶⁶. Aşağıdaki şema geleneksel Yunan ahlakının “ölçülülük” fikriyle örtüşmektedir:

<u>Aşırılık</u>	<u>Orta Yol</u>	<u>Eksiklik</u>
öfeklilik	sakinlik	vurdumduymazlık
cüretlilik	yiğitlik	korkaklık
yüzsüzlük	utanmayı bilme	çekingenlik
haz düşkünlüğü	ölçülülük	duyarsızlık
kazanç	adalet	zarar
savurganlık	cömertlik	cimrilik
şarlatanlık	ciddiyet	istihza (alaya alma)
dalkavukluk	dostluk	soğukluk
koltukçuluk	samimiyet	incelikten habersizlik
açgözlülük	sağlam karakterlilik	içi geçmişlik
kendini beğenme	yüce gönüllük	pısrıklılık
gösteriş budalılığı	ihtişam	eli sıkılık
kurnazlık	aklı başındalık	avanaklık ³⁶⁷

Aristoteles'e göre kusurlu karaktere sahip olan insanlar iyi insanlar değildir. Bize doğuştan verilen karakterleri “iyi”ye, yani karakter erdemlerine dönüştürmek şarttır. Karakter erdemlerine sahip olmayan insanlar Aristoteles'e göre ahlaklı bireyler değildir. Daha önce de dediğimiz gibi karakterler alıştırma yapmakla mükemmelleşir.

³⁶⁴ A.g.k., 53.

³⁶⁵ (354), MACINTYRE, 231.

³⁶⁶ Bkz. (351), ARİSTOTELES, 63.

³⁶⁷ A.g.k., 57.

Fakat karakter erdemi akıldan bütünüyle yoksun değildir. Çünkü erdemli insan herşeyden önce “doğru uslamlama yapan insandır”. Aristoteles için aptal bir insan iyi bir insan olamaz³⁶⁸ (bizler genelde bunu düşünmeyiz, bir insan aptal olabilir ama iyi de olabilir bizim için). Zaten entelektüel erdemler ile kastedilen genelde pratik bilgeliktir (phronesis). Pratik bilgelik³⁶⁹ ile kastedilen ise “iyi ve doğru düşünüp taşınma gücü”, yani insan için neyin en iyi olduğu üzerine düşünme ve bunu eyleme geçirmektir³⁷⁰. Özetle erdemli insan karakterin iyiliğine ve pratik bilgeliğe aynı anda sahip olan insandır.

Yetkin karaktere sahip olan insanın pratik bilgeliği kendini kamusal yaşamda, politik alanda gösterir³⁷¹. “İyi yaşam” bireyin kendisi için “iyi yaşam”ın ne olduğunu düşünen ve bunu hayata geçiren insanın yaşamıdır. Bu sadece birey için düşünülürse eksik olur. Politik yaşam da aynı şekilde pratik bilgeliğin alanına girer, çünkü kötü bir poliste iyi bir bireysel yaşam inşa edilemez. Burada etik ve politikanın Yunanlılarda çok sıkı bir bağ teşkil ettiğini ve hatta bütünleştiğini görmekteyiz. Bireyin ve polislin mutluluğu, daha doğrusu *eudaimonia*’sı birbirini karşılıklı gerektirir. Bu noktada “iyi yaşam” açısından Aristoteles’in politika üzerine düşüncelerine geçmeden önce bir karakter erdemi olarak Aristoteles’deki “dostluk” üzerine eğilmek faydalı olacaktır. Çünkü “iyi yaşam” sıkı bir dostluk cemaatindeki “iyi yaşam”dır. Dostluk burada bireysel olduğu kadar toplumsal ve politik anlamda kurucu bir erdeme dönüşmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde dostluk’u ötekileri içine alacak evrensel bir dostluk cemaatinin aracı olacak şekilde konumlandırmak, dostluğa yeniden politik bir hüviyet kazandırmaktan bahsetmiştik. Aristoteles’te bu türden bir politik dostluk anlayışı

³⁶⁸ Bkz. (354), MACINTYRE, 231.

³⁶⁹ Küçük bir hatırlatma yapmakta var Aristoteles pratik bilgelik dışında teorik bilgelikten bahseder, ki öyle görünüyor ki en değerli yaşam kendini teorik bilgeliğe adamaktır Aristoteles’te. Teorik bilgelikten kastedilen şüphesiz kavramsal düşünceye kendini adamaktır. Metafizik böylece en değerli entelektüel etkinliğe dönüşmektedir. Bu özünde tanrıyı düşünmek, onu temaşa etmektir.

³⁷⁰ Bkz. (358), ROSS, 253.

³⁷¹ A.g.k., 254.

oldukça yetkin şekilde formüle edilmiştir. Öyle ki örneğin *Nikomakhos'a Etik*'in VIII. ve IX kitabı ve *Eudemos'a Etik*'inde VII. kitabı dostluk üzerinedir. Tekrar etmek gerekirse dostluk burada, bireyler arasında olduğu kadar politik bir erdem olarak toplumsal ya da politik olanı kuran bir pozisyonudur.

Aristoteles'e göre dostluk bir erdem, bir "iyi" olmakla birlikte, erdem olmaksızın olamayacak bir şeydir³⁷². Dostlar; yaşamak, yaşamı sürdürmek için gereklidir. Dostlar olmaksızın yaşamak imkansızdır. Dostluk; gönencini paylaşmak için zenginlerin, bir çeşit barınma olarak fakirlerin, ihtiyaçlarını karşılamak için yaşlıların, hatalarından sakınmak için gençlerin vb. ihtiyacı olan bir "iyi"dir³⁷³. Aristoteles'e göre dostluk aynı zamanda *site* ya da *polis* içindeki bağları inşa ederken, yasa koyucular için de en az adalet kadar önemli bir pozisyonda görünmektedir; çünkü dostlar, dost oldukları için adalete ihtiyaç duymazlar. Aristoteles için "iyi bir insan"la "gerçek bir dost" aynı şeydir³⁷⁴. Aubenque'in hatırlattığı gibi, üstelik Aristoteles için dostlarımız bizim kendimizi tanımamız açısından da elzemdir³⁷⁵. Nasıl ki yüzümüzü görmek, tanımak için aynaya bakıyorsak, kendimizin ne olduğunu bize veren şey dostlarımızdır (*Dostunu söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim!*). Aristoteles, Empedokles'in "*benzer benzerine eğilimlidir*" şeklindeki görüşünü takip etmektedir. Aristoteles aynı zamanda Herakleitos'un "karşıt olanların uyumu" kuramını da hatırlatmaktadır³⁷⁶. Yani dostlarımız ya *benzerlerimizdir* ya da bize *benzemeyenlerdir*. Ama öyle görünüyor ki polis içindeki dostluk *benzerlerin* (birinci bölümde bugünün dünyası için dostluk cemaatinin sınırlarını *benzemeyenlere* açmanın etik aciliyetinden bahsetmiştik) bir araya geldiği bir dostluk cemaatidir. *Polisi* bir arada tutan, dolayısıyla politikayı mümkün kılan şeyin temelinde aslında "dostluk" yatmaktadır. Daha önce Yunanlıların yurttaş olarak birbirleriyle mutlak anlamda bir düşmanlık içinde olamayacağını, düşmanların temelde barbarlar olduğunu yazmıştık. Öyle görünüyor ki

³⁷² Bkz. (27), ARISTOTE, 381.

³⁷³ A.g.k., 382.

³⁷⁴ A.g.k., 383.

³⁷⁵ Pierre AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, 182.

³⁷⁶ Bkz. (27), ARISTOTE, 384.

polis içindeki *politik çatışma* her zaman geçicidir. Eğer *polis* dostlardan oluşan bir cemaatse, o zaman adalete de ihtiyaç kalmamaktadır. Çünkü “iyi insanlar” olarak dostlar birbirlerine karşı adaletsiz şeyler yapmayacaklardır.³⁷⁷

Aristoteles *Nikomakos’a Etik* adlı yapıtında bize “yararlılık”, “haz” ve “erdem” temelli olmak üzere üç tür dostluk olduğunu söylemektedir. Yarar ve haz üzerine kurulu dostluklar, ona göre, kırılmalıdır; çünkü burada sevilen kişi kendinden dolayı değil kendinden sağlanan bir fayda ya da hazdan dolayı sevilir ve sevilen kişi, yani dost olunan, eğer bir fayda getirmiyor ya da bir haz vermiyorsa dostluk bitirilir. Ona göre yaşlıların ve gençlerin dostluğu sırasıyla çıkar ve haz içindir. Çünkü gençler “tutku imparatorluğu”nda yaşarken, yaşlılar da, yaşlarından dolayı kendi çıkarlarını düşünür.³⁷⁸ Oysa ki *erdem üzerine kurulu dostluk* bunlardan farklıdır. Erdemli olmada birbirine *benzeyen* insanların kurduğu dostluk, mükemmel dostluktur.³⁷⁹ Erdemli insan hem kendisi hem de dostu için “iyi” olan insandır. İyi’nin anlamı dostlarını haz ya da çıkar gereği değil bir amaç olarak gören ve seven insanı tanımlayan bir sıfattır. Aristoteles’e göre erdeme dayalı dostluk çok ama çok sınırlıdır doğası gereği.³⁸⁰ Öyle ki kesinliği bilinmemekle birlikte Aristoteles’e atfedilen bir cümlede Aristoteles “dostluk”un neredeyse imkânsızlığından bahsetmiştir.

Derrida, Aristoteles’in dostluk anlayışı ve onun politik önemini veren anlamı üzerine kafa yormuştur. Derrida’nın *Politics of Friendship* adlı yapıtına ilham veren bu cümlede Aristoteles şöyle demektedir: “*o philoi, oudeis philos*”, yani “*ey dostlarım, dostlar yoktur*”. Buradan ilk çarpıcı olan şey, dost kelimesinin yunanca anlamının “sevmek” kelimesiyle örtüşmesidir. Yani “dost” demek “sevilen” demektir. Buna göre, böylece, felsefe ve dostluk arasında oldukça sıkı bir ilişkinin var olduğunu görüyoruz. Agamben’in dediği gibi “dostluk” yani “sevme” olmaksızın

³⁷⁷ A.g.k., 383.

³⁷⁸ A.g.k., 389.

³⁷⁹ A.g.k., 390.

³⁸⁰ A.g.k., 392.

felsefe (*philo-sophos*) diye bir şey olamazdı³⁸¹. Yani felsefe özünde sevgi ile yapılan bir şeydi. Bu tam da Aristoteles’in erdem temelli dostluk tanımıyla örtüşmektedir. Kendisini felsefeye adanmış kişi bir anlamda bir çeşit “sevgi krallığında” yaşayacaktır. Dostluğun anlamı dostunu hiçbir çıkarın ve hazın aracı olarak kullanmamaktadır.

Öte yandan, şunu sormak yerinde olacaktır: Aristoteles dostlarına neden “dostlar yoktur” şeklinde seslenmektedir? Dostluğu politikanın temeli olarak gören ya da politikanın (yani insanların birlikte kendi kaderlerini elinde tutarak yaşaması) temeline yerleştirmek isteyen bir filozof neden böyle konuşmaktadır? Akla ilk gelen cümlelerin çoğul değil tekil bir cümle yapısına sahip olmasıdır; “dost yoktur” değil de “dostlar yoktur” şeklindedir cümle. Aristoteles zaten dostların fazla olmasının dostluk inşa etme de olanaksız olduğunu söylemiştir. Belki de Aristoteles bize sadece ideal anlamda tek bir dostumuz olabileceğini söylemektedir. Bu türden bir spekülasyon yapabiliriz. Öte yandan Agamben, Diogenes Laertius tarafından Aristoteles’e atfedilen bu cümlelerin (ki Montaigne ve Nietzsche gibi filozoflar da bu cümlelerin anlamı üzerine kafa yormuşlardır) aslında bir çeviri hatası olduğunu yazmıştır (Agamben’in Derrida’nın *Politique de l’amitié* yapıtında buna dikkat etmediğinden yakınmaktadır, bu hatalı çeviri aynı zamanda Nietzsche’nin de üzerinde durduğu hatalı çeviridir³⁸²). Laertius’un *Ünlü Filozofların Yaşamları, Öğretileri ve Özdeyişleri* adlı yapıtının modern çevirilerinde Aristoteles’e atfedilen bu cümlelerin (*o philoi, oudeis philos: ey dostlarım, dostlar yoktur*) aslında kelimesi kelimesine “*ho philoi, oudeis philos*” olduğunu söyler ki bu zaten Aristoteles’in, bizim yukarıda yazdığımız gibi, *Nikamakhos’a Etik*’te açıkça yazdığı bir şeydir, yani

³⁸¹ Giorgio AGAMBEN, *L’amitié*, traduit par Martin Rueff, 7.

³⁸² Agamben’in dediğine göre Nietzsche’yi, Montaigne’i ve Nietzsche’yi takip eden Derrida’yı yanlış bir çeviri üzerine düşünmeye neden olan çeviri Laertius’un kitabının 1616 tarihli Isaac Casaubon tarafından çekincesiz düzeltilmiştir. Nietzsche henüz bir filoloji öğrencisiyken Diogenes Laertius kaynakları üzerine çalıştığında bu çeviri değişimini farketmiş olmakla birlikte, hatalı çeviriyi takip etmiştir. Çünkü, Agamben’in dediği gibi, Nietzsche’ci felsefi stratejisine dostlar hakkındaki bir çeşit kuşku oldukça temeldir. Bkz. A.g.k., 10-11. Özellikle Nietzsche’nin *Zerdüş*’ünün tek başına dolaşan, yalnız bir gezgin olduğunu, dost edinmede oldukça şüpheli olduğunu ve kendi kendine yeten bir üst-insan arayışında olduğunu düşünecek olursak Aristoteles’in “Ey dostlarım, dostlar yoktur” deyişinin peşinden gitmesi anlaşılır bir şeydir.

“*kimin çok dostu varsa, onun dostu yoktur*”. Tekrar edersek: *o philoi*, ey dostlarım; *ho philoi*, kimin çok dostu varsa. Bu cümle (*ey dostlarım, dostlar yoktur*) bir efsane olsa da felsefî açıdan üzerinde durmaya değer; çünkü soru en azından dost edinmenin, gerçek anlamda ve etik temelli, zorluğuna ya/ya da imkansızlığına işaret etmektedir.

Agamben’in dediği gibi dostluk bir özneye ait bir nitelik ya da bir iyelik değildir. Bir dostu tanımak, onu kabullenmek bir şeyi, bir nesneyi tanımak ya da kabullenmek (*reconnaitre*) gibi bir şey değildir; dost bizim öteki kendimizdir.³⁸³ Zira dostumuz olan kişi Aristoteles’e göre özünde bizim için bir başka kendiliktir (*heteros autos*, latince çevirisiyle *alter ego*)³⁸⁴. Ve Aristoteles’e göre dostluk bir cemattir³⁸⁵, kendimiz için olduğu kadar dostumuz içinde varıdır bu cematte. Fakat dost aynı zamanda, temelde, bizim bir ontoloji inşa etmemizi sağlar. Agamben, oldukça Nietzsche’ci bir perspektiften, var olmanın anlamını yaşamak ile örtüştürür³⁸⁶. Bilindiği gibi var olmayı düşünme eylemiyle eşitleyen Kartezyen momente karşı Nietzsche (oldukça Aristotelesçi bir ontolojik perspektiftir bu: “Varolmak, canlılar için, yaşamaktır³⁸⁷”) yaşamı, duyumsama ile ve/veya eylem alanında olma ile örtüştürüyordu. Aristoteles, dost kavramı ile varolmak ve yaşamak, daha doğrusu varolmayı hissetmek ile yaşamayı hissetmek arasında bir ilişki kuruyor³⁸⁸. Dost burada bizim varlığımızı bize veren, bizim yaşadığımız hissini bize sağlayan şeydir. Dolayısıyla dostluk Aristoteles’de bir ontoloji inşa etmenin bir biçimi olacak kadar önemli bir pozisyonadadır aslında. Eğer var olmak (*être*) yaşamaksa, ancak *par nature* dostlarımız arasında yaşayabileceğimiz için dostluk başlı başına bir erdemdir. Agamben şöyle yazmıştır:

³⁸³ Bkz. (381), AGAMBEN, 23.

³⁸⁴ A.g.k., 27.

³⁸⁵ A.g.k., 28.

³⁸⁶ A.g.k., 32.

³⁸⁷ Agamben, Aristoteles’in “Anima” yapıtında böyle yazdığını hatırlatmaktadır bize. A.g.k., 32.

³⁸⁸ A.g.k., 31.

“Dostluk, kendi öz varolma duyumunda dostun varlığını onaylamanın makamıdır. Fakat bu, dostluğun hem ontolojik hem de politik düzeyde varolduğunu gösterir. Varolma duyumu aslında her zaman paylaşılır ve dostluk bu paylaşıma verilen addır. Burada hiçbir -modernlerin kuruntusu olan- özneler-arasılık, özneler arası bir ilişki yoktur. Bu daha çok bölünmüş, kendi ile özdeş olmayan varlıktır; ve ben ve dostum, bu paylaşımın iki kutbundan ziyade, bu bölünmenin iki yüzüdür”³⁸⁹.

Agamben’in takip ederek diyebiliriz ki, felsefi ontolojinin iki biçiminden biri olan bütünüyle kendinde özneler ve bu kendinde özneler-arasılık düşüncesine karşı, Aristoteles’te kendinde olmanın bir tamlik değil bir bölünme, kendinde dostunu içirme fikrini görüyoruz. Aristoteles bize bireyin dostlarını kendinde içerdiğini, kendiliklerimizin dostlarımızın çokluğuyla birlikte var olduğunu söylemektedir. Öznenin en azından ikiye bölündüğünü görüyoruz onda. Hem kendimiziz hem de dostumuzuz. Bu bölünmüş ontoloji kendini dostluk cemaatinde politik olarak neticelendirecektir, çünkü kendimi ve dostumu, yaşamak adına (eylemlerimi ve düşüncelerimi paylaştığım kişidir dostum), kendimde topluyorsam, nasıl olur da dostlarımdan oluşan bir cemaate, yani kendiliklerime karşı bir suç işleyebilirim? Dolayısıyla ontolojik bir dostluk anında etik ve politik bir dostluğa çevrilmektedir. Ve yine dolayısıyla *öteki* kavramı bu noktada sorun haline gelmekte ve biraz anlamı deforme olmaktadır.

Ötekinin tanımını nasıl yaparız? Bize öyle geliyor ki *öteki* Yunanlılar için *mutlak bir öteki olarak* anlamlıdır. Burada ötekiler daima cemaatin dışında kalanlardır. Bu birinci bölümde işlediğimiz meseleydi. Bugün açısından, etik anlamda, anlamlı olan şey bu dostluk cemaatinin sınırlarını genişletmektir. Bunu çokça tekrar ettik. Öte yandan, eğer dostumuz bizim alter-ego’muz ise, bizim dışımızda bir ben değil, bizim bizdeki öteki benimiz ise, ki Aristoteles’e göre öyledir, bizde varolan bu alterite, bu başkasılık bizi heterojen bir kimlik ve cemaat inşasına götürecektir. Çünkü -daha

³⁸⁹ A.g.k., 33.

önce demokrasilerimizin, Derrida’dan yola çıkarak, heterojen olmasının önemine değidiğimizde saptadığımız gibi- ancak kendimizin aslında başkalarını içeren bir entite olduğunu anladığımız anda demokrasilerimizin sınırlarını geniş tutmayı, dışarda kalanları içeri davet etmeyi düşünmeye başlayabiliriz. Demek ki ötekini dostum olarak gördüğümde o dışarıdaki bir yabancı olmaktan çıkıyor ve kendimdeki bir öteki ben olarak mevcut oluyor. Dostum eğer benim alter ego’msa, o zaman bendeki bir bene karşı nasıl suç işleyebilir, onu nasıl ölüme terkedebilirim. Fakat Aristoteles’in sınırlı bir mekân içinde ancak bulduğu bu alter ego’yu, gelecek demokrasi açısından bütün bir mekanın yüzeyi olarak görmek hayatidir. O zaman alter egom sadece yanıbaşındaki arkadaşım değildir, bir gün karşılaşp arkadaş olacağım dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi birisidir.

Toparlarsak; *dostluk*, etik (erdemli olmanın gereği dost ediniz), politik (iyi bir *polis*, iyi bir politik cemaat dostluk bağları ile inşa edilir) olduğu kadar ontolojik (dostlar bize yaşama duyumunu kazandırır) bir düzeyde kendini gösterir Aristoteles’te³⁹⁰. Ontolojik bir dostluktan etik ve politik dostluğa sıçarız.

Derrida’nın dostluk üzerine olan politik metni bize, Aristoteles üzerinden, bir dostluk demokrasisinin, oldukça özel, imkânlarını sunmaktadır. Derrida’nın “Politics of Friendship” (Politiques de l’amitié/Dostluk Siyaseti) adlı bu kitabı, daha önce bahsettiğimiz gibi, Aristoteles’in “Ey dostlarım, dostlar yoktur” şeklindeki önermesinin analizi ile başlamaktadır. Derrida’nın bu söz konusu cümlelerin Aristoteles’e ait olup olmadığı konusunda şüpheleri olsa da (Agamben Derrida’yı bu cümlelerin doğruluğunu araştırmadığı için eleştirmişti), bu cümlelerin Aristoteles’e mal edildiğini ve bunu kendisinin de kabul ettiğini söyler. Montaigne’e gönderme yapan Derrida, tıpkı Montaigne gibi kendisinin de bu cümleyi Aristoteles’in bir cümlesiymiş gibi kabullendiğini hissettirmektedir³⁹¹. Derrida bize Aristoteles çizgisinde Cicero’nun dostluk ile ilgili kesin ayrımını hatırlatır. Cicero’ya göre, iki tür dostluk arasında ayrım yapmak lazım (bu ayrım aritmetik bir ayrımla belirlenir) :

³⁹⁰ A.g.k., s. 33.

³⁹¹ Bkz. (108), DERRIDA, 2.

1. “gerçek ve mükemmel dostluk”; 2. “bayağı ve alelade dostluk”³⁹². Derrida hemen bu dostluk tanımlarını politik alana kaydırır ve aşağıdaki soruları sorar:

“Kaç tane dost? Kaçımız oradayız? ...ayrım [iki dostluk biçimi arasındaki] azlığı ya da küçük bir rakamı açıklar. Bunu asla unutmamalıyız. Dostların sayısı az mıdır? Az mı kalmalıdır? Kaç tanedir? Azlığı belirleyen rakam ne olmalıdır? Ve; ya, seçim veya eleme için, benzerlik veya yakınlık için ne demeli; ya, ebeveynlik veya aynı ailedenlik-benzerlik [familiarity] için (*oikeiotes*, Platon’un *Lysis*’de gösterdiği gibi) ne demeli; ya, dostluğu bütün yasalara, evrenselleşme mantığına, etiğe ya da yasaya ya da hukuka, eşitliğe ve adalete [equity], ayrımın aksiyom olarak kaldığı bütün politik ‘res publica’ modellerine (özellikle de demokrasi konusunda) bağlayan birinin ‘evinde olması’ ya da ‘birine yakın olması’ [being-at-home or being-close-to-oneself] hususunda ne demeli? Gerçek şu ki Cicero, demokrasiyi sonradan aklına gelen bir şey olarak ilave eder...”³⁹³

Eğer dostlarımızın sayısı çok azsa, Cicero’nun deyişiyle gerçek ve hakiki dostluk çok az ise rakam olarak ya da Aristoteles bu rakamı neredeyse sıfıra indirmek gayretindeyse o zaman *demokrasi* nasıl başarılacaktır? Çünkü Derrida bize bu kitabın başlarında sürekli olarak (edebi dilinin zorluğunu alt ettikten sonra Derrida’nın) dostluğun Cicero tarafından, Cicero’yu okuyan Montaigne tarafından ve kaynak olarak Aristoteles tarafından her zaman *benzerlerin dostluğunun* ağır bastığı gösterilir. O zaman *demokrasi* içinde *benzemeyenler* ne olacak? Onlar asla dostlarımız olamayacaklar mı? Demokraside rakamlar azlığın değil çokluğun rakamları ise, o zaman dostluk üzerine kurulu bir demokrasi imkânsız mıdır? Derrida Cicero imgesinde, Aristoteles’den aşına olduğumuz bir düşünceyi nakleder: Dostumuz bizim için bir *exemplar*’dır, yani bizim bir başka örneğimizdir. Bu yüzden

³⁹² A.g.k., 2.

³⁹³ A.g.k., 3.

dostlar ayrı olsa bile beraberdirler, fakir olsalar da zengindirler, zayıf olsalar da güçlüdürler, ve... öldükten sonra da yaşamaya devam ederler.³⁹⁴ Fakat bu düşünce hep bir eşitlik, eşseslilik, benzerlik, özdeşlik vb. yankısını verir. Derrida'ya göre bu gelenek, batı düşüncesine hâkim bu gelenek, bu bağlamda, Platon'un *Lysis (peri philias-dostluk üzerine)* metni ile başlar. Bu küçük diyalog da Platon bize dostun ne olduğunu ve kim olduğunu sorar. Derrida'nın dediğine göre Yunanca bu iki soruyu beraber içeren cümle şudur: *kai tis o philos*³⁹⁵. Her ne kadar bu diyalog dostun kim ve ne olduğunu bir sonuca bağlayamasa da, benzer olanların çatışmasından bahsetse de karşıtlardan çok benzerlerin dostluğunu daha çok önemser, daha fazla bunun üzerinde durur.

Aristoteles'e (ve Derrida'ya) göre dostlukta adalet vardır. Çünkü Aristoteles'in dediği gibi dostlar birbirlerine adaletsiz olamayacağı için dostlar adaletle ihtiyaç duymasa da dostlukta adalet vardır³⁹⁶. Dolayısıyla Derrida'nın dediği gibi dostluk aynı zamanda politiktir³⁹⁷. Dostlukta sevmeye vardır. Dostluk bir çeşit sevmeye biçimidir. Sevilmeden önce sevmeyi³⁹⁸. Dolayısıyla dostluk politiktir. Çünkü politik olan birlikte yaşayacağım insanları sevmemdir. O insanlar *polis* içinde yanyana, omuz omuza olduğum yurttaşlarımdır. Aristoteles yurttaşlık bağını *philias* üstüne, yani sevmeye-dostluk üstüne oturtur³⁹⁹. Yurttaşlar birbirlerini seven “iyi insanlardır”. Burada “iyi insan”ı belirleyen şey sevilmeden önce seven insandır. “İyi insan” sevginin ne olduğunu severek öğrenen insandır. Sevmeye aktif bir eylemdir. Severken

³⁹⁴ A.g.k., 5.

³⁹⁵ A.g.k., 6.

³⁹⁶ Biz modernler için adalet öznel olmaktan çok nesnel bir yapıdır ve hukuğun kurumsallığı ile işler. Adalet bizler için yasalarla belirlenmiş bir haklar sistemi, nesnel bir düzenlemedir. Oysa ki Aristoteles için adalet en azından bir erdemdir. Adalet erdemine sahip olmayan insan adil olamaz. Adil insan “iyi insan”dır. Dostluk adaleti belirleyen kamusal bir ilişkidir Aristoteles'te. Oysa dostluk modernler tarafından özel alana hapsedilme eğilimindedir. Bu yüzden bizler politikayı her zaman bir çatışma alanı olarak konumlandırırız. Oysa ki Aristoteles için politika bize “iyi yaşam”ı veren *benzerlerin* dostluğundan başka bir şey değildir.

³⁹⁷ A.g.k., 8.

³⁹⁸ A.g.k., 8.

³⁹⁹ Sandra M. LYNCH, **Dostluk Üzerine**, Çev. Ferma Lekesizalın, 25.

biliriz. Sevilme ise pasif bir eylemdir. Bilmeden sevillebiliriz⁴⁰⁰. Sevme bize neşe, yaşam verirken, *canlılıkla* (the animate) ilgiliyken; sevilme daha çok *cansızlıkla* (the inanimate) ilgilidir. Sevilmemiz bize yaşam, *energeia* katmaz⁴⁰¹. Çünkü sevmeye eylemi –sevilme değil- bizim sevdiğimizize, dostumuza karşı aktif bir pozisyona geçirir. Bize yaşama sevinci verir. Dostumuz için yaptığımız şeyler bizi mutlu eder⁴⁰². Burada dostluk doğrudan *eudomania*’ya bağlanır. *Eudomania* (mutluluk) ancak *philiias* ile mümkündür. Hemen şunu hatırlatmak lazım Aristoteles için yaşam bir *vita contemplativa* olduğu kadar *vita activa*’dır da. Eylem içermeyen, aktif olmayan bir yaşam yaşam değildir. Yaşam canlılık demektir, canlılık ise eylemdir. Dostluk, birini sevmeye; bizi eyleme, başkaları için bir şeyler yapmaya, bizi canlı olmaya götürür. Bu tam da Nietzsche’nin *düşman* için düşündüğünün tersidir. Nietzsche’ye göre bizi canlı tutan, bize hayat veren düşmanlarımızdır. Aristoteles yaşamı *çatışmadan* çok bir *ahenk* olarak formüle etmektedir.

Derrida’ya göre Aristoteles’in “Ey dostlarım dostlar yoktur” şeklindeki cümlesi bir *imkânsızlıktan* çok bir *zorluğu* ifade etmektedir. Çok fazla dostumuz olamaz çünkü dostluk inşa etmek -ki Aristoteles buna “öncelikli dostluk” (primary friendship) demektedir- *zaman* alır. Biriyle dost olmak ona güven, sadakat, bağlılık duymak anlamına gelecektir ve bunları inşa etmek Derrida’nın deyişiyle “zaman olmaksızın”, zamanın dışında gerçekleşemez⁴⁰³:

“Dostlukta bağlılık (engagement) zaman alır, zaman verir, zira dostluk şimdiki zamanın ötesine geçer ve belleği, geleceği sezinlediği kadar muhafaza eder. Dostluk zaman alır ve zaman verir, çünkü o yaşayan zamanı mümkün kılar (survive). Öncelikli dostlukta [primary friendship: bütün dostluklar buna göre belirlendiği için primary, öncelikli yani] bu tür bir itimat; sabit, kurulu, sağlam (bebaios) olmalı, zamanın tornasından geçmelidir...

⁴⁰⁰ Bkz. (108), DERRIDA , 9.

⁴⁰¹ A.g.k, 12.

⁴⁰² Bkz. (399), LYNCH, 26.

⁴⁰³ Bkz. (108), DERRIDA, 14.

İtimat olmaksızın, bu itimat eylemini tekrar etme sabrı gösterilmeksizin güvenilir bir dostluk olmaz... Sadece öncelikli dostluk sabittir (bebaios), zira o karar vermeyi ve düşünmeyi imler: ki bu daima zaman alır... bu sabit kılma durumu, ateşten bir gömlektten geçen bir süreci varsayar.”⁴⁰⁴

Demek ki gerçek dostluk, “ey dostlarım dostlar yoktur” şeklindeki cümlelerin gramatik anlamda çoğul yapısından da anlaşıldığı gibi (Derrida böyle söylemez açık açık) bir tek kişiyi belki de imlemektedir. Çünkü eğer dostluk olağanüstü bir şekilde zamanda zaman alıp verme durumu ile denk düşün bir şeyse eğer, bu zaman süreci fedekarlık gerektiren uzun bir süreçse aynı zamanda, dostluğu kanıtlamak zamanın tornasından geçmek durumundaysa, o zaman çok kişi ile değil bir kişi ile ancak bu iş başarılabilir. Çünkü Derrida’nın dediği gibi asla yeterince zamanımız yoktur. Üstelik dostluğu mümkün kılan şey sadece bir arzu, yetenek ya da bir dispoziyondan, düzenlemeden ibaret değildir; dostluk Aristoteles için *eylemde dostluk*’tur, eylem alanında ancak dostluk kendini gösterir. Bu asla arzuya ya da bir potansiyele indirgenemeyecek olan dostluktur.⁴⁰⁵ Dost burada asla diğer şeylerden bir şey gibi görülemez. Aristoteles’e göre dostlarımızı sahip olduğumuz eşyalar konumunda bir iyelik olarak alınıyoruz⁴⁰⁶. Öncelikli dostluk, (etik dostluk, erdeme yaslanan dostluk) bir *pragmata* olarak görülemez.

“Ey dostlarım dost-lar yoktur”. Bu ifade bize öyle geliyor ki birey için *bir* rakamını verirken, politik olarak da *azlık* ifade etmektedir. Bir kişi için *bir* dost, bir *polis* için de asla fazla olmayan bir rakam olarak dostların sayısının azlığı. Nitekim Aristoteles *Nikamakos’a Etik*’te bunu açıkça ifade etmiştir. Bir polis on kişiden oluşmak için çok az olsa da, yüzbin kişiden oluşmak için de çok fazladır⁴⁰⁷. Çünkü polis dostlardan oluşan bir cemaatse, hiçbir dostluk *belirsiz bir rakamı* zamanın

⁴⁰⁴ A.g.k., 15.

⁴⁰⁵ A.g.k., 17.

⁴⁰⁶ A.g.k., 19.

⁴⁰⁷ Bkz. (27), ARISTOTE, 469.

tornasından geçirmeye yeterli değildir. Sadakati yaratmak için zaman asla yeterli değilse o zaman rakamları belirlemek gerekecektir.

Aristoteles, ideal polisin bütün dispozitiflerini belirleyen Platon gibi asla ideaların peşinden gitmese de, bize kesinleşmiş rakamlar, belirlenmiş pozisyonlar, hiyerarşiler vermese de, *çokluk* karşısında oldukça şüpelidir. Bu şüphe bugünün demokrasilerinde de hâkimdir. Tıpkı Hobbes'un tatışmasında olduğu gibi -yani eğer Halk (people) *bir* ise (devlete bağlılık iradesi gösteren tek bir beden), çokluk (multitude) *belirsiz bir rakam*⁴⁰⁸ şeklindeki tezi hatırlayacak olursak- Yunan dünyasında da dostluk bağı ile birbirine bağlanmış “polis” *bir*'dir, tek bir politik bedendir. Dostluk bütün halindeki bu politik bedeni birbirine bağlayan sağlam bir yapıştırıcı gibidir. Lynch'in dediği gibi bu kamusal dostluk modelidir Aristoteles'te:

“Aristoteles iki dostluk ideali üzerinde yoğunlaşır: İyiye açıklık kazandırdığı, polisin yurttaşları olarak iyi insanlar arasında kurulan kamusal dostluk; bireyler olarak iyi insanların kurduğu özel anlamda dostluk. Ancak bu noktada, yurttaş dostluğundan farkı iyiye belirlenmediği için özel ilişkiler çarpık bir biçimde alınmaktadır. Kamusal ve özel dostluk ideali, polis'in sağlamlığını tehdit edebilecek bir iyilik kavramına sahip olanların dışlanması sayesinde yaratılmakta ve korunmaktadır. Ayrıca ‘iyi insan’ kavramının, İyi'ye ait rakip kavramların ve buna bağlı olarak yurttaşlar arasında çatışmanın ortaya çıkma olasılığını yadsımak için kullanılması da bu idealin yaratılması ve korunmasına hizmet eder.”⁴⁰⁹

Lynch'in burada tam olarak kavrayamadığı bir şey söz konusu: Kamusal alan Yunanlılar için günümüzün tersine bir özel alan sıcaklığına sahiptir. *Polis* yurttaşların evidir bir anlamda. Bireyin özel dostluğu aynı zamanda polis'in kamusal

⁴⁰⁸ Bkz. (264) VIRNO, 8.

⁴⁰⁹ Bkz (399), LYNCH, 32.

dostluğudur, polis'in "iyi yaşam"ı adına bir dostluktur. Yunanlılarda özel alan ve kamusal alan arasında modern anlamda bir ayrıma gidemeyiz. Aslında bu terimlerle konuşmak bile çok anlamlı değildir. Özel alan modernler için kamusal şeylerin baskısına karşı bireyin kendini özgür hissettiği bir alandır. Oysa yunanlılar için *oikos* özgürlük değil zorunluluk alanıdır. Bir yurttaş için kamusal şeyler ve olaylar baskı oluşturmaz, tam tersine kamusal alan onun özgürce hareket ettiği ve/veya özgürlüğünü gerçekleştirdiği alandır. Bir yunanlı erkek *agorada* dostlarıyla karşılaşır, onlarla sohbet eder, onlarla birlikte eğlenir vs. Onun için, kendini kamusal uzamda göstermek, ifade etmek, yani yunanlı geniş anlamıyla *politika* yapmak, özgürlüğünün göstergesidir. Paradoksal bir biçimde şunu diyebiliriz ki *agora* (kamusal uzam yani) yunanlılar için aslında bir ev sıcaklığındadır. Domestik dünya ise bir erkek yunanlı yurttaş için bir çeşit küçük *tiran* olduğu, kendi eşinin olmadığı, dolayısıyla bir özgürlük meselesinin de olmadığı alandır. Evin reisinin mutlak anlamda hâkim olduğu bir alanda özgür olup olmama diye bir mesele söz konusu değildir; tıpkı bir köle için özgürlük diye bir sorunun olmaması gibi. Tiran mutlak anlamda hâkim olduğundan, köle de mutlak anlamda tahakküm altında olduğundan özgür değildirler.

Özgürlük; politika yapmak, polise dâhil olmaktır yunanlılar için. Bunun anlamı *agora*'da dostlarla tartışmak, mecliste yurttaşlara seslenmek, başkalarını etkilemek ve onlardan etikilenmek, savaşa katılmak (ancak yurttaşlar silah taşıyabilmektedir) vb.'dir. Yurttaş olmanın anlamı Aristotelesci anlamda bir aktif yaşam sergilemektir, politik eylemlerin içinde bulunmaktır. Dolayısıyla "iyi yaşam" olağanüstü politik bir yaşamdır. Kendi yaşamın üzerinde söz sahibi olabilme eylemi ile belirlenir "iyi yaşam". Kısacası Lynch'in koymaya çalıştığı ayrım pek anlamlı değildir, yani yurttaş dostluğu ve özel dostluk arasında bir ayrım yapmak çok anlamlı görünmemektedir. Çünkü Aristoteles için dostluk zaten *polis*'in iyi yaşamı için dostluktur. Yurttaşlar burada bize *bir* rakamının verir. Polis deyiş yerindeyse *ben* ve benim dışımda kalan herkesi ifade eden *dost*'umun ilişkiye girdiği yerdir. Yurttaşlar *bir*, yurttaş olmayanlar ise *çokluktur*. Çokluğun belirsizliğinden gelen tehlikeyi yok etmek için *bir*'in zamanın tornasından geçen sıkı bir dostluk bağı ile, yani sadakat ve güven bağı ile birbirine bağlanması gerekir. Bahsettiğimiz dönemin bir *kahramanlar* ve *savaşlar*

dönemi olduğunu unutmamalıyız. Güçlünün güçsüze savaş ilan ettiği halkların dünyasında *polis*'in politik selameti, birinci elden duygusal bağlarla birbirine bağlanmış, kendi çıkarından çok kendisinininkini de içine alan yurttaşların çıkarını düşüren bireylerin varlığıyla sağlamlaşır. Dostluk *polisi* dış düşmanlara karşı bir arada tutarken, “Politika” adlı yapıtında Aristoteles’in açıkça ifade ettiği gibi, iç kavgaları da önleyen şeydir. Aristophanes’in sevenlerin, dostların yani, dostluklarının sıcaklığıyla *iki* değil *bir* olacakları deyişine gönderme yapan Aristoteles dostluğun politik anlamda, polis için yani, en önemli kurucu güç olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır.⁴¹⁰ *Dostluk* burada bu politik sağlamlığı kuran duyguya verilen addır.

3.3. Foucault’daki “Antik Yunan”

Bu bölümde Foucault’nun antik dünya üzerine olan gözlemlerini “iyi yaşam” kavramı çerçevesinde ele alacağız. Bunu yapmadan önce genel bir Foucault sunuşu yapmakta yarar var.

Foucault yapıtının iddia edilenin tersine doğrudan bir iktidar ya/ya da iktidar ilişkileri analizi olmadığını söylemiştir. Foucault’nun en büyük keşiflerinden birisi; iktidarın (devlet ve devletle ilişkili kurumlar), bilgi (özellikle tıp, psikiyatri, kriminoloji, demografi gibi insan bilimleri) aracılığıyla nüfuzunun toplumun en mahrem noktalarına yaymış, en mahrem unsurları itiraf mekanizmaları aracılığıyla söyleme dökmüş, ortaya çıkan malzemeyi belli bir mantık çerçevesinde düzenlemiş, sınıflandırmış ve bütün bu söylemsel düzenlemeleri kendisinin sürekliliği için kullanması olmuştur. Siyasi iktidar bilimler aracılığıyla en saklı öznelliklerimizi gözler önüne sererken bizlere belli bir özne-olma biçiminin ahlaki ve hukuki olduğu şeklinde bir öznellik biçimi dayatmıştır. Dolayısıyla Foucault’nun dediği gibi bütün mesele özne kavramının peşinden gitmek, Batı tarihinde insanların nasıl özneye dönüştürüldüklerinin analizini yapmaktır.

⁴¹⁰ ARİSTOTELES, *Politika*, 36., Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

Foucault öyle görünüyor ki yaşadığı çağdaki öznellik pratiklerinin özgürlükçü olmamasından dolayı bu pratiği hazırlayan güçlerin maskesini düşürmek ve bunun yerine özgürlükçü yeni öznellik biçimlerinin varlığına işaret etmek istemiştir. Özne denen şeyin mutlak bir karakteri olmadığı, bilgi ve iktidar yapıları tarafından kodlandığı, yapısal değil konjonktürel olduğunu göstermek istemiştir. Foucault, modern özne anlayışından çıkmak hatta özne kavramını kullanışsız hale getirmek için, özneyi oluşturan bilgi ve iktidar yapılarının çözümlemesine girer ve oradan da, öznenin değil öznelliklerden haber veren bir felsefeye kayar. Burada bu kavramları kısaca açıklamak gerekmektedir. Özne nedir? Özneyi kuran bilgi ve iktidar yapıları ile ne kastedilmektedir? Özne ile öznelleşme arasındaki farklar nelerdir?

M. Foucault “Özne ve İktidar” adlı ünlü makalesinde yapıtının amacının neye dair olduğunu şu şekilde özetlemiştir:

“... Amacım, bizim kültürümüzde, insanların özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini oluşturmaktır. Yapıtlarım insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme biçimi üzerinde durmuştur. Bunlardan birincisi kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma biçimleridir; örneğin, genel dilbilgisi (grammaire générale), filoloji ve dilbilim alanlarında konuşan öznenin nesneleştirilmesi. Gene bu ilk kiple ilgili olarak refah ve ekonomi analizinde üretken öznenin, emek harcayan öznenin nesneleştirilmesi. Ya da üçüncü örnek olarak, doğa tarihi ve biyolojide, salt yaşıyor olma olgusunun nesneleştirilmesi. Çalışmamın ikinci bölümünde, öznenin ‘bölücü pratikler’ olarak adlandıracağım pratiklerde nesneleştirilmesini inceledim. Özne, ya kendi içinde bölünmüş ya da başkalarından bölünmüştür. Bu süreç onu nesnelleştirir. Bunun örnekleri deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile iyi çocuklardır. Son olarak bir insanın kendini özneye dönüştürme biçimini incelemeye çalıştım. Örneğin, cinsellik alanını

-insanların nasıl kendilerini cinsellik öznesi olarak tanımayı öğrendiklerini-seçtim.”⁴¹¹

Öyle görünüyor ki Foucault’nun çalışması özgür insanların yani öznelerin, özneye dönüştürülme biçimlerinden (bilgi ve iktidar yapıları ile dışardan kurulan özneler), kendilerini özneye dönüştürme biçimlerine (etik ve estetik, bizim terimimizle, bir ‘iyi yaşam’ı verecek olan özgür insanların kendi kendilerini özne olarak kurmanın peşinden gitmesi) doğru ilerlemiştir. Foucault’nun sorunu Aydınlanma sonrası kurulan modern öznenin bütünüyle bir *ratio* varlığı olarak temellendirilmesinin getirdiği çıkmazları, bu *ratio* tanımına uymayanların politik ve toplumsal olarak gözetim, denetim ve dışlama mekanizmaları içinde nasıl demokratik olmayan süreçlerin içine girdiklerini göstermiştir. Kant felsefesi nasıl ki aşkınlık alanını, deneyim dışı alanı aklın hâkim olamayacağı bir alan olarak dışlamışsa, felsefi meseleleri akla içkinleştirmişse, siyasi bir akıl da felsefe aracılığıyla (örneğin panoptikon mekanizmasını icat eden Jeremy Bentham bir filozoftur) bu siyasi rasyonalitenin tanımlarına uymayanları dışarda bırakmıştır. Bu siyasi rasyonalite tanımına uymayanlar özünde kapitalizmin yararlılık ve verimlilik şemalarına katkı yapamayacak olan deliler, suça eğilimliler, eşcinseller ve benzerleridir. Öyle ki bu siyasi rasyonalite belli bir aşırılık biçiminde icra edildiğinde Nazi kamplarına kadar uzanacaktır. Topluma yararlı olmayan unsurları, toplumu bozan unsurları bütünüyle elimine etmek. Bu siyasi rasyonalite bir iktidar biçimidir. Spesifik olarak tanımlanacak olursa bu iktidar biçimi devletin toplum, erkeklerin kadınlar, doktorların hastalar, psikolojinin nevrozlular, akıl sahibi olanların deliler (psikiyatirinin iktidarı), anne-babaların çocuklar, heteroseksüellerin-homoseksüeller vb. üzerindeki iktidarındır. Bu çiftlerde ikinci sırada olanlar her zaman birinci sırada olanların öznellik biçimine göre değerlendirilerek, defolu özneler olarak görülürler. Buradaki Foucaultcu felsefe, tam da iktidar ve bilgi açısından avantajlı konumda olanların, iktidar ve bilgi açısından dezavantajlı olanlara karşı yürüttükleri dışlayıcı politikalara karşı onlara yardımcı olacak kuramsal bir takım direniş araçlarını vermek olacaktır. Bunun anlamı modern *ratio* tarafından sınırları çizilmiş politik ve ahlaki

⁴¹¹ Michel FOUCAULT, **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay, 58.

kodların mutlak ya da yapısal değil konjonktürel olduğu, Nietzscheci bir biçimde dile getirecek olursak öznenin hakikatinin varolan bir keşif değil “icat edilen” bir gerçeklik olduğudur. Foucaultcu politik felsefe öznelğin genel anlamda *ratio*’nun kriterlerine uyan (akıl sahibi, iş sahibi, erkek, hetero, Batılı, beyaz, protestan vb.) biçimi dışında kalanlara direnişin farklı öznellikleri deneyimlemenin peşinden giderek mümkün olabileceğini telkin eder. Özellikle Foucault’nun son dönem çalışmaları öznelği etik temelli bir varoluş estetiğine dönüştürmek isterken kendine strateji olarak cinselliği seçer ve cinselliğin hazzı deneyimleme biçimlerinin Yunanlılarda nasıl modernlerden farklı öznellik biçimleri meydana getirdiğini gösterirken, doğal olarak modern cinsel pratiklerin heteroseksist temellerini yıkmak adına da siyasi bir programa dönüşür. Her ne kadar bugün eşcinsellik ve kadın cinselliği Foucault’nun yazdığı döneme göre *ratio* kavramının meşru sınırları içine daha çok dahil edilmiş gibi görünse de (eşcinsel evliliklerin Batı’da yasallaşması, kadınların boşanma hakları vb.) dışlama mekanizmaları varlığını sürdürmektedir. Özellikle Türkiye gibi demokrasi geleneğinin daha zayıf olduğu ülkelerde bu türden farklı öznellik biçimleri bütünüyle gözetim ve kovuşturma sisteminin içinde yer alır ve bu öznellik biçimlerinin kurumsallaşmasına izin verilmez. Burada bir taraftan siyasi iktidar tarafından içeri alanın bu *ratio-dışı* toplumsal unsurlar, Agamben’in deyişiyle öte yandan içeride bir dış muntıkaya hepsedilir. Günümüzde iktidar, öyle anlaşılıyor ki, toplumun genelini bir takım iktidar teknikleri aracılığıyla bütünüyle denetim altında tutarken (kameralar örneğin) *ratio-dışı* unsurları toplumun marjına sürerek yarı-açık/yarı kapalı bir dış-mekanda onları kontrol altına almaktadır. Foucault’nun yapısı herbirimizin eğilimli olduğu öznelliklerimizin ya da Deleuze’nin terminolojisi ile herbirimizin sahip olduğu çizgilerin, oluşların, yeğliliklerin, kıvrımların, kısacası tekilliklerimizin peşinden gitmemizi salık verir. Bunun anlamı iktidar ve bilgi yapılarının bize gösterdiği, bizden deneyimlememizi istediği, bizi eğip bükerek, deyiş yerindeyse, “doğru özne” olma biçimlerine karşı, kendi içimizden geçen, kendi güçlerimizin peşinden giderek, yine deyiş yerindeyse, “kendi doğru öznenizi” (eğer böyle bir şey varsa) kurmamızdır. Özne olmaktan çıkıp öznellik akışlarına girmektir söz konusu olan. Etik ve estetik bir “iyi yaşam”ın anlamı Foucaultcu perpektiften tam olarak budur. Bu Nietzscheci anlamda bir “varoluş estetiği” yaratmanın, yaşamı tıpkı Yunanlılar gibi bir sanat yapısı olarak

deneyimlemektir. Bu yapıt, bu sanat yapıtı tıpkı Amerikalı ressam Jackson Pollock'un ya da Fransız ressam Yves Klein'in yapıtlarında olduğu gibi müziksel bir ritm içinde boyanın tuvale serbestçe akması, hiçbir plana yer vermeyecek şekilde bir çeşit sınır-aşma deneyimi şeklinde gerçekleşecektir. Cinsellik bu sınır-aşma ya da yasak-aşma deneyiminde oldukça değerlidir. Foucault'nun dediği gibi haz deneyimi *ratio* öznesini böler, parçalar. Özneyi bir rahatlama momentine sokar. Bu insandaki sıkışmış halede bulunan moleküllerin dağılması, katı olanın buharlaşmasıdır. Bu beden ruhun hapisanesinden (Platon'un tersine beden ruhun değil, ruh beden hapisanesidir Foucault'da) kurtulmasıdır. Bu Foucault'daki "insanın ölümü"dür. Bunun anlamı insanın bir özne olarak ölümü ama kıvrımlara sahip öznelliklerin sabit olmayan insanının doğumudur. Bu tıpkı, Deleuze'ün dediği gibi, Nietzsche'de olduğu gibi Foucault'da da yeni ve gerçek yaşam stillerinin yaratılmasıdır⁴¹². Hakikatin parçalanması ve her bir öznenin kendi hakikatinin tanrılaşmasıdır. Bu Nietzsche'deki "üst insan" temasıdır: gücünü başkasından, başka bir otoriteden değil de kendi tekilliğinden alan ve bu tekilliğin izini takip ederek, yaşamında deneyimleyerek yol alan insanın adıdır "üst insan".

Foucault öznellik analizi için Yunanlılara dönmüştür. Deleuze bunun gerekçesini aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

"Yunanlılar politikada (ve başka alanlarda) özgür insanlar arasındaki iktidar ilişkilerini icat etmişlerdir, özgür insanlara yine buyuranlar özgür insanlardır. O andan itibaren, gücün başka güçler üzerinde uygulanması ya da başka güçlerin etkisine maruz kalması yeterli değildir, aynı zamanda kendi üzerine uygulanması gerekir. Özdenetimini sağlamış olanın başkalarına buyurması yakışık alacaktır. Gücü kendi üzerine eğerek, gücü kendisi ile ilişkiye sokarak Yunanlılar özneleşmeyi icat ederler. Bu artık bilginin kodlanmış kurallar alanı (biçimler arasındaki ilişki) ya da iktidarın zorlayıcı kurallarının alanı (gücün başka güçlerle ilişkisi) değil, bir

⁴¹² Gilles DELEUZE, **Müzakereler**, Çev. İnci Usal, 105.

şekilde isteğe bağlı kurallardır (kendiyile ilişki): En iyisi kendi üzerinde iktidar uygulayan olacaktır. Yunanlılar estetik varoluş tarzını icat ederler. Özneleşme budur: Çizgiye bir eğim vermek, kendi üzerine dönmesini ya da gücün kendi kendisi etkilemesini sağlamak.”⁴¹³

Foucault’nun öznesi, denelebilirse eğer, özneliğin öznesidir. Özne bir kimliğin öznesi değildir. Çünkü bir kimlik aslında bir icattır. Yapaydır ve uydurmadır. Bir kimliğe başvurmak bir dil hatasıdır. Ya da dilin alışkanlığıdır. Söz konusu olan özne değildir. Özne yoktur, çünkü akışlar vardır. Akışlar özneliliklerimizdir. Özne deneyimlerin öznesidir. Deneyimler özneyi yaratır, bunu adı da özneliktir. Yoksa özne deneyimleri yaratmaz. Burada karşı çıkılan, uydurma denilen şey bütünüyle *ratio* çerçevesinde belirlenmiş sabit, kurucu bir ÖZNE’dir. Özne tersine kurucu değil deneyimler tarafından kurulan öznedir, dolayısıyla sürekli olarak değişimieugramaktadır. Özne bir kimlik değil, bir tekilliktir. Tekillik bizi başkalarından ayıran niteliklerimizdir. Bu herkesin başkasından ayrıksı tek, benzersiz olduğu anlamına gelmez. Tekillikler başkaları ile ortak olan ve olmayan şeylerin toplamı olarak bize özgü niteliklerimizdir. Deleuze ait bu kavramın Foucault’daki karşılığı kendiliklerimizdir. Foucault’nun son dönem çalışması bütünüyle kendilik pratiklerimizin Antik Yunan’a başvurarak bir haritasını çıkarmayı ve bugünün dünyası için bu kendilikler bilgisinin tekilliklerimize sağlayacağı somut katkıları hedeflemiştir.

Foucault’nun yetmişlerin sonundan ölümüne kadar olan (1984) zaman diliminde Antik yunandaki “kendilik bilgisi” pratikleri üzerinden çağdaş dünya için yeni bir etik ve estetik yaşamın olabilirliğini göstermeye çalışmıştır. Doğrudan “iyi yaşam” kavramını kullanarak “etik” bir yaşamın anlamını vermese de Foucault, yapmaya çalıştığı şey özellikle burjuva cinsel pratiklerinin ahlaki çerçevesini kırarak yeni yaşam stilleri geliştirmek adına antik Yunan’daki “davranışlar rejimi” (*regime des comportements*) ve cinsel zevkler ya da *aphrodisia*’lar rejiminin (*regime des*

⁴¹³ A.g.k., 128.

aphrodisia) analizini yapmak⁴¹⁴, oradan kendini ve başkalarını yönetmenin etik çerçevesini çizerek bugün için anlamlı olacak etik bir yaşamı sunmaktır. “Cinselliğin Tarihi” adlı kült yapıtı bir kenara Foucault’nun özellikle Collège de France’da 1980 ile 1984 arasında verdiği derslerin yayımlanmış notları bütünüyle bu çaba adına ortaya çıkmıştır. Etik bir yaşam kavramı bizi yanıltmasın. Daha öncede söylendiği gibi etik yaşam sıkı ahlaki prosedürlere yaslanmak zorunda değildir. İster cinsel anlamda isterse daha genel anlamlarda olsun “haz” zı yaşamın merkezine belli sınırlar dahilinde yerleştirmek “iyi yaşam” açısından gereklidir. Bu etik yaşamın sınırlarına estetik bir nitelik vererek belki de etik yaşamın “sorumluluk ahlakı”ndan gelen ağırlığını hafifletecektir. Yunanlılar için zevkin deneyimlenmesi her zaman belli sınırlar içinde tutulmuştur. Tıpkı yaşam içinde genel anlamda ihtiyatlı ya da ölçülü olma nasıl temel bir etik ilke ise zevkin deneyimlenmesinde de aynı ölçülülük geçerlidir.

Burada yöntemsel olarak oldukça sistematik davranarak Foucault’daki etik (ve estetik aslında) yaşam adına yaratmış olduğu *corpus*’un Sokrates kaynaklı iki kavram etrafında döndüğünü söyleyeceğiz. Foucault’daki Sokrates karakterini canlandıran etikle ilişkili birinci kavram *parrhesia*’dır. Sokrates *par excellence* bir “parrhesiaste”tir, yani her olayda ve her zaman “hakikati”, dile getirir, doğruyu söyler⁴¹⁵. İkinci temel bir etik kavram ise *epimeleia heautou*’dur. “Kendilik kaygısı” olarak Türkçeye çevirdiğimiz bu kavram kişinin kendi üzerine kaygılanması, kendine özen göstermesi anlamına gelmektedir. Bu iki kavram dışında diğer bir önemli meselede etik bir pratik olarak düşünülen hazların kullanımının modernite ile gerilemesi ve yerini arzu kavramına bırakmasıdır. Aslında Foucault’nun yapıtı her zaman hakikat ve özne arasındaki ilişkiyi farklı açılardan ve farklı alanlardan incelemek, bu ikisi arasındaki ilişkinin tarihsel dökümünü ve sosyo-politik izdüşümlerini göstermek olmuştur. Bu alanlar delilik, tıp, ceza sistemleri ve cinsellik vb.’dir⁴¹⁶. Bütün bu farklı alanlar iktidar tarafından kuşatılmıştır. İktidar sürekli olarak bireyleri bir deneyimin öznesine dönüştürür. Foucault’ya göre hakikat iktidar

⁴¹⁴ Michel FOUCAULT, *L’Herménéutique du Sujet*, 4.

⁴¹⁵ Francesco Paola ADORNO, *Le Style du Philosophe – Foucault Et Le Dire-Vrai*, 124.

tarafından söylemsel olarak kurulmaktadır. Örneğin ondokuzuncu yüzyılda psikiyatri, delilerin kendilerini mental bir hastalık sahibi olduğuna ikna ettiğinde ve onun bu hakikati kabul etmesini itiraf etmesini sağladığında, başka bir zamanda ve uzamda farklı bir biçimde konumlandırılan deliyi bu defa bir akıl hastası öznesi olarak kurmuştur. Yani iktidar tarafından söylemsel olarak inşa edilen hakikat söylemsel olarak özne tarafından pratik edilmektedir aynı zamanda⁴¹⁷. Öznenin kendi üzerine bir hakikat üretmesi örneğin adalet sisteminden de istenir. Burada da birey kendini bir suçun öznesi olarak kurar. Kısaca bir deli, suçlu, sapkın olma gibi tanımlar mutlak bir hakikatin ifadesi olarak bütün zamanlarda deneyimlenmez. Bunlar tarihsel olarak bilgi ve iktidar yapıları tarafından inşa edilir. Foucault sanki mutlak hakikatmiş gibi sunulan bu deneyimlerin tarihselliğini ve keyfiliğini göstermek istemiştir⁴¹⁸. Aslında bu temelde Foucault'nun insan doğasının evrensel bir hakikati olduğunu savunan hümanizm ya da antropolojizm olarak adlandırabileceğimiz düşüncelere karşı bir itirazdır. Chomsky ile 1971'de "Massachusetts Institute of Technology"de (ABD) gerçekleşen tartışmasında Foucault, insan doğasının sahip olduğu yaratıcılık ve adalet gibi özelliklerini geliştirmenin öneminden bahseden Chomsky'ye burjuvazinin ve proletaryanın insan doğası aynı olamaz şeklinde ünlü bir cevap vermiştir⁴¹⁹. Keskin, Foucault'nun insan doğası üzerine bakışını aşağıdaki şekilde özetlemiştir:

“Foucault öznel deneyim biçimlerinin verili bir insan doğasının teorik olarak belirlenmiş evrensel yapılardan yola çıkarak açıklanmayacağını, çünkü bu deneyim biçimlerinin tarih içinde belli ihtiyaçlara cevap vermek üzere kurulduğunu ve bu anlamda

⁴¹⁶ A.g.k., s. 130.

⁴¹⁷ A.g.k., 96.

⁴¹⁸ Ferda KESKİN, **Özne ve İktidar (Foucault'da Öznellik ve Özgürlük)**, 14, Özne ve İktidar içinde.

⁴¹⁹ Bu tartışma için web adresi bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=hbUYsQR3Mes>; Ayrıca tartışmanın İngilizce yazılı metni için bkz. <http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm>

tekil olduğunu savunuyor. Yine bu yüzden öznel deneyimin kendi tekil tarihleri içinde spesifik olarak incelenmesi gerekiyor”⁴²⁰.

Bizim buradaki meselemiz Foucault’nun kuramını bütün yönleri ile ele almak değil. Bu başlı başına başka bir çalışma gerektirir. Fakat kısaca söylemek istediğimiz Foucault’nun özneyi daima bir tarihselliğin ve bağlamsallığın ürünü olarak görmesi ve bu perspektiften meseleyi sorunsallaştırmasıdır. Dolayısıyla Antik Yunan’daki öznellik pratiklerine döndüğü zaman Foucault batı modernitesinin sahip olduğu öznellik biçimlerinin ya da özne olma hallerinin dışında bir takım öznellik ya da kendilik pratikleri bulacaktır. Foucault bu amaç için iki yunanlı kavramı ön plana çıkarmıştır. Bu iki kavram *epimeleia heautou* ve *parrhesia*’dır. Modernite ile bir takım kurumların kurduğu dışardan gelen öznellik biçimleri (disiplin ve kontrol toplumlarının yarattığı öznellik biçimleri) ile Yunanlıların felsefe aracılığıyla yaratmış oldukları öznellik biçimleri arasındaki fark vardır. Öyle görünüyor ki modern öznenin iktidar tarafından sürekli olarak biçimlendirilmesine, özgürlük alanlarının kısıtlanmasına karşı Foucault Antik dünyadaki farklı öznellik biçimlerinden daha özgür deneyimler çıkarabilirsiniz işaretlerini vermek istemektedir. Bu kavramlar aynı zamanda “iyi yaşam” açısından da hayatidir, çünkü bu kavramlar bütünüyle etik deneyime ait kavramlardır.

3.3.1. Epimeleia heautou

Foucault’ya göre, Yunanlıların meşhur delfik temel yaşam ilkesi-davranış kuralı (ki bu özünde etik bir ilkedir) “kendini bilme”den (*gnothi seauton*) daha farklı bir temel yaşam ilkesi-davranış kuralı olan “kendilik kaygısı” (*epimeleia heautou*) şimdiye kadar önemi yeterince anlaşılmış bir ilke değildir. *Gnothi seauton*’a göre marjinal bir ilke olan “*epimeleia heautou*” Yunan toplumunu incelerken, onların hakikat ile olan ilişkilerine bakarken (özne ve hakikat ilişkisi) göz önüne alınması

⁴²⁰ A.g.m., 12.

gereken bir ilkedir Foucault'ya göre⁴²¹. Latince'si “cura sui” (kendine özen gösterme) olan bu ilke, kendi kendi ile ilgilenmek, kendi ile meşgul olmak anlamlarına gelmektedir. Foucault'nun dediğine göre Yunanlıların kendilerini birer özne olarak kurmalarının biçimlerine bakarken Batılı düşünce tarihçileri, “epimeleia heautou”yu dikkate almamışlardır. Bunun yerine “gnothi seauton” yani “kendini bilme/tanımaya” ile birlikte iki diğer temel ilke gözlemlenmiş, bu üç temel ilkenin davranış kuralının Yunanlıların yaşamla ya/ya da hakikatle ilişkilerini düzenlemede etkili olduğu varsayılmıştır. *Gnothi seauton* dışındaki diğer iki delfik temel yaşam ilkesi (delfik ilkeler tanrısal ilkeler demektir, tanrılara yakışan ilkeler, bu ilkelere yaşam içinde uyacak olan insan tanrılara yaklaşmış olacaktır); 1. *meden agan*, aşırıya kaçmama (rien de trop) ve 2. *Eggue*, “taahhütler”dir (les cautions)⁴²². Foucault iki yunan tarihçisinin bu delfik ilkeler ile ilgili iki farklı yorumuna değinmektedir: Foucault'nun aktardığına göre *Philologus* adlı 1901 tarihli yapıtında Roscher, *meden agan*'nın (aşırıya kaçmamam/rien de trop) kesinlikle genel bir etik prensip ya da bir insani davranış normu olmadığını yazmıştır; *meden agan* akıl almak ya da danışmak için [Delfi kâhinlerine] başvuranın gereğinden fazla soru sormaması, sadece kendi için yararlı olan sorular ile kendini sınırlaması, soracağı soruları kendisi için gerekli olan sorulara indirgemesi anlamına gelmektedir. *Eggue*'nin de ise (taahhütler/les cautions) tanrılarla ilgili meselelerde kendi kendine karar vermeme, [tanrılar için] yerine getimeyeceğin taahhütlerde bulunmama, andıçmeme anlamları saklıdır⁴²³. Foucault'nun referans verdiği diğer bir isim ise Defradas'tır. 1954 tarihli *Les Thèmes de la propagande delphique* adlı kitapta Defradas'ın gösterdiği farklı bir yorumdan bahsetmektedir Foucault. Bu yoruma göre, *Gnothi seauton* kesinlikle “kendini bilme”nin bir ilkesi değildir, bu üç delfik temel yaşam ilkesi-davranış kuralı [yaşamda] ihtiyatlı/ölçülü olmanın üç emperatifidir⁴²⁴.

Foucault'ya göre, *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı: kendi ile ilgilenme, kendine çeki düzen verme) ile *Gnothi seauton* (kendini bilme) ilkesi arasında sıkı bir

⁴²¹ Bkz. (414), FOUCAULT, 4.

⁴²² A.g.k, 5.

⁴²³ A.g.k, 5.

⁴²⁴ A.g.k, 6.

ilişki vardır; birincisi ikincinin özel bir formu, daha spesifik bir biçimdir⁴²⁵. “Kendini bil” şeklindeki meşhur delfik ilkenin gerçekleşmesi “kendine özne gösterme”, “kendi ile ilgilenme” ile başlamaktadır. Foucault, Sokrates’in bir filozof olarak site içindeki görevinin yurttaşlarını ve hatta yabancıları para, şan ve şöhret ile ilgilenmenin yerine daha yüksek şeylerle, erdem ve bilgelik ile ilgilenmelerini sağlamak adına çaba sarfetmek olduğunu hatırlatır. Bu kişinin kendi ile meşgul olması, kendine özen göstermesi anlamına gelecektir. Foucault, Sokrates’i bir *epimeleia heautou* filozofu olarak sunar. Sokrates sadece kendine *epimeleia heautou* yapmamaktadır, başkalarında bunu telkin etmekte, öğretmektedir. Platon “Sokrates’in Savunması”nda kendini suçlayanlara karşı savunurken bu yüksek amacın peşinde gitmekten asla vazgeçmeyeceğini, bunun için ölümü göze alacağını söylemiştir.

“Atinalılar size saygım ve sevgim vardır; ancak, ben size değil yalnız tanrıya baş eğirim, ömrüm ve kuvvetim oldukça iyi biliniz ki felsefe ile uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna yönlendirmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim; karşıma çıkana, her zaman dediğim gibi gene şöyle diyeceğim: ‘Sen ki, dostum, Atinalısın dünyanın en büyük kudretiyle, bilgeliğiyle en ünlü şehrinin hemşehrisisin [vatandaşısın: citoyen], paraya, şerefe, üne bu kadar önem verdiğin halde, bilgeliğe, akla, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha, bu kadar az önem vermekten sıkılmaz mısın?’”⁴²⁶

Metnin yukarıdaki türkçesi yanlış bir çeviri olmamakla birlikte Foucault’nun alıntısında “kendi üzerine kaygılanmaya” dikkat çekilmektedir:

“...sürekli geliştirilmesi gereken kendi aklın için, hakikat için, kendi ruhun için kaygılanmaz mısın [yunanca: epimele, fransızca:

⁴²⁵ A.g.k., 6.

⁴²⁶ PLATON, *Sokrates’in Savunması*, Çev. Niyazi Berkes, 28.

souci], onun hakkında hatta derin derin düşünmez misin (*mais quant à ta raison, quant à la vérité et quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes même pas*⁴²⁷)).

Foucault “kendilik kaygısının/kendine özen gösterme”nin (*epimeleia heautou*) yunan düşüncesinde merkezi bir yer işgal ettiğini kanıtlamak için başka filozofların metinlerine de göz atar. Sadece Sokrates’de değil, daha sonraki sokratik düşünürler Platon, Epikür, Seneca ve Philon gibi farklı ekoller içinde yer alan Yunan ve Roma filozoflarında da *epimeleia heautou* merkezi bir yer işgal etmektedir⁴²⁸. Örneğin Epikür’ün meşhur, “Her insan, gece ve gündüz, ve bütün yaşamı boyunca, kendi ruhu ile meşgul olmak zorundadır⁴²⁹,” şeklindeki etik emperatifini “kendilik kaygısı” için iyi bir örnek olarak vermektedir Foucault. Burada “kendi ile ilgilenmenin/meşgul olmanın” yunanca karşılığının *therapeuein*’dir. Bu tam da günümüzde bir hastalığın iyileştirilmesi anlamında *terapi*’ye denk düşmektedir. Demek ki insanın kendi ile ilgilenmemesinin sonucu bir çeşit hastalığa yakalanma riskini beraberinde getirecektir. Sokrates’in “kendilik kaygısı” aşlamak istediği siteli hemşehrilerine ilk öğreteceği şey “hakikat” ile “yanlış inanç” arasındaki ayrımı netleştirmeleridir. Çünkü yanlış inanç sahibi olan birisi bir ruh hastalığına yakalanmıştır⁴³⁰ ve *therapeuein*’a ihtiyacı vardır. Kendine *epimeleia* uygulayacak kişi kendi kendini tedavi etmenin yollarını arayacaktır. Aslında bu kelimenin (*epimeleia, epimelein*) kendine özen göstermek, kendi ile ilgilenmenin dışında bir diğer anlamı da kendinden kuşkulandırmaktır⁴³¹. Burada kuşku duyulan, özen gösterilmesi gereken yanlış fikirlere sahip olup olunmadığı, dolayısıyla da bir *terapiye* ihtiyaç duyulup duyulmadığıdır.

⁴²⁷ Bkz., (414), FOUCAULT, 7.

⁴²⁸ A.g.k., s. 10 ve 11’de *epimeleia heautou* için adları geçen filozoflar.

⁴²⁹ A.g.k., 10.

⁴³⁰ Bkz. (304), NEHAMAS, 288.

⁴³¹ A.g.k., 290.

Nehamas, Foucault'nun, Sokrates ve sokratik geleneğin Nietzscheci yanlış anlaşılmasına karşı, yani bu geleneğin Nietzsche tarafından yaşamı (bedeni) bir hastalık olarak gördüğünü iddia etmesinin tersine, yaşamı (bedeni) sağlıklı olarak gördüğünü, bunun peşinden gittiğini yazmıştır⁴³². Foucault perspektifinden, Sokrates için yaşam'ın kendisi doğrudan bir hastalık değildir, yanlış fikirlere sahip olan insanların yaşamları bir hastalıktır. Sokrates'in kavradığı şey, insanların bedenlerinin sağlıklarına önem verdikleri ama ruhlarının sağlıklarına önem vermedikleridir. Ruhun sağlıklılığı "hakikat" peşinde gitmektir.

"Değeri olan bir kimse, yaşayacak mıyım, yoksa ölecek miyim diye düşünmemelidir, bir iş görürken doğru mu yanlış mı hareket ettiğini, namuslu mu [dürüst mü] yoksa bir tabansız gibi mi hareket ettiğini düşünmelidir."⁴³³

Her ne kadar sokrates "ölüm"ün bir kurtuluş olduğunu yazsa da, bunu sadece doğruluğu, hakikati dile getirmenin sonucu olarak kabullenmiştir. Sokrates'in ölümü seçmesi onun yaşamdan umudu kestiği anlamına gelmez, tam terisine yaşanmaya değer bir yaşamın savunusu adına ölümü seçer Sokrates.

Epimeleia heautou'yu düşüncesinin ve yaşamının merkezine yerleştiren bir diğer düşünür grubu Sinikler'dir. Foucault, Seneca'nın *De Beneficiis*'nin VII. Kitabı'nda Sinik Demetrius'dan alıntılanmış bir alıntıyı nakleder. Demetrius'un dediğini göre nasıl ki doğal fenomenlerle (depremlerin kaynağı, fırtınaların nedenleri, ikiz doğumların yapılmasını nedenleri, vs.) ilgileniyorsa insanlar, kendilerini doğrudan ilgilendiren şeylere, kendi kendilerini yönlendiren ve yaptıklarını kontrol eden bir dizi kurala da ilgilerini daha fazla çevirmek durumundadırlar⁴³⁴. Sinikler gibi Stoacılar'da da bu nosyon merkezi bir yer işgal etmektedir: Seneca'da *epimeleia heautou*'nun karşılığı *cura sui*'dir; Epiktetos'un *Entretiens*'ninde bu nosyon önemli bir yer işgal etmektedir. Foucault'ya göre *epimeleia* nosyonunu Sokrates kişiliğinden

⁴³² A.g.k., 284-338 arası.

⁴³³ Bkz. (426), PLATON, 26.

Hristiyanlığa ve İskenderiye tinselciliğine (*spiritualité alexandrine*), örneğin Philon’a ve Plotinus’a kadar bütün helenistik kültürü kat etmektedir. Aynı zamanda bu nosyon Hristiyan asketizminde de önemli bir konumdur. Foucault’nun adını andığı Hristiyanlar Basile de Césarée, Grégoire de Nysse (İznikli Gregorius)⁴³⁵.

Foucault’nun İ.Ö V. yy.’dan İ.S. V. yy’a kadar gözlemlediği “kendilik kaygısı” (*souci de soi*) ya da “kendine özen gösterme” (*soin de soi*) üzerine yaratılmış büyük *corpus*’a yapmış olduğu övgünün günümüze yönelik etik ve politik bir amacı vardır kuşkusuz. Foucault antik dünyanın kahramanlık toplumlarında aslında daha çok modern bir kavram olarak görülen “bireyciliğin”, birey olmanın ya da Foucault’nun terminolojisiyle özne olmanın, özneliğin izlerini sürmekte ve çağdaş dünyadaki öznelleşme pratiklerine bir çeşit model ya da alternatif sunmaktadır. Öznelleşmenin daha çok bir iktidar pratiği olarak işlediği, öznelleşmenin daha çok iktidara tabi olma şeklinde çalıştığı modern dünyaya karşı antik dünyadaki öznelleşme pratiğinin “kendilik” ile olan ilişkisini gösterdiğinde Foucault bize yeni özgürlük alanları açmaktadır. Bu kendi kendimizle ilgelenmenin, kendimize özen göstermenin estetik pratiğidir. Bu Sokrates’de var olduğu şekliyle, “iyi yaşam”ın sadece kişinin bedenini değil kendi ruhunu da beslediği bir yaşamdır. Platon’cu Albinus “Sokrates’in Tanrısı” adlı yapıtında şöyle yazmıştır:

“İnsanların tümü en iyi yaşamı sürmek ister, tümü de ruhtan başka yaşama organı olmadığını bilir...; bununla birlikte, bu ruha bakmazlar, özen göstermezler. Halbuki keskin bir bakışa sahip olmak isteyen herkes, görmesini sağlayan gözlerine özen gösterir; koşu alanında ustalaşmak istiyorsa, koşmaya yarayan ayaklara özen göstermek gerekir... Bedenin tüm organları için de bu böyledir ve her kişi, tercihiğine göre, gereken organa özen göstermelidir. İnsanlar bu durumu açıkça ve gayet zahmetsiz bir biçimde anlarlar; bu nedenle, ben de, kendi kendime, hiç usanmadan ve haklı bir

⁴³⁴ Bkz. (414), FOUCAULT, 11.

⁴³⁵ A.g.k., 11, 12.

hayretle, neden o insanların aklın yardımı aracılığıyla ruhlarını mükemmelileştirmediklerin soruyorum⁴³⁶”.

Yunan düşüncesinin başlıca etik-politik meseli ruhun mükemmelileştirilmesi gibi durmaktadır. Foucault “kendilik kaygısı” için; farklı felsefi formlar, farklı alıştırma formları, felsefi ya da tinsel pratiklerden bir çeşit söylemsel tablo çıkarmıştır:

“Kendi ile ilgilenmek/meşgul olmak (*s’occuper de soi-même*), kendine özen göstermek (*prendre soin de soi*), kendi içine dönmek (*se retirer en soi-même*), kendine geri çekilme (*faire retraite en soi-même*), kendinden haz duymak (*trouver son plaisir en soi*), kendi dışında başka bir keyif/zevk kaynağı aramama (*ne chercher d’autre volupté qu’en soi*), kendi kendisiyle dost kalma/barışık kalma (*rester en compagnie de soi-même*), kendiyle arkadaş olma (*être ami avec soi-même*), sağlam bir kendiliğe sahip olma (*être en soi-même comme dans une forteresse*), kendine önemli biri olarak özen göstermek ya da kendini önemli kılmak (*se soigner ou se rendre un culte à soi-même*), kendine saygı duymak (*se respecter soi-même*)...”⁴³⁷

Bu tablo bir içe-dönüş, bir içerisilik meselesinin Yunan filozofları tarafından olağanüstü bir ilgi gördüğünü göstermektedir. Bu bir ezoterizm değildir. Bizi bütünüyle tinsel bir dünya içine hapsedmez. Fakat içerisi için haracanan çaba dışarısının “iyi yaşam”ı açısından hayatidir. Özellikle kamusal hayatın özel hayattan çok daha değerli olduğu bir toplumda bu içeriye dönme, içeriye bakma, kendi ruhunun *kıvrımlarını* yakalama (*se replier sur soi- soi-même/ kendi üzerine katlanma*)⁴³⁸ hareketinin anlamı politik cemaatin mükemmelliği için elzemdir. Bu bir

⁴³⁶ Bkz. (129), FOUCAULT, 342 - 342.

⁴³⁷ Bkz. (414), FOUCAULT, 14.

⁴³⁸ Akay, “Öznellik Sorunu” başlıklı makalesinde “katlanmanın” ikili anlamıyla oynayarak, katlanmanın hem nefsin zorluklara ve ölüme katlanması (yunanlılar nefes alınması zor yerlerde kalarak nefes alamamaya katlanıyorlar ve böylece daha iyi nefes alabilmesini öğreniyorlardı) ve hem

keşif hareketidir: İçerinin keşfi. Fakat bu keşif kartezyen anlamda bir kendini bilme (*gnothi seauton*) hareketi değil bir kendilik kaygısı hareketidir (*epimeleia heautou*). Foucault'ya göre Kartezyen düşünce ile ("Kartezyen uğrak/moment" demektir Foucault) *epimeleia heautou* bastırılmış, onun yerini bir başka Yunanlı felsefi pratik olan *gnothi seauton* almıştır. Fakat başta yazdığımız gibi Yunanlılar için bu iki kendilik pratiği sıkı sıkıya ilişkilidir. Oysaki Kartezyen düşünce *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou* arasındaki ilişkiyi kesmiştir. Foucault bu durumu şöyle özetlemiştir:

"Tabii ki sokratik 'gnothi seauton' ile kartezyen yaklaşım arasındaki mesafe yoğundur. Fakat, bu yaklaşımdan hareket ederek niçin, 17. yy.dan itibaren, 'gnothi seauton' ilkesinin bazı felsefi yaklaşımlar ya da pratikler tarafından felsefi yaklaşımın kurucu uğrağı (moment) olarak kabul edilebildiğini kıyaslayabiliriz. Fakat eğer Kartezyen yaklaşım 'gnothi seauton' ilkesini yeniden onayladıysa... aynı zamanda 'kendilik kaygısı' ilkesini de diskalifiye etmek, onu modern felsefi düşünce alanından uzaklaştırmak için de büyük katkı yapmıştır"⁴³⁹.

Aslında Sokrates'in bilgelik anlayışı ile Descartes'ın hakikat öznesi arasında büyük bir fark vardır. Sokratik kendini bil ilkesi bilmenin, hakikatin bilinebilirliğinin sınırlılığı üzerine oturur, zaten o yüzden filozoflar bilge değil bilgelik peşinden giden, ona tutku ile bağlı olan kişilerdir. Oysa ki Descartes'ın öznesi hakikatin bilinebilirliğinin kesin sınırlarını çizerek Sokratik uğraşın asla iddia edemeyeceği bir kesinlik talebinde bulunur. Bu kesinlik Sokratik felsefi uğraşın alçakgönüllüğünün çok uzağındadır, o yüzden ki kendilik kaygısı kendi bilmenin

de varlığın kıvrımlarını, katlarını açma anlamında bir katlanma hareketini başlatanın yunanlılar olduğunu yazıyordu. Bu Platon'dan Descartes'a oradan Hegel ve Heidegger'e giden varlığın katlarını açma, kıvrımlarını yakalama anlamında felsefi ontolojinin tarihidir. Bu makalede Akay ayrıca Türkçe yazında Bilge Karasu'nun "katlanma" meselesi ile ilgilenen yazar olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ali AKAY, **Michel Foucault – İktidar ve Direnme Odakları**, 115 - 116 - 117.

⁴³⁹ Bkz. (414), FOUCAULT, 16.

önünde gitmektedir. Kendini bilmenin neredeyse imkansızlığına karşın kendiyle ilgilenmenin, kendine özen göstermenin anlamı kendini bir bilme veya bilinç öznesi kurmaktan çok kendini etik bir özne olarak kurmaktadır.

Foucault'ya göre düşünmek demek Descartes'daki gibi içeriden değil dışarıdan gelmektedir. (Descartes'da düşünmek; kendini bilmek, kendi bilincinin bilincinde olmak ve dolayısıyla varolmaktır, varlık tamamen düşünmenin bir uzantısıdır, öznesiz bir varlık olamaz). İçerisi Rasyonalistlerin düşündüğü kadar pür değildir. Akay'ın yazdığı şekliyle:

“Foucault için, düşünce dışarıdan gelmektedir: Bu Blanchot'nun temasıdır... Düşünce bütün dış biçimlerden daha uzaktır, sonsuz uzaklıktadır; içerisi dışarısının uzaklığından daha uzaktır, sonsuz uzaklıktadır. Bu, seyahat edilerek varılan uzaklıktaki bir sınır değildir. Dışarısı bütün iç dünyamızdan daha yakındır: Sonsuz uzaklık bize içimizdeki “içerisinden” daha yakındır. Bunun adına dışarının çizgisi koymuştur Foucault... Dışarının çizgisi katlanır ve katlanırken dışarısı düşünceyi açar, düşünce alanı yaratır...”⁴⁴⁰

Bunun anlamı nedir? Kartezyen düşünce insanı bütünüyle bir bilinç öznesi olarak kurarken, Sokratik *epimeleia heautou* insanı daha geniş bir perspektif içinde pratik bir öznellik olarak kurmaktadır. Sokrates'in kendini kamu önünde durmaksızın gerçekleştirmesi ile Descartes'in ıssız bir oda'da, bir şömine başında, herkesten izole kendini gerçekleştirmesi arasında büyük bir fark vardır. Sokrates'in düşünceleri müdahalelere açık, diyalektiktir. Dışarı açıılır. Oysa ki Descartes'in meditasyonları sadece kendi bilincinin müdahaleleri ile kurulur. İçe kapanıktır. Descartes içerde özne'yi kurar, bütünüyle kendinin ne olduğunun, kendi bilincinin farkında olan özne, peşi sıra, dışarıya yönelerek hakikati kurar. Foucault (ve Blanchot) için düşünmek dışarıdan gelirken, düşünceyi harekete geçiren dışarısı iken, Descartes'ta düşünce içerden dışarıya açılır. İçerisi dışarısını kurar. Foucault bu kartezyen momentin

⁴⁴⁰ Bkz. (338), AKAY, 119.

modern düşünce için hayati olduğunu yazmıştır. Özne ve hakikat ilişkisinde (içerisi ve dışarısi ilişkisi) hakikatin (dışarısının) özneyi (içerisi) değil, öznenin hakikati yarattığı an modern epistemenin ya da düşüncenin başladığı andır Foucault için⁴⁴¹. Daha önce Rönesans'ın aşkınlık düzleminden içkinlik düzlemine bir hamle yaptığını söylemiştik, Descartes'ın düşüncesi bu içkinlik hareketinde özne dolayımından yeniden bir aşkınlık kurmuştur. Özne bütün hakikatin üzerinde onu üst-belirleyen konumdadır. Descartes'in öznesi bir tür yeryüzündeki Tanrı'dır. Descartes aslında hakikat ve etik arasındaki ilişkiyi de koparmıştır. Francesco Paolo Adorno'nun yazdığı gibi:

“Aslında Descartes'dan itibaren sözcelemin temeli, bilginin kendi üzerine kapandığı kendinde-açık-seçik bir zihinsel deneyimde (experience mentale d'auto-évidence) meydana gelir. Hiçbir durumda hakikat, terimin Yunanca kullanımıyla ethopoietik değildir. 1971'de Foucault'nun, Derrida'ya yanıt olarak yazdığı gibi Descartes için etik ve hakikat arasında hiçbir ilişki yoktur, temsillerinin kesinliğine dönüşen hakikat sadece özne tarafından tanınır/kendini göster, ki özne şüphe deneyiminden geçerek hakikati dile getirmek için kendi meşruiyetini öncelikle garanti altına alır. Yunanlılar için hakikati dile getirmede/sözcelemede (énonciation) öznenin meşruiyeti onun etik nitelikleri ile garanti altına alınır: konuşmacı kendisine hakikati söyleme hakkını veren ahlakla belli bir tür ilişki kurar; bu ilişki estetik bir maddiliğe sahip olduğu gibi, görünürlüğü de inandırıcılığının izini taşıyacaktır.”⁴⁴²

Michel Foucault'ya göre *kendilik kaygısının* (epimeleia heautou) Antik Yunan'da üç temel momenti vardır.

⁴⁴¹ Bkz. (414), FOUCAULT, 20.

⁴⁴² Bkz. (415), ADORNO, 132.

1. Felsefi düşünümde *epimeleia heautou*'nun görüldüğü moment olarak Sokratiko-platonik moment.
2. Kendilik kültürünün, kendilik kaygısının altın çağı (İ.S. ilk iki yüzyıl, özellikle Stoacılık)
3. Felsefi çileciğe ve özellikle Hristiyan asketizmine açılan dönem olarak İ.S. IV ve V. yüzyıllar⁴⁴³.

Sokratik-platonik moment'in başlangıç metni Foucault'ya göre Platon'un "Alkibiades" diyalogudur⁴⁴⁴. Genç ve güzelliği sayesinde Atina sitesinin en gözde oğlanlarından olan Alkibiades bu metinde polis'in, sitenin yönetimine talip olmak istemektedir. Polis'i yönetmek, politika yapmak her Yunanlının en büyük arzusudur. Alkibiades'in konumu (güzelliği ve soylu bir aileden gelmesi) onun sitenin yönetimine talip olması için yeterli görünmektedir. Güzelliğin geçiciliğinin farkında olan Alkibiades sadece ailesin sahip olduğu şöhret ve zenginlikle yetinmek istememekte ve sitenin yönetiminde söz sahibi olarak kendini göstermek, başkalarını yönetmek istemektedir. Foucault Alkibiades'in isteğini "*eros*'dan sonra, *polis*, *site*" şeklinde özetlemiştir⁴⁴⁵. Alkibiades sahip olduğu ayrıcalıklı konumunu, üstünlük statüsünü başkalarının yönetimine dönüştürmek istemektedir. Kısacası kendisinin hiçbir emek sarfetmeden elinde doğuştan getirdiği imkanlarla doğrudan sitenin yönetimine, başkalarını yönetmeye çekincesiz talip olmaktadır Alkibiades. Öyle görünüyor ki sadece soyluluk sahibi olmanın siteyi yönetmek için yeterli görüldüğü bir topluma Sokrates müdahale etmektedir. Foucault'a göre bu "Alkibiades" metni *kendilik kaygısı*'nın felsefi düşüncede doğduğu andır⁴⁴⁶. Alkibiades ile aynı pozisyonda olan bir başka kişinin Ksenofones'un *Ünlüler (Memorables)* yapıtının üçüncü kitabında adı geçen Karmides'tir. Karmides'in durumu Alkibiades'in tam tersidir. Alkibiades'den biraz daha büyük ve bilgili biri olan Karmides zaten Meclis'e (Conseil) girmek ve fikirlerini açıklamak için epey mesafe kat etmiştir. Fakat politikanın eşiğinde olan Karmides olağanüstü çekingen birisidir ve kalabalık

⁴⁴³ Bkz. (214), FOUCAULT, 32.

⁴⁴⁴ A.g.k., 32.

⁴⁴⁵ A.g.k., 33.

⁴⁴⁶ A.g.k., 33.

önünde söz almak yeteneğinden bütünüyle yoksundur. Bu yüzden politikaya girmek konusunda da çekingendir ama her yetişkinliğe adım atan Atinalı gencinde politika yapması önemlidir. Bu iki örnekten birinde başkalarına yönetmeye çekincesiz talip olan ama bunun için hiçbir donanımı olmayan sadece ayrıcalıklı konumundan çıkar sağlayarak bu işe girişen biri var, diğerinde ise politika yapmaya uygun olan birinde bunu yapacak cesaret yok. Politikanın eşiğindeki bu iki genç insana Sokrates *epimeleia heautou* öğretmektedir. Burada Karmides'in politika için cesaretlendirilmesi, Alkibiades'in ise bu düşüncesini gözden geçirmesi istenmektedir. Foucault, Ksenofones'in metninde Sokrates'in *epimeleia heautou* sözcüğünü kullanmadığı bunun yerine *noun prosekhei*, yani “kendi ruhunu kendine uygulama” (*applique ton esprit à toi-même*) ifadesinden bahsedildiğini söylemektedir⁴⁴⁷. Her iki durumda da kişinin kendisine, ruhuna bakması istenmektedir. Sokrates'in Alkibiades'e gösterdiği politik alanda rakiplerinin karşısında düşebileceği aşağı konumların farkına varması olmuştur. Politika yapmanın hiçbir bilgisine sahip olmayan sadece ayrıcalıklı konumundan güç alan Alkibiades politik alandaki ve site dışındaki rakipleri ile başa çıkabilecek donanıma sahip değildir. Karmides gibi bilgili değildir, bu konuda hiçbir eğitim almamıştır ve bir dış rakip olarak, örneğin, genç Pers prensinin sahip olduğu donanımdan bütünüyle yoksundur. Genç Pers prensinin etrafı en azından dört tip öğretmen tarafından kuşatılmıştır: Bilgelik (*sophia*) öğretmeni, adalet (*dikaiosune*) öğretmeni, Huy/mizaç (*sophrosune*) öğretmeni ve cesaret (*andreia*) öğretmeni⁴⁴⁸. Siteyi yönetme iddiasında olan Alkibiades ise bütün bunlardan yoksundur. Foucault şöyle yazmıştır.

“Bu şartlarda, Alkibiades'e diyor Sokrates, küçük bir kıyaslama yapmak yerinde olur: ‘sen politik yaşama girmek istiyorsun, sitenin kaderini avucunun içine almak istiyorsun; rakiplerinin sahip olduğu zenginliklere sahip değilsin; özellikle de onların aldığı eğitimi almadın. Birazcık olsun kendi üzerine düşünmen gerekir. Kendi kendini tanımalısın’. Ve burada görünüre gelen nosyon, ilke:

⁴⁴⁷ A.g.k., 35.

⁴⁴⁸ A.g.k. 36.

Gnothi seauton (Delfik temel ilkeye açık bir gönderme var). Fakat Gnothi seauton'ın burada kullanılmasında, gözükmesinde ilginç olan bir şey var ki o da, kendilik kaygısı nosyonunun ortaya çıkmasından biraz önce, bu ilkenin oldukça zayıf bir biçimde sunulmasıdır. Söz konusu olan basitçe ihtiyatlı olmak için verilmiş öğüttür... Sokrates Alkibiades'e kendi üzerine birazcık olsun düşünmesi için, kendine küçük bir dönüş yapması ve kendini rakipleri ile kıyaslaması için talepte bulunuyor. İhtiyatlı olma öğüdü: karşısına çıkacağın rakiplerinin yanında kendinin ne olduğu ve böylece kendi azlığını, aşağıda olmalığını (infériorité) keşfedeceksin".⁴⁴⁹

Foucault'un bu alıntı pasajından anladığımız şey “kendilik bilgisi”nin “kendilik kaygısı”na girmede bir ön aşama olduğudur. Ki daha sonra Sokrates Alkibiades'e endişelenmemesi gerektiğini, yapması gerekenin “kendi kendi ile meşgul olmak”, “kendine özen göstermek” olduğunu söyleyecektir. Alkibiades büyük bir umutsuzlukla uzunca bir süre gururlu bir cahalet içinde yaşadığını söylerken, Sokrates bunun farkına bu genç yaşta varmasının önemli olduğunu, yoksa elli yaşında bunun farketseydi durumu düzeltmenin çok daha güç olacağını, bu geç yaşta kendi ile ilgilenmenin, kendinden kaygı etmenin (*epimelethenai sautou*) çok daha zor olacağını söylemektedir. Foucault bu metinle, “Alkibiades” metni ile, felsefi düşüncede ilk defa “kendi ile ilgilenmek”, “kendi üzerine kaygılanmak” görünür olmuştur diye yazmıştır.⁴⁵⁰

Foucault'nun “kendilik kaygısı” üzerine, “Alkibiades diyalogunda, dört önemli gözlem yapmaktadır:

1. Kendilik kaygısının iktidar'la ilişkisi: Başkalarını yönetmeye talip olanın öncelikle kendine bakması, kendi üzerine düşünmesi gerekmektedir. Kendilik

⁴⁴⁹ A.g.k. 36.

⁴⁵⁰ A.g.k. 37.

kaygısından habersiz isek başkalarını yönetmeye talip olamayız, başkalarını iyi yönetmeyi beceremeyiz, başkaları üzerinde politik eylemde bulunurken sahip olduğumuz ayrıcalıklarımız yeterli olamaz⁴⁵¹.

2. Kendilik kaygısının eğitimle ilişkisi: Eğer başkalarını yönetmek istiyorsak çok iyi bir eğitim sahibi olmamamız gerekir⁴⁵².
3. Kendilik kaygısının yaşla ilişkisi: Kendilik kaygısı erken yaşta öğrenilmelidir. Elli yaş örneğinin bunun için çok geçtir. Özellikle Stoacılar ve Epikürciler için *epimeleia heautou*'nun her bir insan için bütün bir ömür boyu gerçekleştirilmesi gerekir⁴⁵³.
4. Alkibiades örneğinde olduğu gibi ilgilenilecek şeyin (burada politika) doğası hakkında bilgi sahibi olmak gerekir⁴⁵⁴.

Sokrates Alkibiades diyalogunda özetle başkalarını yönetme iddiasında olan birinin herşeyden önce kendisiyle ilgilenmesi gerektiğini söylemektedir. Kendi ile ilgilenme, kendilik kaygısı çocuk yaşta başlamalıdır yoksa örneğin ellili yaşlar çok geçtir. Sokrates kendini “kendilik kaygısı öğretmeni” olarak tanımlamaktadır. Tanrı tarafından ona verilmiş olan görev insanlara zenginlikleri, onurlarıyla değil de kendileriyle ve ruhlarıyla ilgilenmeleri konusunda telkinde bulunmaktadır.⁴⁵⁵ Kendilik kaygısı pratiği Yunan toplumunda eskiden beri bilinen bir pratik olmasına rağmen, Foucault'ya göre Sokrates bu pratiği bir “varoluş sanatı” yaratmanın merkezine yerleştirmiştir.

Yunan yaşama sanatı Foucault'nun iddiasına göre “kendilik kaygısı”nın olağanüstü etkisi altında gelişmiştir. Foucault bütün bir Yunan ve Roma etiğini neredeyse bu kavram ve/veya pratik çerçevesinde okumaktadır. Bu çerçevenin içinde hem ruhu hemde bedeni cinsellik pratikler üzerinden hazzın ya da zevkin deneyimlenmesi, bu deneyimin sınırlarının çizilmesi Foucaultcu etiğin diğer bir

⁴⁵¹ A.g.k. 37, 38.

⁴⁵² A.g.k. s. 38.

⁴⁵³ A.g.k. s. 38, 39

⁴⁵⁴ A.g.k., s. 39.

⁴⁵⁵ Bkz. (129), FOUCAULT, 341-342.

önemli meselesidir. Pazılın üçüncü parçasını ise Foucault'nun *parrhesia* (le dire-vrai, le franc-parler: doğruyu söylemek, hakikati konuşmak) üzerine olan gözlemleri tamamlar. Hakikat anlatıcısı, *parrhesia* yapan kişi bütün ömrü boyunca kendi ile ilgilenmiş, kendi üzerine kaygılanmış kişi olmak durumundadır. Bu iki mesele ilerleyen sayfalarda ele alıyoruz.

Daha önce Foucault'nun “kendilik kaygısı” için üç dönem belirlediğini yazmıştık. Bunlar Sokrates'le başlayan Yunan klasik çağına ait pratikler, Foucault'nun kendilik kaygısı'nın altın çağı dediği Roma'nın ilk iki yüzyılı ve neo-platonizmle başlayan ve Hristiyanlıkta şekillenen asketizm. Kendilik kaygısının Yunan pratiğinde Sokrates figürü başı çekmektedir. Foucault birçok Platonik diyalogda *epimeleia heautou*'nun merkezi bir yer teşkil ettiğini yazmıştır. Foucault'nun “L'herméneutique du sujet”de adlarını saydığı diyaloglar başta Alkibiades olmak üzere, Sokrates'in Savunması, Fedon, Devlet, Kratil ve Şölen'dir⁴⁵⁶. Bu tartışma içinde “kendilik bilgisi” (meşhur delfik kutsal ilke: *Gnothi seauton*) ve kendilik kaygısı (*epimeleia heautou*) arasındaki öncelik sonralık ilişkisi Foucault'nun bütünüyle çözüme kavuşturamadığı bir mesele aslında. Foucault sürekli olarak, özellikle Alkibiades diyalogu üzerinden, kendini bilmenin daha önce yazdığımız gibi zayıf bir biçimde vurgulandığı konusunda ısralır⁴⁵⁷. Kendini bilmenin anlamı basitçe birinci kullanımıyla kendinin ne olduğu üzerine düşünmek, kendinin hangi yeteneklerinin olduğunu fark etmek (başkalarını yönetmek isterken), ruhunun ve tutkularının ne olduğunu bilmektir. Peşi sıra devreye giren *epimeleia heautou* ise insanın özünde “iyi bir insan” olarak (Foucault iyi insan ya da iyi yaşam'dan bahsetmiyor) kendi ile ilgilenmesi anlamına

⁴⁵⁶ Bkz. (414), FOUCAULT, 43-59 arası.

⁴⁵⁷ Öyle görünüyor ki “kendini bil” şeklindeki delfik ilke Yunan toplumu için “iyi yaşam” açısından temel bir dinsel ve ahlaki emirdir. “Kendini bilme”nin yanında felsefi metinlerde ortaya çıkan “kendinle ilgilen” ya da “kendine özen göster” şeklindeki telkinler iyi yaşam'ın sadece bir bilme meselesi olamayacağını, kendini bilmenin bir çeşit başlangıç olduğu ve yetinilemeyecek bir şey olduğunu vermektedir. “Kendine özen gösterme”nin anlamı beden ve ruhla iyi geçinmekten başka bir şey değildir. Bu stoacılar'da doğayla barış içinde yaşamak anlamına gelir. Ruh huzuru (ataraxia) “iyi yaşam”ın anlamıdır.

geliyor⁴⁵⁸. Kendiyle ilgilenmenin anlamı *psukhes epimeletheon*'dur (kendi ruhu ile ilgilenmektir). Kendi ruhuyla niçin ilgilenmek önemlidir. Çünkü ruh fiziksel mevcudiyeti, bedeni harekete geçiren, bedeni kullanan, kendini bedene bırakan (*khraomai: se servir de: kullanmak/kendini ona bırakmak*) öznedir. Ruh eylemin öznesidir. Beden Ruh için bir alettir, ruhun eylemde bulunmasına hizmet eder. Ama burada olumsuz bir aracılık etmeden çok bir onurlandırma söz konusudur. Ruh bedeni kullanarak onu yüceltmektedir. Örneğin *theosis khresthai*'nin anlamı, diyor Foucault, “tanrıları kullanmak” değil, onları kullanarak onlarla eylemde bulunmak, onları onurlandırmaktır⁴⁵⁹. Ruh bedeni, kendini gerçekleştirmek için bir alet olarak kullanır, ona kendini bırakıp onurlandırırken, ruhun esenliği “kendilik kaygısı” gerektirir. Foucault için burada ruh bir töz-ruh (l’âme substance) değildir, bir özne-ruh’dur (l’âme-sujet)⁴⁶⁰. Yani ruh bedenle birlikte bir bütündür. Her ne kadar beden ruhun hapisanesi olsa da, ruhun esenliği açısından beden önemlidir. Yunanlılar beden eğitimi ve sağlığına çok önem vermektedirler. Sokrates’in istediği aynı özeni ruh için de göstermektir, çünkü ruh bedenden daha önemlidir. Beden ruha göre ikincildir. Foucault’ya göre kendilik kaygısının ruh üzerine kayması en azından üç önemli farklı alanda “kendilik kaygısı”nın açığa çıkmasına neden olur:

“Aslında, kendilik kaygısının özne olarak ruh üzerine taşınmak zorunda olduğu andan itibaren, kendilik kaygısı çok net bir biçimde üç diğer etkinlik tipini birbirinden ayırabilecektir... İlk olarak hekim, ikincisi evin efendisi ve üçüncüsü aşıklar...”⁴⁶¹

Bu üç durumda da kolaylıkla kendilik kaygısına geçilebilir. Foucault titiz biçimde bedene gösterilen özenle, kendilik kaygısı (ruha gösterilen özen) arasında ayrıma gitmektedir. Tıp sanatını bilen bir hekim hastalıklarla savaşmayı, hastalıklara tanı koymayı, uygun ilaçlar vermeyi gerçekleştirdiğinde sadece bedenin iyiliği için çalışmaktadır, bireyin kendi kendisi ile ilgilenmesi, kendilik kaygısı çekmesini

⁴⁵⁸ Bkz. (414), FOUCAULT, 52.

⁴⁵⁹ A.g.k., 55.

⁴⁶⁰ A.g.k., 56.

⁴⁶¹ A.g.y., 57.

sağlamamaktadır. Hekimin birisine uyguladığı bilgisinden gelen *tekne* (teknik-sanat) ile birisinin kendi ile ilgilenmesine olanak tanıyan hekimin *tekne*'si arasında fark vardır. Bu ikincisi, bireyin kendi ruhu ile bir özne olarak meşgul olmasına olanak tanır. İkinci olarak evin reisinin iyi bir reis olarak *ekonomi* yapması, evin işleriyle, zenginliğiyle, aile üyeleri ile, kölelerle vs. ilgilenmesi kendi ile ilgilenmek, kendilik kaygısı amlamına gelmemektedir. Üçüncü olarak da aşığın bedensel güzellikler ile ilgilenmesi, ona özen göstermesi (birbirlerinin bedenlerini sevmeleri) yeterli değildir. Aşık sevdiğinin ruhu ile ilgilenmeli, onun ruhuna özen göstermelidir. Sokrates ve Alkibiades örneğinde olduğu gibi Sokrates Alkibiades'i sadece bedensel olarak sevmemekte, onun ruhuna yönelik kaygılar, kuşkular beslemekte, bir eylem öznesi olarak ruha özen göstermektedir⁴⁶². Foucault'ya göre burada *epimeleia heautou*'nun her zaman bir usta/üstat (maitre) ile olan ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu ustayı hekimden ya da evin reisinden ayıran şey beden ya da mallar üzerine kaygı duymamasıdır. Onu bir öğretmenden (professeur) ayıran ise davranışları ve yetenekleri yönlendirmenin bilgisini vermek, potansiyelleri aktüalize etmek değildir. Özetle bedene yönelik ilgi ile ruha yönelik ilgi arasında Yunanlılar yavaş yavaş büyük bir ayrışmaya gitmektedirler. Bunlar: Tıp (dietetik-perhiz bilgisi) ve kendilik kaygısı, ekonomi ve kendilik kaygısı, erotizm ve kendilik kaygısı⁴⁶³. Bu sonuncusu Stoacıların ve epikürcülerin birbirinden ayırtırmak adına en çok önem verdiği meseledir, ki vardığı nokta Nietzsche'nin nihilizm olarak adlandıracağı hristiyan asketizmine (çileciliği) dönüşecektir.

Buradan Yunanlıların bedeni önemsemedikleri anlamını asla çıkaramayız, tam tersi bedene büyük özen gösteren Yunanlıların ruhada özen göstermenin bilgisine felsefe aracılığıyla kavuşmasına tanıklık etmekteyiz.

Yunanlıların beden teknikleri, nefes alma teknikleri vardır, perhiz bilgilerine sahiptiler, ölçülü olmanın “iyi yaşam” açısından önemini çok iyi bilirler. Fakat kendi ile ilgilenmenin anlamı nedir? Tam olarak *epimeleia heautou* ne anlama

⁴⁶² A.g.k., 57-58.

⁴⁶³ A.g.k., 58-59.

gelmektedir? Onu şu meşhur delfik ilkeden (*gnothi seauton: kendini bilme*) ayıran şey nedir? Foucault niçin bu kavrama-pratiğe büyük bir önem atfetmektedir?

Öyle anlaşıyor ki *gnothi seauton*'dan *epimeleia heautou*'a bir odak kayması vardır. Bu iki temel yaşam ilkesi birbirinden bütünüyle ayırtılamaz. Bunlar hatta birbirine karışmıştır. Bir karşılıklılık söz konusudur. Foucault'ya göre Kartezyen düşünce ile kendilik kaygısı marjinalleştirilmiş, merkezi ilgi *gnothi seauton*'a kaymıştır. Oysa ki yunanlılar için kendilik kaygısı, Foucault'ya göre, sürekli olarak öne çıkmıştır⁴⁶⁴. Kendini bilmenin anlamı, kendini tanımadır. Alkibiades diyalogunda Alkibiades'in öncelikle kendini bilmesi, politika ile ilgili bilgisinin, rakipleri karşısındaki durumunun zayıflığını görmesi istenmektedir. Fakat peşi sıra politikaya hazırlanmak, rakipleri ile başa çıkabilmek ve başkalarını yönetebilmek için kendi ile ilgilenmesi, kendine özen göstermesi istenmektedir. Bu sokratik pratik onu zamanı geldiğinde politikaya hazırlayacak olan pratiktir.

Sokrates'te Foucault sonuç olarak kendilik kaygısının hedef aldığı, ilişkili olduğu üç alan görür: 1. Politik eylem; 2. Pedegoji, 3. Oğlanlarla erotik aşk. Daha önce kamusal yaşamın büyük ilgi gördüğü bir toplumda kendiyile ilgilenmenin anlamının olsa olsa politik cemaatin “iyi yaşam”ına bir katkı yapmak adına önemli olabileceğini değinmiştik. Kişinin kendi ile bu kadar ilgilenmesi Alkibiades örneğinde olduğu gibi politikaya bir çeşit hazırlıktı. Fakat Yunan demokrasisinin ve kamusal kültürünün yavaş yavaş düşüşe geçtiği helenistik dönemle birlikte kendilik ilgisinin gittikçe bireyselliğin bir ifadesine dönüştüğünü görmekteyiz. Bu bireyselliğin ifadesi de ise gittikçe ahlaki prosedürlerin güçlenmesi şeklinde olmuştur. Foucault'nun dediğine göre daha önce bireylerin içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal çevrelerin giderek zayıflaması (Yunanların Büyük İskender'le birlikte bağamlı bir ulus haline gelmeleri) kendilik kültürünün katı bir ahlakileşmeye doğru yol almasına sebep olmuştur⁴⁶⁵. Özellikle daha sonraki Roma'da gerçekleşecek olan Stoacı kendilik pratikleri Hristiyanlığa ilham verecek katı ahlaki

⁴⁶⁴ A.g.k., s. 67.

⁴⁶⁵ Bkz. (129), FOUCAULT, 338.

prosedürleri yaratmıştır. Özellikle bir kendilik pratiği olarak cinsel zevkin/hazın ahlaki çerçevesinin sınırlarının belirlenmesi bu ahlaklaşmanın en çok görüldüğü alandır. Foucault bu durumu aşağıdaki şekilde özetlemiştir:

“Hazlara ilişkin bir sakınım, bunların aşırılığının beden ve ruhtaki etkilerinin vurgulanması, evliliğin ve evlilik yaşamına ilişkin gereklerin değer kazanması, oğlanlara yüklenen tinsel anlamlardan uzaklaşma: Tüm bunlar, iki yüz yıl süresince [Roma İmparatorluğu’nun son iki yüzyılı] Soranus’un ve Efesli Rufus’un, Musonius ya da Seneca’nın, Plutarkos’un, Epiktetos’un ya da Marcus Aurelius’un metinlerinin tanıklık ettiği bir katılmanın belirtisidir. Nitekim, Hristiyan yazarların bu ahlaktan açıkça ya da belli etmeksizin bol bol esinlenmiş oldukları da bir gerçektir⁴⁶⁶”.

Bu pasaj, daha önce yazdığımız gibi, bizi yanıltmasın; Nietzscheci modern geleneğin iddia ettiği gibi burada söz konusu olan dünyaya, bedene, hazlara ve duygulara karşı bütünüyle bir değilleme hareketi değildir. Henüz bu noktanın uzağındayız. Bu daha çok Hristiyanlığın harekete geçireceği bir pratiktir. Her ne kadar Roma İmparatorluğu’nun son iki yüzyılında, özellikle stoacı ve yeni-platoncu anlayışlarla cinsel hazların kullanımı katı kurallara bağlanmış olsa da bu kendilik kaygısının antik pratikler için bir bedensel ya da dünyasal asetizim, dünyadan elini ayağını çekip, meditasyon ya da tevekkül dünyası içinde ruhu yüceltmek anlamına gelmez. Foucault’nun yazdığı gibi Yunanlıların klasik çağında oğlanlarla yapılan aşkın merkeziliği çok zayıflasa da, yine de örneğin Plütarkos gibi bir yazar (*Aşk Üzerine Diyaloglar*) oğlanlarla yapılabilecek bir aşka karşı hâlâ hoş görülüdür. Fakat bu noktada önemli olan, Romalı metinlerde kişinin kendisine göstermesi gereken ilginin üzerinde ısrarla durulması, ölçülü bir perhiz yoluyla kaçınılması gereken bedensel ve ruhsal hazlara ilişkin kaygının ön plana çıkmasıdır.

⁴⁶⁶ A.g.k., 336-337.

Hadot'ya göre; Foucault kendilik kaygısı'nın merkezi olduğu bir haz etiğini (*une éthique du plaisir*) bütün bir antik Yunan ve Roma dünyasına uygulamak istemiştir. Hadot'ya göre bu tür bir etik olsa olsa ancak Epikürcüler için geçerli olabilir⁴⁶⁷. Fakat öyle görünüyor ki Foucault'nun yapmak istediği Sokrates'ten ilk Hristiyanlara giden çizgi de kendilik ilgisinin sahip olduğu çeşitliliğin (Sokrates'te kendilik kaygısının nihai hedefinde politika, pedagoji, oğlanlarla erotik aşk üçlüsü vardı) daha çok bir ahlaki prosedürleri hayata geçirmek için cinsellik uzamına hakim olmaya başlamasıdır. Cinselliğin tarihi Foucault açısından aynı zamanda ahlakın tarihidir. Cinsellikle ilgili düzenlemeler her zaman ahlaki ilginin nesnesi olmuştur. Öyle anlaşıyor ki Romada hayata geçirilen cinsellikle ilgili sınırlandırmalar, ahlaki kurallar Foucault için hâlâ modern dünyada etkisini gösteren bir *habitus* çizgisi yaratmıştır. Bu *bireycilik* çizgisidir. Bireyciliğin farklı biçimleri vardır. Stoacı bireycilik ile Burjuva bireyciliği aynı değildir. Ama aralarında hiçbir ilişki olmadığını söylemek de doğru değildir. Stoacı bireycilik toplumsalın düşüşe geçtiği bir dünyada kişiyi kendi ile, daha doğrusu nefsi ile ilgilenmeye başladığı bir bireyciliği ifade ederken toplumsalın yükselişe geçtiği bir çağda Burjuva bireyciliği daha çok kendi çıkarları peşinden giden güçlü bir bireye vurgu yapar. Fakat Weber'in kapitalizm ve protestanlık arasında kurduğu ilişkini ahlaki boyutu göz önünde bulundurulursa piyasada kendi çıkarları peşinde giden birey, özel yaşamı söz konusu olunca nefsiyle ilişkili katı bir ahlaki prosedürler yığını mevcudiyetini belirlemektedir. Burada söz konusu olan Protestanca bir kendilik kaygısıdır.

⁴⁶⁷ Foucault'yu bir filolog olmadığı için yetkin bir şekilde antik metinleri okuyamamakla eleştiren Hadot'ya göre antikiteye uygulanan bu tür bir haz etiğinin görmek istediği şey modern dünya için bir tür dandizm yaratmaktan başka bir amacı gütmeyiz. Bkz. (305), HADOT, 216, 217. Hazzın sakınımlıda olsa merkezi bir ilgi gördüğü bir varoluş estetiği yaratmak, modern ahlaki uzamların evlilik dışı cinsel ilişkileri, heteroseksüel olmayan cinsel pratikleri ayıplamasının rölatifliğine gönderme yapar. Foucault'nun tarihe bakışında perspektivizm ve tarihselciliğin büyük bir etkisi vardır. Öte yandan Foucault'yu bir dandy olarak gören Hadot bütünüyle haksız sayılmaz. Foucault'nun kendi cinsel pratikleri katı ahlaki prosedürleri dışlar. Mathieu Potte-Bonneville "*Michel Foucault, Stoacı mı?*" diye sormuştur (Mathieu POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault stoicien?**, Le Magazine Littéraire, No: 461, Paris, 2007) Foucault'yu, kendilik ilgisine büyük bir önem verse de, bir Stoacı olarak görmek büyük bir hatadır. Hadot'nun dediği gibi Foucault daha çok bir dandy gibi görünmektedir. Foucault'nun yaşam tarzı da bu tanıma uymaktadır.

Foucault'nun *epimeleia heautou*'nun altın çağı olarak adlandırdığı Roma'nın I ve II. yüyllarındaki İmparatorluk stoacılığı kendilik kültürünün zirvesidir. Stoacılık Yunanlı olsa da Stoacılığa en mükemmel anlamını veren Romalı filozoflar olmuştur. Romalı stoacılar, daha önce değindiğimiz gibi, felsefenin mantık ve fizik gibi diğer büyük disiplinlerini boşlayarak neredeyse bütünüyle ahlaki bir stoacılık yaratmışlardır⁴⁶⁸. Bütün Yunan felsefesinin “iyi yaşamı” hedeflemesi gibi Stoacılar da en iyi yaşamın peşindedirler.

Foucault bu iyi yaşamın Zenon'dan beri (Stoacılığın kurucusu) Stoacıların kendine özen göstermeyi ahlaki bir ilke olarak benimsediklerini yazmıştır. Bu mesele Seneca'da büyük bir yer işgal etmektedir. Bir çeşit kendilik grameri yaratmıştır Seneca: “Kendi kendini oluşturmak”, “kendini dönüştürmek”, “kendine geri dönmek”, vb⁴⁶⁹. Seneca'nın Lucius'la olan ilişkisi bir boyutuyla Sokrates-Alkibiades ilişkisine benzemektedir. Seneca Lucius üzerinden bir kendilik kaygısı biçimlendirmek istemektedir. Seneca ve Lucius, Lucius Sicilya valisi iken karşılaşmışlar ve Seneca'nın sokratik pozisyonu Lucius'u yumuşak epikürcü bir konumdan daha sıkı bir Stoacı pozisyona taşımıştır. Bu Lucius'u hem bireysel alanda hem de politik alanda kendi ile ilgilenmeye götüren bir süreç olacaktır.⁴⁷⁰ Kendi ile ilgilenmek Lucius'u (Alkibiades örneğinde olduğu gibi) cehaletini, kötü alışkanlıklarını görmeye taşıyacaktır. İmparator olacak olan birinin bunları farketmesi olaganüstü önemlidir. Foucault; Seneca'nın Lucius'a kötülüğün (le mal) dışardan değil kişinin içinden geldiğini telkin ettiğine vurgu yapar. Seneca şöyle demektedir: “in visceribus ipsis sedet” (Kötülük bizim damarlarımızdadır: le mal est dans notre viscères)⁴⁷¹. Seneca kendilik kaygısının bildik bir sokratik örneğini tekrar etmektedir. Nasıl ki bir hekim hastalığın başlangıcında hastalığı yakalarsa hastalığı iyileştirmesi daha yüksek olasılıktır, kendi ile ilgilenen kişinin derinliklerinde yer

⁴⁶⁸ Bkz. (331), BRUN, 13.

⁴⁶⁹ Bkz. (129), FOUCAULT, 342.

⁴⁷⁰ Bkz. (414), FOUCAULT, 87.

⁴⁷¹ A.g.k., 91.

alan kötülüklerle de genç yaşta ilgilenmesi gerekmektedir⁴⁷². Bu da bize kendilik kaygısı üzerinden “insan doğası”nı anlamamız adına bir anahtar sunmaktadır. Hatırlayacağımız gibi modernlik, toplum sözleşmesi kuramlarına başvururken “insan doğası” ve “doğa durumu”ndan hareket ediyordu. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant vs. iyi bir toplum kurmanın temel dayanaklarını bu iki kavrama (belki de metafor demek doğru) başvurarak oluşturmuşlardı. Hobbes’un insanı doğuştan kötücül güçlerin kontrolünde, sadece kendi bencil isteklerinin peşinde giden bir canlı olarak tanımlarken; Rousseau insanın mülkiyetin, yani toplumun ortaya çıkması ile kötülüğün kontrolü altına girdiğini düşünüyordu. Yunanlılar ve Romalılar bu terimlerle konuşmalar da insanın, kendilik kaygısı bağlamında, sürekli olarak kendine bakması, kendinde olan eksiklikleri, yanlışları ve kötülükleri görmesi ve bunları düzeltmek için büyük bir çaba vermesi gerektiğini görmekteyiz. Foucault şöyle yazmıştır:

“Epiküros bile insanın ruhuyla ilgilenmesi için hiçbir zaman çok erken ya da çok geç değildir’ diyordu: ‘Felsefe yapmanın zamanının henüz gelmediğini ya da geçtiğini söyleyen bir insanın, tıpkı mutluluk zamanın gelmediğini ve geçtiğini söyleyen insana benzer. Öyle ki hem gençler hem de yaşlılar felsefe yapmalıdır. Yaşlılar, yaşlandıkça, olmuş olan minnet sayesinde iyilikte genç kalmak, gençler de genç olmalarına karşın gelecek korkusuna kapılmaları anlamında olgun olmak için böyle yapmalıdırlar.’ Tüm yaşamı yaşamayı öğrenmek, Seneca’nın değindiği ve varoluşu bir tür sürekli idmana dönüştüren aforizmaydı; erken başlamak iyi olsa da hiçbir zaman kopup koyvermemek önemliydi.”⁴⁷³

Foucault’ya göre *Epimeleia* terimi yalnızca bir ilgiyi değil aynı zamanda bir dizi etkinlik kümesine gönderme yapar: evin reisi olan kişinin etkinlikleri, uyruklarını gözeten hükümdarların etkinlikleri, bir hekimin bir hasta ile olan

⁴⁷² A.g.k., 92.

⁴⁷³ Bkz. (129), FOUCAULT, 344-345.

ilişkileri, hatta tanrılarla ve ölümlerle olan ilişkiler. İnsanın kendi ile olan özel ilişkisi ile toplumsal rolünün gerektirdiği ilişkiler arasında önemli bir ilişki vardır. Daha önce yazdığımız gibi söz konusu olan kendilik kaygısının münzevi bir yaşamı hedeflemesi değildir. Her ne kadar Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi Stoacı filozoflarda insanın kendine dönmesi, kendini kendine adanması, kendi ile ilgilenmesi, kendiliğinin muhasebesini yapması için bir dizi zaman diliminden bahsedilse de, bu kişinin yan gelip yatması toplumsallığı önemsenmemesi anlamına gelmez. Bu anlarda kişi özellikle okuma aracılığıyla yaklaşılmaması istenen bir yaşam için akılcı bir tutumun temel ilkelerini bulmanın peşinde gitmektedir. Bazı zamanlar kişinin tamamen kendine dönmesi arzulanır. Fakat bu Foucault'nun yazdığı gibi bir yalnızlık talimi değildir. Olağanüstü bir toplumsal pratikle karşı karşıyayız:

“Marcus Aurelius, bu kendi içinde inzivaya çekilmenin bir örneğini verir: Bu, insanın hem başkaları, hem talihsizlikler, hem de olaylar karşısında sinirlenmemesi için yapılan ikna edici nitelikli, genel ilkelerin ve akılcı gerekçelerin yeniden canlandırıldığı uzun bir çalışmadır. Bir de sırdaşla, dostlarla, bir yönlendirici ile ya da rehberle yapılan konuşmalar vardır; bunlara ek olarak, kişinin ruhsal durumunu serimlediği, öğüt istediği ya da gereksinene öğüt verdiği –bu ayrıca, kendisine öğüt veren konumunda gören kişi için de yararlı bir çalışmadır, çünkü böylelikle o bilgileri kendisi için de yeniden canlandırmış olur- yazışmalar da bu çerçevede yer alır. Kendine gösterilen özen çerçevesinde, başlı başına bir söz ve yazı etkinliği gelişmiş ve insanın kendi kendisi üzerindeki çalışması ve başkalarıyla iletişimi burada birbiriyle bağlantılandırılmıştır.”⁴⁷⁴

Demek ki “kendi ile ilgilenme” etkinliği toplumsal bir pratiğin hizmetindedir. Kişi belli dönemlerde kendi ile ilgili bir muhasebe yapmak için içe kapansa da bunu bütünüyle toplumsal yaşamı daha doğru temeller üzerine kurmak için yapmaktadır. Kendilik kaygısı Yunanlı ve Romalı pratiklerinde asla bir inzavaya çekilme,

⁴⁷⁴ A.g.k., 347.

dünyadan elini ayağını çekme faaliyeti değildir. Tam tersine filozoflar başkalarının kendilerine özen göstermesini sağlayan, onları vicdanlarını yönlendiren bugünkü anlamıyla, bir anlamda, “moral koçları”ydı. Romalı zenginlerin bazıları sırf bu yüzden bir filozofu beslemek gerektiğini düşünmekteydiler⁴⁷⁵. Aslında filozof her zaman bir çeşit hekim olarak algılanmaktadır. Felsefenin (Platon’da, Epikürcülerde, Stoacılar’da) tıpla her zaman ayrıcalıklı bir ilişkisi olmuştur. Felsefi pratik bir çeşit medikal pratiktir. Tıbbın beden üzerinde var olan bütün bilgi ve pratik bağlamındaki yetkin konumu felsefede ruh üzerinde şekillenmektedir. Filozoflar bireylerin ruhlarına özen göstermelerini sağlayan hekim konumundadırlar⁴⁷⁶. Daha öncede yazdığımız gibi ruhdaki *pothos*’ları iyileştiren, ruhun terapisini (*therapeuein*) yapan pratik kişilerdir filozoflar. Foucault, İskenderiye’li Philon’un “*De Vita Contemplativa*” adlı yapıtında ruha bir doktorun bir bedene yaklaştığı gibi yaklaşan bir terapist grubunun olduğu, bu grubun bir cemaat oluşturduğunu yazdığını hatırlatmaktadır⁴⁷⁷. Demek ki bir çeşit modern anlamıyla psikolog cemaatinden bahsetmektedir Philon. Bu filozof grubu ruha hekimin bedene gösterdiği özeni göstermekte, acı çektiren tutkularla ve ruhun kötülükleri ile ilgilenmektedirler. Bu, örneğin Epiktetos’un kendi felsefi okulu için belirlediği hedeftir diye yazmıştır Foucault. Epiktetos bu okulu bir tür ruh hastanesi, ruh dispanseri olarak alımlamaktadır⁴⁷⁸.

Foucault’nun “kendilik kaygısı” (*epimeleia heautou*) üzerine olan çalışması bir çok farklı filozofun metinlerine, başvurarak bir çok örnek olay vererek devam etmektedir. Roma’nın Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinden sonra Yunan ve Stoacı kendilik kültürü Hristiyan dünyasına kendini devretmiştir. Foucault, bu dönemde kendilik kültürünün artık bütünüyle içe kapanmaya, çileciliğe dönüştüğünü göstermiştir. Hristiyanlık ve kendilik kaygısı arasındaki ilişki bizim çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Fakat şunu söylemek de fayda var: Hristiyanlık nasıl ki

⁴⁷⁵ A.g.k., 348.

⁴⁷⁶ Bkz. (268), FOUCAULT, 94, 95.

⁴⁷⁷ A.g.k., 95.

⁴⁷⁸ A.g.k., 96.

ontoloji ve epistemoloji bağlamında Platoncu ve Aristotelesci fikirleri kendine mal etmişse Stoacı ahlakı da büyük oranda Hristiyan ahlakına çevrilmiştir.

Özetleyecek olursak, kendilik kaygısının bir çok farklı boyutları vardır: Politika ile uğraşacak olan bireylerin herşeyden önce kendilerine dönmeleri, kendilerine özen göstermeleri, kendilerini eğitmeleri ve kendilerini yönetmeleri istenmektedir. Başkalarını yönetebilmek, başkaları ile politik arenada karşılaşp, onlarla başedebilmek için öncelikle güçlü bir kendilik inşa etmek gerekmektedir. Öte yanda kendi ile ilgilenmenin anlamı ruha terapi uygulama, hekimin bedene gösterdiği özeni ruha göstermek anlamına gelmektedir. Kendine özen göstermek zamanla büyük bir klavuz metinler *corpus*'u oluşturmuştur. Filozoflar Antik Yunan ve Roma dünyasında bir çeşit “moral hocaları” pozisyonundadırlar.

Bütün bunlar, bütün bu kendilik kültürüne ait kavramlar ve pratikler doğrudan “iyi yaşam” kavramı ile ilişkilidir. Aslında Foucault’nun bu kavramı kullanmaması, “iyi yaşam” kavramına değinmemesi oldukça ilginçtir. Belki de Foucault “iyi yaşam” kavramını kullanarak belli bir temelciliğe saplanacağını düşünmüş olabilir. Zira Yunan felsefesi neredeyse bütünüyle yaşam’ın nasıl “iyi yaşam”a dönüştürülmesi gerektiği üzerine bir pratiktir. Bütün filozoflar işe başlarken insan için ve toplum için “iyi olan nedir” sorusunu sormuşlardır. Foucault’nun resmettiği bütün bu “kendilik kültürü” temelde “iyi yaşam” adına ortaya çıkmış olan bir kültürdür. Felsefi yaşam (*tekhnē tou biou* olarak felsefe: *bir yaşama sanatı* olarak felsefe) bir anlamda “iyi yaşam”ın diğer adıdır.

Foucault’nun Antik dünyadaki etik sorunsallaştırmasında ikinci bir önemli kavram vardır ki, onun adı da *Parrhesia*’dır. Aşağıda bu kavramı ele alıyoruz. Foucault ile ilgili son sözlerimiz ise (ki bu, çalışmanın da sonuç bölümünden önceki son sözleri olacak) cinselliğin bir ahlaki eğitimin parçası olarak Yunanlılar tarafından nasıl alımlandığı olacaktır. Çünkü aynı zamanda, daha önce dediğimiz gibi, iyi yaşamın sadece etik ya da ahlaki prosedürler içine hapsetmek düşünülemez. İyi yaşam aynı zamanda Foucault’nun diliyle hazların kullanımını ya da daha doğru bir deyişle “hazların iyi kullanımını” hedeflemek durumundadır.

3.3.2. Parrhesia

Parrhesia kavramının ne anlam ifade ettiğine bakmadan önce şu şekilde bir soru sormak yerinde olacaktır. Acaba *parrhesia* “kendilik kaygısı”nın bir parçası mıdır? *Epimeleia heautou* kişinin kendisi olan ilişkisini belirleyen bir kavramken, *parrhesia* kişinin başkaları ile olan ilişkisi açısından önemlidir. Foucault’nun terimleri ile konuşacak olursak özne ve hakikat arasındaki ilişkide öznenin kendi üzerine değil (ki bu *epimeleia heautou* olurdu), başkaları üzerine hakikati dile getirmesi *parrhesia*’dır. Böylece *parrhesia* özünde kişinin kendini başkaları üzerinden nasıl modifiye ettiği, düzenlediği ile ilgili bir meseleye dönüşmektedir⁴⁷⁹. En azından bir çeşit *parrhesia* ile *epimeleia heautou* arasında sıkı bir ilişki vardır. Sokrates-Alkibiades ilişkisinde ya da Seneca-Lucius ilişkisinde kendine özen göstermeyi teşvik eden, öğreten hocalarıdır. Bir tip *parrhesia* bunun tam tersini talep eder. Etik olan daha çok öğrencinin hocasına karşı *parrhesia* yapması, kullanmasıdır. Çünkü *parrhesia*’da risk alma vardır, *parrhesia* kullanan kişi kendini tehlikeye atmak zorundadır⁴⁸⁰. Dolayısıyla hocadan çok öğrencinin *parrhesia* yapması uygundur. Aslında *parrhesia* kişinin kendine gösterdiği özenin bir parçasıdır. Çünkü *parrhesia* yapmayan bir kişi aslında kendini kandırıyor demektir. Hakikat olanı dile getirmek, kendine özen göstermenin bir parçasıdır. Ancak kendilik kaygısı güden birisinden *parrhesia* kullanması beklenebilir.

Parrhesia sözcüğü Foucault’nun dediğine göre Yunan edebiyatında ilk kez Euripides’te (İÖ 484-407) görülmektedir ve bu andan itibaren antik metinlerde oldukça merkezi bir yer işgal edecektir⁴⁸¹.

“Sözcüğün üç hali vardır: isim biçimi *parrhesia*; fiil biçimi *parrhesiazomi* (ya da daha güzel bir deyişle *parrhesiazesthai*); bir

⁴⁷⁹ Bkz. (415), ADORNO, 131.

⁴⁸⁰ Michel FOUCAULT, **Doğruyu Söylemek**, Çev. Kerem Eksen, 14.

de pek sık kullanılmayan ve klasik *metinlerde* karşımıza çıkmayan parrhesiastes sözcüğü. Sözcüğün bu son biçiminini sadece Yunan-Roma döneminde bulmak mümkündür, örneğin Plutharkos'ta ya da Lukianos'ta... Parrhesia İngilizce'ye genelde 'free speech' yani 'özgür konuşma', fransızcaya franc-parler (açık sözlülük ya da le dire-vrai: hakikati söylemek) şeklinde çevrilir. Parrhesazomai ya da parrhesiazesthai, parrhesia kullanmak anlamına gelir. Parrhesiastes ise parrhesia kullanan, yani hakikati söyleyen kişi anlamına gelir⁴⁸²

Öyleyse *parrhesia* kullanan, yapan kişi yani *parrhesiastes* aklındaki herşeyi söyleyen, hiçbir şeyi sır olarak saklamayan, kalbini bütünüyle başkasına açan kişi anlamına gelir. Gerçeği bütün çıplaklığıyla, hiçbir retorik oyuna başvurmada düm düz dile getirir⁴⁸³. *Parrhesia* kullanan kişi özgürce konuşmaktadır. Öyle ki Foucault'nun dediğine göre bu kelime Yunanca'dan Latince'ye *libertas* olarak genelde çevrilmektedir. Yani bu kelime (*parhessia* ya da *libertas*) bütün açıklığıyla söylemek istediği şeyi, söylemek zorunda olduğu şeyi söyleyenin durumunu ifade eder, çünkü bu parrhesia açısından zorunludur⁴⁸⁴. Bu konuşan kişiden talep edilen bütünüyle ahlaki bir ilkedir⁴⁸⁵. Foucault bunun kendilik ile ilişkisini kurmaktadır. *Parrhesia* özünde başkalarına kendini anlatmak, kendini bütün çıplaklığıyla açmak demektir. Olağanüstü etik bir durum ile karşı karşıyayız. Sadece ama sadece gerçeği dile getirmek temelde neredeyse imkânsız gibidir. Fakat bir *parrhesiastes* tam da böyle biridir. Daha önce dediğimiz gibi *parrhesia* kullanan kişi olağanüstü bir risk almaktadır. Sadece hakikati dile getirmek bir *parrhesiastes*'m hayatına bile mal olabilir, ki Sokrates tam da buna mükemmel bir örnektir. Dolayısıyla doğruyu söyleyen herkes *parrhesia* yapıyor anlamına gelmez. Doğruyu söylemek, hakikati dile getirmek *parrhesia* için gerekli bir koşul olmakla beraber yeterli değildir.

⁴⁸¹ A.g.k., 9.

⁴⁸² A.g.k., 10.

⁴⁸³ A.g.k., 11.

⁴⁸⁴ Bkz. (129), FOUCAULT, 348.

⁴⁸⁵ A.g.k., 349.

Parrhesia yapan, kullanan kişi aynı zamanda hayatını tehlikeye atmış olan kişidir. Foucault, Platon'un Sirakuza deneyiminde tam anlamıyla bir *parrhesiastes* olduğunu söyler. Platon hakikati bir tirana söyleyerek onu öfkeliendirmekte ve böylece hayati açıdan risk almaktadır⁴⁸⁶. Dolayısıyla *parrhesia* hiyerarşik konuma göre şekillenmektedir. *Parrhesia* yapan kişi daima *parrhesia* yaptığı ötekine karşı güçsüz bir konumdadır. Her zaman ölüm riski olmasa da, *parrhesiastes* hep risk almaktadır. Örneğin bir dostuna, sevgiline, kısaca kaybetmeyi göze alamayacağın kişiye karşı cesaretle doğruyu söyleyerek onları kaybetme riskini almak bir çeşit *parrhesia*'dır. Burada hayati bir tehlike olmasa da zor durumda kalma, sevdiklerini kaybetme riski vardır.

“Hayatının tehlikeye atıldığı bir *parrhesia* oyununu kabul ettiğin, kendi kendinle özgül bir ilişkiye girmiş olursun: Hakikatin söylenmemiş kaldığı bir hayatın güvencesi altında kalmaktansa, hakikati söylemek uğruna ölümü göze almış olursun. Tabii ki ölüm tehditi Öteki'nden gelir; dolayısıyla da Öteki ile belli bir ilişkinin kurulmuş olması gerekir. Ancak *parrhesiastes* öncelikle kendiyile özgül bir ilişki kurmayı seçmiştir: kendisine karşı sahtekârlık yapan bir canlı varlık değil, bir hakikat anlatıcısı olmayı kendisi için daha uygun görmüştür”⁴⁸⁷

Fakat herkesin *parrhessia* kullanabileceğini düşünmek yanlış olur. *Parrhessia* aynı zamanda bir statü meselesidir. Nasıl ki bir tirandan *parrhesiastes* olması beklenmezse –çünkü ne söylese söylesin hiçbir risk almayacaktır o- bir hizmetçiden ya da daha genel anlamda sitenin vatandaşı olmayan kişilerden de *parrhessia* yapması beklenmez. Yani bir *parrhessiates*, bir hakikat anlatıcısı her zaman sitenin erkek yurttaşıdır. Çünkü sitenin siyasi yaşamının bir parçası olan kişi ancak konumunu tehlikeye atabilir. Bu kişi olağanüstü etik niteliklerle donanmış bir kişi olmalıdır aynı zamanda. Foucault'nun deyişiyle vatandaşlar arasında *en iyilerden*

⁴⁸⁶ Bkz. (480), FOUCAULT, 14.

⁴⁸⁷ A.g.k., 14-15.

birisi olmalıdır. Dolayısıyla *parrhessia*, Foucault asla böyle yazmasa da, bütünüyle Yunanlı, etik anlamda, belli bir “iyi yaşam” konsepsiyonunun bir parçasıdır. *Parrhessia* bağlamında “iyi yaşam”ın anlamı her türlü riski göze alarak başkalarına hakikati söylemenin en büyük erdem olduğu bir yaşamdır. Çünkü *parrhesia* kullanmak ahlaki bir ödevdir aynı zamanda⁴⁸⁸.

Öte yandan iki tür *parrhesia* arasında da ayırma gitmek gerekir. Yunan metinlerinde Foucault’nun dediğine göre, yukarıda tasvir edildiği şekilde, daha çok olumlu bir anlam içerse de *parrhesia*’nın bir türü olumsuzdur. Foucault buna “kötü *parrhesia*” demektedir⁴⁸⁹. Bu bir tür boşboğazlıktır. Özellikle İ.S V. yy. dan itibaren hristiyan yazarlar tarafından *parrhesia sessiz kalma* lehine geri çekilmeye başlayacaktır⁴⁹⁰. Çünkü hristiyanlıkta hakikat içselleşmekte ve onu dile getirmenin önemi azalmaktadır. Bu daha önce yazdığımız gibi çileci bir kendilik kültürü ile örtüşür. Fakat Yunan ve Romalılar için hakikati konuşma, dile getirme başlı başına toplumsal bir pratiktir. Kamusal yaşamın büyük bir önem taşıdığı bir toplumda bundan daha doğal bir şey olamaz. Herkesin kendini toplumsal ya da siyasi alanda önemli konumlar elde etmek için göstermesi gerektiği bir toplumda “konuşmak” başlı başına toplumsal bir olgudur. Ama bir *parrhesiastes*’i bir retorikçi ile karıştırmamak gerekir. Retorik yapan kişi hakikati bir takım dil oyunları ile süsleyerek, karşıdakini etkilemek için çeşitli söz oyunlarına başvurarak dile getirir. Fakat *parrhesia* kullanan kişi bunun tam tersine hiçbir söz oyununa başvurmadan hakikati dile getirir. Bu tam da daha önce Sokrates’de gördüğümüz türden bir dildir. Sokrates hiçbir anlam kaybına yol açmamak için, aklından geçeni olduğu gibi dile getirir.

Özetleyecek olursak *parrhesia* Foucault’nun cümleleriyle;

“... konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu,

⁴⁸⁸ A.g.k., 17.

⁴⁸⁹ A.g.k., 12.

eleştiri yoluyla kendisi ya da öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu (özelleştiri ya da öteki insanların eleştirisi), özgürlük ve ödev yoluyla ahlaki kurallarla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür... Parhessia’da konuşmacı özgürlüğü kullanır ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emmiyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriye, kendi çıkarını koruma ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder. Genel bir bakışla, İ.Ö. V. yüzyıl ile İ.S. V. yüzyıl arasındaki Yunan metinlerinin büyük bir kısmında parrhesia sözcüğünün olumlu anlamı budur.”⁴⁹¹

Parrhesia kolaylıkla anlaşılabilceği gibi etik bir tutuma verilen addır⁴⁹². Bu etik tutum, yani doğruyu söylemek bir çeşit metinler corpus’u yaratmıştır Yunanlılar’da. “Doğruyu Söylemek” adlı kitapta ünlü tragedya yazarı Euripides ve Sokrates üzerinde durulmaktadır. Aşağıda bu iki antik düşünürün *parrhesia* bağlamında düşüncelerini özetliyoruz.

Foucault, Euripides’in altı metnide *parrhesia*’nın önemli bir yer işgal ettiğini söyler. Bu metinler: Fenikeli Kadınlar, Hippolitos, Bakkhâlâr, Elektra, İon ve Orestes. Foucault’nun dediğine göre özellikle “İon” tamamen parrhesia kaygısı güdülerek yazılmış bir oyundur. Bu oyunda araştırılarn şey; “kim hakikati söyleme hakkına sahiptir, kim bunu bir ödev olarak görür ve kim bunu kendinde yapacak cesareti görür?”⁴⁹³. Euripides’in bu oyunlarının burada mitolojik çerçevelerini çizmeden, çünkü bu bizi çok ilgilendirmemektedir, her oyunda Foucault’nun bulduğu *parrhesia*’nın anlamlarını vereceğiz.

1. *Fenikeli Kadınlar* (İ.Ö. 411-409): Burada ki *Parrhesia*: sürgünde olan birinin, sürgünde olmanın en kötü tarafının özgürce konuşma hakkından yani *parrhesia*’dan

⁴⁹⁰ A.g.k., 11-12.

⁴⁹¹ A.g.k., 17.

⁴⁹² Bkz. (129), FOUCAULT, 356.

⁴⁹³ Bkz. (480), FOUCAULT, 22-23.

mahkum olması, insanın zihninden geçenleri söyleyememenin bir kölenin durumuyla aynı durum olmasıdır. Toplumsal statüsü yüksek olan birinin sürgünde olması demek bir sitenin vatandaşının hükümdara karşı *parrhesia* kullanamayacağı, dolayısıyla iktidarı sınırlayamayacağı anlamına gelir, ki, bir hükümdarı bilge yapan şey kendi iktidarına sınır koyacak olan *parrhesiastes*'i dinlemesidir. Burada sınırsız iktidar delilikle eş anlamlı hale gelir ve ayıplanır⁴⁹⁴.

2. *Hippolytos* (İ.Ö. 428): Burada çocuklarının onurlu bir şekilde, başları dik, hiçbir utanç duymadan özgürce konuşabilen (*parrhesia*) gururlu vatandaşlar olarak yaşamasını arzulayan bir kadının asla onursuz bir eylemde bulunmayacağı bir pasaj geçmektedir. Bir sitenin vatandaşı olmak demek özgürce konuşma hakkını elde etmek anlamına gelmektedir. *Parrhesia* burada asil bir aileden gelen ve saygı gören bir üne sahip olan bir bireyin ahlaki ve toplumsal niteliklerine gönderme yapmaktadır⁴⁹⁵.

3. *Bakchêlâr* (İ.Ö. 407-406): Burada *parrhesia* kullanmanın anlamı bir kral ve onun elçisi arasındaki bir çeşit sözleşmeye tabidir. *Parrhesiastes*'in, yani hakikati dile getiren kişinin, hakikati korkusuzca dile getirmesi, özgürce konuşabilmesi için sınırsız güce sahip olan kralın *parrhesia* oyununa girecek kadar bilge olması gerekir. Çünkü kral sınırsız bir mutlak güce sahiptir ve hoş karşılamayacağı bir söz, bir haber yüzünden elçiyi öldürebilir. Demek ki elçiye zeval olmaması için hükümdarın *parrhesia*'yı bilmesi gerekir. Burada *parrhesia* kullanan kişi daha önce söylediğimiz gibi bir risk almakla beraber, karşısında *parrhesia* yapılan kişinin de *parrhesia*'nın erdeminden haberi olması gerekmektedir. Foucault, Yunan-Roma hükümdarlarının “iyi ve bilge bir hükümdar olmak adına” bir “*parrhesia* anlaşması” yaptıklarından bahsetmektedir. Şöyle yazmıştır Foucault: “*Hükümdar yani hakikatten mahrum olan kişi, hakikate sahip olan ancak iktidardan mahrum olan kişiye şöyle der: eğer bana hakikati söylersen, o hakikat ne olursa olsun cezalandırılmayacaksın; adaletsizliklerden sorumlu olan kişiler cezalandırılacak, adaletsizliklerden bahseden*

⁴⁹⁴ A.g.k., 24.

⁴⁹⁵ A.g.k., 25, 26.

kişi değil. Bu ‘parrhesia sözleşmesi’ fikri sitenin en iyi ve en dürüst vatandaşına bahsedilen özel bir ayrıcalık olarak parrhesia fikriyle ilintilidir. Tabii ki Pentheus (hükümdar) ile haberci (elçi) arasındaki parrhesia sözleşmesi ahlaki bir zorunluluktur, zira herhangi bir kurumsal temele dayanmaz...’’⁴⁹⁶.

4. *Elektra* (İ.Ö. 415): Bu metinde babası öldürülen Elektra’dan babasını öldüren annesi (ki bir kraliçedir), onun babasını öldürmesinin yanlışlığını dile getirmesi için parrhesia kullanmasını ister. Elektra’nın parrhesia kullanması demek kendinden güçlü konumda olan birine karşı zihninden geçen her şeyi özgürce dile getirmesidir⁴⁹⁷.

5. *İon* (İ.Ö. 418-417): Foucault bu metni uzun bir biçimde analiz etmektedir. Burada parrhesia’nın önemi siyasidir. Atinalı bir anne babadan doğmanın öneminden bahsedilir. Atina toprağında (toprak yunanlılar için kutlsaldır) doğmak Atina siyasetinde söz sahibi olmanın temel koşuludur. Atina’da doğmak demek Atina vatandaşı olmak ve siyasi yaşamda özgürce konuşabilme hakkını, hakikati korkusuzca dile getirme hakkını yani özetle *parrhesia* yapmayı ya da kullanmayı sağlar. Burada İon Atina siyaseti için oldukça önemli bir *parrhesiastes* rolünü oynamaktadır⁴⁹⁸. Atina *demos*’una ya da krala yaşamlarının kötü yönlerini korkusuzca dile getirmektedir. Burada diğer bir *parrhesiastes* ise İon’un annesi Kreusa’dır ve siyasi değil kişisel *parrhesia*’ya örnektir. Kendinden daha güçlü olan birine karşı zihninden ya da kalbinden geçen herşeyi korkusuzca dile getirir⁴⁹⁹.

6. *Orestes* (İ.Ö. 408): Foucault’nun dediğine göre bu metinde Euripides ilk defa bir pasajda *parrhesia*’yı olumsuz anlamıyla kullanmıştır. Sözcük bu sözkonusu pasajda “cahilce açıksözlülük” olarak geçmektedir⁵⁰⁰. Daha önce Foucault bunu “kötü parrhesia” olarak adlandırmıştı. Demek ki *parrhesia*’nın anlamı aynı zamanda

⁴⁹⁶ A.g.k., 27.

⁴⁹⁷ A.g.k., 28-29.

⁴⁹⁸ A.g.k., 42.

⁴⁹⁹ A.g.k., 46.

⁵⁰⁰ A.g.k., 47.

neyi söyleyip neyi söylemeyeceğini bilmekle de alakalıdır. *Parrhesia* aklından ve gönlünden geçeni özgürce söylemek olsa da asla “boşboğazlık” (authuroglossos) değildir⁵⁰¹. Zaten *parrhesiastes*’lar siyasi ve ahlaki anlamda yetkin insanlardır. Aslında burada horgörülen şey cehalettir. Cahil insanların, bilgiden (*mathesis*) yoksun insanların *parrhesia*’sı hoş karşılanmaz. Platon örneğini vermektedir Foucault. *Mathesis* (bilgi) olmadan *parrhesia* yapmak siteyi siyasi kaosa sürükleyebilir; ki Platon, Sirakuza’da yaratmaya çalıştığı mükemmel toplum düzeninin gerçekleşmemesinin iki nedeninden birinin (diğer neden ise; bir *daimon*’nun, bir kötü ruhun/şeytanın yani, bunu engellemesidir) burada yaşayan insanların cehaletinden kaynaklandığını söyleyecektir⁵⁰². Bunun dışında bu metinde Yunan demokrasisine övgüler düzülür. Atina’da zenginler ve yoksulların aynı haklara sahip olduğu, herkesin *ecclesia*’da özgürce konuşma hakkına (*parrhesia*) sahip olduğu vurgulanır⁵⁰³. Demokratik eşitliğin anlamı burada herkesin konuşabilme özgürlüğü ile eşitlenir. Ancak demokrasilerde özgürce konuşulabileceği, çünkü tiranlık gibi yönetimlerin olduğu yerde insanların başka birinin iradesine tabii olduğu ve asla özgürce, zihninden ve kalbinden geçeni söyleyemeyeceği iddia edilir. Demek ki bu metin bize *parrhessia*’nın başka bir biçimini vermektedir. Bu demokratik *parrhessia*’nın anlamı siyasi anlamda kendi kendilerini yöneten insanların sahip olduğu bir ayrıcalık olarak resmedilmektedir.

Diğer bir *parrhesia* biçimi ise Sokratik *parrhesia*’dır. Foucault Sokratik *parrhesia* ile *epimeleia heautou* arasında ilişki kurmuştur. Platon’un Lakhes (Cesaret Üstüne) diyalogunu kullanan Foucault, burada bir *parrhesiastes* olan sokratik figürden kendilik kaygısı meselesine doğru gidildiğini yazmıştır⁵⁰⁴. Bu diyalogun konusu gençleri iyi bir biçimde eğitecek olan iyi eğitimle kötü eğitimci birbirinde nasıl ayırt edilebilir üzerinedir. Temelde siyasi bir meseledir bu, çünkü sitenin geleceği olacak olan gençleri en iyi biçimde yetiştirmek sitenin siyasi anlamda içerde ve dışarda güçlü kalmasını sağlamak anlamına gelmektedir. Burada iyi eğitimci hakikati

⁵⁰¹ A.g.k., 53.

⁵⁰² A.g.k., 54, 55.

⁵⁰³ A.g.k., 50.

⁵⁰⁴ A.g.k., 73.

cesurca, korkusuzca dile getiren bir *parrhesiastes*'dir. Sokratik *parrhesia*'yı siyasi *parrhesia*'dan ayıran en önemli özellik, bu tür *parrhesia*'nın sokratik diyalektik gereği ikili ilişkilerle sınırlandırılmasıdır. Yani sokratik *parrhesia* genelde iki kişi arasında vuku bulur, ki amaç *parrhesia* kullananın karşıdaki kişiye hakikate ilişkin bir muhasebe yapmasını sağlamaktır. Burada *parrhesia* söyleminin açığa çıkardığı hakikat, bir insanın yaşamına dair hakikattir.⁵⁰⁵ Sokrates burada bir tür denektaş (basanos) rölündedir. İnsanlar onunla ilişkiye geçerek ondan kendilerine dair hakikati bulmanın peşinden giderler. Çünkü Sokrates logos'la eylemi birleştiren bir bilgedir. Onu sofistlerden ayıran şey budur. O da bir sofist gibi bilgedir ama sofistler bilgilerini eylemde göstermezler. Örneğin bir sofist cesaret üstüne en az Sokrates kadar etkileyici ve ikna edici söylemler verebilir ama Sokrates cesaretini savaşa katılarak aynı zamanda cesareti eylemde de göstermiştir. Demek ki sofisler *parrhesiastes* olamaz çünkü *parrhesia* sokratik gelenekte logos ve bios'la (kişinin yaşamı, 'iyi yaşam') harmonik bir ilişki kuran kişiye ait bir özelliktir. Sokratik gelenekte "iyi yaşam" tam da insanın düşüncesiyle yaşam pratiği arasındaki uyumda karşımıza çıkmaktadır. Söylediği şey ile yaptığı şey arasında örtüşme olmayan bir kişinin yaşamı "iyi yaşam" olarak görülemez. Demek ki burada *parrhesia* kullanan kişi bütünüyle etik bir bağlamda karşımıza çıkmaktadır. Foucault bu durumu aşağıda ki şekilde özetlemiştir:

"Euripides'in İon oyununda *parrhesia* Apollon'un sessizliğiyle karşı karşıya getirilmişti; siyaset alanında ise *parrhesia* demos'un iradesiyle ya da çoğunluğun veya monarkın isteklerini pohpohlayan kimselerle karşı karşıya getirilmişti. Bu üçüncü sokratik-felsefe tarzındaki oyunda ise, *parrhesia* sofistlerin kendini bilmezliği ve yanlış öğretileriyle karşı karşıya getirilmiştir⁵⁰⁶... Helenistik monarşiler büyüyüp geliştikçe, siyasi *parrhesia* giderek artan bir biçimde monark ile danışman arasındaki kişisel bir ilişki biçimini almış, böylece Sokratik biçime yaklaşmıştır... Platon'da ve

⁵⁰⁵ A.g.k., 82.

⁵⁰⁶ A.g.k., 82.

Platon'un bize aktardığı biçimiyle Sokrates'te logos, hakikat ve nomos içeren siyasi *parrhesia*'yı, logos, hakikat ve bios içeren etik *parrhesia* ile çakışacak hale getirmenin yolları belirlenmektedir⁵⁰⁷”

Sonuç olarak *etik parrhesia*, *siyasi parrhesia* ile karşıtlık oluşturmaz. Bireye kendi hakikatini anlatmakla, demos'a ya da meclise sitenin hakikatini anlatmak arasında doğrudan bir ilişki vardır. Yunan felsefi geleneği ya da sokratik gelenek yaşamı herhalükarda etik bir yaşama dönüştürmenin peşindedir. Bu “iyi yaşam” denilen şeydir. Örneğin Platon'un olgunluk yapısı'nda, Foucault'nun ve daha bir çok başkalarının gösterdiği gibi, sitenin temellerini her şeyden önce ahlaki anlamda “iyi olan” yurttaşlarla döşemek istemektedir. Bunun için, site mükemmel insanlardan oluşan bir mükemmel site olsa bile, iyi yasalarla yönetilse de, yurttaşlara her zaman ahlaki tutumu takınmalarını öğütleyecek *parrhesia* kullanan bir insana ihtiyaç duyulmaktadır⁵⁰⁸.

Foucault'ya göre Sokratik *parrhessia* ile felsefe Yunan toplumunda (sonra Roma'da) sokratik okullar aracılığıyla büyük bir güce sahip olacaktır. Filozofun rolü burada Foucault'ya göre: 1. Dünya ve doğa üzerine hakikatleri keşfeden ve anlatan, yani bir ontoloji ve epistemoloji inşa eden kişidir; 2. Siteye, sitenin yönetimine ve yasalarına karşı eleştirel bir tavır alan ve “iyi site” için reçeteler yazan bir çeşit yasa koyucu ya da daha ılımlı bir tabirle bir siyaset felsefecisi; 3. *Parrhesia* kullanarak insanların hakikat ve kendileri arasında etik ve estetik ilişkiler geliştirmesine yardımcı olan etik bir figürdür⁵⁰⁹. Bu üçüncüsü bize bir felsefi etkinlik olarak *parrhesia*'nın Yunan-Roma dünyasında bireylerin kendileriyle olan özel ilişkilerini şekillendirmeyi deneyen bir kavramdan çok bir pratik olarak vermektedir. “İyi yaşam” kavramı açısından bu pratik etik bir pratiğe (kendilik kaygısı) dönüştüğü oranda estetik bir pratiğe de (kendine özen gösterme) kapı aralar. İyi yaşam'ın bu estetik boyutuna bir sonraki alt-bölümde cinsellik pratikler bağlamında, yine Foucault takip ederek başka bir açıdan geri döneceğiz. Fakat şunu hemen belirtmek

⁵⁰⁷ A.g.k., 83.

⁵⁰⁸ A.g.k., 83.

gerekir ki burada *felsefi parhessia*'nın hedefi kişinin yaşam tarzını değiştirmektir⁵¹⁰. Bunun için de kişinin kendisi ve başkaları için kaygı duyması, yaşamında yanlış olan birşeylerin var olduğunu ve bunların düzeltilmesi gerektiğini görebilmesini hedefler. Dolayısıyla bir *parrhesiastes* kişiyi kendine bakmaya, yaşamını gözden geçirmeye doğru sürükleyen kişi konumuna geçmektedir.

3.3.3. Hazzın Peşindeki “İyi Yaşam”

“Kendilik kaygısı” ve “parreshia” pratikleri “iyi yaşam” açısından olağanüstü etik pratiklerdir ve kişileri kendilerine ve başkalarına karşı sorumlu olmaya götürürler. Eğer söylenebilirse, etik prosedürlerin kişilerin üzerine ağır bir yük yükler. Kendi ile sürekli meşgul olarak istenilir, ahlaki bir ben yaratmak ya da mütamadiyen “doğruyu dile getirmenin” peşinden gitmek psikolojik olarak üstesinden kolayla gelinebilecek şeyler değildir. Öyle görünüyor ki Yunanlılar, en azından Foucault'dan öğrendiğimiz bu iki bireyselleşme pratiğinin yanında (şüphesiz başka bireyleşme pratikleri de söz konusu olmalı, bu çok daha derinlemesine sadece bu mesele üzerine odaklanan bir doktora tezi için iyi bir çalışma konusu olabilir), bireyleşmeden kurtulup “rahatlama” momentlerine girmektedirler. Foucault'ya göre “haz deneyimi” bu tür bir faaliyeti sağlayan, kişileri kendi içlerine kapanmaktan kurtarıp dışarıya açan, ruhları gevşeten deneyimin adıdır. Fakat bu kendilik kültürünün bir parçasıdır, çünkü kendinin başkaları ile olan ilişkisinde deneyimlenir ve kendini bu deneyimin kurallarına tabi tutarak konumlandırır, biçimlendirir veya yaratır.

Foucault'ya göre cinsellik pratiğinde *arzu* modernite ile *hazdan* daha önemli bir mesele olmuştur. Modernlikte hazzardan değil arzulardan daha çok bahsedilmekte ve arzular aktüalize olmadan, hazza dönüşmeden tanımlanmakta, değerlendirilmekte, onlara belli bir kod dayatılmaktadır. Norm/al olan ve sapkın olan arzular belirlenmekte, tasnif edilmekte ve sağlıklı bir toplum adına düzenlenmektedir. Arzu

⁵⁰⁹ A.g.k., 85.

⁵¹⁰ A.g.k., 85.

özne olmayı sağlayan bir şey iken haz (saunalarındaki cinsellik ve dans örneklerinde olduğu gibi) özneyi bölen bir pratik, özneyi kendi dışına çıkmasını sağlayan bir etkinliktir⁵¹¹. Haz özne-dışını oluşturur.⁵¹² Yemek yemeyi arzuluyorum, bir kadını/erkeği arzuluyorum demek bir düşünüm gerektirir ve bir dilsel aktarımdır bu. Birey olmak tam da bir düşünce faaliyetinin ya/ ya da bir söylemin öznesi olmaktır. Oysa ki yemek yemenin kendisinden ya da cinsel bir faaliyettin elde edilen haz eşzamanlı olarak öznenin başka birşeyle ilişkiye geçmesi (girmesi belki de daha doğru bir tabir), onu kendinin kılması ya da kendini ona katmasıdır. Dolayısıyla haz kendi-nin dışı bir alana açılır ve özneyi birey olmaktan çıkararak anonimleştirir. Anonimleşmek birey kültürünün zirvede olduğu kapitalist bir dünyada pek alkışlanmaz, hatta hor görülür. Fakat bunun anlamı hazzın, Yunanlılarda, daha doğrusu cinsel hazzın deneyimlenmesinin kendilik kültürünün, kendilik kaygısının bir parçası olmadığı anlamına gelmez.

Yunanlılar için cinsellik de etik bir kaygının parçasıdır, fakat bu etik kaygı hristiyanlıktaki gibi sıkı bir ahlaki zorlamanın parçası olmadığı gibi tıp, psikiyatri, psikoloji gibi modern bilgi ve iktidar biçimlerinin normalleştirme düzeneklerinin de bir parçası değildir. Yunanlılar için cinsel haz etik bir kaygının, tekrar ediyoruz, bir parçasıdır, bunula birlikte Foucault'nun adlandırmasıyla bir “varoluş estetiği”nin aslında hizmetinde olan bir etik kaygıdır söz konusu olan. Bunun anlamı haz deneyiminin ayıplanmasına (dinsellik kültürü) ya da belli normlar (normal-anormal çifti ile işleyen) içinde icra edilmesine (modernlik kültürü) karşıt bir kültürün, hazzı belli etik (dolayısıyla estetik) kurallar çerçevesinde farklı deneyimlemesidir. Kısacası Yunanlıların cinsel haz deneyimi etik bir mesele olmakla birlikte modernlerden oldukça farklı bir estetik deneyiminin (cinsellik bir bilimsel inceleme nesnesidir modernlerde) parçasıydı. Bu Yunanlıların özgürce seks yaptıkları, her türlü cinsel ilişkinin meşru olduğu anlamına gelmez (çünkü cinselliğin en aşırı noktasında şiddet içeren tacavüz gibi biçimleri de söz konusudur ve bunlar hiçbir toplum tarafından hoş karşılanmaz, üstelik Yunan cinsel ahlakı ile Hristiyanlık ve modernlik arasında

⁵¹¹ Bkz. (415), ADORNO, 94.

⁵¹² A.g.k., 95.

oldukça önemli kesişme çizgileri vardır) fakat cinselliğin etik ve estetik bir yaşamın parçası olarak nasıl farklı bir çerçevede icra edildiği anlamına gelir. Dolayısıyla söz konusu olan cinselliğe dair, onun deneyimlenmesine dair hakikat iddia eden söylemsel ya da kurumsal pratiklerin eleştirisidir. Cinsel haz burada bir *scientia sexualis*'den çok bir *ars erotica*'dır (Her ne kadar Foucault *ars erotica*'nın sadece Doğu'ya ait olduğunu yazsa da). Erotik bir sanatın nesnesi olarak cinsel deneyim aynı zamanda, bu etkinliğin öznelerini biçimlendiren, onları dönüştüren, değiştiren bir işleve sahiptir, yani “kendilik kültürü”nün bir parçasıdır bu deneyim. Anonimleşmek, kendinden geçmek, bir süreliğine yaşanan kendilik kaybı da bu kültürün, kendilik kültürün parçasıdır. Aristoteles etiğini hatırlayacak olursak “aşırılık” Yunanlılar için her zaman tehlikeli görülmüştür, dolayısıyla bütünüyle bireyselleşme ya da anonimleşmek etik-dışı bir durumun ifadesidir. Aşağıda cinsel hazzın Yunanlılar tarafından nasıl deneyimlendiğini kısaca Foucault'yu takip ederek ele alıyoruz ve sonuçta bu deneyimin “iyi yaşam” pratiğinin bir parçası olarak işlediğini gösteriyoruz.

Foucault antik Yunan'da cinsel hazzın bütünüyle özgür seksin bir biçimi olarak deneyimlendiği fikrine şiddetle karşı çıkar. Bunun anlamı, özellikle yetmişlerde bir model olarak “cinsel devrim” bağlamında ileri sürülen, bir altın çağ fikrini içeren Yunan modelinin bütünüyle doğru olmadığı ya da en azından bu görüşün yanlış olmasa da oldukça eksik bir görüş olduğudur. Yunanlılar ile Hristiyanlık ve modernite arasında cinsel pratikler bağlamında birçok benzerlik çizgisi mevcuttur. Genelde ileri sürülen görüş şudur:

“Cinsel eylemin değeri: antikçağ bu eyleme olumlu anlamlar yüklerken, Hristiyanlık onu kötülükle, günahla, düşüşle, ölümle özdeşleştirmiştir. Yasal eş sınırlaması: Yunan ve Latin toplumlarından farklı olarak Hristiyanlık bunu tekeşlilik çerçevesinde kabul etmiş ve bu evlilik içerisinde de ona yalnızca üremeye yönelik amaç ilkesini dayatmıştır. Aynı cinsten kişiler arasındaki ilişkilerin dışlanması: Eski Yunan bu ilişkileri, en azından erkekler arasında olduğunda körüklenen –ve Roma

hoşgörürken- Hıristiyanlık katı bir biçimde dışlamıştır. Bu üç ana karşıtlık noktasına, Hıristiyanlığın, pagan ahlakından farklı olarak cinsel ilişkiden kesinlikle uzak durmaya, sürekli kaçınmaya ve bekarete verdiği üst düzeyde ahlaksal ve tinsel değer de eklenebilir. Sonuç olarak, onca zaman önemli olarak görülen bu noktalarda – cinsel eylemin türü, tek eşe bağlılık, eşcinsel ilişkiler ve bekaret– eskilerin daha kayıtsız oldukları ve bunlardan hiçbirinin ne dikkat çektiğini, ne de onlar için pek sivri sorunlar oluşturduğu yönünde bir izlenim doğar.”⁵¹³

Foucault’ya göre bu düşüncenin yanlışlığı Antik metinlere bakarak kolaylıkla gösterilebilir. Birkaç örnek yetecektir ona göre: İskenderiyeli Clemens’in –ki bir kilise babasıdır- Öğretmen yapıtının II. kitabı kutsal kitaba referanslar yapsa da, cinsel pratiğe ilkin ilk Hıristiyan metinlerden biri olarak paganlardan alınmış kimi ilke ve temel kurallara da dayanmaktadır. İ.S. 1. yy. da yaşamış bir Yunanlı hekim olan Kapadokyalı Aretaios spermlerin gelişigüzel harcanmasının meydana çıkaracağı sorunları aktarırken oldukça ahlaksal bir üslup kullanmaktadır:

“[Meni kaybı hastalığına yakalanan delikanlılar] tüm beden alışkanlıklarında yıpranma ve yaşlılığın izlerini taşırlar: korkaklaşırlar, güçsüzleşirler, hantallaşırlar, aptallaşır, halsizleşir, sararır, solar, efemine, iştahsız, soğuk olur, elden ayaktan kesilir, had safhada zayıf düşer, yani tek kelimeyle neredeyse tamamen yitik bir hal alırlar. Hatta birçoğunda bu hastalık felce götüren bir yoldur; gerçekten de doğa yeniden doğma ilkesinde ve bizzat yaşamın kaynağında zayıflamışsa, sinir gücünün etkilememesi mümkün müdür? Bu ‘kendi başına utanç verici bir hastalık’ durgunluğa yol açtığı için, tehlikeli ve türün yayılmasına bir karşıtlık oluşturması

⁵¹³ Bkz. (129), FOUCAULT, 129-130

bakımından topluma zararlıdır, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, sonsuz kötülüklerin kaynağı olduğundan tez yardım gerektirir”.⁵¹⁴

Foucault, özetle, pagan ahlakıyla, Hıristiyan ve modern Avrupa ahlakı arasındaki süreklilikler çok nettir demektedir. Fakat bunun anlamı bunların birbirinin kopyası olduğu anlamına gelmez, ki Yunanlılar da bu yukarıda verilen ahlaki prosedürler Foucault’nun deyişiyle ahlaki anlamda merkezi pozisyonda değillerdir ama yavaş yavaş metinlerde göstermektedirler. Örneğin genç oğlanların feminenliğe özenmeleri Seneca için ahlaksal çöküşün göstergesi olsa da, oğlanlarla aşk Romalılar için hiçbir biçimde bir toplumsal ahlaktan kaynaklanan bir ceza-i müeyyidenin parçası olmaz. Çünkü oğlanlarla aşk, özgür erkeklerinin gücünü göstermesinin, kullanmasının ve özgürlüklerini stilize etmelerinin bir biçimidir.⁵¹⁵

Bir başka örnek Plinius’un Doğa Tarihi’nde fillerin tekeşliliğine olan hayranlıktan tek-eşliliğe yaptığı övgüde görülebilir:

“Fillerin yalnızca gizlilik içinde çiftleşmelerinin nedeni utangaçlıktır... Dişi Fil, ancak iki yılda bir kendisine yaklaşılmaya izin verir ve söylendiğine göre bu her seferinde beş günden fazla sürmez; altıncı gün ikisi de ırmakta yıkanır ve sürülerine ancak ondan sonra dönerler. Zina nedir bilmezler...”⁵¹⁶

Belki de Foucault’nun yaptığı gibi uzaklara gitmeye gerek yok, Sokrates’e bakmak yeterlidir. Platon’un Şölen’inde Sokrates oldukça etik bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi nefesine hâkim olmanın etik önemi ve Eros sevgisinin mutlaklığı üzerine olan bu yapıt çocuklarla yaşanan aşkı çocukların kendi akıllarını kullanmaya başladığı ergenlik çağı ile sınırlar ve bu yaşlardan önce çocuklarla yapılacak bu tür cinsel münasebetleri sübyancılık, denilebilirse eğer, olarak mahkum eder. Aşağıdaki alıntı bunu oldukça açık bir biçimde dile getir, fakat öncelikle şunu hatırlamalıyız ki

⁵¹⁴ A.g.k., 130.

⁵¹⁵ A.g.k., 136.

Yunanlılar için ergenlik çağı bugün olduğu gibi küçük bir yaş, sorumluluktan amade bir dönem olarak görülmez, bu yaş (14-15 yaşları) daha önce yazdığımız gibi felsefe öğrenmeye başlamanın, yani ruhu eğitmenin, başlangıç yaşıdır aynı zamanda. Oğlanlarla girilen aşk ilişkisi Sokrates için bir çeşit ömür boyu sürecek dostluk ilişkisinin adıdır. Cinsel hazza burada şüphesiz yer vardır ama bu ikincil önemdedir, önemli olan yetişkin erkekle oğlan arasındaki usta-çırak ilişkisidir, ki bu ilişkinin ne tür hedefleri olduğunu görmüştük:

“Onlar, gençleri yalnızca akılları işlemeye başladığı çağda, yani sakalları biterken severler, çünkü niyetleri saf çocukları tuzağa düşürmek, sonra da hiçe sayıp, başka sevgilere koşmak değil, onlarla ömür boyu beraber yaşamak, bir hayat ortaklığı kurmaktır. Hatta bir kanunla küçükleri sevmeyi yasak etmeli... Pandemos düşkünü ucuz aşıklara karşı zor kullanmalıyız, tıpkı onların özgür kadınlarla düşüp kalkmalarını önlemek için elimizden geleni yaptığımız gibi.”⁵¹⁷

Benzer bir ahlaki tavrı Aristoteles’de de buluruz. Öz-denetim yoluyla bir başkasının karısından uzak durmanın erdemine değinmiştir Aristoteles.⁵¹⁸ Foucault’da Aristoteles’in bu eylemi “onur kırıcı bir eylem” olarak aşağıladığını, iyi bir devlet düzeninde buna yer olmadığını yazmıştır.⁵¹⁹

Demek ki cinsellik belli ahlaki kodlara yazılmıştır, sınırsız bir haz toplumu söz konusu değildir. Bunun yanında cinsellik modern heteroseksist pratikten oldukça farklı bir haz pratiği olarak algılanmıştır Yunanlılarda. Burada bir yetişkin erkek için hazzın nesnesinin kadın ya da erkek olmasının önemi yoktur, önemli olan hazzın kendisinin deneyimlenmesidir. Kadın oikos alanında toplumun yeniden-üretiminin bir aracı olarak görülse de erkek eşcinselliğini yunanlılarda idealize etmek

⁵¹⁶ A.g.k., 132.

⁵¹⁷ PLATON, *Şölen*, 63-64.

⁵¹⁸ Bkz. (2), ARİSTOTELES, 38.

⁵¹⁹ Bkz. (129), FOUCAULT, b, 132.

isteyenlerin söylediğinin aksine kadın bedeni aynı zamanda bir haz uzamı olarak, tıpkı erkek bedeni gibi, görülür. Çünkü önemli olan doğanın insana sunduğu iyilikleri harekete geçirmektir. Polis eğer şiddetin ve aşağılamanın olmadığı özgür insanların özgürlükleri gerçekleştirdikleri alansa, bütün ahlaki düzenlemeler de bu amaca hizmet etmek durumundadır. Bir yurttaş başka bir yurttaş araç olarak göremez, o bir dost olarak amaç konumundadır. Yukardaki alıntıda olduğu gibi özgür erkeklerin karıları da belli sınırlar dahilinde sadece çocuk yapmanın aracı değil, tersine iyi yaşamın ortakları olarak görülürler. Demek ki yunan toplumunda kadın bir yurttaş olmasa da düşünüldüğü gibi sadece basit bir oikos unsuru olarak araç konumunda da değildir.

Kısacası ne gençlerle ne de kadınlarla olan cinsel münasebet erkek bir yurttaşın kendi zevkleri için onları aracı konumuna getirmesi şeklinde deneyimlenmez. Bu Yunanlılara oldukça uzak bir düşüncedir, çünkü her ne kadar gençler ve kadınlar yurttaş statüsünde olmadıkları için polisin ayrıcalıklı uzamında etkinlik gösteremeseler de, onları sadece cinsel hazzın, zevkin aracı konumuna indirgemek bir yurttaşdan çok bir tirana yakışan bir eylemdir. Daha önce yurttaşların kendi oikos alanlarında küçük bir tiran olduğunu yazsak da bunun anlamı onun her istediği şeyi yapması anlamında değil polis alanındaki üstünlüğünü oikos alanına taşıyan bir otorite olarak göstermek içindi. Ahlak ve geleneğin gücü otoritenin pervasızca kullanılmasına izin vermediği gibi felsefenin çok önemli olduğu bu toplumda filozofların etik bir yaşam uğruna verdikleri söylevler de bu yapıyı destekliyordu. Demek ki etiko-estetik bir yaşam, modern bir terimle ifade edersek, heteroseksist bir düzene karşıyken, çünkü hazzı sadece kadın bedeni içine sınırlamanın hiçbir mantıksallığı yoktu, sadece erkek bedenini ve oğlanları nesnesi olarak seçen, moderler tarafından bazen idealize edilen bazen sapkınlıkla suçlanan bir dünyada değildir burası. Şüphesiz Yunanlıların polisi erkeklerin dost olduğu bir erkek cemaatinin adıydı. Erkek etken, kadın edilgen konumdaydı. Ama bu kadınların bütünüyle pasifize edildiği anlamı gelmez. Kadınlar savaşa katılmasalar da erkeklerini savaşa hazırlayan onlardı, dolayısıyla belli türden bir özeni hak ediyorlardı. Tıpkı Atinalıların kölelerinin Spartalıların hilotlarından daha iyi bir statüde olması örneğinde olduğu gibi. Öte yandan her bir oğlan yetişkin olduğunda

bir yurttaş pozisyonuna geçecekti. Travmatik olaylar yaşamasına izin verilmezdi. Önemli olan cinselliğin aracı olduğu tinsel bir dostluk inşa etmektir. Bu bağ aynı zamanda polisin güçlü bir temeli olarak işlev görüyordu ve dostlar herşeyini paylaşabilmeliydi ve paylaşıyorlardı.

Yunanlılar hazzı, *aphrodisia*'larını katı kurallar çerçevesinde, mutlak ahlaki kodların gölgesi altında deneyimlemiyorlardı. Önemli olan belli bir ölçülülük altında hazzın üretimi idi. Cinsel ilişki yetişkin erkeğin iktidarını göstermesinin bir parçasıydı, fakat buradaki iktidar tiranik bir iktidar değil kendilik bilgisinden geçen bir iktidardır. Yunanlılar cinselliği bir yasa-yasaklama modeli çerçevesinde düşünmedikleri gibi bu yasaları uygulayacak kurumlara da sahip değillerdi. İyi insanlar olarak iyi yurttaşlar iyi yaşam adına kendi kendilerinin denetimini sağladıkları için cinsel haz pratikleride bu genel etik denetime tabiydi.

“K.J. Dover’in yazdığını anımsayabiliriz: ‘Yunanlılar kutsal bir gücün insanlığa cinsel davranışı düzenleyen bir yasalar kodu açıklamadığı inancının mirasına konmamış ve kendileri de böyle bir inanç beslememişlerdir. Onların cinsel yasaklara uyulmasını zorlama gücüne sahip kurumları yoktu. Kendilerinininkinden daha eski, daha zengin ve daha gelişkin kültürlerle karşılaşan Yunanlılar, seçme, uyarılma, geliştirme ve özellikle de yenileme konusunda kendilerini özgür hissetmişlerdir.’ Ahlaksal alan olarak cinsel davranış üzerine düşünme, onlar için, herkese dayatılan genel yasakları içselleştirme, doğrulama ya da ilkesel olarak temellendirmenin yolu olmamıştır; söz konusu düşünce daha çok nüfusun erkek ve özgür yetişkinlerinden oluşan en küçük bir bölümü için bir varoluş estetiği, iktidar işlevi olarak algılanan bir özgürlüğün düşünülmüş sanatını geliştirme biçimi olmuştur. Bir bölümüyle bizim etiğimizde yer alan cinsel etik, katı bir eşitsizlik ve zorlama (özellikle de kadınlar ve esirler açısından) sistemine dayanıyordu; ama bu etik, düşünce içinde, özgür bir erkek

açısından, özgürlüğün kullanılması, iktidarının biçimleri ve hakikate ulaşması arasındaki ilişki şeklinde sorunsallaştırıldı.”⁵²⁰

Bu Foucault’nun deyişiyile yaşamı bir sanat yapıtı olarak deneyimlemenin, etiko-estetik bir yaşamın adıydı ve Foucault’nun son dönem yapıtı tamamen bu tür bir yaşamı işaretlemenin peşinde kaleme alınmıştır.

⁵²⁰ A.g.k., 305.

4. SONUÇ

Felsefe’de güçlü bir etik geleneği temsil eden “iyi yaşam” kavramını demokrasinin tarihsel ve güncel sorunları açısından ele aldığımız bu çalışmada, etik bir figür olarak “mutlak öteki”nin ya da bizim kavramımızla “hayalet cemaat”in büyük bir aciliyetle demokrasinin içine davet edilmesi gerektiğini vurgulamaya çalıştık. Zira iyi yaşam eğer erdemli, etik ya da ahlaki bir yaşamsa sınırın sınırında yaşayan mutlak ötekiler olarak adlandırdığımız insanlara açılan temel bir katmana sahip olmalıdır. Sadece Yunan dünyasında olduğu gibi birkaç iyi insanın iyi yaşamı değil herkesin iyi yaşamıdır söz konusu olan. Dolayısıyla etik bir yaşam demokrasiyi hedeflemeli ve demokrasinin geleneksel sınır-çizen anlayışlarını yapısöküme uğratmalıdır.

Demokrasinin en büyük sorunu, kavramın kendisinin sınırı/sınırları reddetmesine rağmen, demokrasinin hep sınırlarla, dışlamalarla işlemesidir. Demokrasi halk egemenliği olduğu oranda *halk* kavramının içine girmeyen bir *çokluk*’a, kalabalığa sahiptir ve bunları Bir iradesi göstermediği, Bir-lik’i bozduğu için her zaman dışarda bırakmıştır. Etik bir iyi yaşamın anlamı tam da Bir iradesi göstermeyen farklılıkların olumlanması ilkesine dayanır, zira Bir iradesi her zaman, etik’in en temel tanımında mutlak anlamda ayıplanan, zora ve şiddete başvurur, ki bu aynı zamanda demokrasi içinde egemenlik ve iktidar yapılarının tarihini verir bize. Bu yüzden çalışmada egemenlik kavramı, hem kavramsal hem de tarihsel olarak geniş bir analize tabi tutulmuştur.

Egemenlik kuramcıları modernitenin siyasi tahayyülünü belirleyen kuramlarıyla egemeni her zaman toplumsalın üstünde bir yerlere yerleştirmişler ve egemeni mutlak bir güç konumu olarak kutsamışlardır. Öyle ki egemene ilişkin “istisna kuramı” ile Carl Schmitt bize, hukukun zora ve şiddete başvurmayı olağanüstü hallerde onaylayarak adaleti askıya alabildiğini göstermiştir. Agamben ise Alman hukuk geleneğinden (Nissen ve Benjamin) yararlanarak istisnanın olağanlaştığını ve dolayısıyla şiddetinde meşruiyet kazandığını hatırlatmaktadır bir kez daha.

Dolayısıyla hukuk devletinin krizinin aslında yapısal bir kriz olduğunu, adaletin hukukla ilişkisinin oldukça sorunlu olduğu ve özünde adaletin etik'e hukuk'tan daha yakın olduğunu hissettirmeye çalıştık. İyi yaşam olarak etik bir yaşam, bütün şiddet çağrılarını ve pratiklerini, her ne durumda olursa olsun, reddeder. Oysa ki hukuka içkin bir egemenlik tanımı şiddete ve zora meşruluk kazandırmaktadır. Bu tam da affetmeyi salık veren Derrida'nın düşüncesinde olduğu gibi gelecek demokrasinin anlamıdır. Gelecek demokrasinin kimliksiz karakterini veren herhangi bir tekilliğin demokrasisi siyasi ve etik açıdan acilen pratiğe geçirilmesi gereken demokrasi kavramının kendisiyle örtüştürülmüştür burada.

Etik bir demokrasi içinde koşulsuzluk mantığını barındırır ve bizlere ötekilerin hiçbir kimliksel bileşenine bakmadan, ön yargısızca, içeri davet edilmesini şart koşar. Koşullar ileri süren bir hak ya da hukuk anlayışı demokrasi açısından geçersizdir, zira Kant'ın dediği gibi hepimiz bu gezegenin üzerinde olduğumuza göre, herkesin heryere gidebilme hakkı evrensel bir yasanın zorunluluğuna tabidir. Öyle ki bu Stoacıların dünya vatandaşlığı ve evrensel duygudaşlık fikirlerinin modern kozmopolit hukuk anlayışları içinde bir devamı olarak bize felsefe tarihinden kimliksiz demokrasiler inşa etme adına çıkarabileceğimiz devasa bir kaynağın izlerini vermiştir.

Öte yandan iyi yaşam kavramı bütün bu etik bağlılıkların, zorunlulukların yanında estetik bir yaşam anlamına da gelir. Burada estetik ile kastedilen yaşamın belli bir güzel yaşam anlayışı içinde deneyimlenmesidir, ki bunun anlamı da, arzuyu belli türden hijyen ahlakları çerçevesinde düzenleyen, iyi çocuklar yetiştirme peşindeki modern anlayışların tersine, arzuyu belli etik prosedürler çerçevesinde hazza kanalize ederek, başkalarının ve kendinin iktidarından uzaklaşmak ya da anonimleşmektir. Kendilik kaygısı ve bilgisi etik bir deneyimin parçası olduğu oranda, kendinden kurtulma deneyimleri de bu etik deneyimi tamamlayan, ona nefes aldırان ve ona geri dönüşü daha güçlü bir şekilde yapmak için fırsatlar sağlayan estetik bir yaşamdır. Etik ve estetik burada içiçe geçerek özgür bir yaşamın kapısını aralamak anlamına gelir.

Toparlayacak olursak, temelde bu çalışmada yapılan, demokrasilerin dışlayıcı, sınır çizen anlayışlarını yapı sökümüne uğratmak için felsefenin iyi yaşam eksenli etik düşüncesinden güç almak olmuştur. İyi yaşam'ın belli niteliklere haiz sınırlı sayıdaki insanı içeren ve demokrasi ile bağdaşmayan geleneksel anlamına mutlak öteki'ni ya da hayalet cematın üyelerini görünür kılan ve olumlayan bir temel katman eklenmiştir. Bunun yanında etik bir yaşamın haz eksenli estetik bir yaşamla olan ilişkisi ortaya konmuştur.

5. KAYNAKÇA:

5.1. Kitaplar:

ADORNO, Francesco Paola (1996), **Le Style du Philosophe / Foucault Et Le Dire-Vrai**, Edition Kime, Paris.

AGAMBEN, Giorgio (1990), **La communauté qui vient / Théorie de la singularité quelconque**, Tr. par Marilène Raiola, Seuil, Paris.

AGAMBEN, Giorgio (2001), **Kutsal İnsan / Egemen İktidar ve Çıplak Yaşam**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

AGAMBEN, Giorgio (2002), **Moyens sans fins/notes sur la politiques**, tr. Daniele Valin, Rivages poche, Paris.

AGAMBEN, Giorgio (2003), **İstisna Hali**, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayınları, İstanbul.

AGAMBEN, Giorgio (2007), **L'amitié**, Rivages poche / Petite Bibliothèque, Tr. par Martin Rueff, Paris, 2007.

AKAL, Cemal Baki (1998), **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Yayınları, Ankara.

AKAY, Ali (1995), **Michel Foucault – İktidar ve Direnme Odakları**, Bağlam Yayınları, İstanbul.

AKAY, Ali (2005), **Tekinsiz (Unheimlich)**, Akbank Yayınları, İstanbul.

ARENDT, Hannah (2000), **İnsanlık Durumu**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

ARİSTOTELES (1999), **Eudemos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Dost Yayınları, Ankara.

ARİSTOTELES (2004 a), **Politika**, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

ARISTOTE (2004 b), **Ethique à Nicomaque**, Tr. par Richard Bodéüs, Flammaroin, Paris.

AUBENQUE, Pierre (1997), **La Prudence chez Aristote**, Quadrige/Presses Universitaires de France (PUF), Paris.

BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de (1982), **Voyage autour du monde**, Gallimard – folio classique, Paris.

- BENHABİB, Şeyla (1999), **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BENHABİB, Şeyla (2005), **Eleştiri-Norm-Ütopya**, Çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul
- BORRADORİ, Giovanna (2008), **Terör Günlerinde Felsefe – Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar**, Çev. Emre Barca, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BROADIE, Sarah (1991), **Ethics With Aristotle**, Oxford University Press, Oxford-New York.
- BRUN, Jean (1997), **Stoa Felsefesi**, Çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- BUTLER, Judith (2004), **Kırılgan Hayat / Yasın ve Şiddetin Gücü**, Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.
- CULLER, Jonathan (2008), **Barthes**, Çev. Hakan Gür. Dost Yayınları, Ankara
- CASSİRER, Ernst (1984), **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- CUSSET, François, (2003), **French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis**, La Découvert, Paris.
- DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (1987), **A Thousand Plateau**, Tr. by Brian Massumi, University of Minnesota Press.
- DELEUZE, Gilles – GUATTARI Felix (1993), **Kapitalizm ve Şizofreni 1, Göçebibilim İncelemesi: Savaş Makinası**, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- DELEUZE, Gilles (1995), **Negotiations**, Tr. by Martin Joughin, Colombia University Press, New York.
- DELEUZE, Gilles (2006), **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.
- DERRIDA, Jacques (1997), **Politics of Friendship**, Tr. by George Collins, Verso, Landon-New York, 1997.
- DERRIDA, Jacques (2000), **Of Hospitality**, Tr. by Rachel Bowlby, Stanford Universty Press.
- DERRIDA, Jacques (2001), **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, Tr. by Mark Dooley and Michael Hughes, Roudledge, London and New York.

DERRIDA, Jacques (2003), **Voyous**, Galilée, Paris.

DHERBEY, Gilbert (2001), **Socrate et Les Socratiques**, VIII, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris.

EAGLETON, Terry (2004), **Kuramdan Sonra**, Çev. Uygur Abacı, Litararür Yayınları, İstanbul.

HARDT Michael – NEGRİ Antonio (2000), **İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

HARDT Michael – NEGRİ Antonio (2004), **Çokluk**, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

HOBBS, Thomas (1993), **Leviathan**, Çev. Sami Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

HOBBS, Thomas (1998), **On The Citizen**, Cambridge University Press, 1998, Cambridge, United Kingdom.

HOF, Ulrich Im (1995), **Avrupa’da Aydınlanma**, Çev. Şebnem Sunar, Afa Yayınları, İstanbul.

FATTAL, Michel, (2001), **Logos, Pensée et Vérité Dans La Philosophie Grecque**, L’Harmattan, Paris.

FINKIELKRAUT, Alain (1995), **Sevginin Bilgeliği**, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2001 a), **Toplumu Savunmak Gerekir**, 48, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2001 b), **L’Herménéutique du Sujet**, Gallimard-Seuil, Paris.

FOUCAULT, Michel (2003 a), **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2003 b), **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Tufan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2003 c), **İktidarın Gözü**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2005), **Doğruyu Söylemek**, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel, (2008) **Le Gouvernement de soi et des autres**, Gallimard Seuil, Paris.

GÖZE, Ayferi (1995), **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Beta Yayınları, İstanbul.

HADOT, Pierre (2001), **La Philosophie comme manière de vivre**, Le Livre de Poche, Paris.

KANT, Immanuelle, (2001), **Vers la Paix perpétuelle**, Hatier, Paris.

KYMLICKA, Will (2004), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

LAPOUJADE, David (2007), **William James-Empirisme et Pragmatisme**, Les Empecheurs de Penser en Ronde, Paris.

LEVİNAS, Immanuel (2003), **Sonsuza Tanıklık**, hazırlayanlar: Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yayınları. İstanbul.

LYNCH, Sandra M. (1997), **Dostluk Üzerine**, Çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

LOCKE, John (1997), **Political Essays, Civil and Ecclesiastical Power**, Tr. by J.C. Biddle, Cambridge, U.K..

LOCKE, John (2003), **Two Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration**, Yale University Press.

MACHIAVELLI, Nicholas (2001), **Prens**, Çev. Semra Kunt, Alkım Yayınları, İstanbul.

MACINTYRE, Alasdair (2001), **Erdem Peşinde**, Çev. Müttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

MOSSE, Claude, (1986), **La Démocratie Grecque**, MA Editions, Paris.

MOUFFE, Chantal, (2000), **The Democratic Paradox**, Verso, London-New York.

NEHEMAS, Alexander (2002), **Yaşama Sanatı Felsefesi / Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler**, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

NİETZSCHE, Friedrich (2001), **Ahlakın Soykütüğü**, Çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınları, İstanbul.

O'NEILL, John (2001), **Piyasa / Etik, Bilgi, Politika**, Çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

PİEPER, Annemarie, (1999), **Etiğe Giriş**, Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

PLATON (2001 a), **Sokrates'in Savunması**, Çev. Niyazi Berkes, Sosyal Yayınları, İstanbul.

PLATON (2001 b), **Lysis (Dostluk Üzerine)**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, N. Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul.

PLATON (2004), **Şölen**, Çev. Kemal Bek, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul.

RANCIERE, Jacques (2007), **Siyasahın Kıyısında**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.

REEVES, Hubert (2005), **Chroniques du ciel et de la vie**, Seuil-France Culture, Paris.

ROSS, David (1999), **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

SANDEL, Michael (1998), **Liberalisme and the limits of justice**, Cambridge University Press, Cambridge, U.K..

SAMONS II, Loren J., (2004), **What's Wrong With Democracy? / From Athenian Practice to American Worship**, University of California Press, Los Angeles.

SCHMITT, Carl (1985), **The Crisis of Parliamentary Democracy**, Tr. by Ellen Kennedy MIT Press, England.

SCHMITT, Carl (1985), **Political Theology**, Tr. by George Scwab, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

SCHMITT, Carl (1996), **The Concept of Political**, Tr. by George Scwab, The University of Chicago Press, Chicago and London.

SCRUTON, Roger (2007), **Spinoza**, Çev. Hakan Gür, Dost Yayınları, Ankara.

SENETT, Richard (1996), **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul

SINGER, Peter (2004) **Hegel**, Çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999), **A Critique of Postcolonial Reason**, Harvard University Press.

TAYLOR, C. C. W. (2002), **Sokrates**, Çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul.

VERGNIERES, Solange, (1995), **Ethique et Politique Chez Aristote**, PUF, Paris.

VIDAL-NAQUET, Pierre, (1990), **La Démocratie Grecque Vue D'Ailleurs**, Flammarion, Paris.

VIRNO, Paolo (2001), **Grammaire de la Multitude**, tr. par Véronique Dassas, éditions de l'éclat et conjonctures, Canada.

WALZER, Michael, (1998), **Hoşgörü Üzerine**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,

WOLF, Francis, (1991), **Aristote et la Politique**, Puf, Paris.

YOUNG, Robert (2000) **Beyaz Mitolojiler**, Çev. Can Yıldız, Bağlam Yayınları, İstanbul.

1.2. Makaleler:

AKAY, Ali, **Sınırşırlılıklar**, yayımlanmamış metin, Çev. Nusret Polat.

AUBENQUE, Pierre (1995), **The Twofold Natural Foundation of Justice according to Aristotle**, translated by Robert Heinaman from the french original, *Aristotle and Moral Realism* içinde, Westview, San Francisco.

DELEUZE, Gilles (1993), **Perikles'den Verdi'ye François Châtelet'nin Felsefesi**, Çev. Ali Akay, *Kapitalizm ve Şizofreni 1, Göçebibilim İncelemesi: Savaş Makinası içinde*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

DROSSE, Juliette (2007), **Le Stoïcisme à Rome**, s. 42, Le Magazine Littéraire, no: 461.

DUGUIT, Leon (2000), **Egemenlik ve Özgürlük**, Çev. Didem Köse-Sedef Koç, *Devlet Kuramı* içinde, derleyen: Cemal Baki Akal, Dost Yayınları, Ankara.

DUMONT, Louis (2000), **Bireycilik Üzerine Denemeler, Doğuş. XIII. Yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet**, çev. Hülya Tufan, *Devlet Kuramı* içinde, derleyen: Cemal Baki Akal, Dost Yayınları, Ankara.

GOURIANT, Jean-Baptiste (2007), **Le Stoicisme: une maniere de penser**, 28, Le Magazine Littéraire, no: 461.

GRELET, Stany - POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, **Une Biopolitique Mineure** (entretien avec Giorgio AGAMBEN), <http://www.vacarme.eu.org/article255.html>

HERITIER, Françoise, (1997), **Le Soi, L'Autre et La Tolérance**, *Une Meme Ethique Pour Tous* içinde. Editions Odile Jacob, Paris.

HUNTINGTON, Samuel – GIDDENS, Anthony (2004), Çev. Nusret Polat, Cogito, Ölüm, **İki Batı**, İstanbul.

IEVEN, Bram, **On the Content of a Violent Force: The Relation between “Legitimacy” and “Justice” According to Rawls and Derrida**, [http://www.wickedness.net/els/els1/Ieven paper.pdf](http://www.wickedness.net/els/els1/Ieven%20paper.pdf)

KESKİN, Ferda (2003), **Özne ve İktidar (Foucault'da Öznellik ve Özgürlük)**, *Özne ve İktidar* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

KHATUN, Saiyeda, **A Site of Subaltern Articulation / The Ecstatic Female Body in the Contemporary Bangladeshi Novels of Taslima Nasrin**, http://64.233.183.104/search?q=cache:S7n36J_1H9UJ:www.genders.org/g30/g30_khatun.html+epistemic+violence,+Spivak&hl=tr&ct=clnk&cd=1&gl=tr

PASSERİN D'ENTREEVES, Alessandro (2000), **Devlet Kavramı**, Çev. Başak Baysal, “**Devlet Kuramı**” içinde, derleyen: Cemal Baki Akal, Dost Yayınları, Ankara.

LEAR, Jonathan (1995), **The Place of Tragedy in Aristotle's Ethics**, *Aristotle and Moral Realism* içinde, Westview Press, England.

MARRATI, Paola (2004), **Une autre pensée de la vie. Ou de la démocratie a venir au-delà de l'amitié**, L'Herne Derrida içinde, Editions de L'Herne, Paris.

PATTON, Paul Robert (2005), **Kavramsal Politika ve Bin Yayla'da Savaş Makinesi**, Çev. Barış Başaran, *Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim* içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2007), **Michel Foucault stoicien?**, Le Magazine Littéraire, No: 461, Paris.

SCHWAB, George, (1985), **Introduction**, *Political Theology* içinde, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

STEYERL, Hito, **Can The Subaltern Speak German**, Translated by Aileen Derieg, <http://translate.eipcp.net/strands/03/steyerl-strands01en>

STRAUSS, Leo (2000), **Tabii Hak ve Tarih**, Çev. Ozan Erözden, *Devlet Kuramı* içinde, derleyen: Cemal Baki Akal, Dost Yayınları, Ankara.

ZEYBEKOĞLU, Emre (2006), **Distinguo Ergo Sum – Carl Schmitt**, Doğu-Batı, Entelektüeller I, Ankara.

6. ÖZGEÇMİŞ

25 Ekim 1977 yılında İspir’de (Erzurum) doğdu. Bursa Karacabey Lisesi’ni 1993 yılında tamamladı. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde lisans ve master yaptı. Prof Dr. Ali Akay’ın danışmanlığında yaptığı Master tezinin başlığı: “Michel Foucault’da İktidar Kavramı”. 2002 yılında Mimar Sinan Üniversitesi’nde doktorasını başladı. Eylül 2007-Eylül 2008 tarihlerinde Erasmus bursu ile Paris 1 Pantheon-Sorbonne’da David Lapoujade’ın yanında çalışmalarına devam etti. Plato Güncel Sanat Dergisi ve Gençsanat dergilerinin editörlüklerini yaptı. Cogito, Sanat Dünyamız, Plato ve Genç Sanat gibi dergilerde makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Yakında yayımlanacak olan iki kitabın çevirmenidir: David Lapoujade, William James-Empirisme et Pragmatisme (Bağlam Yayınları) / François Cusset French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis (Yapı Kredi Yayınları).