

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

JEAN-LUC NANCY'NİN SİYASET FELSEFESİNDE
ÇOĞULCULUK VE DEMOKRASİ

Doktora Tezi

Ata DEMİR

Ankara - 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

JEAN-LUC NANCY'NİN SİYASET FELSEFESİNDE
ÇOĞULCULUK VE DEMOKRASİ

Doktora Tezi

Ata DEMİR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Celal TÜRER

Ankara – 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**JEAN - LUC NANCY'NİN SİYASET FELSEFESİNDE
ÇOĞULCULUK VE DEMOKRASİ**

DOKTORA TEZİ

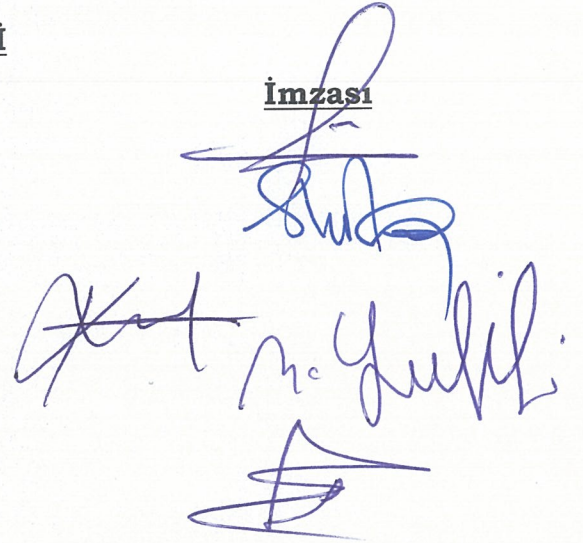
**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Celal TÜRER**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Celal TÜRER
- 2- Prof. Dr. Şamil DAĞCI
- 3- Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
- 4- Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
- 5- Doç. Dr. Metin UÇAR

İmzası



Tez Savunması Tarihi

16/12/2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (16/12/2019)

Ata DEMİR



ÖN SÖZ

Düşünce tarihi içerisinde süregelen tartışmalar, yeni yaklaşımlar, “Varlık”ın her zaman düşüncenin veya ona yönelik anlamalarımızın önünde ve ötesinde olduğunu göstermektedir. Bu noktada insana dair yapılmış tanımlar ile bunlara dayalı paradigmalara zaman içerisinde insani ihtiyaç ya da gelişmeler bağlamında yeni anlamlandırmalara tabi kılındıklarına tanıklık ediyoruz. Bu durum insani kapasitemizden veya varlığın varoluşa gelişi (dasein)’ndeki kısıtlılıktan kaynaklanan nedenlerden dolayı tek, tümel, mutlak veya evrensel iddialar yerine tikel, esnek, olasılıklı, yerel, ucu açık, geçerliği daha çok pragmatik işlevi oranında kabul edilen felsefi yaklaşımları çağın belirgin özelliği olarak öne çıkartmaktadır. Öyle ki bu çağın yaklaşımı, dayatmacı olmak yerine tüm kapıların açık tutulduğu ve sergilenen düşünceler ile teorileri sahip oldukları farklılıklarıyla eşit ve özgürce sergileme olanağı sunmaktadır. Herhangi bir doğruluk kriterine göre kıyaslanamaz olan kuramlar, kendilerini zaman ve mekân kipinde insani gereksinimlere takdim ediyorlar. Bu noktada farklı, çoklu ve değişken olanın meydana getirdiği “çoğulculuk” kavramı, postmodern düşüncenin en çok kullanılan kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çoğulculuk, varlığa tümel bir açıklama bulma veya hakikate götürecek doğru bir yöntemi arama ümitlerinin hem felsefede hem de bilimde büyük oranda tükenmesiyle kullanımı yaygınlaşan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Dünya, varlık, insan ve üretilmiş hazır her türlü anlam karşısında yeni bir yaklaşım sergileyen çoğulculuk kavramı, sosyal ve siyasal gruplara yönelik geliştirilen yeni bir felsefe tarzıdır. Teknolojik gelişmeler, iletişim ve ulaşım araçlarının sağladığı olanaklarla geleneksel düşünce bağlarından kopan birey, ‘yeni’ ile tanışır, ondan etkilenir ve sonra etki etmeye başlayarak *çoğulcu dünyayı* oluşturur ki bu dünyada hiçbir çoğunluk kendi yaşam tarzına evrensel bir değer katarak diğerlerine hâkimiyet kurmaya çalışmadan farklılıklarıyla birlikte yaşar.

Günümüzde “çoğulculuk” düşüncesinin birey ve topluma yansımaları “demokrasi” kavramıyla ifade etmek yaygın bir yaklaşımdır. Nitekim demokrasi, bireylerden oluşan toplumun düzenini sağlamak ve korumak amacıyla yönetim sistemi olarak hükümet etme tarzı veya yönetme biçimini ifade etmektedir. Jean-Luc Nancy (d. 1940-)’ye göre özü kendisi tarafından yaratılan, biçimlendirilen, bir kendinde varlık olarak “özne”, temsili ya da doğrudan demokrasilerde kendi anlayış, istem ve kararlarının efendisidir. Kendisini ilgilendiren ya da kendisinin ilgilendiği ister bireysel ister kolektif tüm karar ve edimlerinin merkezinde fail olarak kabul edilir.

Nancy için demokrasinin anlamı veya önemi, *herkesle birlikte ve herkesten biri* olma olanağının ifade edildiği arzu ve beklentilere cevap verebilmesidir. Demokratik anlayış, otoritelere başvurmayı gereksiz hatta olanak dışı bulur. Kapalı ideolojilerin ve dinsel yönetimlerin “demokrasi” kelimesiyle veya rejimiyle uyuşamaması gerçeği tesadüf değildir. Nitekim Nancy, *demokrasinin* biçim, kurum, sosyal ve politik rejimden önce akıl sahibi *bir varlık olarak insanı üreten bir ruh* olduğunu ifade eder. Böyle bir insanı üretmeden kendi kendini yöneten ortak bir gövdenin ilkelerini üretmenin imkânsız olduğunu kavramak gerekir. Dolayısıyla demokrasi, bir fırsat, bir buluşma, olanakların ve birlikte-mevcudiyetin bir karşılaşması olarak ifade edilebilir.

Bu çalışma, siyaset felsefesinin önemli kavramlarından biri olan *çoğulculuk* ve *demokrasi* kavramlarını, *postmodern çoğulcu felsefenin* önemli düşünürlerinden Jean-Luc Nancy’nin görüşleri ışığında izah etmeyi hedeflemektedir. Nancy, ‘Varlık’ta sürekliliğin olamayacağı kanaati ekseninde felsefenin, Antik Yunan’da başlayan ve süreklilik arz eden hakikat arayışını ifade etmediğini; aksine her daim kıpırdanma, sorgulama ve tekillerin oluşturduğu *çoğu-tekil/tekil-çoğul* (“plural-singular / singular-plural”) olarak var olan hususları soruşturduğunu iddia eder. Bu yüzden felsefenin dünya içerisindeki bütün renkleri üstlendiği, birlikte yaşayan tekilleri diğer tekilleri çoğulcu dünyayı oluşturduğu kabul edilir.

Dolayısıyla tekiler arasındaki ilişki homojen beraberlik veya birliktelik değil *ile* (with)’nin sağladığı bir oranın tekil çoğulculuğunda birlikte yaşayan tekiler olarak diğer tekilerle çoğulcu dünyanın kendisidir.

Antik Yunan'dan tek tanrılı dinlere ve sonrasına kadar gelen felsefenin varlığa dair bütüncül yaklaşımın Descartes, Kant, Nietzsche ve Heidegger ile yeni perspektifler kazanmış olduğu ve eski deneyimini sürdürmenin neredeyse imkânsız hâle geldiği görülür. Derin bir *etik* kaygıyla felsefi düşüncüyü her türlü kökenden kurtarmayı gaye edinen Nancy, çoğulculuk kavramıyla kökendeki sezginin kökenine nüfuz edip derinlemesine işlemenin deneyimine sahip olmaya çabalayan tekilerin renklerinden oluşan özgür dünyayı işaret eder. Var oluşun her alanında özellikle siyaset ve toplumsal alanda *tekil-çoğul* aynı zamanda var oluşların nedenleri ve amaçları olarak kabul edilir.

Yaşadığımız coğrafyadaki zihni yapı, çoğu zaman kişisel fikir ve görüşleri siyasetin değil de inanacın konusu haline getirmekte ve bu durum sonu gelmez çatışmalara neden olabilmektedir. Günümüz dünyasında öteki ile iletişim, müzakere ve tartışmamızda hertürlü farklılık ile birlikte bireysel farklılığın hayati öneme sahip olduğu bir gerçektir. Bu çalışmamızın ülkemizdeki ve benzer coğrafyalardaki düşünce biçimlerine çoğulcu ve hoşgörülü bir ufuk açması dileğimizdir.

Akademik çalışmam sürecinde her türlü fedakârlığı gösteren sevgili eşim Aysel Demir’e, tezimi okuyarak edisyonunu yapan yiğenim Araşt. Gör. Bilal Demir’e, Tezimi okuyup yol gösteren arkadaşım Doç. Dr. Fadıl Aygün’a, akademik çalışmaya beni teşfik eden Prof. Dr. Cemalettin Erdemci’ye, akademik konularda yardımını esirgemeyen Prof. Dr. İbrahim Çapak’a, nazik tavırlarıyla tavsiyeleri için Dr. Öğret. Üye. Selçuk Erincik’e, tez konusunu bana öneren Prof. Dr. Kasım Küçükalp’a, Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir’e, bükülmez ahlâki duruşuyla bize örnek olan hocam Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi’ye ve bana yardımı dokunup burada ismini anmadığım her kese teşekkürü bir borç bilirim.

Beş yıllık doktora eğitim süreci içinde ima yoluyla dâhi en ufak rahatsız edici bir tavrına rastlamadığım, ders döneminde hiçbir dersi beş dakika bile geç veya erken bitirmeyen, her aradığımda anında ulaşabildiğim, talep ettiğim her türlü yardımın fazlasını yüksek nezaketiyle sunan ve öğrencisi olmaktan onur duyduğum saygı değer hocam Prof. Dr. Celal Türer'e sonsuz teşekkür ederim.

Ata DEMİR

Ankara - 2019



KISALTMALAR

A.g.e.	:	Adı geçen eser
A.g.m.	:	Adı geçen makale
A.g.md.	:	Adı geçen madde
Ayr.	:	Ayrıca
Bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
ev.	:	Türkçeye eviren
Der.	:	Derleyen
ed.	:	Editör
İng.ev.	:	İngilizceye eviren
M.E.B.	:	Milli Eğitim Basımevi
M..	:	Milattan nce
M.S.	:	Milattan sonra
MEB.	:	Milli Eğitim Bakanlığı
N.	:	Numaralanamış eserlerin numarası
NY.	:	New York
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfa sayıları
Vd.	:	Ve diğerleri
Vol.	:	Volume
Y.K.Y.	:	Yapı Kredi Yayınları
Yay.	:	Yayınları –Yayıncılık
S.	:	Sayı
hz.	:	Yayına hazırlayan

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
KISALTMALAR.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
GİRİŞ	1
1. Konunun Önemi: İki Politik İdeal Çoğulculuk ve Demokrasi	1
2. İddia ve Varsayımlar.....	4
3. Nancy Düşüncesi ve Tarzı Bağlamında Konunun Yöntem ve Sınırları	23
4. Konunun Sunulması.....	28
I. BÖLÜM	30
1. SİYASET FELSEFESİNDE ÇOĞULCULUK KAVRAMI VE JEAN- LUC NANCY PERSPEKTİFİ	30
1.1 Modernizm ve Postmodernizmin Bilimsel Yaklaşımlarında Çoğulculuk	30
1.1.1 Eşitlik İlkesi Bakımından Çoğulculuk	41
1.1.2 Liberal Demoratik Yönetimler Bakımından Çoğulculuk	42
1.1.3 Kendiliğinden Doğan Düzenin Adı Olarak Çoğulculuk	45
1.1.4 Hoşgörünün Tezahürü Olarak Çoğulculuk	48
1.2 Nancy'nin Çoğulcu Ontolojisi	49
1.2.1 Ontoloji ve Sonsuzluk	63
1.2.2 İnsani Ölçüsüzlük	71
1.2.3 Çoklu-Olma Hali	74
1.3 Bedenlerin Anlamı Olarak Çoğulculuk	80
1.4 Çoğulculuğun Zemini Olarak Özgürlük	84
1.4.1 Özgürlük Kavramının Tarihi Gelişimi	84
1.4.2 Temelsizlik Olarak Özgürlük	91
1.4.3 Sonlu Özgürlük	98
1.4.4 Özgürlükten Çoğulculuğa	103
1.5 Nancy'nin Felsefesinde Çoğulcu Dünya	122
1.5.1 Hiç'ten Yaratma	125
1.5.2 Metafizik, Hakikat, Teknoloji ve Çoğulculuk	130
1.6 Nancy'nin Felsefesinde Çoğul Anlamlar	134
1.6.1 Sense Olgusunda Tezahür Eden Çoğulculuk	138

1.7 Nancy'nin Sanat Anlayışının Çoğulcu Yansımaları	144
II. BÖLÜM	159
2. JEAN-LUC NANCY'NİN SİYASET FELSEFESİNDE BİRLİKTE VAROLUŞ OLARAK DEMOKRASİ	159
2.1 Demokrasi Kavramı ve Bazı Temsilcileri	160
2.2 Demokrasinin Özü Olarak Çoğulculuk	183
2.3 Nancy'nin Demokrasi Düşüncesinin Dayanakları	189
2.3.1 Tekil-Çoğul-Oлма ve Co-(ile) Kavramı	189
2.3.2 Anlamın Sonsuz Açılımı Olarak Demokrasi	207
2.3.3 Kırılgan Demokrasi	211
2.3.4 Nihilizm ve Demokrasi	215
2.3.5 Birlikte Varoluş Olarak Demokrasi	221
2.4 Nancy Felsefesinde Demokrasinin Ufukları	227
2.4.1 Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Demokrasisi	227
2.4.2 Temelsiz Demokrasi	234
2.4.3 Nancy'nin Demokrasi Düşüncesinde Dışsalılık	237
2.4.4 Sınırı Olmayan Demokrasi	240
2.4.4.1 Nancy Felsefesinde Demokrasi-Politika Ayırımı	248
2.4.5 Değerlere Dayalı Olmayan Demokrasi	252
2.5 Nancy'nin Demokrasi Düşüncesini Şekillendiren Kavramlardan Bazıları	254
2.5.1 Egemenlik	254
2.5.2 Adalet	260
2.5.3 Şiddet ve Hakikat	263
2.5.4 Küreselleşme (Globalizasyon)	269
2.6 Demokrasiye Yönelik Eleştiriler	275
2.6.1 Demokrasinin Kutsallığı Üzerine	275
2.6.2 Demokrasinin Araçsallığı	278
2.6.3 Demokratik Paradokslar.....	284
2.6.4 Hristiyanlığın Yapı Sökümüyle Batı ve Demokrasiye Yöneltilen Eleştiriler.....	290
SONUÇ	294
KAYNAKÇA	305
ÖZET	321
ABSTRACT	323

GİRİŞ

1. Konunun Önemi: İki Politik İdeal Çoğulculuk ve Demokrasi

Felsefe, bilim, siyaset ve sosyoloji alanında özellikle son zamanlarda çok sık kullanılan ‘pluralizm’ (çoğulculuk), ‘plurality’ (çoğulluk) kavramları ile many, *variety*, *diversity* (çokluk, çeşitlilik, farklılık) gibi anlamlar ifade eden tüm kelimeler ‘plural’ (çoğul) kelimesinden türetildiği kabul edilir. Siyaset felsefesi ve sosyolojide kullanılan bir kavram olarak çoğulculuk, bir toplumda bulunan çok sayıda siyasi parti ya da kuruluşun zıt olabilecek kadar birbirinden farklılık arz eden ahlaki, dini ve kültürel değerlerin savunulması veya tercih edilmesi olanağıdır.¹ Bilim felsefesi alanında kullanılan çoğulculuk ise, hem nitelik hem de nicelik bakımından şeylerin çok, çeşitli ve farklı olduğunu ifade eder.

Bir düşünce olarak çoğulculuk, tarih boyunca tüm dünyada özellikle Batı’da ya da Batı² düşüncesinde çeşitli felsefi ve entelektüel akımların en tartışmalı konularından birisi olarak kabul edilir. Felsefi bir yaklaşımla dünyayı, varlığı, hayatı farklı yorumlama neticesinde meydana gelen farklılıklar, toplumsal değerlerin ifadesi olan devlet, siyaset ve toplumsal grupların tercihlerinde kendini gösterir.³ Farklı tercihlerin tezahürü olan çoğulculuk; felsefede, bilimde, siyaset ve sosyolojik teorilerde üstün bir otorite, imtiyazlı sınıf, kişi veya topluluğun kabul edilmemesidir. Bilimsel, etik, siyasal ve kültürel alanlarda değişmez, evrensel bir hakikat iddiasına karşı çıkışın ifadesi olarak kabul edilir. Doğrunun birden çok olabileceği, zamanla

¹ Andrew. Heywood, *Siyaset*, Çev. Hasan Yücel Başdemir vd., 4. Edisyon, Adres Yayınları, Ankara, 2017, s. 114.

² Felsefe ile özdeş hale gelen *Batı Düşüncesi* kavramı diğer düşüncelerden farkını, batılı anlamda felsefe yapma olarak ortaya koymaktadır. Batı Felsefesi: Antik Yunan, Ortaçağ Hristiyan, Modernizm, Aydınlanma ve Postmodern çoğulcu yaklaşımların neredeyse tümünü ifade etmektedir. Ancak “Batı” düşüncesi günümüzde daha çok modern düşünceyi ifade eden hümanist, teknolojik, özgürlükçü, eşitlikçi, ilerlemeci tarih anlayışı, mekanik evren görüşü, bilimsel kökenlere dayatılan sekülerizm ve pozitivizm gibi özellikleri ihtiva eden paradigmalarda karşılığını bulur. Bkz.Kasım Küçükakal – Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temelleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, s. 15;16;19.

³ Lahra Smith, "Pluralism", "Plurality" *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd edition, Editör Şef: William A. Darity Jr., Vol. 6, Macmillan Reference USA, 2008, ss. 282-286.

değişip dönüşebildiği ve üstün doğruları tespit edecek yüce bir aklın da olmadığı ifade edilir.⁴ Çoğulculuk, bir yandan zorlayıcı güçlerin doğruluk dayatmalarına bir sınırlama getirirken, diğer yandan özgürlük ve hoşgörü ortamında her türlü farklılığın tezahürüne imkân tanır. Bu anlamıyla çoğulculuk, liberal demokrasilerin en temel kavramlarından birisi kabul edilir.

Çoğulcu düşüncenin izleri, Antik Yunan'dan Platon'un “mutlak hakikat” iddiası ve *ideasına*⁵ dayalı seçkinci ve tekerci anlayışa karşı çoğulculuğu savunmuş olan Sofistlere kadar sürülebilir. Ancak felsefi bir kuram ve siyaset sistemi olarak modern dönemde ilk temsilcilerinin İngiltere'de John Locke (1632-1704), J. Bentham (1748-1832), J. S. Mill (1806-1873), Amerika'da “Kurucu Babalar” olarak bilinen Alexander Hamilton (1757- 1804), James Madison (1751-1836) ve Fransa'da Alexis de Tocqueville (1805-1859) gibi liberal düşünürler olduğu kabul edilir. Toplumların çeşitli alanlarında bulunan farklılıkları bilimsel anlamda çoğulculuk tezine dönüştüren Madison'un modeli, pluralist ilkelerin ilk örneğini oluşturması bakımından son derece önemli görülmüştür.⁶

Çoğulculuk ile ilgili çalışmalar genel olarak üç ayrı kısımda izah edilir. İlk kısım 19. yy.'dan 20. yy'a kadar ABD'de etkili olmuş olan William James (1842-1910) ile John Dewey'in (1859-1952) çalışmalarından oluşur. Birinci gruptan hem teorik hem de tarihi anlamda son derece farklı olan ikinci kısım, 1920-1930 tarihleri arasında ABD ve İngiltere'de etkili olan Marry P. Follet (1863-1933), G. D. H. Cole (1889-1959) ve H. J. Laski'nin (1893-1950) çalışmalarıdır. Yine Amerika'da ortaya çıkan ve özellikle siyaset alanındaki teorileriyle

4 Everett Helmut Akam, “Pluralism”, *New Dictionary of the History of Ideas*, Vol 5, Ed. Maryanne Cline Horowitz, Los Angeles, University of California Press, 2005, ss. 1825-1828.

⁵ Bkz. Eidé (idealar): Platon'dan çok önceleri kullanılmış ve sofistike haline getirilmiş bir kavram olsa da Platon, söz konusu kavramı yeniden ele almış ve felsefesini üzerine bina etmiştir. Platon'a göre duyular âleminde ayrı, akılla kavranabilir olan, mutlak, değişmez ve mükemmel olan *idealar* âlemi vardır. Duyu âlemi sadece *idealar* âleminin silik gölgeleri ve onlardan pay aldıkları oranda var olabilen âlemdir. Sokrates'i uğraştıran ve Platon'da çok önemli yer işgal eden idealar düşüncesi, onun etik kadar epistemolojik düşüncesinin temelini de oluşturur. Herakleitos'un etkisini bariz şekilde hissedilen Platon, her daim değişim halinde olan üzerine etik ve bilginin inşa edilemeyeceğini söyler. Epistemolojisini anımsama ile *ideaların* değişmez, mükemmel bilgisini elde etme üzerine kuran Platon, *ideaların* düzenini de etik anlayışının hedefi olarak belirler. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Tarihsel Bir Okuma*, Hazırlayan ve Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004, s. 85 -87. Daha geniş bilgi için bkz. Platon, *Timayos*, 52a-c, *Phadion*. 65d-e, *Parmanides*, 135b-c, *Polite*. 532a-b.

⁶ Andrew Heywood, *Siyaset*, s. 114.

dikkatleri üzerine çeken Robert A. Dahl'ın (1915-2014) öncülüğünü yaptığı grup da üçüncü kısmı oluşturur. Çoğulcu düşünürlerde ortak yanlar bulunabildiği gibi birbirinden farklı yaklaşımlar da dikkat çekerler. Dewey'in çoğulculuk yaklaşımında, *pragmatik* düşüncenin izleri görülürken, Dahl'ın özellikle siyasal konularla ilgili çoğulcu yaklaşımlarında *davranışçı* yaklaşımın etkisine tanık oluruz. Aynı şekilde Figgs'in çoğulculuk ile ilgili düşüncesinin din adamı olması ya da dini konulardaki bakış açısıyla ilgili olduğu kabul edilir.⁷

Çoğulculuk hem bilimsel teori ve metotlarda hem de insan hakları, adalet, egemenlik, demokrasi, özgürlük ve vatandaşlık gibi sosyal ve toplumsal hayatı etkileyen konularda önemli bir yaklaşım oluşturma iddiasıdır. Bu iddia teknolojik gelişmeler, izafiyet teorisi, kuantum fiziği gibi bilimsel çalışmalarla mutlak hakikat iddiası sarsılan modern bilim yerine, farklı ve çoklu bir çözüm arayışının ortaya çıktığını ifade etmektedir. Modernizm ve aydınlanma ile başlayan modern çağ, felsefe, bilim, sanat, estetik ve siyaset alanındaki geniş etkisiyle yeni bir sorgulama sürecinin doğmasına neden olmuştur. Devlet, toplum, politika, siyaset, demokrasi, liberalizm, çoğulculuk, barış, adalet ve ahlak gibi kavramların yeniden tartışılması yeni arayışları da beraberinde getirmiştir. Bu sorgulama sürecinde öne çıkan en önemli iki kavram, çoğulculuk ve liberal demokrasidir.

Çoğulcu dünyanın bireylerinin liberalizmle elde ettikleri hususlarla yetinmeyip etnik, inanç ve kültürel açıdan yeni haklar talep etmeleri, sözkonusu sorunun özü olarak kabul edilebilir. A. Giddens (d.1938-) bu durumu, bölgesel olarak yaşanan olayların dünya çapında yaygınlaşması olarak ifade eder.⁸ Zira kitle iletişim araçları sayesinde neredeyse köye dönüşen bir dünyada yaşamaktayız. Bu yeni dünyada yolunu bulmak zorunda kalan yeni insanların modern çağdan miras aldıkları zihniyet ve düşünce alışkanlıklarından kurtulma çabaları dikkat çekicidir. Artık *doğal, dinsel, veya geleneksel kadim hukuk* yerine, mevzuatlara indirgenmiş,

⁷ Mary C. Sengstock, *Voices of Diversity: Multi-Culturalism in America*, N.Y, Siproinger, Network, 2009, s. 239.

⁸ Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Y.K.Y., 2010, s.30.

işlevsel, praxis ve pragmatik saiklerle meşruluk kazanan dünyanın çoğulcu yaklaşım tarzıyla yeni bir mahiyet kazandığı söylenebilir.

Genel olarak yukarıda bahsedilen gelişme ve anlamlandırma sürecine bağlı olarak çoğulculuk ve demokrasi kavramları gün geçtikçe daha da anlamlı hale gelmektedir. Bu çerçevede J. L. Nancy'nin iki kavram ile ilgili düşüncelerini inceleme ve değerlendirmenin konunun anlaşılmasına yardımcı olacağı, dayanakları ve ufukları bakımından yeni bir perspektif yaratacağı kanısındayız.

2. İddia ve Varsayımlar

Çalışmamızda Nancy'nin konuyla ilgili düşüncesini, bu alanda öne çıkan diğer düşünürlerin yaklaşımları ile birlikte ele alacağız. Bu çerçevede hem çoğulculuk hem de demokrasi konularında öne çıkan birbirinden farklı düşünürlerin yaklaşımlarının, konunun anlaşılmasına önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla konumuzla ilgili iddia ve varsayım sahibi düşünürlere kısaca değinmek gerekir.

Çağdaş manada farklılıklara saygı ve hoşgörü konusunda 1644'te *Areopagatica* isimli bir risale kaleme alan İngiliz şair John Milton (1608–1674), bazı rasyonel gerekçeler ileri sürerek her hangi bir görüşün sansüre tabi kılınmasına karşı çıkar. Onun birinci itirazı erdemli bir insan olmada bilginin önemiyle ilgilidir. Ona göre iyi ve kötüyü tercih etmeden önce iyi ve kötünün ne olduğu, bir şeyin neden iyi veya kötü olduğunun bilgisine sahip olmak gerekir. İkincisi, kötülük ve yanlışlık yapamayan veya böyle bir özelliğe sahip olmayan için sansür zaten anlamsızdır. Üçüncüsü, gerçek veya doğrunun gücü elinde bulunduran egemenin izin ve isteğine uygun bir hal alması durumunda donup durağanlaşacağı sorunudur. Dördüncüsü, ona göre yanlış veya hatalı olan düşüncelerin yasaklanması, sansürlenmesi veya susturulması yerine, yanlışın tespit edilerek çürütülmesi daha doğru bir yaklaşımdır. Beşincisi, gerçeği

yanlırlıkla ya da kasten sansürleyerek doğruyu yanıltan devletin, düşünce üzerinde tehlikeli bir baskıya neden olacağı durumudur.⁹

Hatırlanacağı üzere Milton'un çağdaşı olan John Locke (1632-1704), bu durumun farkında olarak *A Letter Concerning Toleration /Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* isimli kitabında dini baskının olumsuz sonuçları üzerinde durur. Ona göre bir devletin temel görevi, vatandaşlarının can, mal ve hürriyetini korumaktır. Bireyin inancına ya da manevi alanına ne devletin ne de başka bir otoritenin müdahale etme hakkı olmamalıdır. Devlet, dini konularda diğer insanlardan farklı düşüncelere sahip kişilere hoşgörü göstermelidir. Ruhların bakımı mahkemelere, askeri ve sivil yargıya ya da devlete ait olamaz. Çünkü otoritenin gücü yalnızca dışsal bir etkiye sahip olabilir. İçsel bir boyutu olan inanç veya iman, dışardan müdahaleyle gerçekleşecek bir olgu olmadığından hiçbir kimse inanmak konusunda zorlanmamalıdır. Locke, mülkiyete el koyma, hapis ve işkence gibi hususların insan doğasını değiştirecek kadar etkili olamayacağını ileri sürer.¹⁰

Oldukça farklı bir tarih anlayışını geliştiren İtalyan düşünür Giambattista Vico'nun (1668-1744) çoğulculuk görüşünde insan, içinde yaşadığı toplum sayesinde kendisi, değerleri ve toplumun geçmişi hakkında bir görüş sahibi olabilir. Daha sonra edindiği görüşü, toplum üyelerinin eylem, düşünüş ve hisselerine de taşıması olasıdır. Toplumdaki bireylerin dil formlarında, ibadet şekillerinde, toplumsal kurumlarında ifadesini bulabilen ve somutlaşabilen değerler, toplumun temsiliyeti hakkında da fikirler sunabilirler. Bu haliyle değerlerin toplumdan topluma değişkenlik arz edebileceği fark edilmelidir. Her birinin Tanrı vergisi özellikleri, değerleri var etme şekilleri vardır ve bunları birbiriyle kıyaslamak veya karşılaştırmak doğru değildir. Bu bakımdan her toplumu kendine özgü terimleriyle anlamak ve onlar hakkında bir yargıda bulunmamak toplumsal huzuru sağlamada çok daha etkili bir yöntem

⁹ H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1963, s. 25-50.

¹⁰ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Ed. Raymond Klibansky and J. W. Gough. Oxford, Oxford University Press, 1968, s.38.

olabilir.¹¹ Nitekim Vico, insanların farklı amaçlara sahip olduklarını ancak bu farklılıkların birbirini anlayan, sempati duyabilen insanı rasyonel özelliğinden uzaklaştırmaması gerektiğini belirtir. Aksi halde insanın özüyle ilintili olarak düşünülmesi gereken değerlerin çatışması halinde beşeri alandan söz etmenin zemini kalmayacaktır. Bu yüzden insanın doğuştan sahip olduğu farklılıklar gibi değerlerin de farklı oluşu doğal karşılanmalıdır.

Birbirinden farklı değerlerin yönetim kademelerine yansması siyasal çoğulculuk şeklinde ifade edilir. Siyasal çoğulculuk konusunda dikkat çeken düşünürlerden biri olan Avigail Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism/Politik Çoğulculuğu Yeniden İnşa etmek* isimli eserinde siyasal çoğulculuk kavramının iki yönüne dikkat çeker. Birinci yön, iktidarın gruplar arasındaki dağılımını, ikincisi ise grupların bireyin gelişimi üzerindeki dolaysız etkisini ifade etmektedir.¹² Eisenberg'e göre içinde siyasi çoğulculuğun olduğu teoriler kurulurken dikkat edilmesi gereken önemli nokta çoklu toplululuk gerçeğidir. O, bu durumu üç nedene dayandırır. İlk olarak bireyler özgür davranabildiklerinden gruplaşmaya ve gruplar hâlinde örgütlenmeye eğilimlidirler. İkincisi bu gerçekliğin ayırdına varamayan teoriler sosyolojik çoğulculuğu fark etmeme ithamlarına maruz kalabilirler. Çünkü insanlar arasında münasebetin sağlanması ancak toplumsal gruplarla mümkün olur. Üçüncüsü ise bireyleri tanımlayan kimliklerin gelişmesini sağlayan araçların ancak grupların etkileşimiyle üretilebilmesidir.¹³

Çoğulcu yaklaşımın önemli kaynaklarından biri de 20. yy'ın sonlarında ortaya çıkan pragmatizm felsefesidir. Hatırlanacağı üzere pragmatizm sözcüğünü 1878 yılında felsefede ilk kullanan Charles Sanders Peirce (1839-1914) olmuştur.¹⁴ W. James, J. Dewey ve F.C.S. Schiller gibi düşünürlerin öncülük ettiği pragmatist düşünce, deneyim üzerine gerçekliği çoğulcu biçimde inşa eder. Bu çerçevede deneyimlerimize bağlı oluşan düşüncelerimiz ya da

¹¹ İsiyah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity, Chapters in The History Of Ideas*, Ed. Henry Hardy, London, Fontana Press, 1991, ss. 9-16.

¹² Avigail Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism*, Albany, State University of New York Press, 1995, ss. 1-10.

¹³ Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism*, ss. 2-3.

¹⁴ William James, *Faydacılık*, Çev. Tufan Göbekçin, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2003, s. 28.

bilgilerimiz, diğer alanlarda da bizleri en kolay yoldan başarıya ulaştırması durumunda doğru kabul edilir. Daha basit bir ifadeyle fikirlerimiz işlevsel oldukları oranda doğru kabul edilirler.¹⁵ Pragmatistler, yukarıda da ifade edildiği gibi dünyayı yorumlamada farklılık ve bakış açılarındaki *çokluk* üzerinde ısrar ederler. Pragmatizmde deneyim öncesi mutlak doğruluk fikri olmadığından çoğulculuk, deneyimlemeye pratik zemin oluşturması bakımından her zaman daha çok tercih edilen bir yaklaşımı seslendirir.¹⁶ Amerikan düşüncesini şekillendiren bu görüşler arasında bazı farklılıklar bulunsa da dünyaya eleştirel ve çoğulcu bir açıdan bakmaları pragmatistlerin ortak özellikliğidir.¹⁷ Bu nedenle çoğulculuk, pragmatizmin felsefeye yeni bir hediyesi olduğu ileri sürülebilir.¹⁸ Nitekim pragmatistler Darwin'nin (1809–1882) etkisi, yeni üniversite sistemi, *İncil*'in eleştirisi, endüstriyel gelişmelerin doğurduğu sosyal problemlerin bu dönemin çoğulcu düşüncesine sebep olduğunu belirtirler. Bu çerçevede onlar, dünya hayatının pratik anlam ifade eden sorunlarına farklı ve çoklu açılardan yaklaşmayı sevdikleri için çoğulculuğu dışlayan yöntemlerden uzak dururlar.¹⁹ Zira James'e göre dünya, henüz tamamen keşfedilmediğinden sürekli değişen ve gelişen çoğul yöntemlerin deneyimine açık durmaktadır.²⁰ Nitekim o, bu durumu şöyle ifade eder:

Aynı şekilde dünyanın kendisi de sürekli bir değişim ve gelişim göstermektedir. Çünkü farklı düşüncelerin varlığı, her birinin kendine özgü amaçlarının oluşu, içlerinden hiçbirisinin tek başına mutlak bir sonuç vermeyişi; tüm teorilerin aslında birer araç oldukları yönündeki faydacı tespiti doğrulamaktadır.²¹

Amerikan felsefesindeki çoğulculuğun dünyaya ve hayata yeni bir bakış açısı sunduğu fark edilmelidir.²² Bir kültür ve medeniyet projesi olan bu çoğulcu anlayışın en önemli yeniliği

¹⁵ James, *Faydacılık*, s. 33.

¹⁶ James, *Faydacılık*, s. 83.

¹⁷ John E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, New York, Sunny Press, 1983, ss. 190-214.

¹⁸ Celal Türer, “Amerikan Felsefesinin Özellikleri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, ss. 111-118.

¹⁹ Türer, “Amerikan Felsefesinin Özellikleri”, s.111-118. Ayrıca bkz. John J. McDermott, *Streams of experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*, The University of Massachusetts Press, S. 105; ss. 126-128.

²⁰ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 81.

²¹ James, *Faydacılık*, s. 100.

²² Marcus G. Singer, *The Context of American Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 6.

ya da başarısı, araştırma yöntemlerindeki değişimle sağlanan yeni bir bilgi anlayışını ortaya çıkarmasıdır.²³ Öyle ki pragmatik çoğulcu yaklaşımda imtiyazlı bir zümre ile değişmez bir itibar düşüncesi yer bulamaz. Olması gerekenden ziyade olandan elde edilen tecrübeyle yaşamının doğruları ya da ilkeleri oluşturulmaya çalışılır. Çoğulculukta kâinatın anlamını keşfetme de sonsuz farklılıklara ve metotlara açık olduğundan anlamlandırmada objektiflik ve nesnellik iddiası ileri sürülemez. Aynı şekilde teorik öneri ve cevaplar sunmak yerine, her durumda hayatın pratik karakterine öncelik vermek ve toplumun güncel ihtiyacı olan gerçek problemler üzerine yoğunlaşmak, çoğulcu düşünürlerin ortak tercihleri olarak kabul edilir.²⁴

Düşünce tarihinde önemli bir aşama olan çoğulculuğun hayatın her alanındaki sorunları çözmeye kullanışlı bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Hayatın karmaşık yapısı ve değişkenliğini bir süreç olarak değerlendiren çoğulcu düşünürlerin belki de en önemli özelliği, hayatın kendisini düşüncelerinin merkezine almalarıdır. Ultra/yüksek/üst-akılcı şahsiyetlerin yerinin olmadığı bu yaklaşımın kendine özgü sonuçları ve doğruları da yoktur. Bu yöntem sayesinde bilim ve metafiziğin birbirine yakınlaşarak el ele yürüme imkânı bulunduğu görülebilir.²⁵

Çoğulcu yaklaşımlarda hayat, öncekilerin tecrübelerini yansıtan donuk bilgilere dayanmak yerine her daim yeni girişimlerin mevcut olduğu bir süreci ifade eder. Bu yüzden değişim ve hayat mücadelesi çoğulcu düşüncenin oluşmasında etkili faktörler olarak ön plana çıkar. Çünkü değişim, varoluşun nihai gerçeği ve asli niteliği olarak kabul edilir ve çoğulcu olmaya zemin hazırlar. Çoğulculuk zemini, nihaî anlamın olmadığı konusunda da ısrarlıdır. Bunun anlamı, devamlı arayış, çaba, girişim ve mücadelenin süslediği yolculukta kesin neticeye ulaşmanın bizim işimiz olmadığı bilinciyle hazır çözümler yerine keşfedici bir ruh vardır.²⁶ Çoğulcu düşünürlerde kesin inançlar ile ilgili eleştirel yaklaşım ve araştırmalara rastlamak her

²³ McDermott, *Streams of experience: Reflections on the history and philosophy of American culture*, The University of Massachusetts Press, 1976, ss. 5- 9.

²⁴ John Edwin. Smith, *Themes in American Philosophy*, New York, Harper & Row, 1970, s. 193.

²⁵ James, *Faydacılık*, s. 31.

²⁶ Sheldon P. Peterfreund, *An Introduction to American Philosophy*, New York, Odyssey Press, 1959, s. 1.

daim olası olup işe yarar bir yöntem veya ikna edici bir kanıt dışında mutlaak doğruluk arayışı ya da herhangi bir otoritenin kabul edilmesinden uzak durulması ortak eğilim olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan çoğulculuk, sürekli yeni keşiflere açık ve gebe bir yaklaşım olarak kabul edilir.²⁷

Çoğulcu yaklaşımlarda toplumlar, değer yargıları ve davranış biçimleriyle inşa edilen kimliklerden oluşan farklılık eksenli çoğulcu yapılardır. Kimliklerin oluşumunda yer alan farklılık sayesinde çoğulcu toplumsal değerler üretilmesi, farklılıklara vurgu ve hatta farklılıkların mutlaklaştırılması, modernizm sonrası belki de en çok vurgalanan ifadelerin başında gelir.²⁸ Modernistlerin bilim, ahlak ve din konusandaki evrensel doğruluk iddialarına Friedrich Nietzsche (1844-1900) karşı çıkararak *mutlak hakikatin* olmadığını ifade eder.²⁹ Nietzsche'nin düşüncesinden ilhamla artık toplumsal değerlerin kıyaslanamazlığı (incommensurability), çoğulcu düşüncenin en büyük felsefi dayanağı kabul edilebilir. Farklı ırk ve inanç mensuplarının birlikteliğinden meydana gelen çoğulculuk, ulusalcılığı aşan bir tasarım olarak görülür. Çoğulculuk, hayata yansıtılmaya çalışılan farklı dini, siyasi ve ahlaki değerlerin aynı toplumda varlığını sürdürebilmenin olanağı olarak kabul edilir. Farklılıkların ortadan kaldırılması yerine eşitlik içinde yaşatılmasına dayalı böyle bir toplumda çatışan değerlerden hiç birinin üstünlüğü kabul edilmez. Toplum düzenini muhafaza etmek, toplumu homojen hale getirmek, farklı etnik ve dinsel azınlıkların ortadan kaldırılması ya da herhangi bir grubun benimsediği “iyi”nin diğerlerine dayatılması, hâkimiyeti adına tarih boyunca akla hayale gelmeyecek sürgün ve cinayetlerin işlenmesi veya işleniyor olması çoğulculuğun temel değerlerinden kabul edilen farklılığa ve eşitliğe temelden zıt kabul edilir.³⁰

²⁷ Sidney Hook, *Philosophers at Work*, New York, Criterion Books, 1956, s. 15.

²⁸ P. Caws, “Identity: Cultural, Transcultural, and Multicultural”, *Multiculturalism*, Ed. David Theo Goldberg, Cambridge, Blackwell Publishers, 1994, s.379.

²⁹ F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. A. İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, ss. 113-114.

³⁰ W. Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, Çev. A. Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1988, ss. 33-51.

Farklılıkların tanınması politikasına dair görüşleriyle öne çıkan çoğulculuğun yüzyılımızdaki önemli bir düşünürü olarak kabul edilen Charles Taylor (d. 1931-), eşitler arasındaki karşılıklı tanınma sayesinde ötekinin biliş, duyuş ve farklı yaklaşımlarının ortaya konulabileceğini ve bu sayede sorunların çözüm yollarının bulunabileceğini iddia eder.³¹ Ona göre eşit tanınma duygusu, insana huzur içinde yaşama enerjisi sunar. Bu durum bireyler için geçerli olduğu gibi tüm cemaat ve toplumlar için de geçerlidir. Taylor *pozisyonel* ve *kültürel* olmak üzere farklılık politikasının iki biçiminden söz eder. Pozisyonel farklılık, gündelik yaşantıda bireyin sahip olduğu meslek, konum ve gelir dağılımından kazandığı miktar, karşılaştığı avantaj ve dezavantajlarla ilgilidir. Toplulukların sahip oldukları değerler olarak din, ırk, kültür ve diğer mensubiyetlerinden dolayı karşılaştıkları sıkıntılar da kültürel farklılık politikası çerçevesinde incelenir. Günümüzde bu politikalardan özellikle *kollektif kimlik* ve *kültürel farklılık politikasının* öne çıktığı söylenebilir.³²

Çağdaş dönemde toplumlarda yükselen eşit hak talebini Taylor, “eşit kabul edilenlerin toplum içerisinde birbirinin hakkına saygı duyarak varlıklarını sürdürmek” olarak ifade eder.³³ Bu durum ‘ben’in içinde var olduğu ‘biz’ ve ‘biz’i içinde barındıran bir ‘ben’in karşılıklı var oluşlarıdır. Çoğulcu bir toplumda farklı aidiyetleri temsil eden grup ya da azınlık kimliklerinin, sadece insan olmaktan kaynaklanan haysiyeti ifade eden *evrensel insan* kimliğinin ötesine ya da üzerine çıkarılmamasına dikkat edilmelidir.³⁴ Tekil’i *bireye* dönüştürüp tanınmasını sağlayan bireysel unsurlardan olan kültür, tarih, sanat ve geleneklerin yanında; onu oluşturan

³¹ Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Ed. Amy Gutmann, USA, Princeton University Press, 1994, s. 50.

³² Iris M. Young, *Structural Injustice and the Politics of Difference*, Ed. Anthony S. Laden and David Owen, Multiculturalism and Political Theory, UK, Cambridge University Press, 2007, ss. 60-63.

³³ Taylor, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, s. 25-73.

³⁴ Steven C. Rockefeller, “Comment”, *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, ed.: Amy Gutmann, USA, Princeton University Press, 1994, ss. 87-98.

grubun da tanınmasını gerekli kılar.³⁵ Çünkü grup hakları, insan doğasında kendini kültürel formların zengin çeşitliliğinde sunar.³⁶

Taylor'dan farklı bir yaklaşımla *individual rights* (bireysel haklar) bağlamında değer çoğulculuğunu savunan düşünürlerden Isaiah Berlin'nin (1909-1997) teorisi, toplumu oluşturan her bireyin eşitlik isteği ve siyasal alanda kabul görme talebinin bir başka açıdan çoğulculuk teorisinin geliştirilmesine kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.³⁷

Tek doğru veya nihai çözüm düşüncesinin kabul edilmediği çoğulcu bir sistem, barındırdığı sorun ve ihtilaflar kadar farklı çözüm yollarının da olabileceğini iddia eden Berlin, nihai anlamda üstün kabul edilecek belirleyici bir merkezin kararı yerine, iktidar gücünün dağılımını esas alan çok sayıda tarafın etkili olduğu çoğulcu bir yapı önerir. Nitekim bu hususta Berlin, *Four Essays on Liberty/Özgürlüğe Dair Dört Makale* isimli eserinde şunları söyler:

Şayet insanlar yaşamın gayeleri hakkında daima ortak bir görüşe sahip olsalardı ve büyük dedelerimiz rahatsızlık duymaksızın Cennet Bahçesi'nde kalmış olsalardı, siyasal ve sosyal teori kürsüsünün ilgi alanına giren araştırmalar nadiren başarılı olabilirdi. Çünkü bu araştırmalar görüş farklılığından kaynaklanmaktadırlar ve gelişmelerini buna borçludurlar.³⁸

Farklılıklara vurgu yapan Berlin, *The Crooked Timber of Humanity/İnsanlığın Çarpık Omurgası* isimli eserinin ilk bölümünde mükemmel nihai çözüm fikrinin hem ulaşılmaz hem de kavramsal olarak tutarsız olduğunu ifade eder. Ona göre büyük iyilerden bazıları birlikte yaşayamaz. Tercihin zorunluluğu telafisi imkânsız bir kayba yol açabilir. Genel olarak bütün kültürlerin bir iyi bir de kötü fikri vardır ancak her çözümün ya da tercihin yeni ihtiyaç ve problemleri doğurduğunu da bilmek gerekir. Bu noktada daha fazla hürriyet talebinin daha adil

³⁵ S.Wolf, Comment, *Multiculturalism*, Editor: Amy Gutmann, USA, Princeton University Press, , 1994, ss. 75-85

³⁶ Rockefeller, *Comment*, s. 89.

³⁷ Isaiah Berlin, "Does Political Theory Still Exist?", *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Ed. Henry Hardy, London, Pimlico, 1999, s. 148. Ayrıca Bkz. Mehmet Turhan ve Nur Uluşahin, "Isaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi", *Liberal Düşünce*, Yıl 12, Sayı 45-46, Kış-Bahar 2007, ss. 83-115.

³⁸ Isaiah Berlin "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, ss.118-134.

ve refah dolu bir dünyaya ulaştıracağı düşüncesi tartışmalıdır. Nitekim eski hastalıkların unutulmasını sağlayan çözümlerin kendileri yeni problemlere neden olmakta ve insanlar bu yeni problemlere karşı mücadele vermeye devam etmekte oldukları tarihsel bir vakıadır.³⁹

Berlin'e göre insanlar, sonuçlarını bilmediği meseleler için kanunlar yapamaz. Marksistlerin iddia ettikleri gibi mücadelenin kazanılmasından sonra ortaya çıkacak yeni problemlerin çözümü iddiası, sadece *metafizik iyimserlik* olarak görülebilir. Çünkü tarihi tecrübe böyle bir durumu doğrulamamaktadır.⁴⁰ Böyle bir toplumda, ahlaki, ruhi, estetik muhayyilesi artık hiçbir şey ifade etmeyen köleleştirilmiş insanlar ortaya çıkabilir. Ütopyaların ayrı bir değeri olabilir ama onları hareketlerimize kılavuz yapmak gerçek anlamda öldürücü de olabilir. Bu yüzden nihai çözüm fikri hem tutarsız hem de uygulanamaz olarak kabul edilmelidir. Gerçek anlamda böyle bir çözümün varlığına inananlar, bu uğurda verilecek bedel ne olursa olsun onu çok yüksek görmezler. Bu anlayış sahiplerine göre insanları sonsuza dek adaletle, barış ve huzurlu yaşatmak uğruna verilecek hiç bir bedel fazla sayılmaz. Bu yüzden Lenin, Troçki ve Mao'nun iman ettiklerinin bu husus olduğu vurgulanır. Nitekim bu iman biçimi şöyle ifade edilebilir:

Toplum problemlerinin nihai çözümlerini bildiğim için insanlık kavramının güdüleceği yolu da bilirim. Benim bildiğim şeyleri siz bilmediğiniz için amaca ulaşılacaksa hürriyetin bir kırıntısına bile sahip olmanıza izin verilemez. Siz belli bir siyasetin sizi daha mutlu yapacağını, rahat nefes aldıracağını söylüyorsunuz ama ben biliyorum ki, siz yanılıyorsunuz. Sizin ve tüm insanların ihtiyaç duyduğu şeyi de bilen benim. Dolayısıyla bilgisizlik veya kötü niyeti yüzünden direnen olursa imha edilmelidir. Milyonları ebediyen mutlu kılmak için yüz binleri telef etmek gerekebilir. Onları hepten feda etmemekten başka tercihimiz mi var, bunu kim biliyor? Eğer insanlığı kurtarma isteğinizde ciddi iseniz, bedelini hesaplamayı boş verip kalbinizi katılaştırmanız gerektiğinin iddiasıdır.⁴¹

³⁹ Berlin, "The Pursuit of Ideal", *The Crooked Timber of Humanity*, ss. 5-12.

⁴⁰ Berlin, "Two Concepts of Liberty", ss. 118-134.

⁴¹ Berlin, "The Pursuit of Ideal", ss. 1-19.

Yukarıda ifade edildiği üzere çoğulculuk ile asla uyuşmayan bu tür iddialar, kurtuluş reçetesinden önce reçete sahiplerine işaret ederler. Halktan, tıpkı bir Tanrı'ya gösterdikleri gibi, mutlak itaati her türlü yöntemi kullanarak temin etmeyi de doğal hakları hatta görevleri olarak görürler. Tarihte insanları millet, kilise, parti ve sınıf gibi soyutlama sunaklarında kurban eden bu türden siyasal monizm iddialarının aynısı günümüzde de geçerlidir. Bireye yaşarken fayda sağlamak yerine çok uzakta gösterilen bir amaç, amaçtan ziyade bir tuzak olmaktadır. Kurulan bu tuzakta kurbanlar vermek bir alışkanlık halini alır ama hedeflenen ideale bir türlü ulaşılmaz. Nitekim en samimi ve idealist bir kişinin mükemmellik arayışı çoğu zaman kan dökme projesine dönüşebilir. Tarihin en katı ahlakçılarından biri olarak kabul edilen Immanuel Kant, bu durumu şöyle ifade eder:

İnsanoğlunun eğri kaburgasından hiç bir zaman dosdoğru olan bir şey yaratılmamıştır. İnsanları dogmatik olarak inanılan tasarıların istediği tek tip elbiseleri giymeye zorlamak hemen hemen her zaman insanlık dışılığı giden yoldur.⁴²

Görüldüğü gibi çoğulculuk düşüncesi bireylerin karşılıklı saygı talebinin ötesinde toplumu kurtarıcılardan da kurtarmaya yarayan işlevsel bir mahiyet göstermektedir. Söz konusu yaklaşımla ilgili düşüncelerine müracaat edeceğimiz bir diğer düşünür Will Kymlicka (d. 1962-), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights/Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* isimli eserinde çoğulcu yaklaşımların bir versiyonu olan çokkültürlülük olgusu üzerine eğilir. Dünyada şu an yaklaşık iki yüz bağımsız devlet, beş bin etnik köken ve altı yüz dil kümesi varlığını sürdürmektedir. Bu kadar çeşitlilik olgusunun pek çok problemi de beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Azınlıkların dil ve özyönetim talepleri, bölgesel özerklik istençleri, siyasi temsilde eşitlik, ana dilde eğitim beklentileri, toprak iddiaları, vatandaş olma istekleri ve hatta kendilerini temsilen milli marş

⁴² Isaiah Berlin, "İdeal Arayışı Üstüne", *Liberal Düşünce Üç Aylık Dergi*, Çev. Mustafa Erdoğan, C. 3, S. 12, Ankara, Liberte Yayınları, 1998, ss. 94-104.

veya bayrak gibi problemleri çoğulculuk kavramının her alanda tartışılan içeriğini oluşturmaktadır.⁴³

Çoğulcu bir dünyada bu gibi sorunların çözümü için Kymlicka, ulusal azınlıkların öz yönetim haklarını savunmaktadır. Tüm dünyada ve özellikle de ekonomik ve sosyal haklar bakımından gelişmiş Batı toplumlarında etnik, dinsel veya diğer aidiyetlerin her alanda olduğu gibi siyasal alanda da özerklik taleplerine olumlu yaklaşılması gerektiğini ifade eder. Ona göre, azınlıkların sorunlarını kalıcı bir şekilde çözmenin yolu konusunda tarihsel deneyim, eşit haklara sahip kurumlarda kendi dilleriyle faaliyette bulunma olanağı, her bakımdan onları hem huzurlu hem de üretken yapacağı gibi azınlık milliyetçiliğine de çare olacaktır.⁴⁴ Bu açıdan çalışmamızın konusu olan “çoğulculuk” düşüncesinin birey ve topluma yansımaları günümüzde liberal demokrasi olarak ifade edebiliriz. Nitekim çalışmamızın konusu olan “çoğulculuk” düşüncesinin bireysel ve toplumsal yansıması ancak liberal demokrasi ile mümkün olur. Demokrasi⁴⁵ kavramı Antik Yunan’da en genel anlamda “halk yönetimi” anlamına gelmekteydi. Platon, Sokrates’in ölümünün müsebbibi olarak gördüğü demokrasiyi bu nedenle şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.⁴⁶ Modern dönemde ise ‘nasıl bir demokrasi?’ sorusu, “çoğunluk yönetimi” şeklinde cevaplanmıştır. Birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olmakla birlikte Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), ‘genel yarar’ paydası üzerinde ortak bir çizgide buluştukları kabul

⁴³ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, N.Y., Oxford University Press, 1995, ss. 25-26.

⁴⁴ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 15.

⁴⁵ Demokrasi kelimesinin kökeni Eski Yunan’a kadar götürülebilir. *Demos* (halk) ve *-krasi* (yönetim) kelimelerinin birleşmesiyle *demokrasi* terimi *demos* tarafından yönetim anlamına gelir. *Demos* halk anlamına geldiği gibi Yunanlılar tarafından fikirler ve çoğunluk anlamında da kullanılmışlardır. Bkz. Heywood, *Siyaset*, s. 102.

⁴⁶ Bkz. Ata Demir, *Platon’da Adalet Kavramının Temellendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s.55-57; Ayrıca Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyyüboğlu – M.Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, 549b, 556a-b-c-d-e, 558c, 560b, 563b,564ç.

edilir. Özellikle Rousseau'da bariz bir biçimde şu düşünce öne çıkar: *Vatandaşlar genel iradeye itaat ettiklerinde, aslında kendi hakiki doğalarına itaat etmektedirler.*⁴⁷

Contract Social/Toplum Sözleşmesi isimli eserinde çoğunluğun mutlak üstünlüğü modelini öne çıkan Rousseau, çoğunluğun kararı ile mutlak doğru kabul edilen ya da yanılması mümkün olmayan bir iradenin ortaya konulabileceğini iddia eder. Fakat bir süre sonra çoğunluğun –yüzde elli artı bir– zorbalığına, tahakkümüne dönüşebilme ihtimali belirdiğinden dolayı demokrasi dışı bir hususun ortaya çıktığı söylenebilir. Temsili demokraside, yüzde elli artı bir'in oyu ile yönetenlerin aldıkları kararlar, kalan yüzde elli eksi bir'in hak ve hukuklarını nasıl gözetecektir? Özellikle çokkültürlülüğün hâkim olduğu ve parlamentoda temsil edilemeyen topluluklarda bu durum önemli bir soruna dönüşebilmektedir. Dolayısıyla demokrasilerde bireyin hak ve özgürlüklerini yüzde elli artı bir'e karşı koruyacak çoğulcu katılım mekanizmaları üzerinde durulmaktadır.

Eleştirel Marksist felsefesinin önde gelen temsilcilerinden olan Fransız yazar-düşünür Etienne Balibar (d. 1942-), çoğulculuk hususunda demokrasinin zorunlu olarak bir çıkmaz içerdiğini ileri sürer.⁴⁸ Balibar bu hususa dair yaklaşımıyla, her daim ihtilafa açık, çoğulcu sivil itaatsizliği hatta başkaldırmayı da demokratik bir hak olarak gördüğünü belirtir. Bu durum demokrasiyi, *rejim* kavramıyla ifade edilen ve “süreklilik” ile “düzen” talep diğer siyasal sistemlerden ayırır. Nancy'nin *istikrarsızlığın istikrarı* olarak ifade ettiği demokrasi, bu özelliğiyle ‘yapı’dan ziyade ‘eylem’ kategorisine dâhil edilebilir. Dolayısıyla demokrasinin sunduğu olanaklar, "haklardan çok, güçler/potansiyeller olarak tanımlanabilir."⁴⁹

Demokrasi konusunda Hannah Arendt (1906-1975) ise, halkın her daim aktif bir eylemlilik içerisinde hakkını aradığını ifade eder. İster vatandaş, ister mülteci ya da azınlık

⁴⁷ Heywood, *Siyaset*, s.110.

⁴⁸ Etienne Balibar, “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection On the Chorenance of Hannah Arendt's Practical philosophy”, *Social Recherche*, The Johns Hopkins University Press C.74, S.3, 2007, ss. 725-738. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40972122>, Erişim: 29.07.2019.

⁴⁹ Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 11.

olsun tüm insanların hakları, bitmeyen toplumsal mücadeleler neticesinde daima yeniden tanımlanır. Bu mücadele çatışmadan ziyade çekişme ve farklılaşmayı ama aynı zamanda birlikteliği de içeren varoluşsal bir çaba olarak tanımlanabilir.⁵⁰ Siyasal topluluk, herkesin birbiri üzerinde etkisi olan eylemleriyle kurulur. Bu sayede iktidar çok sayıda eylem kapasitesiyle meydana gelen canlı bir güç olarak tanımlanabilir. Bu husus, durmaksızın hareket eden ve yeniden oluşan canlı bir yapıya benzetilebilir.⁵¹ Bu yapıyı şekillendiren ilkeler, siyasal yapının örülme tarzıyla alakalıdır. Sözelimi herhangi bir kral, yönetim mercii olarak tanımlandığı anda zorbaya dönüşebilir. Bu durum, siyasal yapı ile anayasal ve kurumsal yapı arasındaki bağı koparabilir. Nitekim krallık, aristokrasi ve politeia arasındaki farkı, kamusal alan ile siyasal aktörler arasındaki ilişkilerde bulmak mümkündür.

Arendt *The Condition of Human/İnsanlık Durumu* adlı eserinde ortak dünyayı bir masa etrafında oturmaya benzetir. Öyle ki bu dünya, yani masa her an bizi hem birleştirme hem de ayırma potansiyeline sahiptir.⁵² Sözelimi ortaklığın kurulması, farklılıklar sayesinde mümkün olabilir. Diğer taraftan insanın insan olarak kabul edilme durumu, bir güce sahip olmayı gerekli kılar. Bu çerçevede demokrasiler, tekil ve farklı güçlerin ortaklaştığı ucu açık çoğul sistemlerdir. Bu sistemde özgürlük ve eşitlik kavramları kişiyi aşan dışsal kavramlara, yani bilfiil var olunan siyasal alanın örüntüsüne atıf yapar.⁵³ İnsan, ortaklık içinde (in-common) amaçların bizzat kendisini ve sonsuz anlamını fiili olarak başlatır. Bu durum, Pascal'ın *insan*, *insanı sonsuzca aşar*⁵⁴ ifadesiyle açıklanabilir. Bu bakımdan özyaratıcı, özbiçimlendirici, öztamamlayıcı bir *kendinde-varlık* farz edilen “özne”, kendi ön varsayımının ve öngörüsünün

⁵⁰ Hannah Arendt, “The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, The Johns Hopkins University Press, C. 74, S. 4, 2007, ss. 941-954. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40972035>, Erişim: 29-07-2019.

⁵¹ Arendt, “Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, s. 942.

⁵² Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, s. 52.

⁵³ Zeynep Gambetti, “Ballibar, Arendt ve Agon”, *Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros*, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, s. 8.

⁵⁴ Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 11.

ister bireysel ister kolektif olsun failidir. Olaylar tarafından çoktan aşıldığının bilincindedir.⁵⁵

Temsili ya da doğrudan demokraside özne, kendi anlayış, istem ve kararlarının efendisi olarak hayatın merkezinde yer almaktadır.

Demokrasinin anlamı veya önemi, toplumdaki herkesle birlikte ve herkesten biri olma imkânının tanındığı arzu ve beklenti olarak ifade edilebilir. Bu durumda başka bir saikten hareketle bulunabilecek bir otoriteye başvurmayı olanak-dışı bulur. Bu nedenle sosyalist ve komünist rejimlerin, “demokrasi” kelimesinin içeriğini doldurmayı başaramamaları anormal değildir. Demokrasinin politik bir rejim ya da sosyal bir organizasyon olmaktan daha çok bir zihniyet olduğunu, akıl sahibi bir varlık ve bir insan üretmeksizin kendi kendini yöneten ortak bir gövdenin ilkelerini de üretmenin imkânsız oluşunu kavramak gerekir.⁵⁶ Bu bakımdan demokrasi, insanın yine insan tarafından sonsuzca bir aşımı bağlamında tezahürsüz, taç giymesiz meydana gelen bir fırsat, bir karşılaşma, olanakların mevcudiyeti ve birlikte-mevcudiyetin bir karşılaşması olarak görmek mümkündür.

Mülkiyet ya da özgürlük fikrinin toplumsal tezahürü olarak kabul edilen demokrasi kavramı, Nancy’ye göre bütün siyasal sistemlerin başvuru kaynağı, temel dayanağı ve meşruiyet ölçüsü kabul edilir. O, mevcut sistemlerin ortak varlığımızı ekonomik kazanç ve teknolojik ilerlemeyi amaçlayan politik teknolojiye dönüştürmüş olduğu iddia eder. Oysa demokrasi, tüm insanların eşitliği temelinde insana özgürlük olanağını sunar. Bu yönüyle özgürlüğü ön plana çıkaran Nancy için demokrasi, sadece yurttaşın hakkını değil, daha genel anlamda ontolojik olarak insanı amaç edinir veya ikisini birbirine koşut olarak ele alarak bizzat insanın insanlığını üretmektedir.⁵⁷ Bu özelliğiyle demokrasi, her daim iç savaşlara ve karışıklıklara açık, doğası gereği değişime yatkın olup satatükocu bir sistemi korumak için

⁵⁵ Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 11.

⁵⁶ Nancy, *The Truth of Democracy*, ss. 13,14.

⁵⁷ Murat Erşen, “Ortak Bir şeyleri Olmayanların "Demokrasi"si”, *Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros*, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, s. 145.

uyanık olmaya ya da tedbirler almaya gereksinim duymaz. Böyle bir yapının temel dinamiği olarak yurttaş, güçlü, bilinçli olmalı ve her günün yeni şartlarını yüreğinin derinliklerinde duyumsamalıdır.⁵⁸ Dolayısıyla “Tanrıların bir halkı olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesine yetkin bir yönetim insanlara göre değil”⁵⁹dir iddiasının sahibi Rousseau’ya göre, böylesine yetkin bir yönetim için “tanrılardan” oluşan bir halk olmalıdır. Öyle bir şey olamayacağına göre gerçek anlamda bir demokrasi yönetimi olanaksız kabul edilir.

Rousseau’nun gerçek bir demokrasi için eğer tanrıların bir halkı olsaydı, demokratik olarak yönetilirlerdi” düşüncesi ile Nancy’nin “birey olarak insanın tanrısal olması veya sonsuzun verili olması gerektiği” varsayımı paralellik arz eder.⁶⁰ Dolayısıyla demokrasi, sadece politik anlamda toplumsal bir yapı meydana getirmekle yetinmeyip, ontolojik ve antropolojik bakımdan sürekli yenilenen insanın oluşumuna da kaynaklık eder. İnsanın insanlığını kuran temelsiz yapı olarak demokrasi, insanın doğasıyla paralel şekilde sınırsızca yetkinleşmeye ve aynı zamanda bozulmaya da aynı derecede açıktır. Nancy, gerçek anlamda kendisinden kaynaklanabilen insanın bir doğası olmadığını iddia eder. Siyasal düzlemde demokrasi, aşkın bir ilkeye dayandırılmadığı için temelsiz bir şekilde durur.⁶¹

Temelsizlik üzerine kurulmaya çalışılan siyaset felsefesi tarihini Nancy, kendine özgü bir tekrarlama süreciyle yeniden oluşturmaya gayret eder. Nitekim o, bu hususu şöyle sıralamaktadır:

1. Eski Yunan felsefesinde özne kavramı yerine daha çok altta yatan temel (arkhe)⁶² sorunsalı vardı.

⁵⁸ Tehlikeli özgürlüğü rahat köleliğe yeğlerim, (ya da Özgürlüğün tehlikesini köleliğin güvenliğine yeğlerim). Bkz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 114.

⁵⁹ Jean - Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 114.

⁶⁰ Nancy, *The Truth of Democracy*, ss. 19,20.

⁶¹ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 66.

⁶² Arkhé: Başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ana madde, tanıtlamayacak nihai ilke gibi anlamlara gelir. Her şeyin kendisinden çıktığı, kaynaklandığı, meydana geldiği temel ya da ilke arayışı Yunan Felsefesinin kadim arayışıdır. Bu terimi nedensellik kategorisi içine yerleştiren Aristoteles’e göre bu terimi teknik anlamda ilk kullanan kişi Anaksimandros olabilir. *Arkhé* için düşünülen ilk adayların temel bileşeni doğal maddelerdi.

2. Altta yatan daha sonra biçim ve resmiyete dayalı bir özne olarak tezahür etti.
3. Özne daha sonra Tanrı'nın kulu oldu.
4. Tanrı'nın en önemli özellikleri gittikçe özne tarafından sahiplenildi.
5. Sahiplenme daha sonra bir yapı sökümüne uğratıldı ya da çorap söküşü gibi açıldı.
6. Metafizikten geriye kalan malzemeye özne fikri tekrar canlandırıldı.
7. Nancy, ölmek üzere olan felsefi düşünceye, Deconstruction (yapı söküm) sonrasında mırıldanan çıplak özneyi tekrar hediye ederek serbest kalmasını sağladı.⁶³

Yenilik iddiasındaki Nancy'nin felsefesi, varsayımsız olarak başlamaya olanak tanıyan bir karara dayanmaktadır. Onun felsefesini anlamak için *Tekil Çoğul Olma* ve *İle Olmak ve Demokrasi* metinlerine bakılmalıdır. Buna göre *Olma* (being) çoğul ve tekildir, “çoğul olarak tekil” veya “tekil olarak çoğul”dur. Olma, tekil çoğuldan önce var değildir. O, çoğulunun tekiliğidir ki bu onun kendi üzerine kapanmasına engel olur. Nancy'ye göre hiçbir şey tek veya tek başına var olmaz, var olan her şey “co-existe”/“ile-birlikte-varolur”. *İle-olmak*'da olmayı var eden "ile"dir. *İle* sonradan veya bir başka yerden buraya getirilmiş olmayıp; *olma* fiilinin gerçekleştiği her şeye aittir. Dolayısıyla Nancy için bir şeyden önce *şeyler* vardır. "İle"yi düzenleyen ilk ilke *çokluktur*. Var olmanın ortak zemini, bir dünyanın paylaşımıdır. Dolayısıyla İle'yle olanların ortak mekânı dünyadır.⁶⁴

Nancy'de düşüncenin hareket noktası söz konusu dünyada kayıtsız şartsız "ile" olmak olduğu görülür. Zaten demokrasi de farklılığı koruyan ya da farklılığa imkân tanıyan bir arada olmaya dayalı *tekil çoğul* olmayı gerektirir. Sezgisel düşüncede, ben ve başkaları şeklinde

Örneğin; Thales: su veya nem, Anaksimandros: *arkhé*'nin belirlenemeyen (apeiron) bir şey, Parmenides: bir, Demokritos: atom ve Empodekles: anasırı arbaa olarak ifade edilen toprak, hava, su ve ateş olarak ifade etmişlerdir. Platon daha sonra *arkhé* terimi yerine felsefesine temel olarak öncesiz sonsuz mükemmel varlıklar ifade eden *idea* kavramını kullanır. Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Tarihsel Bir Okuma*, s. 50,51,52.

⁶³ Nami Başer, “Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy”, *Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros*, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 111-123.

⁶⁴ Başer, “Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy”, ss. 111-123.

birbirini takip eden önce tekil sonra çoğul olmak aranır. Nancy ise ontolojik olarak bunu tersine çevirerek Latince "singuli"nin "her bir" anlamına geldiğini yani *tekil bir çoğul* olduğunu vurgular. Söz konusu olan bu düşüncede Heidegger'ın *dasein* kavramı üzerinden geliştirdiği ontolojinin izlerini görmek mümkündür. *Dasein* filozofu olarak tanınan Martin Heidegger'e (1889-1976) göre insan dünyaya fırlatıldığı gibi bir topluma da fırlatılmıştır.⁶⁵ Önce bireylerin kendi akrabalık sistemi, mitleri, totemleri, tabu ve gelenekleriyle kurdukları ilişkinin bir arada tuttuğu bir topluluk söz konusuydu. Toplum bu birlikteliğin bittiği noktada başlar ki bu durum bir arada olma formu olarak demokrasiyle yakından ilgilidir. Demokrasinin arzu ettiği, kendi ufku olarak ürettiği ve taşıdığı gerçek adın *ortaklaşacılık* (communisme) olduğu ifade edilir. Gerçek bir ortaklığı kuran şey, ortak bir deneyim ve anlam dünyası olmakla beraber ortaklık tek ve bütünlüklü bir yapı arz etmez.⁶⁶ O, çeşitliliği içerisinde bir çoğulluk, ortakların karşılıklı uygulanması ve ardından içselleştirilmeden her kesin arasında daima gergin şekilde duran bir dışsallıktır.⁶⁷ Çünkü anlam yaratmak bir deneyim ve ortaklık gerektirir.

Nancy, bugün ortaklığımızı engelleyen *ortak kabulün* temsili demokrasinin altına gizlenmiş bir faşizm, *ortak bir şeyleri olmayanların* mecburi yan yana duruşu olarak ifade eder.⁶⁸ Anlamanın ortaklaşmasıyla doğacak demokrasi, demokrasinin anlamsızlığına saplanıp kalmış vaziyettir. Gerçek ortaklığa sonsuzluğun kapılarını açık tutan ve çeşitliliklerin bu açıklıktan girmesine izin veren bir potansiyelin her seferinde yeniden icat edilerek hayata geçirilmesi gereken bir dünyaya ihtiyaç duyulur.

Dünya kendimizi içinde bulduğumuz; varoluşu deneyimlediğimiz bir barınak, bir yaşam alanı olarak kabul ettiğimizde teknolojik gelişmelere paralel geliştirilen siyasal ve ekonomik düzenin, her alanda sonsuz rekabet ve çatışmayı dayatarak dünyayı yıkıma sürüklemekte

⁶⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. Çev. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, Blackwell Publishers, 2001, N. 179-180, ss. 223,224.

⁶⁶ Başer, "Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy", ss. 111-123.

⁶⁷ Başer, "Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy", ss. 111-123.

⁶⁸ Erşen, "Ortak Bir şeyleri Olmayanların "Demokrasi"si", s. 157.

olduğu fark edilir. Nancy'nin bir olasılıktan öte hakikat olarak kabul ettiği “dünyanın yıkımı” olgusu, burada ikamet eden herkese bazı sorumluluklar yükler. Gerçekten günümüzde dünya, kendi yıkımını hazırlayan ve yavaş yavaş anlamını yitirmeye başlayan bir gerçeklikle karşımızda durmaktadır. Dünyayı anlamsızlaştıran bu durum, Batı'nın ekonomik ve teknolojik sömürü yoluyla güçlenerek dışta hiçbir şey bırakmayan bir hâkimiyeti olarak tanımlanabilir.⁶⁹ Çünkü söz konusu durumun küreselleşmesinin doğal sonucu olarak toplumu ve demokrasiyi meydana getiren *ile*'nin ortadan kaldırılmasıyla anlam üreten *tekil-çoğulun* bütün renkleri de düz hale gelmektedir.

Egemen güçlerin yeryüzündeki teknolojik, ekonomik ve kültürel hâkimiyet sürecinin, dünyanın yok oluşuyla, yani dünyasızlıkla ilişkili oluşuna dikkat çeken Nancy, tekno-bilimin belirsiz büyümesi ve nüfusun hızla artması ile nüfus içinde eşitsizliklerin her alanda çok daha derin boyutlara ulaşması, bir anlamda zenginliklerin tek bir elde toplanmasıyla dünyasızlık olgusuna doğru yol alındığını ifade eder. Dünyasızlık kürenin bütününe yerleşmekte ve dünya giderek kendisini yok edecek bir yola sürüklenmektedir. Ancak bu durum, paradoksal olarak dünyasallaşma üzerine düşünmemize de fırsat tanımaktadır. François Raffoul'a (d.1960-) göre küreselleşme olayı, dünyanın ortadan kaldırılması olduğundan dünya olduğu haliyle görülebilmekte ve varlığı yeniden sorgulanabilmektedir. Dünya kendini yıkıma uğrattığında, dünyasızlaştığında paradoksal olarak dünya düşüncesi de olanaklı hale gelir.⁷⁰

Kültür alanında tek-tipleşmeye karşı çıkan George Herbert Mead (1863-1931), "diğer önemli kişiler" dediği *öteki* ile bilinçli ya da rastgele kurduğumuz etkileşim sayesinde insani zihnin şekillendiğini iddia ederek dünyanın gittiği bu yolun tehlikesini önceden haber verir. Ona göre akıl, öncelikle aile ve daha sonra topluluk içerisindeki etkileşimi kendinde yansıtarak

⁶⁹ Başer, “Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy”, ss. 111-123.

⁷⁰ Jean-Luc Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, İng. Çev. François Raffoul and David Pettigrew, Albany, State University of New York Press, 2007, ss. 1,2. [Bu eserin İngilizce nüshasını ve Murat Erşen tarafından *Dünyayı Yaratmak Ya Da Küreselleşme*, (İstanbul, MonoKL Yayınları, 2014) ismiyle yapılmış Türkçe tercümesinden karşılaştırmalı olarak faydalandık. Dipnotlarda sadece İngilizce olarak kaynak gösterilecektir.]

şekillenir.⁷¹ Kimliğimiz daima önemli saydığımız *öteki* ile diyalog ya da çatışma içinde şekillenip geliştiği hallerde küreselleşme olgusuna karşı bir direnç gösterebilir.

Mead öteki ile olan diyalog ve *savaşımızda* benliğimizin öncelikle kişi olarak gerçekleştiğini belirtir. Daha sonra tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayan *evrenselcilik* politikasına geçilir. Bu politikanın içeriğini oluşturan hem birey hem de toplulukların eşitlik isteği siyasal tanınma talebi, demokratik değerlerin egemen olduğu sağlıklı bir toplum için gerekli bir yöntem olarak kabul edilir. Ancak çoğunluğu temsil eden kimliğin içinde ötekinin eritilmesi ya da asimile edilmesi burada gözardı edilen çok önemli bir sorundur. Böyle bir asimilasyon, gerçekleri sembolize eden bir kimliğe karşı yapılabilecek en büyük kötülüktür. Çünkü *eşit haysiyet politikasının* farklılıkları görmezden gelen sözde yansızlık politikası, hegemonyacı kültürün yansımalarına da dönüşebilir.⁷²

Düzenleyici ilke olarak "ile"ye dayalı *çokluk* düşüncesi İngiliz-Amerikan toplumunun önde gelen liberallerinden John Rawls (1921-2002), Bruce Ackerman (d. 1943-) ve Ronald Dworkin'in (1931-2013) liberal demokratik toplumu, yaşamın amaçları konusunda *töz* ya da *öz* hiçbir temellendirme içermeyen bir toplum şeklinde tanımlanabilir. Burada bireyler eşit, saygın kişiler olarak muamele görürler ve ilişkilerin sadece çerçevesi mevcut olabilir. Dolayısıyla her kişinin kendi iyisini kendisinin belirleyebildiği çoğulcu demokratik toplum, iyi yaşamın ne olduğu ya da ne olması gerektiği konusunda taraf tutmaz ve görüşleri ne olursa olsun birlikte yaşayan tüm bireylerin birbirine adaletle davranması gerektiğini savunur. Çoğulcu demokratik yaklaşımda, özgürlük, kamusal alanda adalet, din hürriyeti, ifade özgürlüğü, hukukun üstünlüğü, ötekilik bilinci gibi değerler ayırım gözetilmeksizin istisnasız tüm bireyleri kapsar. Kasım Küçükalp'in (d. 1974-) ifadesiyle postmodenizm ya da çoğulculuk ile ilişkilendirilen düşünür ve felsefeciler; "özdeşlik mantığına bağlı bir şekilde oluşturulan ve farklılıkları

⁷¹ George H. Mead, *Mind, Self, and Society, From The Standpoint of A Social Behaviorist*, Ed. C. W. Morris, Chicago, The University of Chicago Press, 2015, ss. 125-134.

⁷² Mead, *Mind, Self, and Society, From The Standpoint of A Social Behaviorist* ss. 126,127.

yadsıyan varlık anlayışlarına karşıt bir biçimde, bütün farklılığın, herhangi bir birey veya grubun ötesinde, keyfi ve sonsuz bir süreç içerisinde sürekli olarak kendisini yeniden oluşturan yüzeyin bir fenomeni olduğu iddiasındadırlar.”⁷³ Dünyayı belirli bir form, kozmos veya teleolojik olarak yorumlayan, bu yüzden kendileri için bile farklı/alternatif kapıları kapatan düşünürlerle karşı; çoğulcu ya da postmodern düşünürlerin itirazlarında tamamlanmamış olarak kabul edilen insani öznenin bireysel ve toplumsal tüm farklılıklarının tezahürü önündeki engellerin kaldırılmasını gaye edinen derin bir etik kaygının varlığını düşünmek mümkündür.

3. Nancy Düşüncesi ve Tarzı Bağlamında KonununYöntem ve Sınırları

Günümüzde farklı dillerde Nancy'nin düşüncesini konu edinen çok sayıda kitap, dergi tez ve makaleye rastlamak mümkündür. Türkçede Jean-Luc Nancy'nin *Özgürlük Deneyimi*, *Demokrasinin Hakikati*, *Gitmek - Yola Çıkış*, *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*, *Tanrı*, *Adalet*, *Aşk*, *Güzellik*, *Filmin Apaçıklığı*, *Alman Felsefesi Üstüne*, *Edebi Mutlak* isimleriyle çevrilen kiyapları; *Jean-Luc Nancy İle Karşılaşmalar* MonoKL Sayı 5, 2011, *Jean-Luc Nancy: Felsefede Eros*, Cogito Sayı 85, 2016 olmak üzere iki özel dergi sayısı; Mustafa Demirtaş, “Deneyimin İçkin Süreci: Jean-Luc Nancy ve Dünya Düşüncesi” ile H. Bahadır Türk, “Jean-Luc Nancy Düşüncesinde Demokrasi Kavramı” olmak üzere iki makale ve Özge Kelekçi'nin İngilizce çalışmış olduğu “The Disclosure of Petrified Unrest: The Gezi Protests from the Perspective of Jean-Luc Nancy and Walter Benjamin” isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

Felsefenin kimliği üzerine büyük karmaşanın yaşandığı günümüzde Nancy, felsefenin kadim sorunlarını *tekillik-çoğulluk* temelinde ve *mırıldanma* tarzıyla ele alarak çoğulculuk ve demokrasi tartışmalarına yeni bir ufuk kazandırdığı söylenebilir.⁷⁴

Felsefi söylemi içinde sonluluk kavramı bu yeni kimliğin temel göstergelerinden biri olarak ön plana çıkmakta olduğu görülür. Burada Varlık, anlam ve dünyanın sonluluğu aynı

⁷³ Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa, 2016, Emin Yayınları, s. 161.

⁷⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 69-71.

zamanda sonsuzluk olarak karşımıza çıkar. Varlığın, anlamın ve dünyanın sonsuz aşımı şüphesiz, kendini felsefe söylemi içine yazabilen herhangi bir ifadeyi sonsuz ölçüde aşar ve felsefe kendini mülk edinilmemiş bir anlamın sonsuzluğuna maruz kalmış bulur.⁷⁵ Dolayısıyla felsefenin belirleme tutkusu biter bitmez başka bir düşünce biçimine geçilir.⁷⁶ Nancy'nin ifade ettiği yeni düşünce biçimi, ötenin sınırsız mekânına işaret eden sınırlandırma düşüncesinden ziyade, sonlu varlığın maruz kaldığı sonsuz sınırın düşüncesini ifade eder.

Nancy'de duyumsama, duyu ve düşüncenin sonsuzlukla ilişkisi, bu üç durumun ifade edilmesine göre anlaşılmalıdır. Birincisi, Nancy temel çoğulluğu veya şekillendirilmiş duyumsamanın heterojen oluşunu kabul eder. İkincisi, duyumsamayı bir sunum ve geri çekilme süreci olarak inceler. Sonuncusu, bu süreç veya ifade etme, bizzat sonsuz bir tutumla, yönlendirme, gönderme ve dönme hareketi olarak düşünür, bu da duyumun hep hazır deneyimini yapılandırır.⁷⁷ Çalışmamızın yöntemi bağlamında Nancy'nin düşünce biçimi/tarzı etrafında gelişen tartışmalara kısaca değinmenin faydalı olacağına inanmaktayız.

Francis Guibal (d. 1931-), Nancy'nin düşüncesinin kaynaklarını Batı'nın tarihsel, dinsel ve sanatsal tarihinin bütününde aranması gerektiğini ifade ederek Nancy'nin, post-Heideggerci ve post-Derridacı bir Hegelci olduğunu iddia eder.⁷⁸ Yine Guibal, Nancy'nin Levinas ile tanışıklığının kesin olduğunu belirtir.⁷⁹ Bu etkilenme çerçevesinde Nancy'i anlamak için düşünsel bir yöntemden söz etmek mümkün olmadığı gibi onu herhangi bir tarihsel kategoriye yerleştirmek de oldukça zordur. Çünkü Nancy, bütünü anlaşırlılığını temin eden ilkeyi hem tarihsel hem de kavramsal olarak geri çekmesi nedeniyle güven veren başlangıçlar yerine sadece '*titreyecek bir düşünce*' doğar. Armstrong ise Nancy'nin yazılarında fazlaca anahtar

⁷⁵ Ian James, "Düşünce Tarzı/ Biçemi", Çev. Tuğçe Ayteş, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 290.

⁷⁶ Jean-Luc Nancy, *The Sense of The World*, İng. Çev. Jeffrey S. Librett, Minneapolis, University of Minneapolis Press, , 1997, s. 37.

⁷⁷ James, "Düşünce Tarzı/ Biçemi", s. 294.

⁷⁸ "Francis Guibal ile Söyleşi", Söyleşi Yapan: Volkan Çelebi, Çev. Murat Erşen, Erşen, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, Sayı 10, MonoKL, İstanbul 2011, s. 485.

⁷⁹ "Francis Guibal ile Söyleşi", s. 486.

kavramın bulunduğunu ileri sürer. Sözgelimi *özgürlük, özne, topluluk, ortaklık, beden, politika, sanat, egemenlik, teknoloji, din ve dünya* gibi kavramlar tek tek ele alınabilen ve birbirlerinin alanına giren, birbirleri ile ilişki içinde olan kelimelerdir. Burada vurgulanması gereken, bu kavramların bir bütünlük içinde nasıl ele alınacağı hususudur.⁸⁰

Topluluk ya da ortaklık filozofu olarak bilinen Nancy'nin düşüncesinin sıra dışı zenginliği ve karmaşıklığı ile bir parça baş etmek amacıyla "anahtar kavramların" olup olmadığı konusundaki tartışmalar devam edeceğe benziyor. Bunun nedeni, Nancy'nin ele almış olduğu kavramların genişliği olduğu kadar genel anlamıyla metinlerinin yazımında kullandığı *biçim* ve *türlerin* bolluğudur. Ayrıca eserlerinin bir sistem oluşturabilecek olan her şeye karşı bir suskunluk teklif ettiğini belirtmek faydalı olur.⁸¹ Nitekim Nancy'nin metinleri bizi aynı kavramların yeniden düşünülmesine doğru çekmektedir. Sözgelimi "birlikte-olma" kavramı, Heidegger'in "Mitsein" terimini hatırlatmaktadır. Nancy'nin bununla alakalı bildirdiği güçlük, "başkalarıyla bir arada olanlar"ın *tekil çokluğunu ve çoğul tekliğini*, varlığın dilbilgisi gibi bir şeyi, *ortaklıkta-olma* düşünmesinden kaynaklıdır.⁸²

Nancy'nin ele almış olduğu kavramların genişliği konusunda Derrida, Nancy için "hepimizin annesi" tabirini kullanır. Ona göre gebe kalarak doğum yapan Nancy, herkesin onun kavramlarını kullanarak başka yerlerde gecelemeğini sağlamıştır.⁸³ Zira Nancy, yargıladığımız sınırsız sayıdaki bütün hayali kavramların karşısında yer alır. Mesela o, anlam, sonra dünya, yaratılış, topluluk/ortaklık ve özgürlük gibi büyük konuları, büyük kavramları, hem başlangıçlar hem de kökenlerden kurtararak yapı-sökümcü bir tarzda, çok açık ve geri dönüşü olmaksızın ele alıp yeniden üretmektedir.⁸⁴

⁸⁰ "Philip Armstrong ile Nancy Üzerine Bir Söyleşi", Söyleşi Yapan: Volkan Çelebi, Çev. Onur Karamercan, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 499.

⁸¹ "Philip Armstrong ile Nancy Üzerine Bir Söyleşi", s. 501.

⁸² "Philip Armstrong ile Nancy Üzerine Bir Söyleşi", ss. 505-506.

⁸³ -Jean-Luc Nancy ile Jacques Derrida söyleşisi, "Sorumluluk - Gelecek Anlama Dair", Çev. Kudret Aras, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 526-527.

⁸⁴ Derrida-Nancy, "Sorumluluk - Gelecek Anlama Dair", ss. 526-527.

Nancy'nin sözkonusu düşüncesinde "sonluluk", felsefi söyleminin baş anlamlayanı olduğu iddia edilebilir. Nancy, "son" kelimesine ya da "felsefenin sonu" ifadesine kötü tepki gösterenler için entelektüel korkaklık ifadesini kullanır.⁸⁵

Alain Badiou, Nancy'nin üslubunun olumlayıcı olduğunu ve neredeyse monotonca "olmak" (being) fiilinin imlediği denklikler üzerine inşa edildiğini ileri sürer. Nancy'nin temel yazımının karmaşık yapısı, aslında denklemlerin basit yapısıyla ilişkili olduğu kabul edilir. Varlığın sonlu olma durumu ise onun anlamlılığını izah etmektedir.⁸⁶

Nancy'nin felsefesinin özelde varoluşçu fenomenolojinin bir uzantısı ve tekrarı olduğu hususu tartışmalı bir konudur. Ancak Nancy'nin düşüncesini Heideggerci kökensel sonluluk düşüncesiyle karıştırmamak gerekir. Yine de Nancy'nin düşüncesi ile Heidegger ve Hegel'in düşüncesi arasında pek çok hususun ortak olduğu belirtilebilir. Bu listeye Descartes, Kant, Nietzsche, Husserl, Bataille, Blanchot, Lacan, Merleau- Ponty ve Derrida gibi filozoflar da eklenebilir.

Nancy'nin yazıları, ayrı ayrı felsefi kayıtların iç içe geçtiği, tekrarlandığı ve dönüştürüldüğü karmaşık bir sıralamayı içerdiği kabul edilir. Bazen bir Heideggerci olarak görülmesine rağmen Nancy, düşünce biçimlerini tekrar edip dönüştürdükten sonra düşünceyi sonsuz sonluluğun bir aracı olarak açar. Bu açılmayla beraber yazıları yeniden felsefi açıdan anlam kazanmaya başladığı görülür.⁸⁷

Nancy'nin düşüncesini hep bir paylaşma (partage) ya da kendisinin de ifade ettiği gibi *bir yazım ortaklığı/ortaklığın yazımı; paylaşılmış, birbirine bağlı değişen bir dizi metinler* olarak okumak gerekir ki bu özellik, insanın bir yol bulmasını zorlaştırabilir. Çünkü *gitmek*

⁸⁵ Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*, Ed. Simon Sparks, Calinifornia, Stanford University Press, 2003, s. 12.

⁸⁶ Alain Badiou, "Mahsus Sungu", Çev. Hayri Gökşin Özkoray, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 362.

⁸⁷ James, "Düşünce Tarzı/ Biçemi", s.300-301.

(partir) veya *yola çıkış* (départ) şeklinde ifade edilen ve sadece belli bir ana işaret eden⁸⁸ söz konusu düşüncesini Nancy, şöyle izah eder:

...gitmek daima bölünmektir. Sadece ayrıldığımız yer ile gittiğimiz yer arasındaki bölünme değil, bizzat biz de bölünürüz, parçalara ayrılırız. Okula gittiğimizde, [...] ebeveynlerimizin evinden ayrıldığımızda, yine bizden bir şeyler geride kalır. [Dolayısıyla] benden bir parça bir yerde kalır. Bir yer sözcüğü (quelque part) burada önemlidir, bu, benden bir şeyin kaldığı bir parça (partie) bir mekândır. Gitmenin ilk belki de en karanlık yanı böyledir, zira başta onun hakkında çok şey bilmeyiz ya da çok fazla şey biliriz, çünkü gitmek zorundayızdır.⁸⁹

Gitmek daima aşına olanın [bir] parçasını; yabancı olan, aşına olmayan ve önceden kesinlikle bilemediğimiz bir parça için, bir yer için, yaşamın bir parçası için terk etmektir. Girmek söz konusu olduğu zaman bizi bekleyen ne olduğunu asla bilemeyiz.⁹⁰

Görüldüğü üzere Nancy'nin düşüncesinin her zaman sürprizlere açık olması nedeniyle onu, radikal, liberal, çoğulcu veya temsili demokrasi gibi her hangi bir kategori içinde ele almamız olanaklı olmadığı gibi, onun düşünce ya da yöntemi için her hangi bir tanım, öngörü geliştirmemiz de mümkün değildir. Çünkü o, düşünürlerin tanıdık gelmeyen kavram ve ifadeleriyle çalışır ve bunu o ifadelerin anlamını ince ince ama derinlemesine değiştiren sürpriz şekillerle yapmayı sever. Bu nedenle Nancy'nin anlaşılması için *The Experience of Freedom*, *The Truth-of-Democracy*, *The Sense of the World*, *Being Singular Plural*, *The Creation of the World or Globalisation*, *The Inoperative Community* gibi başat eserlerinin incelenmesi gerekir.⁹¹

Nancy'nin siyaset felsefesinde çoğulculuk ve demokrasi düşüncesini genel hatlarıyla açıklamaya çalışırken, konuyu modern ve postmodern dönemle sınırlı tutmaya gayret ettik. Ancak felsefi bilginin yapısı gereği Antik Yunan'dan günümüze kadar ilgili düşünürlere ve

⁸⁸ Jean-Luc Nancy, *Gitmek/Yola Çıkış*, Fransızcan Çev. Murat Erşen, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012, s. 15.

⁸⁹ Nancy, *Gitmek/Yola Çıkış*, ss.19,20.

⁹⁰ Nancy, *Gitmek/Yola Çıkış*, s. 22.

⁹¹ "Ian James'le Nancy Hakkında Röportaj", Söyleşi Yapan: Volkan Çelebi, Çev. Tuğçe Ayteş, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, , ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s.491.

kuramlara gerekli atıflar da yapılacaktır Yukarıda da belirtildiği gibi Nancy'nin Çoğulculuk ve demokrasi düşüncesinden sistemli veya bütüncül bir çalışma ortaya koymak Nancy'nin düşüncesinin metoduna ve hedeflerine aykırı olacağından biz de Nancy'nin tarzına uygun bir yöntem takip etmeyi daha uygun gördük. Bu nedenle çalışmamızın yöntemi, Nancy'nin düşünce evreniyle ilintili çoğulcu veya postmoden olarak öne çıkan düşünürlerin yaklaşımlarını birlikte ele alarak izah etmek farkını belirlemek ve bir ufuk sunmaya çalışmak şeklinde olacaktır.

4. Konunun Sunulması

Batı merkezli *logos* ve özdeşlik mantığı içinde farklılıkların eritilmesini şiddetli bir şekilde eleştiriye tabi tutan Nietzsche, isimleri postmodernizm ya da çoğulculuk ile ilişkilendirilen neredyse tüm düşünürler üzerinde etkili olmuştur.⁹²

Öznelci ve Nietzsche'ci düşünce sözkonusu bu tartışmalarda her zaman gündeme gelmektedir. Foucault ya da Derrida'dan yola çıkarak bu kavramların eninde sonunda iktidar yapılarınca dayatılan ve iktidarı daha da pekiştiren ölçütlere dayandığı iddia edilebilir. Çoğulculuk politikasının can alıcı sorularından biri olumlu yargıların talep edilmesinin hegemonyaya yol açtığı sorunsalıdır. Çünkü bu talebi doğuran, bazı ölçülerimizin var olduğu iddiasıdır. Oysa bu ölçütler, Kuzey Atlantik uygarlığının ölçütleridir. Mükemmelin ölçüsünün çizildiği, öteki olarak ifade edilenin katkısının olmadığı, çoğulculuğa temelden zıt hegemonyaya götüren bu yaklaşımın çağımızın küreselleşmiş dünyası olduğu açıktır.

Çalışmamızın konusu olan “Nancy'nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi Kavramları”, düşünürü etkileyen Descartes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx Nietzsche, Heidegger, Derrida gibi düşünürler "ile" birlikte açıklanmaya çalışılacaktır. Zira Nancy'nin çoğulculuk ve demokrasi kavramlarına yüklediği *yeni* anlamları ve felsefesiyle ilgili literatür,

⁹² Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 161.

kavram ve terimleri ilim camiasına sunmanın naçizane bir katkı olacağını düşünüyoruz. Bu çerçevede tezimiz “Giriş, iki bölüm ve sonuç” kısmından oluşmaktadır. Çalışmamızın “Giriş” kısmında, çoğulculuk ve demokrasi kavramları, düşünce tarihi ve siyaset felsefesi bağlamında değerlendirilecek ve daha sonra Nancy'nin konu hakkındaki düşünce biçimi ele alınacaktır.

Birinci bölümde Nancy'nin bir bütünlük arz etmeyen ancak birbiriyle bağlantılı olan düşüncesi çerçevesinde çoğulculuk kavramı, özgürlük, temelsizlik, ontoloji, çoğul tekil, bedenler, çoğul anlamlar ve sanat gibi kavramlarla beraber ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Nancy'nin demokrasi düşüncesinin adeta öncülleri konumundaki süreci özetledikten sonra; Nancy'nin demokrasi yaklaşımının dayanakları ve ufukları bağlamında “tekil-çoğul-olma”, “ile-olmak”, “birlikte varoluş”, “öngörülemezlik”, “ortaklık”, “adalet”, “egemenlik”, “eşitlik”, “karar”, “korsan temeller”, “hiçlik”, “sonsuzluk”, “şiddet”, “hakikat”, “küreselleşme” ve demokrasiye yöneltilen eleştiriler incelenecektir. Tezimizin sonuç kısmında ise Nancy'nin siyaset felsefesinde öne çıkan çoğulculuk ve demokrasi kavramlarından çıkardığımız neticeyi ifade edeceğiz.

Çalışmamızda mümkün olduğunca birincil kaynaklardan ve Nancy uzmanlarının çalışmalarından faydalandık. Bunların yanı sıra Nancy'nin çokça atıfta bulunduğu Descartes, Kant, Locke, Bacon, Rosseau, Hegel, Nietzsche, Derrida, Heidegger gibi düşünürlerle, çoğulculuk ve demokrasi konusunda görüşlerine çokça başvurulmuş düşünürlerin eserlerinden faydalandık.

Çalışma konumuzun hem çok geniş hem de güncel olması nedeniyle çoğulculuk ve demokrasi kavramlarının açıklanması, Nancy'nin görüşleri ile onunla ilintili çalışmalara atıflar şeklinde olacaktır. Konusu icabı çalışmamız daha çok modernizm, sonrası ve özellikle postmodernist çoğulcu düşünürlerin teorik yaklaşımları üzerinde yoğunlaşacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SİYASET FELSEFESİNDE ÇOĞULCULUK KAVRAMI VE JEAN-LUC NANCY PERSPEKTİFİ

Çalışmanın bu bölümünde çoğulculuk kavramının Jean-Luc Nancy'nin felsefesindeki yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun için ilk olarak modernizm ve postmodernizm kavramları üzerinde durulacak ve çoğulculuk kavramının önemi vurgulanacaktır. Daha sonra Nancy'nin felsefesi için önemli olan özgürlük kavramına değinilecek, özgürlük temelli ontolojinin çoğulcu yansımaları ele alınacaktır. Bu süreçte Nancy ve çağdaşlarının yanında felsefe tarihinde öne çıkan filozofların görüşlerinden de yararlanılacaktır. Bu vesileyle ortaya çıkan sonuçlar, Nancy'de ontolojik çoğulculuk, bedenlerin paylaşmasından doğan çoğulculuk, sanat anlayışındaki çoğulculuk, özgürlükten doğan çoğulculuk, çoğulcu dünya ve çoğul anlamlar başlıkları altında izah edilecektir. Çalışmamızın bu kısmında çoğulculuk kavramını daha iyi açıklamak maksadıyla modernizm ile postmodernizmin bilime, metoda ve siyasete dair yaklaşımları ele alınacaktır.

1.1 Modernizm ve Postmodernizmin Epistemolojik Yaklaşımlarında Çoğulculuk

Genel olarak Descartes ile 17. yüzyılda başladığı kabul edilen Modernizm, önce Avrupa'yı daha sonra da hemen hemen dünyanın tamamını etkileyen bir bilimsel yöntem, toplumsal yaşam ve örgütlenme tarzını ifade etmektedir.¹ Postmodernizm ise varlığın hesaplanamayan bir karaktere sahip olduğunu iddia ettiğinden bilimsel, sosyal ve siyasal alanda özne merkezli tümel hakikat varsayımlarının² etkisini kaybetmesiyle tezahür eden merkezsiz çoğulcu yaklaşımını savunan felsefi düşüncenin adıdır.³

¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9.

² Jürgen Habermas, *The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment*, New German Critique, No. 26, 1982, s.28.

³ Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temelleri*, s. 185.

Modernist düşünce biçimini oluşturan ya da moderniteye geçişi sağlayan etkenlerin başında bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimler gelmektedir. Ancak hem saydığımız devrimlere hem de moderniteye zemin hazırlaması bakımından en önemli hususun düşüncede oluşan yeni mantık⁴ anlayışı olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere düşünce tarihinde tartışma konusu olan *varlık-oluş, hakikat-yanılsama, idealar-gölgeler dünyası, madde-form, bu dünya-öte dünya, öz-görünüş, olgu-değer, ruh-beden, madde-mana ve özne-nesne* gibi düşünme tarzlarının *dualistik* ilişkisi,⁵ Descartes'ın etkisiyle "cogito" ile "res" şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuştur. Bu ayrım neticesinde *akılcı* ve *erekeçi* bir yapıda olan dinsel dünyaya karşı eleştirel bir süreç başlamıştır.⁶ Bu eleştirilerden çıkan sonuç şöyle özetlenebilir:

Doğrudan Tanrı ve melekleri aracılığıyla yönetildiğine inanılan evren görüşünden, Isaac Newton (1643-1727)'un başlattığı bilimsel devrim olan evrensel yerçekimi sayesinde kendini yöneten bir doğa düşüncesine geçilmiştir.⁷

Yeni bir evren anlayışını resmeden bu zihniyet, dili matematik olan ve evrenin tümünün matematikle açıklanabildiği ölçüde anlaşılabilirliğini savunan bir yapı arz eder. Nitekim Descartes'ın *Yöntem Üzerine* isimli eserindeki ilk kural insan zihninin işleyişinin evrenin kanunlarıyla mutlak örtüşmesi üzerinedir. Descartes, bu hususu şöyle ifade eder:

Bir araştırmanın amacı, zihnin, önüne çıkan bütün sorunlarda doğru ve sağlam yargılarda bulunması olmalıdır. ...bilimlerin işlenişinin her zaman bir ve aynı olan insan zihninden hiç farkı yoktur. Güneş ışınları aydınlatığı şeylerin farklı olmasından ne kadar etkilenirse, insan zihni de aydınlatığı konuların farklılığından o kadar etkilenir.⁸

Modernist Batı'nın karakteristik özelliği olan "tözsel akılcılık" veya "formel akılcılık", büyük toplumsal değerleri ve bunlara yönelten araçların seçimini ihtiva eden ve evrensel olarak

⁴ Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", Çev. Nilgün Tural, *Modernite Versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, ed.:Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 113.

⁵ Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temelleri*, s. 21.

⁶ Allain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 33.

⁷ Jeanniere, "Modernite Nedir?", s. 114.

⁸ R. Descartes, *Yöntem Üzerine*, Çev. Bülent Kenar, İstanbul Düşünen Adam Yayınları, 1996, s. 15.

uygulanabilirlik iddiası taşıyan yöntem, kural, hukuk ve düzenlemelerin varlığı iddiasıdır.⁹ Kesin doğruluk ve tahakkümcü özelliğiyle “Demir bir kafes”e benzetilen bu anlayış, Weber’in akılcılaştırma kuramıyla beraber düşünüldüğünde “kutup gecesi” ve “buz gibi karanlık” ifadeleri tebarüz eder ve hayatın büyüünün bozulduğu görülür.¹⁰

Modernizmin bir diğer özelliği yöntemde tahakkümcü oluşudur. Bu anlayışta bilimsel akıl yürütme sürecinde kuramlar olgularla karşı karşıya getirilir ve kuramların olgular tarafından desteklenmesi şartı aranır. Olgularla kanıtlanmamış bir kuram, bilim dünyasında günahkârlık olarak görülen bir çeşit sahte bilim sayılır. Ancak Newtoncu düşüncenin çöküşü, bilim insanlarının dürüstlük adına koymuş oldukları standartların ütöpik olduğunu göstermiştir. Einstein’dan önce çoğu bilim insanı, Newton’ın Tanrı’nın nihai yasalarını olgulardan hareketle kanıtlayarak çözdüğünü düşünüyordu.¹¹ Ancak Karl Popper (1902-1994), doğrulama kuramı yerine ‘yanlışlama kuramı’nı öne sürerek bütün kuramların aynı derecede kanıtlanamaz olduklarını ve bir sınır koyma ölçütüne ihtiyaç olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Popper’e göre bir kuram, onu destekleyen hiçbir kanıt olmadan bilimsel sayılabilir ve aynı şekilde başka bir kuram, eldeki bütün kanıtlar onu desteklese bile sahte-bilim olabilir.¹² Bu yaklaşımıyla o, yanılmaz kabul edilen “bilimsel gerçekler” ve ona götüren biricik yönetime yönelik eleştirisiyle sözkosu alanda çoğulculuğa kapı aralayan biri olduğu kabul edilebilir.

Paul Feyerabend (1924-1994) da *Akla Veda* ile *Yönteme Karşı* adlı eserlerinde modern bilim anlayışını eleştirir. O, teorik, bilimsel, akılcı, tekçi ve evrensellik iddiası taşıyan her türlü felsefi ve bilimsel yaklaşımın kullanılamaz olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden o, bilimsel araştırmaların belli metotların gölgesinde yapılmasına itiraz ederek “yönteme hayır” demiştir. Feyerabend’ın "her şey gider" (anything goes) ifadesi bilim, sanat ve din başta olmak üzere bilgi

⁹ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev. Ş. S. Kaya, İstanbul Ayrıntı, Yayınları, 2011, s.89.

¹⁰ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, s. 89.

¹¹ Imre Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, Çev. Duygu Uygun, İstanbul, Alfa Bilim Yay. 2014, ss. 20-22.

¹² Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, s. 23.

kaynaklarına yaklaşım tarzını göstermesi açısından önemlidir. Ona göre bu alanların her biri bilgi edinmenin farklı yolları olduğundan hiçbirinin diğerlerinden üstünlüğü bulunmaz. Bu ayrımlar, gerçekliğe ulaşmanın farklı yollarından başka bir şey değildir. Birbirleriyle ölçülebilir ya da kıyaslanabilir olmadıkları gibi tek bir yöntemin konusu da olamazlar. Bu yüzden olguları değişmez ve evrensel kabul eden hipotetik-tümdengelimsel yöntemlerin tamamı geçersiz kabul edilir.¹³

Feyerabend, ilerleme anlayışını temsil eden Batı uygarlığının yapmadıklarını yıktığını, anlamadıklarını ise alaya aldığını ifade eder. Ona göre hayatın devamı için sadece teorik bilimsel yaklaşım ve yöntemlerin yeterli olabileceğini iddia etmek miyoplukla eşdeğerdir.¹⁴ Böyle bir iddia, bütüncül bakış açısına sahip olduğunu ileri süren Batı biliminin bir ucubeye benzediğini ortaya koyar. Tüm bunlar, Feyerabend'in Batı uygarlığına karşı sarf ettiği tekçilik eleştirisinin çoğulculuk yaklaşımlarına önemli katkılar sağladığını gösterir. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder:

Batılı teorisyenler insan doğasını tanımlamak isteyen birisinin karşı karşıya kalacağı derin epistemolojik sorunları hesaba katmıyor görünüyorlar. Batı sanayi devletleri ve resmî kurumları tarafından kabul edileceği, oradan da ilk önce eğitime sonra da gelişme sürecine sızacağı umundadırlar. Tıpkı ataları sömürge memurları gibi, düşüncelerinin iktidar gücüyle yürürlüğe sokulmasından hiç vicdan azabı duymazlar. Fakat onlardan farklı olarak, iktidar gücünü bizzat işletmezler; hatta tersine akılcılıktan, nesnellikten, hoşgörüden dem vururlar. Demem o ki sadece saygısız, dünyadan bihaber ve sığ değil aynı zamanda oldukça namussuz insanlardır bunlar.¹⁵

Modern Batı düşünce tarihinin öne sürdüğü temel değerlerinden biri de 'ilerleme' düşüncesidir. Bu düşüncenin temel tezlerini hedef alan Thomas S. Kuhn (1922-1996), *The Structure of Scientific Revolutions/Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseriyle bilimsel alanda çoğulculuk anlayışına önemli bir katkı sağlamıştır. Kuhn, bilimsel paradigmaya bağlı kalınarak

¹³ Paul Feyerabend, *Against Method*, NY. Third edition published by Verso, 1993, Part I, ss. 14-19.

¹⁴ Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, ss. 36-37.

¹⁵ Feyerabend, *Akla Veda*, s. 38.

gösterilen ‘ilerleme’ fikrinin birçok hatayı barındırdığını ileri sürer.¹⁶ O, mutlak doğrunun ulaşılabilir olduğunu ve ona götüren biricik yolun ilerlemeci, ampirik, bilimsel yöntem olduğu iddiasına karşı çoklu, çoğulcu, kendi içinde tutarlı ve birbiriyle kıyaslanamazlık özelliğine sahip paradigmaların mevcut olduğunu iddia eder.¹⁷ Ona göre paradigmalar değiştiği zaman dünya da değişmektedir. Yeni bir paradigma, daha önce denenmişin dışında yeni bir bakış açısıyla dünyanın farklı araçlarla yeniden yorumlanması ve keşfedilmesi demektir. Çoğulculuk açısından en önemli husus, bilimsel devrimlerden sonra elde edilen bakış açısıyla önceki paradigma üzerine kurulu dünyaya tekrar bakan bilim adamının, tıpkı paradigma gibi dünyanın da değiştiğini farketmesidir.¹⁸

Bugünkü bilginin, mümkün olan bilgilerden *sadece* birisi olduğu kabul edildiğinde, bilimsel ilerlemenin evrim gibi iyi-kötü, doğru-yanlış parantezinden kurtulacağı öne sürülebilir. Değer yargıları ve doğruların mutlak olmayıp dönüşebilir olduklarını, bugünkü doğrularımızın dünün doğrularından farklı olabildiğini, yarının da yeni doğrulara gebe olduğunu fark ettiğimizde, insanlık için doğru ve yanlışları belirleyebilecek ve aynı zamanda ilerleme olduğunu da ispatlayacak yalnızca tek bir yöntem olamadığını fark etmek zor olmayacaktır.¹⁹

Modernist düşünürler Tanrı katındaki mükemmel ve değişmez olduğuna inanılan düzenin bir benzerini yeryüzünde kurmak için Tanrı yerine akıl, kutsal kitap yerine de bilimin aydınlattığı yol ve yöntemi tercih ederler. Bir yönüyle bireysel ahlak ve kurumların işlevselliği ön plana çıkartılarak kişisel refah, sanayileşme ve pazar ekonomisi kutsallaştırılırken diğer yönüyle Batı'nın kalkınması ve dünyaya egemen olma isteği bitimsiz bir şekilde devam eder. Bununla beraber paraya neredeyse tapınan, bilimsel, akılcı ve laik bir sömürü düzeninde gelir

¹⁶ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2014, s.11.

¹⁷ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Editor-in-Chief: Otto Neurath, London, The University Of Chicago Press, 1970, Vol. II, PartVIII. (The Response To Crisis), s.78,79.

¹⁸ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Vol. II, Part X, (Revolutions as Changes of World View), s. 111.

¹⁹ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Vol. II, Part X. (The Invisibility of Revolutions), s. 139.

dağılımındaki adaletsizlik, iktidarların keyfiliği ve saldırgan ulusçuluk tarihe bırakılan izleri oluşturur.²⁰

Batı düşünce geleneğine ve özellikle modernizme ciddi anlamda eleştirileriyle postmodernizme kapı aralayan düşünürlerden birisi hiç şüphesiz Nietzsche'dir. Ona göre varlığın kendinde hali olan mutlak hakikat, Tanrısallık iddiası olduğundan insani bilginin kadim yapısını bozar. Bu yüzden Batı biliminin meşruiyet dayanağı olarak kabul edilen “Tanrının ölümü”, mutlak gerçeklik iddiasını ortadan kaldırarak alternatiflere yönlendirmeye sebep olmuştur. Bu alternatifler, hiçbir fiziksel gerçekliği olmayan yorum veya bakış açılarından ibarettir. Nietzsche'nin felsefesinde bakış açılarıyla sınırlı olan hakikat anlayışından dolayı kesin sonuçlar aramak beyhude bir gayret kabul edilir.²¹

Modernizm eleştirisi bağlamında gümmümüzde tekçi ve evrenselci yaklaşımlara tepki olarak ortaya atılan çoğulcu yaklaşımlar "postmodernizm" kavramı ile ifade edilebilir.²² Modernizm ve postmodernizmi daha iyi kavrayabilmek için her iki kavramın gerçeklik olgusuna dair yaklaşımlarına değinmek yerinde olacaktır. Özne merkezli, objektif hakikat anlayışının matematiksel dille ifade edildiği mekanik evren anlayışının²³ tezahürü olan modern çağın, insanlığı değişmez, evrensel ve mutlak bir doğruya götüreceğine inanılmıştı. Buna karşın postmodern dönemde mutlak gerçeğe ulaşma çabasının sonuçsuz, boş bir arzuadan ibaret olduğu ve “meta-anlatı”ların “akla uygun standartları” ortaya koyamayacağı vurgulanmıştır.²⁴

Mutlak hakikat arzusunun insani gerçeklikte parçalanmasıyla çoğulculuk düşüncesi olarak postmodernizm tezahür eder. Başka bir ifadeyle çoğulculuk, modernizmin bilimsel

²⁰ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* ss. 34-36.

²¹ Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. B. Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1997, ss. 74-75.

²² Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 10.

²³ Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temelleri*, s. 142.

²⁴ Richard Rorty, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, Çev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, ed.: Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 292.

gerçeklik olarak lanse ettiği mutlak hakikat, akıl, kimlik, nesnellik, evrensel ilerleme, kurtuluş gibi büyük anlatılara şüpheyile bakan yaklaşımdır.²⁵

Postmodern dönemle birlikte tarihten tevarüs eden bireysel tecrübelerin giderek değer kaybettiği hatta parçalandığı, *ben* ya da *özne* hâkimiyetinin kaybolmasıyla yerini çoğulcu yaklaşımlara bıraktığı söylenebilir.²⁶ Postmodern birey anlayışına dayalı çoğulculuk, siyasal düzenin ve özgürlüğün temeli olarak kabul edilmeye başlandı. Böylece özel çıkarlar, akıl dışılık, anlamsızlık, amaçsızlık ve belirsizlik eski geleneklerin yerini alarak toplumsal düzeni yönetebilecek popüler yaklaşım haline geldi.²⁷

Çoğulcu düşünürler, doğrunun tek olduğunu ve ona akıl yoluyla ulaşılacağını iddia eden modern görüşleri eleştirirler. Onlara göre gerçek, yaklaşım tarzına göre değişen bir yapıdadır. Ancak bunların hiçbirisi mutlak doğru olma iddiasını ileri süremez. Mutlak gerçek iddiası sadece modern düşüncenin bir *doksa'sı* olarak kabul edilir. Modernlik sonrası çoğulcu düşüncelerde ise birbiriyle kıyaslanamaz özellikler taşıyan bireyin yaşam deneyiminden elde ettiği sonsuz sayıda doğrusu olabileceği görüşü hâkimdir. Bu düşüncede özne, meşruluğunu kendinde bulur ve kendi üstünde bir yasanın egemenliğine girmeyi reddeder.²⁸ Böylelikle çoğulculuk, bireyin her türlü tehlike ve fırsata açık olduğu düşünce sistemi olarak da ifade edilebilir.²⁹

Çoğulcu düşüncede bütün paradigmaların eşit olduğu, birbirlerine hiyerarşik üstünlüklerinin olmadığı bir yapı egemendir. Çoğulcu postmodern düşünce, her şeye hükmederek baskı kurabilen otoriter, totaliter akıl ve bilime karşı çıkar. Bu dönemde öne çıkan başlıca düşünürler: Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend, Jean-François Lyotard (1924-1998), Gilles Deleuze (1925-1995), Jean Baudrillard (1929-2007), Michel Foucault (1926-1984),

²⁵ Terry Eagleton, *Postmodernizm Yanılsamaları*, Çev: Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1999, s. 9.

²⁶ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 13.

²⁷ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 19.

²⁸ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 100

²⁹ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 102.

Jacques Derrida (1930-2004), Richard Rorty (1931 -2007), Gianni Vattimo (d.1936-), Wolfgang Welsch (d. 1944-) ve Slavoj Zizek (d. 1949-) gibi isimlerdir.

Postmodernistlere göre yapılan bütün çalışmalarda kesin olmayan bazı noktalar bulunur. “Gerçeklik/doğruluk” şimdiki tahminlerden ibaret kabul edilir. “Gerçeklik/doğruluk” anlayışına bu kadar sert itirazın nedeninin “gerçeklik” olgusuna dayalı egemenlik çabası olduğu fark edilmelidir. Nitekim iktidar ile “gerçeklik” olgusunun her zaman birlikte yürüdüğünü ifade eden Foucault, bilgi kaynakları üzerinde her zaman iktidarın büyük etkisinden söz eder.³⁰ Ona göre iktidardan ayrı bir gerçeklik düşünölemeyeceğinden “mutlak” gerçeklikten de bahsedilemez. İktidarların tümü meşruiyetlerini “gerçeklik” olgusuna dayandırırılar. İktidar ile bilgi arasındaki bağımlılık Foucault’un özellikle vurguladığı konuların başında gelir. Çünkü iktidarlar, toplumu yönlendirmek maksadıyla kendilerine uygun bilgiye her zaman ihtiyaç duyarlar. Foucault’un ifadesiyle iktidarlar, daima kendilerine kolaylık sağlayacak bilgiye ihtiyaç duyduklarından bilgi üretimi üzerinde etkileri olduğu gibi, üretilen bilgilerden de etkilenirler.³¹

Postmodernizm, varlığa tümel ve değışmez açıklamalar getirmeye çalışan “büyük anlatı”lara karşı çıkmaktadır. Evrensel hakikat iddiasına sahip Faşist, Marksist ve hatta Liberallerin ideolojileri ile Müslüman ve Hristiyanların dini inanışları “büyük anlatı” olarak telakki edilir. Çoğulcu düşünürler için sorun, herhangi bir din ya da ideolojinin tutarlı veya değerli kabul edilmesi veya edilmemesi değildir. Önemli olan herhangi bir düşünce veya dinin kendini mutlak hakikat yerine koymaması ya da alternatifsiz tek model gibi iddialardan uzak durmasıdır. Bu yüzden postmodern çoğulcu düşüncede evrensel bilgi ve köktencilik şiddetle reddedilir.

³⁰ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 134.

³¹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 35.

Lyotard’a göre üretimin esas gücünü oluşturan bilimsel bilgi, aynı zamanda bilgiyi meşrulaştırmak için de kullanılır.³² Oysa postmodernler, hakikatı ifade eden ne bir bilim, ne de ona götürecek bir yöntemin varlığını kabul ederler. Her alanda olduğu gibi bilimsel alanda da her çeşit yöntemin kullanılmasını saygıyla karşılarlar. Sonsuz sayıdaki soru ve sorunların sonsuz farklı çözümleri olabileceğini kabul ederler. Şimdilik değilse bile ileride her şeyi açıklama iddiasına sahip modern bilimin Newton’cu yaklaşımında kendini gösteren evrenselci ideallerin yerini hiçbir iddiası olmayan mütevazı çoğulcu yaklaşımlara bıraktığı müşahade edilir. Nitekim Lyotard, *büyük anlatıların miadını dolduklarını ve artık güvenilir olmadıklarını* ifade eder.³³

Modern düşünceye geçerlilik kazandırarak otoritesini pekiştiren “meta anlatılar” aynı zamanda toplum mühendisleri veya peygamberler adına konuşan din adamlarına ayrıcalıklı bir konum kazandırmaktadır. Her şeyi bildiklerini iddia eden bu “hakikat temsilcileri”, insanlara neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu söyleme hakkını ve yetkinliğini kendilerinde görürler. Burada gerçeklik ve nesnelliğin ölçüsü, anlatının kendisi tarafından yaratılır. Batı’nın meşruiyet kaynağına dönüşen modern düşüncenin “meta anlatılarının”, Yunan *logosunun* değer kaybetmesine, ontolojinin çöküşüne, öznenin parçalanmasına ve neredeyse tedavülde kalkmasına postmodern toplum şahitlik etmektedir.

Açıktır ki Aristoteles, Descartes ve Hegel’in tarihe bıraktıkları felsefi miras, özne merkezli büyük teorilerdir. Nietzsche ile başlayıp Heidegger’le devam eden yeni yaklaşımlar ise gerçeklik olarak kabul edilmiş olanların bir maske, rol, yapıntı, ideolojik kurgu ve nostaljik tasvir olduğunu iddia eder.³⁴ Bu yüzden çoğulculuğu savunanlar mitik anlatılar, destansı ve dini hikâyeler, modern ideolojilerin tezleri ve çözümlemeleri arasında fark görmezler. Çoğulcu düşüncenin meta anlatıları reddetmesinde bilim felsefesindeki düşüncelerin önemli bir rolü

³² Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev: İsmet Birkan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2014, s. 69.

³³ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 60.

³⁴ Rorty, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, ss. 294-296.

olduğu farkedilmelidir.³⁵ Bilindiği üzere modernitenin pozitivist metodolojisi, zamanla farklılıkları yok eden baskıcı bir üsluba dönüşmüştü. Bu dönüşüme vurgu yapan postmodernizm, modernizmin içerisinde sunulamayana ortaya koymaya çabalar. Bu amaçla her şeyin ölçüsü olamaya hevesli bilimsel bilgi yerine, her alanda çoğulculuğa imkân tanıyan çoğul metodlar tercih edilir. Bu durum Nancy’de “ile” anlamlandırma ya da Wittgenstein’in (1889-1951) dil oyunları sayesinde gerçeklik arayışına benzetilebilir.³⁶

Postmodernizmi sibernet sayesinde idare edilen bilgilendirme ve semboller dönemi olarak tanımlayan Baudrillard’a göre görüntü, gerçek ve benzetim arasında artık herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Dahası postmodern kitle iletişim araçları dünyasında bilgilenme, görüntü, eğlenme ve siyaset arasında da çizgiler yok olmuştur. Sonsuz haberlerle bilgiye maruz bırakılan insanların kendi dünyalarına çekilerek sessizliği tercih etmeleri toplum üzerinde yıkıcı etkiye sebep olmaktadır. Toplumun yok oluşu aynı zamanda din, ideoloji, kültür ve bunları temsil eden sınıfların da yok olması anlamına gelir. Anlamdan yoksun postmodern dünyada her türlü verinin eşit derecede kabul edilebilirliğine ilaveten anlamın gerçeklikle bağ kurması zorunlu olmaktan çıkar. Modernizmden ayrılmanın ifadesi olan bu dönem aynı zamanda toplumsalın da sonuna işaret eder.³⁷ Söz konusu durumun, dünyanın yeniden oluşumu olduğunu belirten Alain Touraine, şu hususa dikkat çeker:

Gerçek tözsel ussallık; biçimsel, araçsal ussallıkla yer değiştirdi, tek biçimli bir insanlık anlayışı doğuran evrensel bir doğru düşüncesi de cismanileşmiş dünyayla değerler dünyası arasındaki Kant’çı ayırımla yer değiştirmiştir.³⁸

Yaptığımız açıklamalardan hareketle çoğulculuğu temel alan postmodern düşüncenin özelliklerini şöyle özetlemek mümkündür:

³⁵ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 8.

³⁶ Lyotard, *Postmodern Durum*, ss. 8,9.

³⁷ Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, ss. 25,26.

³⁸ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 226.

a) Genel-geçerlik iddiası taşıyan önermeler yerine, her bir gerçekliğin ayrıcalıklı oluşu ve dile getirdiği hakikatin kendi bütünlüğü içinde bir anlam taşıdığı kabulü öne çıkar ve bu bağlamda gerçekliğin kendi özerkliği içinde anlaşılması daha uygun görülür.

b) Gerçekler, legonun parçaları gibi bir bütünü tamamlayan tutarlı ve uyumlu kısımlar olmaktan uzak kompleks bir yapı arz ederler.

c) Bilgi, bilim ve bilim adamları çoğul kaynaklardan beslenebilmesi ve bilimsel çalışmaların çeşitlenmesi üzerinde herhangi bir baskı kabul edilmemesi kabulü ön plandadır.

d) Her çeşit düşüncenin kendini ifade etmesine olanak sağlamak, çoğulcu görüşlerin özgürlük ortamında dolaşımı, tanışması, tartışması ve doğruluk anlayışını da etkileşim içerisinde dönüştürmesi bakımından son derece önemlidir.

e) Değişmez değerler veya mutlak hakikat yerine olasılık içeren, ucu açık sonsuz yorumlar ve farklılıklar ön plana çıkar.

f) Her derde çare olabilen mükemmel bir bilgi veya yöntem peşinde koşulmamalıdır. Mükemmellik arayışının korkunç tahribatlara yol açmanın nedeni olduğunun kabulü önemlidir.

g) İnsanın ruh ve bedeniyle bir bütün olduğu gerçeği doğrultusunda, düalistik yaklaşımlar eleştirilir ve ruhun beden üzerindeki egemenliğine karşı tavır alınması gerektiği ifade edilir.

h) Gelecek hakkındaki tüm iddialar sadece bir varsayımdan ibarettir. Newtoniyel anlamda bir sebep sonuç yerine artık etkileşim ve belirsizlik söz konusudur.

ı) Özneyi nesneden ayıran büyük bir aralık olmadığı gibi objektiflik veya nesnellik de yoktur. Kıyaslanamazlık ve belirsizlik sayesinde çoğulculuk artık her yerde görülebilmektedir.

Modernizmin aksine postmodern düşüncede aynı anda birden çok doğru ya da haklı mevcut olabilmektedir. Bu noktada özne ile bireyin aynı olmadığı belirtilmelidir. Bireyin bilinç

durumunun bir bütünlük arz etmemesi onun hiç tanımlanamayan ve tamamlanamayan bir çalışma olduğunu göstermektedir.³⁹ Bu husus kıyaslanamazlık ve belirsizlik sayesinde çoğulculuğun her yerde görülebilmesine imkân tanımaktadır.

1.1.1 Eşitlik İlkesi Bakımından Çoğulculuk

İnsanların eşit muamele görmesini ifade eden eşitlik kavramının içeriği, sınırları ve koşulları hakkında çok sayıda farklı yaklaşım bulunur. Ancak genellikle siyasal, hukuksal, dinsel, ekonomik ve fırsatlardan faydalanma konularında eşit muameleye tabi olmayı ifade eden beş farklı eşitlik türünden söz edilir.

İnsanlık tarihinde eşitlik, kavranması mümkün olmayan ve gerçeklikle uyuşması oldukça zor olduğu kabul edilen bir kavram olmuştur. Bilindiği üzere Antik Yunan'da eşitliğe ilişkin ilk açıklamayı Aristoteles yapmıştır. Ona göre belli bir olayla ilgili her bakımdan birbirine denk olanların farklı muameleye tabi kılınmaları düşünülemez. Zira eşitlik, haklılık; eşitsizlik de haksızlık olarak ifade edilebilir. Eşit olan kişiler, eşit olmayan haklara veya eşit olmayan kişiler eşit haklara sahip olurlarsa pek çok problemin ortaya çıkacağı aşîkârdır. Bu yüzden kişiler eşit değillerse sahip olacakları hiçbir şey de eşit olmayacaktır.⁴⁰

Doğuştan ve tabii şartlarda insanların eşit olduğunu belirten Thomas Hobbes'a göre hayatın zalim, zahmetli ve tehlikeli yüzü karşısında insanların kendilerini koruyacak bir güce sahip olmamaları, kendi ifadesiyle Leviathan'ın hâkimiyetini kabul etmeyi getirmiş ve bu şekilde eşitlik durumu sona ermiştir.⁴¹ Buna karşın felsefe tarihinde önemli kırılma noktalarından biri kabul edilen John Locke'un eşitlik konusunda görüşleri şöyledir:

Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının müdahalesine maruzdur. Her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve insanların büyük bölümü, insaf ve adaletin

³⁹ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 202.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. F. Akderin, İstanbul, Say Yay., 2014, V. 1129, 1131-1131b, ss. 101-111.

⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Y.K.Y. 2016, s. 102.

kuvvetli gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenli ve korumasızdır. Dolayısıyla insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır.⁴²

Ahlâkî eşitliğin politik sonucu hukuk karşısında eşitlik şeklinde tezahür eder. Hukuk karşısında cinsiyet, etnik, din ve statü farkının gözetilmemesi, adaletin sağlanmasında hiçbir ayırımı görmemek anlamında “kör” olması, eşitlik ilkesinin gereğidir.

İnsanlar eşit koşullarda mücadele olanağına sahip olmalı ancak farklı sonuçların olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. İkinci dünya savaşından sonra Birleşmiş Milletlerin teşvikiyle bütün ırkların eşitliği düşüncesi yaygın bir kanaat halini aldı. Sömürgeleştirmeye karşı itirazlar daha yüksek sesle dillendirildi. İnsanların kimliksel farklılıklarından dolayı ayırımı tabi kılınmamaları konusunda verilen mücadelenin, çoğulculuk politikalarının gelişmesinde etkin rol oynadığı kabul edilir.⁴³

Felsefi ve siyasi bir kavram olarak çoğulculuğun, eşitlik ilkesi üzerinden Batı demokrasilerinde gelişme zemini bulduğu söylenebilir. Ancak son dönemlerde çoğulcu politikalar nedeniyle kendi kültürlerini tehlike altında hisseden gelişmiş Batılı devletlerinde sağcı partilerin yükselmesinin söz konusu politikadan geriye gidişe işaret ettiği söylenebilir.⁴⁴ Bu durum çoğulculuğa zemin olan fırsat eşitliği ilkesiyle çelişmekte ve toplumu farklılıklara mesafe koyan eski korku ya da alışkanlıklarına geri götürmektedir. Şimdi bu hususu desteleyecek olan liberal demokrasinin yönetim anlayışında görebiliriz.

1.1.2 Liberal Demoratik Yönetimler Bakımından Çoğulculuk

Çoğulculuk düşüncesi, siyasal ve toplumsal alanda iki temel amacın gerçekleşmesini hedefler. Birincisi bir toplumda bulunan etnik, dini ve kültürel her türlü farklılığın yaşatılmasına

⁴² John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Çev., Fahri Bakırcı, Ankara, Babil Yayınları, 2004. ss. 103-104

⁴³ W. Kymlicka, *Multiculturalism: Success, Failure And The Future*, Washington DC, Migration Policy Institute, Press, 2012, ss. 5-6.

⁴⁴ Kymlicka, *Multiculturalism: Success, Failure And The Future*, s. 3.

zemin hazırlamaktır. İkincisi farklılıkların eşitlik temelinde siyasal ve toplumsal katılımını sağlayarak, çatışmaların önüne geçmek şeklinde ifade edilir.⁴⁵ Farklılıkların uyum içinde yaşatılmasıyla ilgili çoğulcu yaklaşımlardan biri Charles Taylor'a (d. 1931-) aittir. O, her insanın sahip olması gereken haklarını "evrensel insan hakkı" çerçevesinde değerlendirerek dokunulmaz ve saygın kabul eder. Herkesin sahip olduğu değerleri yaşama ve yaşatma hakkına sahip olmasının sınırını ötekinin hakkının başladığı nokta, garantisini de ötekine duyulan saygı ve hoşgörü olarak ifade eder.⁴⁶

Çoğulculukta çeşitlilik ve farklılık en çok üzerinde durulan iki önemli husustur. İnsanlar renk, cinsiyet, dil, ırk, coğrafya, inanç ve konum bakımından sahip oldukları özellikleriyle toplumsal çeşitliliği meydana getirirler. Diğer yandan sahip olunan farklı niteliklere eşit muamele, politik temsil, ekonomik fırsatlardan faydalanma ve belki de en önemlisi saygı isteğidir. İşte çeşitli niteliklere sahip insanların farklı beklentileriyle uzamsal ve siyasal hareketleri başta çokkültürlülük olmak üzere her türlü çoğulculuğun zemini olup, çatışma yerine kazanım ve uyumun imkânı anlamında bir değer taşımaktadır.⁴⁷ Oysa tarihi kaynaklarda, farklılık ve çeşitliliğin aynı zamanda çatışmaların temel nedeni olarak toplumsal birlikteliklerin önünde engel teşkil edebildiği yazılmaktadır.

Çoğulculuğun toplumsal yansımaları konusunda Hans Kohn (1891-1971), eşit vatandaşlık ilkesine dayanan Fransız modelinin insanı sadece siyasi ve toplumsal bir konuma indirgediğini ifade eder.⁴⁸ Çoğulcu düşünürlerin eleştirdikleri bu model yerine insanın kültür taşıyıcısı kimliğine vurgu yapan bir yaklaşım öne çıkar. Böylelikle "homojen" toplum düşüncesinin "öteki" ile yaşama fikrine dönüşmesinin daha kolay olabileceğini belirtir. Konuya farklı bir yaklaşım getiren Andreas Huyssen (d. 1942-), öteki kültürlerle tahakkümden başka

⁴⁵ E. Özensel, "Doğu Toplumlarında Ve Türkiye'de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük Mü? Yoksa Yeni Bir Model Mi?", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, C. 8, S. 3, 2013, ss. 1-17.

⁴⁶ C. Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev: Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 42.

⁴⁷ L. C. Strauss, *İrk, Tarih Ve Kültür*, Çev: Haldun Bayrı v.d., İstanbul, Metis Yayınları, 1995, s. 224

⁴⁸ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, Collier, 1944, s. 10.

araçlarla ilişki kurulması gerektiğini, buna karşın Batı'nın 'şark' ya da 'ilkel' ile olan ilişkisini büyükleme üzerinden yaptığını ve bunun Batı kültüründe çok yaygın bir tutum olduğunu ifade eder.⁴⁹ Batı'nın öteki algısının değişmesi ve bu tutumdan vazgeçmesinin ancak liberal demokratik çoğulcu bir tutumla mümkün olabileceğini belirtir. Liberal demokrasi hem içerik anlamında belirli formlardan uzak durur hem de her hangi bir modeli dayatmaktan özü gereği kaçınarak farklı kültür veya grup kimliği karşısında mutlak bir tarafsızlık sergiler.

Çoğulculuk idealinin tam tersi olan monizmde mutlak doğru ve ona götüren belli yollar hakkında sarsılmaz bir inanç söz konusudur. Konu hakkında bazı misaller vererek monizme karşı çıkan Isaiah Berlin'e (1909-1997)' göre, bütün sorunları çözecek bir yöntem daha önce olmadığı gibi, sonra da olması pek mümkün görünmemektedir. O, doğruların yekdiğeriyle çelişemeyeceğinden hareketle evreni bir tutarlılık olarak gören monist düşünce temsilcilerinin, bugün değilse bile bir gün elbet bir çözümü olacaktır; şeklindeki iddialarını "metafizik varsayım" olarak niteler.⁵⁰ Berlin için beşerî varlık alanında nihai doğru olmadığından, doğruların ya da değerlerin zaman zaman uzlaşmaları mümkün olduğu gibi çelişmeleri de pekâlâ mümkündür. Toplum içindeki aynı veya farklı mensubiyetleri temsil edenlerin sahip oldukları değerlerin uyumsuz olması normal bir husustur. Değerlerin tümünü eşitlemeye çalışmak, farklı değerlerin öncelikle değersizleşmesine ve daha sonra yok olmasına neden olur.

Liberal demokratik çoğulcu perspektif, farklı değerlerin parti ve grupların çokluğunda yaşamalarına imkân tanır. Ancak bunların çokluğuyla plüralist siyasal sistemlerde iktidarların sadece belirli değerlere yoğunlaşması engellenir. Böylece iktidarın gücü, farklılıkların temsilcileri arasında gerçekleşen adilane paylaşım ile çoğulcu yaklaşımın uyumu şeklinde

⁴⁹Andreas Huyssen, "Postmodernizmin Haritasını Yapma", *Modernite Versus Postmodernite*, Çev. Mehmet Küçük, ed.:Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 260.

⁵⁰ Berlin, "Does Political Theory Stil Exist?", *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, s. 148. Ayrıca Bkz. Mehmet Turhan ve Nur Uluşahin, "Isaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi", ss. 83-115.

dengeini bulur. Tüm bunlar doğal düzenin kendiğinden çoğulculuğa doğru yol aldığını gösterir.

1.1.3 Kendiliğinden Doğan Düzenin Adı Olarak Çoğulculuk

Bilimsel, siyasal ve sosyal alanlarda mükemmellik, tamlık ve düzen arayışının çağlar boyunca devam ettiği her kesin malumudur. Tabiatın doğal yapısı veya tanrısal bilgiye dayalı geliştirilen teorilerde, başı sonu belli bir evren tasavvurunda her varlığın konumu, görevi ve değerinin belirlenmiş olduğu sistemler veya ütopyaların sayısı; düşünce tarihinde düzen arayışları konusunda genel eğilimin tezahürü olarak kabul edilir. Bireyde, ailede, devlette ve tüm dünyada güven, barış, uyum ve adalet gibi erdemleri sonsuza dek egemen kılmanın düzenle mümkün olacağı egemen bir inançtı. Diğer taraftan düzen arayışı, toplumsal sınıfların doğmasına, hiyerarşik üstünlüklere ve imtiyazlı grupların ortaya çıkmasına da kaynaklık etmiş/etmektedir. Düzen sağlamak adına yapılan haksızlıklar ve işlenen cinayetler nedeniyle mutlak düzen arayışı yerine, çoğulculuk zemininde *kendiliğinden oluşan bir düzen* fikri tartışılmaya başlandı.⁵¹

The Fable of the Bees/Arılar Masalı isimli eserinde Bernard Mandeville (1670-1733), kendiliğinden oluşan düzen teorisini ilk dillendiren kişi olarak kabul edilir. Dünyayı-kovana, içindeki arıları da insanlara benzeten Mandeville, kişisel kötülüklerin toplumun faydalanacağı kamusal faydaya dönüşebileceği bir paradoksu ele alır. Ticarete herkesin kişisel çıkarları peşinde koşmasına rağmen, neticede toplumdaki herkesin fayda sağladığı bir ticari yapıya benzetir. O, herkesin kendi “iyi”si peşinde koşmasıyla farklı “iyi”lerin bir arada bulunduğu bir toplumun sürdürülebilir bir düzene sahip olacağını iddia eder. Günahkârların olmadığı bir dünyanın boş bir ütopyadan ibaret olduğuna dikkatleri çeken düşünür, bunun nedenini bireysel

⁵¹ Nigel Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri Hakkında Bir Çalışma Kılavuzu*, İng. Çev. Can Madenci, Ankara, Liberte Yayınları, 2011, ss. 129-130.

kötülüklerin toplumsal ilerlemeyi sağlamasına bağlar. Ona göre kötülükleri yasaklayarak ortadan kaldırmak yerine erdem ve dürüstlük gibi ilkelerin ön plana çıkartılması gerekir.⁵²

İngiliz aydınlanmasının önemli figürlerinden David Hume (1711-1776), Adam Ferguson (1723-1815) ve Adam Smith (1723-1790) gibi düşünürler, toplumu oluşturan herkese fayda sağladığı için kurumlara önem verirler. Söz konusu düşünürler, yaklaşımlarını bütün insani kurumlara uygulamaya çalışmışlardır. *The Theory of Moral Sentiments/Ahlâkî Duygular Teorisi* adlı eserinde Smith, bireylerden oluşan toplumda ahlaki değerlerin/erdemlerin herkese fayda sağlayarak toplumsal gelişmeye, refaha ve güvenliğe katkı sağlayacağını iddia eder. Ona göre diğer toplumsal yapılar gibi ahlaki yapının da hem bireyin mutluluğu hem de ötekinin mutluluğunu etkileyecek iki karakterli bir etkisi vardır.⁵³ Toplumsal kurumların etkisi hakkında Friedrich August von Hayek (1899-1992), yukarıda anlatılanlara ilaveten nesneler grubu olarak ifade ettiği üçüncü bir etkinin bulunduğunu iddia eder. Ona göre insanlar, toplumsal kurumları icat ettiklerini düşündüklerinden istedikleri şekilde değiştirebileceklerine veya yeniden inşa edebileceklerine inanırlar. Bu düşüncenin yanlış olduğuna işaret eden Hayek, insan ile toplumun birlikte evrilişine dikkat çeker. Ona göre sosyalistlerin yanılgısı, kurumların toplum üzerinde bulunan etkisini kavrayamamaları ya da küçümsemeleridir. O, toplumsal kurumları tepeden verdikleri emirle yıkıp yeniden yapmaya kalkışan sosyalistleri, kurumlarla birlikte toplumsal düzeni de yıktıklarını fark etmemekle eleştirir.⁵⁴

Kendiliğinden doğan düzende toplumun işleyişi hakkında herhangi bir merkezden emirler verilmez. Özgür bireylerden oluşan böyle bir toplumun düzen sahibi olmasının nedeni, tarihsel tecrübelerin birikimiyle şekillenen örf, adet ve yapıların, bireylerin gelişimine ve hedeflerine ulaşmada imkânlar sunmasıdır. Bu mirasın öğretici olup zorlayıcı olmamasının

⁵² Bernard Mandeville, “The Fable of the Bees or Private Vices”, *Publick Benefits*, Vol. 1-2, Indianapolis, Liberty Fund, 1988, ss. 66-74.

⁵³ Edam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Sao Paulo, MeraLibri Press, 2006, Part VI, 1, s. 191.

⁵⁴ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri Hakkında Bir Çalışma Kılavuzu*, s. 132.

nedeni, ahlâkî yapı gibi toplumsal kurumların statik olmayan karakteridir. Toplumsal düzenin kendisi gibi ahlâk ve diğer yapılar da zamanla değişme gösterdiğinden hangi kuralların işleyip işlemeyeceğinin önceden kestirilmesi oldukça zordur. Örf, adet, hukuk, din gibi toplumsal düzeni sağlayan kurumların önemi, tıpkı teknolojik araçlar gibi öncekilerin bilgi ve deneyimlerini taşıyıp sunmalarından kaynaklanır. Anlaşıldığı gibi kendiliğinden oluşan düzende kompleks bir yapı arz eden toplumsal yapıları ileriye taşıyacak bilginin, tepeden inme buyruklarla değil, özgür bir ortamın tabii seyri içinde oluşması tercih edilir.⁵⁵

Tabii şekilde oluşan düzenler ancak özgürlük ortamında gelişim gösterebilir. Çünkü kuralların nasıl oldukları önceden bilinmediğinden kuralların keşfini sağlayan deneme-yanılma sürecinin nasıllığı özgürlüğe bağımlı olmaktadır. Özgür bir toplumda bireylerin yaratıcı gücü inkişaf ederek birbirini besler. Oysa hazır, tepeden inme, otoriter bilgi, sonsuz bir potansiyel kabul edilen insanın açımlanması olanağını ya da ihtiyacını ortadan kaldırır. Öncekilerin bilgi ve tecrübelerinin üzerine bir şeyler koyarak sağlanan ilerleme ve gelişmenin, sadece birilerinin kapasitesinin ürünü olan emirlerle sağlanması hem olanaksız hem de tercih edilen bir yöntem değildir. Sağlıklı bir gelişme için iktidarın elinde toplanan gücün, toplumu oluşturan tüm bireylere dağıtılması son derece doğru bir tercihin tezahürüdür. Bu durum, toplumun ortak katılımı ile idare edilmesini, yeniliklerin ortaya çıkmasını, ilerlemenin önünde engel teşkil eden muhafazakâr reflekslerin törpülenmesini sağlayacağı gibi, yeni ufuklarla oluşacak düzene de kendiliğinden katkı verir.

Özgür bireylerden oluşan bir toplumda devletin baskısının minimum düzeyde hissedilmesi anarşizme davetiye çıkarmaz. Özgürlük, ötekinin arzu ve beklentileriyle birlikte bir uyum ve konsensüs gerektirdiğinden içselleştirilmesi zor bir sürece işaret eder. Ancak bahse konu süreç, ötekinin çıkar ve arzularıyla sonsuz çatışmalara yol açan hükmetme arzusunun yaratacağı anarşizm yerine, herkesin kendi iyisini yaşatabileceği ama ötekinin de iyisine saygı

⁵⁵ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri Hakkında Bir Çalışma Kılavuzu*, s. 134.

gösterdiği bir düzeni ifade eder. Adam Smith bu durum için, ‘herkes kendi arzu ve beklentisine uygun “iyi”yi gerçekleştirirken sanki “görünmez” (invisible) bir güç bireysel “iyi”leri genel “iyi”ye dönüştürür’ ifadelerini kullanır.⁵⁶

Özgürlük ortamında her türlü inanç ve düşünce, beşeri münasebetler sayesinde birbirini dövmeden değebilme olanağına kavuşur. Böyle bir ortamda bilgi alışverişi ve ticari ilişkiler, her birey ve grubun emniyet ve zenginliğine, farklılıkların barışına, değerlerin ahlâkî yapıya dönüşmesine katkı sağlar. Korkunun egemen olduğu otoriter toplumlarda ikiyüzlülük, bağnazlık, dinsel çatışmalar ve hoşgörüsüzlük, hem değerleri dejenere eder hem de geleceğe taşıyacak ahlaki yapıların oluşmasına engel olur.⁵⁷ Bu durumu daha iyi anlayacağımız zemin olarak hoşgörü kavramını incelemek yaklaşımımızı açısından gerekli görünmektedir.

1.1.4 Hoşgörünün Tezahürü Olarak Çoğulculuk

Birey ve toplumun değerleriyle örtüşmeyen, sarsıcı ve bazen şok edici fikir ve eylemlere kısıtlama getirmeksizin tahammül göstermek, tolerans kavramıyla ifade edilebilir. Benzer düşünce ve değerleri paylaşan insanlar arasındaki ilişkiyi tanımlamak için hoşgörü kavramına gerek duyulmaz. Çoğulcu bir toplumda arzu edilen, gönülsüz, zoraki bir birlikteliğe katlanma anlamında “edilgen bir hoşgörü” değil, medeni toplumların ayırt edici özelliğine işaret eden, farklılıkları zenginlik olarak değerlendirerek ranta çevirebilmenin zevkini yaşatan “etkin bir hoşgördür”. Böyle bir hoşgüye yönelik tehditler iki başlık altında sayılabilir. İlki, kendini mutlak hakikat telakki eden dinsel, kültürel ve ideolojik zihniyetlerden gelir. Dinsel ya da ideolojik saplantıya sahip olanlar, kendi doğrularından asla şüphe duymadıklarından sapkın olarak gördüğü ötekiye engellemek için şiddet dâhil her türlü yönteme başvurmaya meziyet sayabilmektedirler. İkincisi ise, toplumsal düzeni koruma ya da gelir kaynaklarını paylaşmamak adına etnik ve dinsel azınlıklara karşı duyulan öfkeyi bahane ederek hoşgörü

⁵⁶ Edam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Sao Paulo, MeraLibri Press, 2006, Part VI, 1-15, ss. 191-193.

⁵⁷ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri Hakkında Bir Çalışma Kılavuzu*, s. 135.

ortamına kısıtlama getirmeye çalışan politik doğruculuk anlayışından gelebilir.⁵⁸ Nitekim Locke, devletin temel görevini, insanların güven içinde yaşayacağı huzurlu bir ortamda herkes için temel haklardan kabul edilen mülkiyetin dokunulmazlığını sağlamak olup, kişinin manevi alanına müdahale anlamına gelen aşırı eylemlerden uzak durmak şeklinde ifade eder.⁵⁹

Hoşgürünün egemen olduğu çoğulcu bir toplumda insanlar, sorunlarını çözmek için çatışma yerine müzakere etmeyi, farklılıkları geriye atarak uzlaşma noktalarını öne almayı, şiddet içermeyen eleştirilerini medeni ölçülerde dile getirmeyi ve aynı zamanda eleştiriye tahammül etmeyi erdem olarak kabul ederler. Hoşgörüye dayalı çoğulcu toplumun oluşumunda özgürleşme ve iletişim çok önemli iki etken olarak kabul edilir. Özgürleşme ve iletişim sayesinde insan, yeni ile karşılaşır, tanışır, etkiler ve etkilenecek çoğulcu dünyayı oluşturur.⁶⁰ Bu dünyada farklılıklarımızla hoşgörü ortamında birlikte yaşarız. Hoşgürünün egemen olduğu çoğulcu bir toplumda hiçbir çoğunluk kendi yaşam tarzına evrensel bir değer katarak diğerlerine hâkimiyet kurmaya çalışmaz.⁶¹ Yukarıda ifade edilen yapı ekseninde Nancy'nin çoğulcu ontolojisinin çerçevesini inşa etmeye geçebiliriz.

1.2 Nancy'nin Çoğulcu Ontolojisi

Nancy'nin çoğulcu ontoloji görüşüne geçmeden önce bazı düşünürlerin ontoloji konusuyla ilgili yaklaşımlarına değinmenin faydalı olacağını kanaatindeyiz. Felsefenin en temel konularından birisi olan varlık bilimi ya da ontoloji, duyularımıza konu olan *fenomenlerin* değişen ve dönüşen bilgisi yerine; fenomenlerin gerisinde değişmeden duran *numenlerin*, başka bir ifadeyle “kendinde varlığın” “mutlak” bilgisini arayan felsefi disiplin olarak tarif edilir. Varlığın ne olduğu sorusu insanın üst düşünüş edimi olarak kabul edilen felsefenin cevap aradığı soruların belki de ilkidir. Varlık'ı varlık olarak kabul eden ve Varlık'ın ne olarak var

⁵⁸ Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri Hakkında Bir Çalışma Kılavuzu*, s. 140.

⁵⁹ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ss. 32-42.

⁶⁰ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 230.

⁶¹ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 247.

olduğu sorusu üzerine sorgulamalar yürüten yaklaşımların düşünce tarihiyle yaşıt olduğu söylenebilir.

Antik dönemde varlığı daimi bir oluş, akış ve değişim olarak niteleyerek bu doğrultuda bir ontoloji geliştiren Herakleitos (M.Ö. 540–480), *Tabiat Hakkında* isimli eserinde evrenin ana maddesini bazen ateş bazen de sıcak nefes dediği ince ve seyrek bir madde olarak belirtir.⁶² Ateşten meydana gelen şeylerin tamamının, tekrar eden bir döngüyle ateşe dönüp tekrar ateş tarafından yaratılacağını ifade eder. Statik bir şey ya da mekânın bulunduğu bir evren onun felsefesi içinde düşünülemez. Değişime tabi olan sadece madde olmayıp, canlı olan bitki ve hayvan ile akıl sahibi insan da bu değişim ya da hareketin içinde yer alır. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder: “Oluş, zıt kuvvetlerin, aksi akımların bir kavgasıdır. Her şey ancak zıtların kavgasından doğar.”⁶³

Varlık’ın temeline ideaları yerleştiren Platon, ontoloji sorunsalını, varlığı *değişmez* kabul eden Parmenidesçi anlayış ile Herakleitosçu düşünceyi birleştirerek çözüme kavuşturmayı amaçlar. Varlığı gerçek (idealar) ve gölgeler (doxa) alanı olarak ikiye ayıran Platon, devamla şunları ifade eder:

Var olmayan düşünülemez ve ondan söz edilemez. Varlık bütün düşüncelerimiz arasında en genel olan ve ruhun yalnız başına, kendi gücüyle algıladıklarına aittir. Varlık, yetkinlik, güzellik, ölçülülük, ahenk, kozmos, adalet ve en yüce iyi olup tanrısal olandır. Platon âlemi akledilir ve duyulur âlem olmak üzere ikiye ayırır. Gerçek âlem akledilir âlemdir. İdealardan oluşan bu âlemin en üst basamağında iyilik ideası ile bir tutulan Tanrı ideası yer alır. Ruh, düşünce aracılığıyla gerçek olan bu âlemle ilişki kurar.⁶⁴

Platon'a göre birbirinden tamamen farklı iki dünya (evren) vardır. Biri duyularımızla algıladığımız, her daim değişime maruz kalan, gerçek varlığın gölgesinden ibaret olan nesneler

⁶² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1993, s. 20.

⁶³ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 22.

⁶⁴ Demir, *Platon'da Adalet Kavramının Temellendirilmesi*, s. 17; Ayrıca bkz. Platon, *Sofist*, Çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, 238/c, 254/b; Platon, *Teaitetos*, Çev. Prof. Dr. Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, 186/c.

dünyasıdır. Diğer i ise akılla kavranılan, tıpkı gök cisimleri gibi sonsuz düzenliliğin egemen olduğu, değişimden ve dolayısıyla yok olmaktan münezzehten ezeli ve ebedi gerçek varlıkların olduğu *idealar* dünyasıdır. Duyularımıza konu olan insan, hayvan, taş, iyi, doğru... gibi her şeyi birer gölgeden ibaret sayan Platon, her bir gölgenin işaret ettiği aslının, gerçeğinin yani *ideasının* olduğunu iddia eder. Güneşin tüm dünyayı aydınlatması gibi *iyi ideasının* da diğer bütün ideaların üzerinde yer aldığını ifade eder. “İdealar” üzerine kurulu Platon’un ontolojisinden sonra öğrencisi Aristoteles’in ontoloji düşüncesini açıklamak konumuz açısından yararlı olacaktır.

Varlık’ın birçok anlama sahip olduğunu belirten Aristoteles (M.Ö.384–322), bu anlamların hepsinin tek bir doğayla ilgili olduğunu ifade eder.⁶⁵ Nitekim Aristoteles’e göre varlık, var olan her şeyde ortak olan doğadır. Onların incelenmesi de varlık olmak bakımından varlığın bilimine aittir.⁶⁶ O, *tümeller* ile *ideaların* töz olmadığını, aksine tözün form, ilke ve neden olduğunu ileri sürer.⁶⁷

Aristoteles, hocası Platon’un, zihinden ve nesneler dünyasından azade asıl gerçeklikler olarak ifade ettiği *idealar âleminin* hayal ürünü olduğunu iddia eder. O, *idea* ’yı maddenin/şeyin formu olarak düşünür ve “kavramlar” terimi altında sınıflandırır. Maddenin *sureti* olarak *form*, maddeden ayrı düşünülemeyen bir nitelik olup formların formu (saf form) olarak Tanrı’ya sevgiyle yönelir. Tanrı, maddesiz, değişmez, hareketsiz olup “muharrik-i evvel”dir ve varlığın *entellekheia* (entelekya)’sıdır.⁶⁸

⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1985, C.1,1003 a, s. 194.

⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1005 a/25, s.204.

⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1038 b/5, 1039 a/25, 1041 a/5.

⁶⁸ Bkz. Entelekya: Aristoteles’in “entelekya” (entellekheia/entelequia) teriminden türetilmiş olup varlığın yönelimini belirten felsefi bir kavramdır. Aristoteles’e göre her varlığın erişmeye yöneldiği statik mükemmellik durumunu ifade eder. Bu fiil haline geçmekten daha çok fiil halinde olmayı ifade eder. Fiil olarak entelekya ise eylem sonucunda gerçekleşen ve artık herhangi bir fiil içermeyen mükemmellik ya da bu olgunluğu barındırma durumuna denir. Varlık, basamakları geçerek olgunlaştığında tamamlanır. Aristoteles, *Metafizik*, C.I, ss. 215, 235.

Modern dönemi başlatan düşünür olarak kabul edilen Descartes, *özne* merkezli bir ontolojik yaklaşım geliştirir. O, matematiksel zemin üzerine kurguladığı felsefesinde “metodik şüphe” yöntemine başvurur. *Doğru olduğunu açıkça bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemeliyim*⁶⁹ düşüncesi filozofun konuya dair yaklaşımını özetlemektedir. Düşünce sistemini zihinden hareketle kurduğu için felsefesi “*idea innata*” şeklinde de ifade edilir. Descartes, varlıklar dünyasında Tanrı, ruh (zihin) ve madde olmak üzere iki cevher kabul eder. Madde ve ruh sonlu iken Tanrı sonsuz, en yetkin, en gerçek cevherdir ve bütün gerçekliği kendinde toplar. Ruhun özü düşünme iken maddenin özü uzam yani yer kaplamadır.⁷⁰

Ontolojik sorgulama ve eleştirileriyle düşünce tarihinde çok önemli bir yeri olan ve aynı zamanda aydınlanmanın kurucusu kabul edilen Immanuel Kant (1724-1804), Thales’ten (MÖ 604-MÖ 546) G. Leibniz’e (1646-1716) kadar tüm düşünürlere, *nasıl oluyor da siz görüneni bakarak göremedikleriniz hakkında yorum yapabiliyorsunuz*⁷¹ diye sorar? Varlık ile akıl arasında bir farkın olmadığını iddia eden düşünür, günümüze kadar gelen çelişkili açıklamaların ortaya çıkış nedenlerini sorgular.

Varlık’ı gerçek bir yüklemden yoksun sayan Kant, konuyu *Salt Aklın Kritiği* adlı eserinin “Saf Aklın İdeali” bölümünde “Düşünüm Kavramlarının Amfibolisi” alt başlığında ele alır.⁷² Kant’a göre fenomenlerin oluşturduğu doğa hakkında deneyim ile temellendirme yapmak mümkündür. Ancak *numenlerin transandantal* (aşkınsal) alanı her türlü deneyimin ötesinde olduğundan temellendirilmeye konu olamaz.⁷³

⁶⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine*, s. 89.

⁷⁰ Mustafa Armağan, “Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları”, *Cogito: Öyleyse Descartes*, S.10, İstanbul, Y.K.Y., 1997, s. 109.

⁷¹ Aliye Kovanlıkaya, “Kant’ın Metafizik Eleştirisi”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, ed. Özgür Oral, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s.12.

⁷² İlhan İnan, “Kant’ın Varlık Kavramı Üzerine”, *Sonsuzluk Sınırında Immanuel Kant*, Cogito, ed.: E. Efe Çakmak, Cogito, S. 41-42, İstanbul, Y.K.Y., 2005, s. 108.

⁷³ Theodor W. Adorno, “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, Çev. Mine Haydaroğlu, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, ed.: Efe Çakmak, Cogito, S. 41-42, İstanbul, Y.K.Y., 2005, s. 61.

Kant, Varlık hakkındaki bütün bilginiz deneyimle başlasa da bilginin deneyimden geldiği veya onunla bittiği sonucuna varmamak gerektiğini söyler. Dolayısıyla Kant'ın varlık görüşünü, Leibniz-Wolff (1679-1754) Okulu ile Hume'un ampirizminin birlikteliği olarak gören yorumlara çokça rastlamak mümkündür. Burada önemli olan husus, aklın kendisini incelemesi, sınır ve imkânlarını keşfetmesidir.⁷⁴ Hem Heidegger hem de Nancy'de *sınır* kavramı son derece önem arz eden bir konudur ve özellikle Nancy'de anlam her zaman varlığa gelenin sınırında meydana gelir.

Nancy'nin ontolojik yaklaşımına oldukça yakın duran ve ona kaynaklık eden Heidegger'in varlık düşüncesi konunun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Heidegger düşüncesinde varlık, kendi içinde kendisini gösteren, öyle anlaşılan ve "huzurda-bulunma"nın yorumu olarak varlığını kazanandır.⁷⁵ Diğer bir ifadeyle varolan, mevcut bulunma olarak kavranmakta olmalıdır. Nitekim Heidegger, bu hususu şöyle ifade eder:

Felsefenin temel teması olarak varlık, herhangi bir varolanın cinsi olmadığı halde yine de her varolanı ilgilendirmektedir. Varlığın evrenselliği daha üst mertebelerde aranmalıdır. Varlık ve varlık yapısı, her türlü varolanın yanı sıra bir varolanın olası her türlü varolansal belirleniminin de ötesindedir. Varlık transcendensin ta kendisidir.[...] Felsefe, *Dasein*'in hermenotiğini esas başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir.⁷⁶

Varlığın transendantal (aşkın) olarak ele alınması ve varolanın her türlü kipselleşmesinin ötesinde kabul edilmesi Nancy'nin özgürlük üzerine açıklanan varlık anlayışının ilham kaynağı kabul edilebilir.

Buraya kadar ele aldığımız görüşlerden sonra asıl inceleyeceğimiz isim olana Jean-Luc Nancy ise Varlık hakkında daha özel bir anlamla karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Nancy'nin ontolojisinde varlık olanaksız bir şekilde anlaşılır. Varoluş daima belirli bir zamanda ve yerde

⁷⁴ Adorno, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine", s. 84.

⁷⁵ Heidegger, *Being and Time*, N. 25-26, ss. 47,48.

⁷⁶ Heidegger, *Being and Time*, N. 39, s. 63.

var olan belirli bir tikele özgü olduğu için, “var” hiçbir şekilde varolamaz. Dolayısıyla Varlık her zaman konumlanış olarak açığa çıkar. Başka bir ifadeyle varlık tekil bir çoğullukta, çeşitlilik ve olumsuzluk içinde varolur.⁷⁷ Bu noktada anlam üreten varlık düşüncesinin Nancy’nin ontolojisinde başlangıç noktasını teşkil ettiği söylenebilir. Bu anlayışı *praxis* ve *eylem* olarak varlık düşüncesi sembolize eder.⁷⁸ Buna ilaveten Nancy’nin düşüncesinde Varlık, sadece anlama yol açmakla kalmaz, aynı zamanda kendisinin anlamını oluşturur. Diğer ifadeyle varoluş kendi bireyselliği içinde sonsuz defada gerçekleşir.⁷⁹ Varlık bir şeyin olması ya da orada-olması şeklinde ifade edildiği için dünyada somut olarak varolmak anlamında varoluş, dünyaya ait şeylerin ortasında gerçekleşir.⁸⁰

Nancy’nin ontolojik yaklaşımı, maddeselliğin tek bir ortak anlam yerine birçok anlamın var olması olgusuna dayanır. Bu yüzden mevcudiyetin kendisi yalnızca mevcudiyetlerin farkı içinde gerçekleşir. Varoluş varlığın temeli ve açıklığı olduğuna göre, “dünyanın sonsuz çokluğu” olarak varoluş anlamına gelen heterojenlik temelinden hareket etmek gerekir.⁸¹ Çokluk kendi birliğini sağlayacak olan bir dünyalar heterojenliğine özgüdür. Varlığın temelsizliği veya herhangi bir temelden yoksun dipsiz temeli, Nancy’nin sanat düşüncesiyle ilintili olup aynı zamanda arka planını da sağlar. Varlığın olaysallığı ise tekil bir ilişki ve sergileme olarak varlığın düşünülmesinin imkânını sağlar.⁸² Bu ontolojik yaklaşımda dünyayı ve anlamı oluşturan husus verili, tamamlanmış, bitirilmiş bir mevcudiyet olarak belirlenemez. Bunun yerine varlık, gelecek olanla, varlığa gelmenin sonsuzluğuyla iç içe geçmiş olarak heran

⁷⁷ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, Translated by Robert D. Richardson and Anne E. O’Byrne, Stanford California, Stanford University Press, 2000, s. 97.

⁷⁸ Jean-Luc Nancy, Heidegger’s “Originary Ethics”, *Studies in Practical Philosophy* Vol 1, No 1, 1999, ss. 12-35. Ayrıca bkz. Jean-Luc Nancy, Heidegger’s “Originary Ethics”, Ed. François Raffoul and David Pettigrew, Translated by Duncan Large, State University of New York Press, 2002, ss. 172-195.

⁷⁹ Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, Çev. Bridget McDonald, Stanford, Stanford University Press, 1993, ss. 190-191.

⁸⁰ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 186.

⁸¹ Jean-Luc Nancy, *The Muses*, İng. Çev. Peggy Kamuf, Stanford, Stanford University Press, 1997, ss. 26,27.

⁸² Nancy, *A Finite Thinking*, s. 186.

bir *kip* içinde ele alınmaya açık olma gereğini ifade eder.⁸³ Varlık'ın sonsuza açıklığı durumu, bilginin varlığa nasıl tekabül ettiği sorusunu gündeme getirir.

Nancy, olağan varlıkları belirleyebilecek hiçbir logos, hiçbir nihai hakikat veya akıl ilkesinin olmadığını iddia eder.⁸⁴ Anlamlar logos'un alanının dışına taşar ve onu aşar. Zira varolanlar, kendi ortak varlıklarını ifade edebilecek hiçbir bütünsel kökeni paylaşmazlar. Bunun yerine mevcudiyetleri bölünerek anlamları da katlanarak artar.⁸⁵ Burada anlam yönelme, sezgi, beş duyu gibi pek çok manayı ihtiva eder. Anlamanın bu temelsiz temeli hiçliğe bağlıdır veya onun üzerine bina edilir. Orada olan her şeyin toplamı olarak anlam, bir bütünlük oluşturmadığından çoğul kabul edilir. Böylece varoluşun temelsizliği ve kökensizliği hiçlik sınırında belirir.⁸⁶

Kökensiz olan ve hiçlik sınırındaki varlık, kendinde ya da içkinlikle var oluyorsa bu varlık, kendi özerkliği içinde karşısında var olduğu bir dışsallıkla ancak tanımlanabilir. O halde varoluş her hangi bir şeyin konumlanışı olarak görülebilir. Nitekim bir töz, duruma ve konuma bağlı olarak hem şeyin hem de ona bağlı ilineğin tözü olabilir. Bir özne bir taraftan fiil ve düşüncelerinin öznesi konumunda iken, diğer taraftan amir konumunda bulunan bir gücün nesnesi olabilmektedir. Bu yüzden varlığın dışsal yönü dikkate alınmadan sadece içselligi üzerinden yapılacak tanımlamalar eksik bir yorumdan ibaret olur.⁸⁷ Nancy'nin ontoloji yaklaşımında transendent (aşkınlık),⁸⁸ eylemin var olma sınırlarını aşan durum ve hareketini

⁸³ Martta Heikkilä, "Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy", Çev. Berkey Ersöz, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 184.

⁸⁴ Nancy, *The Muses*, 1997, ss. 1-39.

⁸⁵ Heikkilä, "Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy", s. 185.

⁸⁶ Heikkilä, "Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy", s. 176.

⁸⁷ Jean-Luc Nancy, "İç/Aş", Çev. Selim Karlitekin, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 479.

⁸⁸ Bkz. Transendent (aşkınlık), çeşitli anlamlarla edinme kabiliyetine sahip olarak "öteye giden" veya "öteye gitmek" manasında üç önemli anlam içermektedir. Birincisi, bir önerme kendi terimleri yerine dışsal terimlerle ölçüldüğünde mantıksal aşkınlık söz konusu olur. Örneğin muhafazakâr birinin Nietzsche'yi muhafazakâr değer ölçütleriyle eleştirmesi mantıksal aşkın bir eleştiridir. İkincisi, epistemolojik anlamda bilinçten farklı, bilincin ötesinde bir varlık kavramına yapılan gönderme şeklindedir. Kendinde şeyler ile onların bilinir halini yansıtan bilinç arasındaki fark bunun bir örneğidir. Sonuncusu da metafiziksel aşkınlık bilincidir. Kant'a göre deneyimin olanağının sınırlarının ötesine geçildiğinde Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, varlığın özü ya da diğer mutlak

belirtir. Bu yüzden transendental (aşkınsal)⁸⁹ eylemin hiçbir yerde gerçekleşmediği, tözün dışında sadece eylem tertibinin var olduğu, varlığın kendinde halini ifade eden aşkınlığın varlığı tanımlamada tutarsızlıklara neden olduğu söylenebilir. Söz konusu durumda ontoloji, hiçliğe götüren totolojik açıklamalar olur. İddia olduğu üzere eğer aşkınlık aşkınlığa götürüyorsa kendine içkin demektir. Bu durumda içkinlik, herhangi bir anlam ve işlevi olmayan sadece hizmetçi konumunda olana ya da yok olmaya mahkûm olana gönderme yapar. Şeylerin içselliklerinden ve aşkınsallığından kaynaklanan patlamalar neticesinde aşkınsallık, içsellik şeklinde konumlanırken, aynen çürümeye terk edilmiş bir leş gibi içsellik halinde kendini yok etmeye mecbur olur.

Aşkınlık ve içkinliğin sonu olmayan figürleri için verilebilecek en güzel misal, hayalet ve leş olur ki her ikisinin de mevcudiyetleri yoktur. Varoluş bakımından varlığı anlamak için, ölüm halini yansıtan hayalet ve leşi dikkate almamak gerekir. Nancy, ölüm sayesinde içkinlik ve aşkınlığa dair tüm spekülasyonların yok olacağı görüşünü savunarak ölümden, töz ya da eylemin gözden kaybolduğunu iddia eder. Varoluşun kendi dışına çıkmasına imkân tanıyan biricik yolun ölümlerle gerçekleşebildiğini savunur. Bu durumda varlık, kendini varolma pozisyonunda tutan bütün dışsallıklardan kurtularak varoluşun dışında kalır. Görüldüğü üzere olmak, dışsallığın etkisiyle gelişen bütün içkin ve aşkın tutarlılıkların ötesinde; içi dışına çıkmış bir eldivenin parmağı gibi aşkınlığın içkinliğe dönüştüğü bir durumu ifade eder.⁹⁰

konulardaki spekülasyonlar metafizik aşkınlığın örnekleridirler. Adorno, “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, ss. 73,74.

⁸⁹ Bkz. *Transendental (aşkınsal)*, kavramın anlaşılabilmesi için öncelikle aşkın teriminin metafiziksel yorumunun iyi bilinmesi gerekmektedir. Çünkü her iki kavram da deneyimden azade olan her ne ise onunla bağlantılıdır. Aşkınsal kavramıyla deneyimi önceleyen, deneyime olanak sağlayan her ne ise, onu aklın ve zihnin bir özelliği olarak gören Kant, bu hususu metafizik dogmatizmin karşısı şeklinde yorumlar. Nitekim Kant’a göre metafizik dogmatizm, deneyime aşkın, mutlak töz arayışında öte-dünyasal, zihnin bile ötesine giden bir şey, yani ilahi bir töz şeklinde kabul edilir. Dolayısıyla Kançı anlamda aşkınsal, zihnin deneyim gibi şeyleri olanaklı kılan koşulların yaratılmasını sağlayan aşkın doğasının ifadesidir. Bir yanıyla deneyimle ilişki, diğer yanıyla da deneyimin ötesinde olanı ifade eden insan bilincinin bir özelliğine işaret eder ki bu husus, sentetik a priori yargıların olanağıyla ilgili olduğunun bilinmesi gerekir. Adorno, “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, s. 74.

⁹⁰ Nancy, “İç/Aş” *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ss. 479-480.

Nancy düşüncesinde Tanrı'ya dayalı varlık anlayışlarının geri çekilmesi, aşkın kabul edilen tüm mevcudiyetlerin geri çekilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Ona göre mevcudiyetlerden geriye kalan, tüm mevcudiyetin kendini mevcut kılınışından geriye kalan olarak kabul edilir. Geriye kalan her ne ise onun hakkında söylenebilecek olan odur. Onun hakkında söylenebilecek olan, artık hiçbir otorite adına söylenemez olacağından, varlık sadece geriye kalan olarak tanımlanır. Onunla -geriye kalan varlık- ne konuşulur ne dokunulur; o, ne görünür ne de ona hediye verilebilir. Dolayısıyla mevcutsuzlaşan mevcudiyet hakkında söylenebilecek olan her zaman için iki şeyden biridir: Hakikat ya da hikâye (elbette onun gerçek hikâyesi bile) olabilir. Ama mevcudiyet kaçtığı için artık hiçbir hikâyenin bile mutlaka doğru olacağı kesin değildir. Çünkü hiçbir mevcudiyet hikâyeyi tasdik edemeyecektir ya da hikâyeyi tasdik edecek mevcudiyet artık yoktur.⁹¹

Nancy, mevcudiyetten geriye kalanın hikâye ve hakikat şeklinde ikiye ayrıldığını ifade eder. Her ikisi de aynı kökenden ve aynı şeyden geri çekilmiş, aynı mevcudiyetle ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı bu geri çekilme ikisini, hikâyeyi ve hakikati ayıran çizgi olarak açığa çıkar. Bu çizgi üzerinde her zaman mitos, dünyayı ve insanı ilgilendiren eşyanın ifadesi olmuştur. Çünkü mitos, ilahi eylem ve duyguların anlatısı olarak bilinir. Mitos, eşyayı bilinen herhangi bir şey hakkında konuşmak anlamına gelir. Latince eşya hakkındaki *narrato*, eşyanın bilgisine göndermede bulunur. Tanrılar geri çekildiğinden hakikatler basitçe anlatılabilir olmadığı gibi artık doğru olarak da kabul edilemez. Burada, artık hem anlatılanın varoluşuna, hem de anlatan kelimelerin yalan söylemez oluşuna şahitlik yapacak mevcudiyetin noksanlığı söz konusudur.⁹²

Varlık'ın hakikat ve anlatısı öyle bir şekilde ayrılmışlardır ki onların ayrılığı, onları biri ve öteki olarak kurar. Ayrılık olmazdan evvel hakikat, sadece kutsal bedenle ifade olunurdu.

⁹¹ Jean-Luc Nancy, “İkisi Arasında”, Çev Selim Karlıtekin, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 409.

⁹² Nancy, “İkisi Arasında”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ss. 410-411.

Anlatı ise hem hakikatinden şüphe edilen ve hem de ilkesel olarak hakikatten yoksun kabul edildi. Çünkü kendi telaffuzu kendisinin ifşasında bulunan, artık bedenden yoksundur. Nitekim hakikat perspektifi bu eksikliği hissederek onu açığa çıkarmaya ve onun hakkında hakiki olanı göstermeye çabalar. Ancak hakikat söylemi söz konusu mevcudiyetin varlığının ötesindedir. Bu söylemin kendisi öteye kadar ilerlerken olası tüm figürlerin gözden kaybolduğu iddia edilebilir. Varlığın mevcudiyetten geri çekilmesiyle mevcudiyetin hakikati olarak sadece çoğulluğun ontolojik temelinin çoğul hikâyesi kalır.⁹³ Nancy'nin ontolojisinin temellerinden biri olan bu hikâye, hiçbir hakikat iddiası olmayan varlığın çoğul hikâyesi olarak nüfuz edilemez kabul edilen maddenin çoğulcu yaklaşımına açılan penceredir.

Nancy, *Felsefede Eros* adlı eserinde maddeyi nüfuz edilemezliğin, ruhu ise nüfuz etmenin adı olarak ifade eder. Ona göre nüfuz etmenin sınırında hiçbir eşyanın nüfuz edemeyeceği son noktayı ifade eden bir nüfuz edilemez bulunur. Kararlılık ve kararsızlığın, direniş ile tükenişin bir arada olduğu, herhangi bir şey ile hiçbir şeyin denklik noktası olan bir son noktada gerçek kabul edilen “vardır” ifadesi, bizzat eşyanın kendisi olarak maddedir.⁹⁴

Hem yeri hem de yer almayı kapsayan madde, var olan ya da var olarak kabul edilen her şeydir. Zira bir taş diğerine özdeş olup olmadığını sormaz ancak onun orada varlığı, varoluşu, mevcudiyet olarak bu soruyu içinde barındırır. Böyle bir var olma taş için bir konu değildir. O zaten her ne ise kendisine denktir. O kendini ayrı konumlanmış olarak görmez. Ancak onun maddi varlık olması hasebiyle bir arzunun konusu olarak ayrı bir konumlanması bulunur.⁹⁵ Ruh ise mevcudiyet olarak varlığın tersine çevrilişini temsil eder. Onu hazır konumlanışına göre anlamaya çalışıp olduğu gibi görmek ister. Kendine göre amaçlanmış ve biçimlenmiş şekilde bilir. Nitekim Nancy, bu durumu şöyle ifade eder:

⁹³ Nancy, “İkisi Arasında”, Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar, s. 411.

⁹⁴ Jean-Luc Nancy, “Her Şey Bulunur”, , *Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros*, Çev. Emre Şan, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 51-59.

⁹⁵ Nancy, “Her Şey Bulunur”, ss. 51-59.

Ruh, maddeden kopmaksızın maddeden maddi olarak kendini ayırır. Bir cisim, bir birey, bir toplum, bilgiler, inanışlar ve bir düşünce olarak maddeye nüfuz eder. Nüfuz edilemez olanı genişletir ya da onu yeniden şekillendirir. O şeyin dışında bir yerde doğmaz, şeyin bulunuşundan meydana gelir. Şeyin oluşundan ve olgusunun olumsuzluğundan kaynaklanır. Olumsuzluk bu olmanın başkalarıyla kendisi de sabit olmaksızın korelasyonunun, sabit olmayan ne hesaplanmış ne de hesaplanabilen yönelimsel olmayan özneliğini gösterir. Bu yönelimsellik hem bir körlüğü gösterir (birlikte mevcut olduklarına kördür, bu taş bu çiçeğe ve onları birlikte toplayan küreğe) hem de bu belirsizliğin belli bir belirlenim ya da en azından belirlenebilirliğe dönüşümünü içerir.⁹⁶

Nancy, *ruh* için mevcudiyete göre kendisiyle ilişkiye giren “madde” ifadesini kullanır. *Ruhun* kendini görür ya da görünür kılmaya çalıştığını, nüfuz edilemezliğini sürekli daha derine kazıyarak, onu genişleterek ya sonsuza yoğunlaştırdığını ya da kristalleştirdiğini ileri sürer. Böylece *sonsuz*, maddi mevcudiyetin belirlenemezliğinin belirlenimini biçimlendirir.⁹⁷ Nancy, ayrıca, maddenin erişilemez yapısıyla duyum, kavrayış ve sorgulama gibi farklı yollarla orada bulunduğu kendi maddiliği içinde ilişki kurulabildiğini de belirtir. Düzenlerin tamamı orada bulunma olgusu sayesinde kendine dönüş imkânlarını sunar. Uzam, zaman, dışsallık, ardışıklık gibi kavramlar, şeylerin birbirinden ayrılığını gösteren ifadelerdir. Bunları “ile”nin tüm kipselleştirmeleri olarak da ifade etmek mümkündür. “İle” sayesinde şeyler dışsallığa açılır. Düşünülür olmak pasif olmakla eş kabul edilir. Nancy’nin ontolojisine göre erişilmez kabul edilen maddi bir formun nüfuz etme imkânına nüfuz edilemezlik, aynı zamanda bir nüfuz etmeye de açılır.⁹⁸

Konuyla ilgili Heidegger, insanın varoluşunun kendi imkânlarının yakalanmasıyla gerçekleştiğini söyler. *Dasein*’in kendisi aynı zamanda imkânlarının ta kendisi olduğundan, bir taraftan eşyanın dünyasını kavramamızı imkânsız kılarken diğer taraftan *Dasein*’in varoluşu, yani dünya içinde varolmak, kişinin bizzat kendi imkânı olarak tespit edilir.⁹⁹ *Dasein* bir varoluş

⁹⁶ Nancy, “Her Şey Bulunur”, ss. 51-59.

⁹⁷ Nancy, “Her Şey Bulunur”, ss. 51-59.

⁹⁸ Nancy, “Her Şey Bulunur”, ss. 51-59.

⁹⁹ Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, s. 36.

kipidir ve bu yüzden kendi hakiki kişiliğinde değil sadece kullandığı eşyanın açıklığında anlaşılır. "Ne yapıyorsa odur", kendisini içinde bulunduğu sosyal rol ve işlevi bağlamındaki açıklıkta anlar ve gerçekleştirir.¹⁰⁰ Nancy, bu açıklığın erişilmez olana erişim olanağını sunmadığını ancak sonsuz şekilde ona yaklaşma veya uzaklaşma imkânı verdiğini düşünür. Maddenin kalbinin bu ikili sonsuza dayalı olduğunu belirtir. Bu durumu, bir taraftan tekil şeyin bizzat kendinden uzaklaşması ve yakınlaşması öte taraftan şeylerin arasındaki uzaklaşma ve yakınlaşma olarak ifade eder. Buna ilaveten ruhun maddeden başka herhangi bir tözü olmadığı düşüncesini doğru sayar. Maddenin sonsuz açıklığının, başka bir koşul, varsayım, neden, fail olmadan orada-olmanın sunduğu olanakların çokluğuyla şekillenip biçimlendiğini belirtir. Ontolojik anlamda bu durum, bütün konumlara içsel konumsuzluğun ifadesidir.

Tekniklerin ulaştığı seviye dolayısıyla maddenin veya var olanların dayandığı herhangi bir dayanak noktası/köken veya ereksellik/teleolojik iddiası artık geçersiz kabul edilir. Bu yüzden Nancy, maddenin "-ile"den hareketle ele alınmasının zorunlu olduğunu ileri sürer. Özellikle en çok matematikten kaynaklanan bilgi ve teknikler, erekların hem çoğalmasını hem de belirsizleşmesini sağlamaktadır. Uzayın fethi, evrenin ve uzam-zamanın kırılmasına, çoğullaşmasına işaret eder. Artık basit olarak öngörülebilir bir fetih, tahakküm veya sahip çıkma, madde ve uzam için ne düşünülebilir ne de gerçekleştirilebilir.¹⁰¹ Bundan böyle erek yerine eğilim, başarı yerine proje vardır. Kendine dönen cisim açılır ve kendisiyle beraber bütünleştirilemez bütünlüğünün *tekil-çoğul* bulunuşunu, diğer ifadeyle bütün var olanı açığa çıkarır. Bu harekete ruh ismi verilir. Nitekim ruh, nüfuz edilemeyen ama nüfuz edebilen bir olguyu ifade eder. Ruhun bu şekilde algılanışı aynı zamanda onu konum dışı kılmaktadır. İşte bu konum dışı kalmanın ismi de "Varlık" olarak ifade edilir. Varlık, varlık'ın bulunur durumu veya anlamı ekseninde vardır. Herhangi bir şey vardır ifadesi, o bütün gerçekleşmenin ya da

¹⁰⁰ Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", s. 39.

¹⁰¹ Nancy, "Her Şey Bulunur", ss. 51-59.

eşya olmanın ruhunu veya anlamını ifade eder. Her tür anlamının duyuşsal bir ruh hali içerisinde ortaya çıktığı söylenebilir.¹⁰² Bu nedenle sabit, değişmez ve tümel anlamlar yerine değişken ve çoklu anlamlara açık olma, varlığın nüfuz edilemez özelliğinden kaynaklanan durumunu ifade eder. Tüm bu ifadeler, Nancy'nin Varlık'ın anlamını, tek bir anlam olarak düşünmediğini ortaya koymaktadır. Çünkü madde ya da varlık, hâlihazırda maddi olarak, tüm temsil biçimlerinin ötesinde gerçekliği ifşa etmekten ziyade çoğul yaklaşımları zorunlu kılar.¹⁰³

Varlığın anlamıyla ya da varlık olarak anlam konusuyla ilgili Nancy'nin kullandığı kavramlardan *exactitude*, doğruluk, tamlık, belirleyicilik, kesinlik ve isabetin gerçekleşme alanları anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle beş duyunun birliğini sağlayan bir özellik (isabet) olarak da tanımlanabilir. Bu sözcük aynı zamanda "yön" anlamına da gelir. Buna göre yön olarak anlam, gidilen yere ve oluşturulması hedeflenen dünyaya dokunmanın adıdır. Burada özgürlük, bir yeti olarak değil bir çeşit açılma, kendini ve varlığı bir tür oluruna bırakma olarak anlaşılır. "Ergo sum"un Tanrı'nın yerini tutma gibi bir yer işgal ettiği iddialarına¹⁰⁴ karşı çıkan Nancy, benimle anlam kazanan dünyanın nerede¹⁰⁵ olduğuna dair soruya *varlık* ya da *dünya* şeklinde cevap verildiğini ileri sürer. Hiçbir şekilde verili olmayan, bu sebeple her türlü öngörülebilirlikten yoksun olan madde, söz konusu dünyanın çoğul anlamını oluşturur.

Varlık, üzerine konuşulan, kendisiyle ilgili olarak demeçler verilen sonsuz bir yorum, yayılma ve uzam olarak kabul edilir. Bu bakımdan dünya, her daim anlatılan bir masal, sonsuz örnekler ve asla çözülemeyen bir bilmeceye benzetilir. Descartes'ı yeniden okuyan Nancy, belirli noktalarda Husserl, Heidegger ve Derrida'dan farklı bir okuma sunar. Bu okuma tarzı "sökme" olarak ifade edilemez. Bu durumun farkında olan Derrida, Nancy'nin yapı-söküm düşüncesinden sonra gelen ilk düşünür olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶

¹⁰² Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", s. 46.

¹⁰³ Nancy, "Her Şey Bulunur", ss. 51-59.

¹⁰⁴ Başer, "Düşüncenin Mırıldanması Jean-Luc Nancy", s. 119.

¹⁰⁵ Başer, "Düşüncenin Mırıldanması Jean-Luc Nancy", s. 120.

¹⁰⁶ Başer, "Düşüncenin Mırıldanması Jean-Luc Nancy", s. 120.

Yapısöküm kavramıyla ilişkili bir şekilde Nancy, Kant'ın “categorical imperative/zorunlu buyruk” ilkesini inceler. Kant'ın söz konusu ilkesi gereği *isabetli* olanın, doğru ve adil olması gerekir. Buyruklar ahlakta, kategoriler varlıkta adalet gerektirir. Bu aşamada Nancy, Kant'tan “isabet” kavramını ödünç alarak *yapısızlaştırılmaz* olandan söz açar. O, Kant'ın ikinci yargılar olarak bilinen ölçütsüz (kritersez) yargılarına dikkat çekerek bu hususu şöyle ifade eder:

Başka türlü söyleyecek olursak ölçütü olmayan yargı, belirleyici yargının sadece riskli, analogik ve yarım yamalak, sembolik ve şematik olmayan bir öne alımı değildir (belki de bunların hiçbiri değildir). Onun ne bir yayılımı, ne bir izdüşümü ne de bir biçimlenişidir. Belki de bu yargı ikilik içerir. Görünüşteki sürekliliği, sahte simetriyi yargı zanneder. Zira birinci yargı türü, yapılandırma, şematik sunuş, bir sezgiye dayalı bir kavram açılımı gibi yöntemler izleyerek, mümkün deneyim koşullarını tanımlar ama bu ikinci yargı yapılandırılmayan bir şey karşısındadır, onun tarafından ortaya çıkarılmıştır, bir sezgiye dayanmaz.¹⁰⁷

Nancy, “*son neden*” eksikliği olduğu için herhangi bir kavramın boşluğu ortaya çıkarması, boşlukla uğraşması, boşluktan yola çıkması, kısacası boşluğa isabet etmesi gerektiğini ileri sürer. Bu yüzden yapısökümden ayrılan Nancy'nin inşa etmek yerine her seferinde tekrar *yaratma* ile *açıklamayı* merkeze aldığı söylenebilir. Kantçı anlamda inşa edilemez olanla uğraşmak, yapısöküm anlamına gelir ki bu kavram sıklıkla *doxa* tarafından imha edileni imler veya nihilizm manasına gelir. Husserl, Heidegger ve Derrida sayesinde bu kavram, inşa edilmemiş, inşa edilebilir olmayan ve yapıdan geri çekilenin boş hanesi olarak işletenin tarafına yayılan eşyaya götürür.¹⁰⁸ Nancy, felsefedeki yeniden hatırlanma durumlarına yeni bir yön verir. O, felsefeyi süreklinin, bir varlık hakikatinin üstlenilmesi olarak görmediğinden süreklilikten vazgeçer.¹⁰⁹ Bu yüzden felsefe dünya içerisindeki serüveni bütün renkliliğiyle üstlenebilir. Beraberlik ya da birlikte çoklu olmanın oluşturduğu varlık, ilkenin

¹⁰⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 60.

¹⁰⁸ Jean-Luc Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 60,61.

¹⁰⁹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 61.

içindeki aralıklandırmanın temel ilkesi olacaktır. Konuyla ilgili Lyotard, tek yanlı teleoloji olarak tanımladığı Kant felsefesinin bir an önce bu özelliğinden kurtarılması gerektiğini vurgular. Ona göre sadece tekilik yerine çoğulluğun geçirilmesi yeterli değildir. Nancy, bütünlüğün tekiliğin çoğulluğundan inşa edilemeyeceğini iddia eder. Çünkü böyle bir durumun gerçekleşmesi için içerisinde her türlü endişenin var olduğu ama ortak bir kaderin yaşanmadığı bir evren gereklidir. Filozof, söz konusu varoluşta, tekilerin sürekli olmayan beraberliğinden herhangi bir ilkeye dayanmaksızın oluşan aralıklıklandırmanın bir temel ilkesi olacağını iddia eder. Burada Lyotard'ın "ilkelerin çokluğunu tercih ediniz" sözü, tekil-çoğul birlikteliği için teleolojileri sonsuz sayıda hem çoğaltmak hem de tekilleştirerek çoğaltmak bakımından önem arz eder. İlkelerin çokluğunu tercih eden Lyotard, sonlu olan varlık hakkındaki ontolojik açıklamaların çokluğuna dikkat çeker.¹¹⁰

Açıktır ki felsefe, Antik Yunan'dan *Tek Tanrılı* dinlere, birlik idealinden Kant'ın eleştirisine kadarki süreçte pek çok değişim geçirmiş ve tüm bu süreç, çoklu yaklaşımlara yeni bir kapı açmıştır. Bu kapının deneyimle anlamlı olacağını ileri süren Nancy, var oluşların gerçek nedenleri ile amaçlarının böyle bir bakış açısıyla elde edileceğini savunmuştur.¹¹¹ Derrida ve Levinas'dan etkilenen Nancy, söz konusu yeni ontolojinin, varlıkların tümünün sosyal ve başkalarıyla birlikte var olma durumunu ve sonsuza açıldığını belirtir.

1.2.1. Ontoloji ve Sonsuzluk

Hatırlanacağı üzere Antik Yunan'da Varlık'ın varlık olması bakımından anlaşılmasının terimi olarak ontoloji, dünyayı anlama bağlamında bir ilk nedene ya da en yüksek varlık'a ulaşma çabası olarak bilinir. Bu gelenekte dünya, anlaşılması gereken bir fenomen olarak görülür ve ontoloji kapalı bir bütünlük olarak ele alınır. Farklılık ve başkalığın her türlü formu sistemden silinir. Levinas için böyle bir sistemde özgün anlamıyla etiğe yer yoktur ve öteki

¹¹⁰ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 114.

¹¹¹ Başer, "Düşüncenin Mırıldanması Jean-Luc Nancy", ss. 122-123.

toplumdan dışlanır. Hâlbuki etik olan ile öteki karşılaştığında öteki, bir ikinci benlik olarak değil kavrayışımızı aşan bir biçimde karşımızda durur. Dışımızda olanı ifade eden öteki, asimile olmaktan ve biz olarak görülme girişiminden her zaman kaçan kişidir. Öteki bizde içerilen indirgemeci bütünlükten kesin olarak özgürleşmektedir.¹¹²

Derrida'nın ontoloji yaklaşımında ise ötekiyle karşılaşma benliğin tek çıkış yoludur. Ötekiyle doğru bir ilişki, kişinin kendi dışına çıkabilmesi için varlığı kesintisiz bir atılıma zorlar. Bu yüzden Levinas, Batı felsefesinin ötekiye karşı duyduğu dehşetin önüne geçilmez bir alerjiye dönüştüğünü iddia eder.¹¹³ Ona göre sonsuz öteki, bir kavram altında kapanmasına izin vermediği için kavramsallaştırılamaz. Derrida ise ötekinin kendi varlığını sonlu dışsallığı olumsuzlayarak farkettiğini savunur. Ona göre ötekiyle her karşı karşıya gelişi, ötekinin bana görünmesini ve tıpkı benim gibi dünyada bir uzam işgal etmesini gerektirir. Bu husus, ötekinin zorunlu olarak bir mülkleştirilmesinden ziyade dünyanın indirgenemez bir yer olduğunu ortaya koyar.¹¹⁴

Derrida gibi Nancy de sosyal olanı düşünmek için sonlu başlıkla başlayan bir ontoloji geliştirirken varlığın ötesinden uzanan bir sonsuzlukta herhangi bir kurtarıcıyı görmez ya da beklemez. Çünkü ona göre ontoloji, tümüyle spekülatif ve soyut bir düzeyi ifade eder. Sözcüğün kendisi, varoluşun düşünülmesi/düşüncesi anlamına gelir.¹¹⁵ Nancy, varlığın hiçbir tekil hareket anının çoğulluk olmaksızın düşünülemeyeceğini iddia eder. Ona göre tekil-çoğul bir kişi olan insan, ancak sosyal olanın durduğu noktadan yola çıkarak varlığı/varlığını anlayabilir. Varlığın/olmanın tekilliği, varlığında/olmasında çoğuldur ve her bir çoğul varlık da her zaman tekildir.¹¹⁶

¹¹² Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger, Levinas'la Yeniden Buluşturmak", Çev. Özlem Önder, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 65-67.

¹¹³ Emmanuel Levinas, *Başkanın İzi, Sonsuza Tanıklık*, Çev. Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yay. 2003, s. 131.

¹¹⁴ Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", ss. 68-69.

¹¹⁵ Nancy, *Being Singular Plural*, ss. 46-47.

¹¹⁶ Nancy, *Being Singular Plural*, ss. 56-57.

Levinas'ın tersine Nancy, varlık/olma (kendilik) ve sonsuzluk (öteki, olmaktan-başka türlü) arasındaki karşıtlıktan yola çıkmaz. Bunun yerine o, ötekiliğin yerini ve mevcudiyetini varlığın içinde düşünür. Varlık, sosyal bir varlıktır ve *bir-den-çok-ile* -olmaktır. Dolayısıyla sosyalın sorusu her zaman varlık sorusudur. Nancy, bugüne kadar ontolojinin kurulmasında var olanların nihai bir töze (yüce bir varlık, bir ilk neden, bir idea) indirgenmesini bütünüleyici bir sistem olarak kabul eder. Ona göre ontolojik emperyalizmin kırılması, Levinas'ın aklında olanın ve Heideggerçi düşüncenin radikalleşmesiyle gerçekleşir.

Hatırlanacağı üzere Heidegger, varlığı hep yolda olan ve sonda olmayan zamansal varlık olarak açıklamıştır. Onun felsefesinde Dasein, varoldukça henüz varolmamış olarak varolmalıdır. Dasein'ın yaşam ve ölüm arasındaki varoluşu, her zaman daha var olmamış olarak vardır. Dasein, bir yandan varoluşa yer açmanın daimi olanağını taşıırken, diğer yandan olanaksızın olanağı tarafından sınırlanır.¹¹⁷ Takip ettiği yol ise radikal tekil olan çoğul bir Varlık'ın çoğulluğudur.¹¹⁸

Daha önce açıkladığımız gibi Heidegger, Platon'daki ideaları seyredebilecek yetkinliğe ulaşmış bir filozof bekçiler sınıfını ya da Descartes'ta olduğu gibi Tanrı'nın kendisini kandırmadığından emin, açık ve seçik olanı kavrayabileceğine güvenen, yetkin bir öznenin varlığını kabul etmez. Onun yaklaşımı, zamanın yalnızca bir boyutunu, yani varoluşa gelen mevcudiyetin şimdiki varlığını ve onun da kısmen kavranabilmesini içerir. Varlığın bu anlamda kavramsallaştırılması, varlığın kendisinden çıktığı zamansallık tarafından hiçbir bir biçimde hesaba katılmaz. Farkın bu hareketi, tüm kendine-yeterliliği ya da saf mevcudiyeti önceden bozar. Nitekim Heidegger, bu hususu şöyle ifade eder:

Varlık kavramı tanımlanamaz. Bu sonuç, varlığın en üst tümel olmasından çıkarsanmaktaydı.

Gerçekten varlığı bir varolan olarak kavramak mümkün değildir. Varlık'ın bir belirlenime

¹¹⁷ Heidegger, *Being and Time*, N.234, ss. 277.

¹¹⁸ Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", ss. 69-70

kavuşturulması, ona bazı varolanların atfedilmesiyle mümkün olamaz. Tanımsal açıdan varlık daha yüksek kavramlardan üretilmediği gibi daha alt kavramlarla da gösterilemez.¹¹⁹

Derrida, Heidegger'in yaklaşımını bir adım daha ileri götürerek, varlığın kalıcı mevcudiyetine, metafizik ayrıcalığına ve öznenin yetkin mevcudiyetine son verir. Tüm varoluşun zorunlu olarak, *fark*'ın hareketinde kaydedildiğini iddia eder. Varoluş yalnızca farklanmanın hareketiyle mümkün olabilir. Nitekim Derrida bu hususu şöyle ifade eder:

Varlık – kendisini varolanlarda gizlemekten başka – hiçbir zaman bir “anlam”a sahip olmuş olmadığından, hiçbir zaman bu şekilde düşünülmemiş ya da söylenmemiş olduğundan ötürü *différance* kesin ve çok tuhaf bir yolda varlığın hakikatinden ya da ontolojik farktan daha eskidir. Bu eksikliğe sahip olduğunda da, ona izin oyunu adı verilebilir. Artık Varlığın ufkuna ait olmayan bir izin oyunudur, ama onun oyunu Varlığın anlamının yerini değiştirenlerin ve kuşatanların oyunudur. İzin oyunu, ya da *différance*, hiçbir anlama sahip olmayan ve olmayandır. Burada Varlığın oyuna koyulduğu bu dipsiz satranç tahtasını koruma ya da ona denklik yoktur.¹²⁰

Yukarıdaki ifadeler aynı zamanda Derrida'nın mevcut olmayan uzayda konumlandırma yoluyla kendisine ve başkalarına bir fark ile ve böylelikle bir ilişki yoluyla varolabilecek olanın izahıdır.¹²¹

Nancy, ayırımın (*différance*) bu hareketini “*sosyal ontoloji*”sine dâhil eder. Eğer varoluş her zaman ayırım yoluyla varlığa gelirse, kendimiz dışında dünya ve başkalarıyla da bir ilişki içerisinde oluruz. O halde varolma, birlikte-varolma (co-existing) demektir. Buna rağmen birlikte varoluş kendinde bir töz değildir. Biz, ortaklığımızı tözsel bir ortak-olma/communality olarak paylaşmaksızın ortak-olandayız.¹²² Nancy'nin *The Compearance*'da/*Birlikte Görünüş*'te ifade ettiği gibi ortaklık-içinde-olma (being-in-common) verilmiş (önceden mevcut) bir şey değildir. Onunla verilmiş olan, bir verilmiş önceleyen ve onu aşandır. Genel olarak bir şey

¹¹⁹ Heidegger, *Being and Time*, N. 4, s. 23.

¹²⁰ J. Derrida, *Margins of Philosophy*, Çev. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982, s. 22.

¹²¹ Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", ss. 71-72.

¹²² Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", s. 73.

varlığın bu bir ortak oluşu olarak değil ortaklık içinde oluşu (in-commom of being) olarak verilmiştir. Bu husus, varlık ya da olanın ontolojisi değil olanın bir meselesi olduğu sürece varlığın ontolojisi. Buna göre ortaklıkta varlığın birlikteliği mevcut olmadığından birlikte varoluşun olanaklı hale gelmesi ayrımın yapısına bağlıdır. Bu aynı zamanda Nancy'nin toplumsal olanın varlığa gelişine yönelik ifade ettiği husustur. Varlık ortaklıkta varlık olarak vuku bulur ancak ortaklıkta olan kendisinde varolmaz. Zira ortaklıkta olan, bizim ait olduğumuz ya da olmadığımız tözsel bir uzam değildir. İçinde varolanın her biçiminin her zaman çoktandır birlikte vuku bulduğu kökensel birlikte-varoluşsal bir yapıdır. Dünyada olma durumu, biz ya da herhangi bir topluluk ona anlam vermeden çok önce bizi belirler. Benim ortaklıkta olduğum yer ortaklıktaki "ta/da"nın koşul olarak her ontik işleyişin hareketi öncelediği yerdir. Ben zaten çoktandır dünyada ya da toplulukta/ortaklıkta olduğum ölçüde bu yerdeyimdir. O halde dünyaya gelmek her zaman bir ortaklık-ta-olmaktır. Öyleyse birlikte-görünürüz, dünyaya birlikte geliriz ve gideriz. Bu birlikte görünme ortak olanın kendisidir. Dünyaya gelmek, *ortaklık-ta-olma* demektir.¹²³

Hatırlanacağı gibi Heidegger, insanın varoluşuyla diğerlerinden ayrılamaz olduğunu iddia eder. Dolayısıyla *Dasein'in dünyası birlikte dünyadır*. Bu yüzden insani açıdan ontolojik birliktelik, insanın birlikte yaşadığı diğer insanlarla meydana getirdiği topluluktan azade bir varoluşa sahip olamayacağına işaret eder.¹²⁴

Ortaklıktaki "ta/da"nın yapısökümcü rolü ve işlevsizleştiriciliğinin, difference'ın ortaklık-taki varlıkta işleminin, kökensel mevcudiyete dair her türlü iddiayı bozduğu kabul edilir. Çünkü kökensellik, her zaman zaten (hep önceden/always already) kendisiyle farklı kılan bir ilişkidir. Her zaman mevcut olmayana, yani kendisinden başka türlü olana açılır. Ortaklık-

¹²³ Jean Juc Nancy, "The Compearance From Existence of "Communism to the Community of Existence", *Political Teori*, 20: 3, 1992, ss. 371-398, Doi:10.1177/0090591792020003001

¹²⁴ Eda Keskin, "Varlık ve Zaman'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito S.64, İstanbul, Y.K.Y., 2010. s. 176.

ta varlığın kendisinden vuku bulduğu birlikte varoluşsal temel *differant*'dır ve hiçbir zaman mevcut olmamış geri getirilemez bir geçmiş tarafından belirlenir ve böylece mevcudiyetin ve yokluğun alternatiflerinin ötesine geçer.

Nancy ise varlığın ontik inşasını (bir kendilik) her zaman, çoktandır, kendisinin ve başkasının vuku bulmasından da önce bir *ile-olmanın* "ile"si içinde görür. Her yönelimsellikten önce her bireysel kuruluştan önce, "ile"nin birlikte kökenselliği vardır. Kantçı bir biçimde ifade edildiğinde birlikte kökensellik, her kurulmanın aşkınsal yapısı haline gelmektedir. Böylelikle dünyada olma, bir ve aynı olanın kapalı, içkin bir uzamı değil her zaman kendi dışında olma, bir başkalık tarafından işaretlenme durumudur. Birlikte-varoluş beni indirgenemez bir açık-oluşa/açıklığa fırlatır.

Varlığın açık olduğunu söylemek onun ilk olarak bu ya da o olduğunu ve sonra bunun ötesinde, açıklık tarafından işaretlendiğini ya da ayırt edildiğini söylemek değildir. Varlık'ın açıklığı, anlamın varlığı ya da kendini yine varlık bakımından kurmaya çalıştığı yerdir; yalnızca böylesine bir açıklıkta açıktır ve kendisi açık olandır. Aynı şekilde, kendisine-olan kendilik, başkalıkta ve başkalık yoluyla bir eş olarak ya da kendini "ilişkilendirmiş" olacağı ilişkinin bir terimi olarak başkasını sahiplenmez/ele geçirmezdir. Daha dikkatli düşünüldüğünde, o bir "başkası" ya da "ilişki" meselesi değildir. O, daha çok kendinin her türlü özdeşliği yoluyla önceleyen kendinin bir ayrılması ya da bir parçalanması (parçalara ayrılması) meselesidir.¹²⁵

Kendiliğin parçalara ayrılması ve bir hetero-duygulanımın zorla girişi olmadan kendiliğinden duygulanım ortaya çıkmaz. Her kendi, en başından beri kendiliğinden kaçan bir başkalığa maruz kalır. Eğer teknoloji doğanın parçalanmasıyla birlikte doğayı dönüştürmek için ona dönerse ve hatta onu tümünden yok etme riskini alırsa, yeni bir doğa, doğal olan tüm şeyler için başka bir durum üretebilir.¹²⁶

¹²⁵ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 7.

¹²⁶ Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", ss. 74-75.

Nancy'de ontoloji, her zaman ve önceden, bizden başka olanla bağımız olduğu olgusunu göz önünde tutan bir durum olarak ele alınır. Bununla birlikte, Levinas'ın tersine¹²⁷ Nancy'de ontoloji, her zaman sonlu başkalarıyla olan bir bağ meselesidir. Çünkü Nancy açısından ontoloji ilkeseldir. Nancy, etiğin veya değerlerin karşısında olmamakla birlikte başkalık veya birlikte-varoluş düşünüldüğünde bunların yetersiz bir temel oluşturduğu kanaatindedir.¹²⁸ Nancy'ye göre ben ile başkası arasında zaten ontolojik bir bağ olduğu ve biz başkaları-ile-varolanlar olduğumuz için ancak bu şekilde bir başkasına saygı duyabilir veya onu reddedebiliriz.¹²⁹ Zaten ontolojik demir atma denen husus, böyle bir süreç neticesinde ortaya çıkar. Dünyanın paylaşımı hiçbir otoriteye bağlı olmayan ve başka bir yasası da olmayan dünyanın yasasıdır. Öyleyse biz demek birlikte varoluş demektir.¹³⁰ Var olarak kendimiz, bizden sonsuzca ayrılmış olmayan ama her kendiliği dağıtan ve bir başkalığa indirgenemeyen *birçokluk* olarak açığa çıkar. Bu durum kendiliğin olmadığı değil kendiliğin *a priori* olarak başkalığa maruz kaldığı anlamına gelir. Bu durum, sosyal ontolojinin yabancı ile başkasının kabul-edilişinin düşüncesi olarak anlaşıldığını gösterir. Hatırlanacağı üzere *sosyal ontoloji*, dünyayı bütünleştirici bir anlamda kavramsallaştırma girişiminden ziyade tekil-çoğul varlık olarak varlığın çokluk için açılan yeri sağlama aldığı ontolojik bir olgudur. Bu düşüncede varlık bölünemez, her şeyi geriye götüren kendine yeten bir töz değil; ama her zaman çoklu bir biçimde her anda, her bir seferinde sayısız yerde olan, meydana gelendir.

¹²⁷ Bkz. Nancy ve Levinas'ın etik anlayışları farklı olmakla beraber bazı benzerlikler de görülebiliyor. Örneğin ölüm konusunda farklı yaklaşımları olduğu halde, tamamıyla zıt anlayışlara sahip olmadıklarını görebiliyoruz. Levinas, düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan, başkasının ölümünde, yerine geçme düşüncesinden yola çıkarak düşünmüş olsa da, Nancy, böylesi bir yerine geçmenin imkânsız olduğunu ileri sürer. Aynı şekilde Nancy'ye göre başkasının ölümü, beni gerçekten ilgilendiren yegâne ölümün kendisidir. Onun ölümü en çok bana dokunur. Bu Nancy'nin *partage*'dan [paylaşımdan]anladığı şeye tam olarak tekabül eder. Yani eş zamanlı olarak birleşen ve bölünen şeye. Başkanın ölümüyle karşı karşıyaya kaldığımda, onun başkalığına maruz kalmış olurum. Birleşmenin ve bütünleşmenin bu işlevsiz kılınışında topluluk tecelli eder. Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", ss. 65-79.

¹²⁸ Jean-Luc Nancy, "The Insufficiency of 'Values' and Necessity of 'Sense'" Journal for Cultural Research, Vol. 9, Number 4, October 2005, ss. 437-441.

¹²⁹ Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", s. 77.

¹³⁰ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 109.

Nancy için tek bir köken ve varlığı üreten tanrısal bir yaratış yoktur. Nancy'nin dünyadaki her tekil anın aralıklanmasında betimlediği gibi varlık her kökenden çıkar. O, her eylem ve görünüşle birlikte belli bir yer ve zamanda fişkirir. Nancy, gündelik yaşamın çok biçimli ve çok sesli doğasının bu deneyimi oldukça basit ama apaçık bir ontoloji olarak tanımlanması gerektiğini düşünür. Tekilliklerin dışa akın etmesi her zaman beraberinde bir kökeni getirir, bu da kökenlerin bir tekil çoğulluğu olarak dünyanın onaylanması anlamına gelir. Dünya, her seferinde yeniden farklı yer ve zamanlarda *boşanırken* kökenler tek seferde ve her seferinde ortaya çıkarken her biri birbiriyle ilişkili olarak birbirinden farklı bir hal alır. Dünyanın anlamı, birlikte varoluşlarında, kökenlerin bilinemeyen çokluklarında ikamet eder. Anlam, dünyaya eklenmez ama her zaman tekil çoğul olarak türer. Dünyanın anlamını ne kaybedebilir ne de onu kendimize mal edebiliriz. Çünkü onun anlamı, tıpkı dünya gibi yalın bir biçimde oradadır. Anlam, birlikte varoluşlarında kökenlerin belirlenemez çoğulluğunda ikamet eder. Anlamın kökeni, dünyanın bir doğrulanmasıdır. Anlam her bir defasında, bu dünyadaki her bir tekil eylemle birlikte fişkirir. Her bir yeni köken, her tekil eylem, dünyanın doğrulanmasına yeni bir erişim olanağını sunar. Anlam varoluşun kendisinin, varoluşa ve dünyaya açık olduğunu ve benim bir birlikte-varoluş içinde dünyaya çoktandır fırlatılmış olduğum olgusunun yerini alır.¹³¹

Nancy için sosyal ontoloji, dolayısıyla aynı zamanda köken olarak her bir kişinin indirgenemez tekiliğine saygıdan hareket eder. Bu saygı ile-olmaya karşı duyulan ve ele geçirilebilecek bir mülke saygı anlamına gelmez. Aksine tekil varlığın indirgenemez çoğulluğu, daha çok başkalığı ve dünyanın kendisinin belirsiz tamamlanan varlığını gösterir.¹³² Bu durum bize humanitas'ın nasıl ölçü/süzlük olduğunu açılar.

¹³¹ Devisch, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger'i Levinas'la Yeniden Buluşturmak", ss. 78-79.

¹³² Nancy, *Being Singular Plural*, s. 11.

1.2.2 İnsani Ölçsüzlük

Nancy, varlığın ölçüsünün bir varlığın bir başkasına ya da kendi kendisine uygunluğu olduğunu iddia eder. Ona göre bir başkasına uygunluk olarak ölçü, "boyut"tur, buna karşılık boyut için uygunluğun dışında zorunlu hiçbir ölçü yoktur. Çünkü ölçü sistemlerinin hepsi kısmen kullanım düşüncelerine dayanır.¹³³ Evrenin hakiki ölçüsü, sahip olduğumuz "ölçsüz" sorumlulukta aranmalıdır. Her şeyin ölçüsü olan insan ise yeni ve ölçsüz bir anlam kazanmıştır. Her şeyi, orta ve dahası değişken ayar/ölçü olarak insanla ilişkilendirmekten çok uzak olan bu anlam, insanın kendisini sonsuz bir sorumlulukla ilişkilendirir.

İnsanın humanitas'ı bizzat ölçü veren ve kendimizi kendisine göre ölçmemiz gereken bir ölçsüzlük olarak görünür. Böylece bir cinayet, bir toplumsal grubun sıradan adetlerine göre ölçsüzdür. İnsanlık olarak sorumlu olunabilecek tümel değerler ve bu sorumluluğun verili ölçüsü yoktur. Çünkü sorun yeryüzündeki kaç insanın aynı değerleri taşıyabildiği değildir, aksine söz konusu olan hangi insanların, hangi varoluşları taşıyabileceğidir. Burada saygı, ahlaki büyüklüğe ya da geçerliliğe göre büyüme eğilimindedir. Bu nedenle insanın saygınlığının hiçbir ölçüyü kabul etmez oluşundan geldiği söylenebilir.¹³⁴

Bu saygınlığın, bu humanitas'ın kendisi bir ölçü olarak verili değildir (inanma fiili "ölçülü" ve ölçücü tüm söylemlerin belli başlı zayıflığını teşkil eder). Ölçüye tüm çağrılar/başvurular bir şekilde kaybolmuştur. Gerçi kendisi verili ya da ortalama bir ölçüye göre belirlenecek bir ölçsüzlüğe sahip değildir.¹³⁵ Nitekim Nancy, bu hususu şöyle ifade eder:

Antik dünyayla ilgili yapılan yorumların doğru olup olmamasının pek önemi yoktur. Önemli olan, bu modeli oluşturmuş olmamız ve onun tükenmek üzere olmasıdır. Zira şunu hesaba katmayız, kendine özgü kipi olarak, varlığın kendine uygunluğu olarak, modern dünyanın ölçüsü

¹³³ Jean-Luc Nancy, "İnsani ölçsüzlük", Çev. Murar Erşen, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 455.

¹³⁴ Nancy, "İnsani ölçsüzlük", s. 457.

¹³⁵ Nancy, "İnsani ölçsüzlük", s. 457.

bizzat sonsuzun "ölçüsüz" kipidir. Ölçü ile ilgili tüm düşünömler şunun etrafında döner:

"Yaratım" mutlak ölçüdü, varlığın kendi kendisine varoluşunun arı ve basit uygunluğudur.¹³⁶

Bu ifadelerden hareketle “her şeyin ölçüsü İyi ideası (Tanrı)’dır” önermesinin Platon ve Hegel için aynı anlama sahip olmadığı görölür. Buna göre Platon, Tanrı’nın her varolanın kendisine has olma tarzını belli bir ölçüye göre yarattığını iddia eder. Zira Tanrı, varlıkların kipleşmesinin mutlak ölçüsüdür. Buna karşın Hegel, Tanrı’yı varlık olmak bakımından ele alır ve O’nun öz itibarıyla her varolanda kipleşmesini bir ölçü(süzlük) olarak kabul eder. Bu durum, Tanrı’ya ait kipin aslen hiçlik ve oluş olduğunu da gösterir. Nitekim Hegel, bu hususu şöyle ifade eder:

Tinin kavramı ile dolu bu varlık öyleyse tinin kendi kendisi ile yalın bağıntısının şekli ya da şekilsizliğin şeklidir. Bu şekil bu belirlenimden ötürü gündeğuşunun arı, herşeyi kucaklayan ve dolduran ışık özüdür ki kendini biçimsiz tözselliği içinde saklar. Arı ışık yalınlığını bir biçimler sonsuzluğuna saçır ve kendini kendi-için-varlığa adak olarak sunar, öyleki birey onun tözünden kendine bir kalıcılık alabilsin.¹³⁷

Bu konu başka bir açıdan şöyle ifade edilebilir: Platon için olduğu gibi Hegel için de mutlak ölçünün mutlak bir doğruluğu/adaleti vardır. Varlık kipleşerek kipliklerinin doğru kiplerini ölçerek kipleşir. Bu doğruluk/adalet, öyleyse, ilkede kendi başına iyiyi tanımlar. Bundan şu çıkar ki kendiliğinden doğru bir toplumsal düzen ve doğru/adil bir egemenlik vardır. Buna karşılık Nancy için varlığın kipleşmesi, olduğu haliyle *ölçüsüzün* kipleşmesidir. Eski tarzda hâlâ inanılmaz derecede büyük ve aşırı - nükleer güç, hızlı nüfus artışı, yoksulluk, soykırım, vs.- şeklinde yorumlanan konular, sadece şu halin birer yansımasıdır: “Ölçüsüz kabul edilen varlığın edimi, bundan böyle yaratımın kendine özgü ölçüsü olarak anlaşılır.”¹³⁸ Nitekim Arpacı, bu hususu şöyle ifade eder:

¹³⁶ Nancy, “İnsani ölçüsüzlük”, s. 458.

¹³⁷ G.W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 277.

¹³⁸ Nancy, “İnsani ölçüsüzlük”, s. 459.

Tamamlanmışlığın yerinin olmadığı felsefi zeminin, üstüne basılan yolun, sürekli kayan bir varlık olarak insanın durumuyla benzer oluşudur. Kendi evinde sürgün olarak kalmak ve kendi yarattığı dünyanın hem esiri hem mahrumu olmakla birlikte aşmaya çalıştığı dili kullanarak, yurtsuzluğunu güce dönüştürebilen, ancak yıkıp-yeniden yaratmak için yaşaması gerektiği bir dünyaya maruz kalmak zorunda olan ve kendi potansiyellerini keşfederek, kendini tanımladığı sınırların ötesine geçmek için de hayvansal bios'unu bir sanat eserinin malzemesi olarak görmesi mümkün olan bir zoon politikon olmasıdır.¹³⁹

Nancy, yukarıdaki açıklamalara karşı ışık hızı ya da enerji kuantumu gibi modern fiziğin sabitlerinin başka aletlerle ölçülemeyeceğini iddia eder. Ona göre bu sabitler, tüm olası ölçülerin kaynağıdır. Tüm hızların ölçüldüğü ve başka hiçbir şeye göre ölçülmeyen bir "hız" vardır ve bu hız sadece uzlaşma ile saptanır. Bu artık Tanrı'nın sözü ("Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu")¹⁴⁰ değildir. Ama bu varlığın/olmanın kendisi olan evrendir, "yaratım"dır. Bu evren, yaratıcısız olduğundan yaratım yoktur, o basitçe varlıktır/olmadır. Varlık vardır, olduğu gibi vardır, başka türlü değil ve varlık sonludur.¹⁴¹ Sorumlu olmak, gerçekte, en başta, normatif bir makam önünde borçlu ya da sorumlu olmak değildir. Varlığıyla bu varlığın en sonuna kadar bağlı olmaktır ki bu durum varlığın bizzat özüdür.

Bize çok büyük sayıların dönemi olarak görünen dönem, -"üslü varlık" denebilecek dönem- aslında en kesin anlamında kendisine has sınırsızlığına açık ve bu sınırsızlık olarak varlığın dönemidir. Hiçbir şey onu ölçmez ve onun bağlandığı varoluşu ölçen şey de budur ve öyleyse o [bu varoluşa] bizzat kendisi sınırsız olan bir sorumluluk tarzında bağlanır. "İnsanlık" ve "dünya çapındalık" bundan böyle bu ölçüsüz bağlanma demektir ki bu da çoklu olma ya da çoğulculuk ile ifade edilebilir.¹⁴²

¹³⁹ Murat Arpacı, "Yurtsuz Zoon Politikon Olarak İnsan", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito S. 64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, s. 212.

¹⁴⁰ *İncil*, Yaratılış Bölümü, 1. Bölüm, 3. Yaratılış, 1:3.

¹⁴¹ Nancy, "İnsani ölçüsüzlük", s. 459.

¹⁴² Nancy, "İnsani ölçüsüzlük", s. 460.

1.2.3 Çoklu-Oлма Hali

Nancy, *Tekil Çoğul Olma* adlı eserinde, Badiou ise *Varlık ve Olay* adlı kitabında aynı temel düşünceyi öne sürerler. Her ikisine göre varlığın kendisi çoğuldur ve olmak özsel olarak çoklu olmak demektir. Nitekim “dis-position” (eğilim/düzen/yaratılış), Nancy’nin çokça bahsettiği ve bütün konumların zorunlu olarak gönderimde bulunduğu bir “ile”ye, bir “ile-olmaya” ve kökenlerle birlikte olmaya işaret eder. Nancy için her konum (position) bir konumlanıştır; her görünüşün bir birlikte görünme olması gibi burada bütün konumlara öncel olan bir aralıktan, bir ortaklık aralığından ve bütün konumların öncel olarak bu ortaklığın arasından doğduğunu imler. Bu bağlamda konum-lanış, bütün konumların kendilerinin konumlarına sahip olmak için birbirlerine göre ve birbirlerinden mesafelenmelerine ve bu mesafelenme “ile” zorunlu ortaklıklarına çağırır. Böylece tekil çoğul olma bu kavram açısından da ifade edilmiş olur. Konumun tekilliği konum-lanış’ın vuku bulduğu ortaklık zemininin çoğulluğu ve kökenselliği olmaksızın mümkün değildir.¹⁴³ Nitekim Badiou, bu hususu şöyle ifade eder:

Hiçbir çoklu kapsadığı her şeyden “tek-bir” oluşturmaya yetkin değildir.¹⁴⁴ Sunum, çokluk olmaktır ki etkin şekilde yayılır. Sunum tutarsız çoklukla mütakabildir. Bir olan sunulmaz, neticelenir, böylece çokluğu oluşturur.¹⁴⁵

Dil varlığı ifade ederken kendi başına duramaz ve hep bir yorum talep eder. Bu nedenle, dil hakkında konuşurken her zaman üzerinde dilin yorumlandığı -Badiou buna *durum* der- birçoklu ile konuşmalıyız.¹⁴⁶ “Bir-olma” ait-olmadır. Hiçbir çoklu yoktur ki, başka çoğula gönderme yapmasın. Bir olarak sayılmak demek kendisinin zorunlu olarak sayılmadığı bir-çoğula ait olmak demektir.¹⁴⁷

¹⁴³ Oleg Domanov, “Nancy ve Badio’da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Oлма”, çev. Merve R. Tapınç, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 94.

¹⁴⁴ Alain Badiou, *Being and Event*, Trans. Oliver Feltham, New York, London, 2005, s. 85.

¹⁴⁵ Badio, *Being and Event*, s. 519.

¹⁴⁶ Domanov, “Nancy ve Badio’da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Oлма”, s. 97.

¹⁴⁷ Domanov, “Nancy ve Badio’da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Oлма”, s. 98.

Topluluğun (ortaklığın-community) kendisi tutarlı olmadan da o topluluğa ait olmak mümkündür. Bunun için Nancy'nin kullandığı kelimeler, *birlikte-görünme* (*co-appearing/compearing*), *konumlanış* “*ile*”, *tekil çoğul* ve benzerleridir. Konum-lanış Nancy'nin Varlık'a uyguladığı terimdir. Ona göre mevcudiyetin kendisi konumlanıştır, tekilliklerin aralıklanmasıdır.¹⁴⁸ Her konum (position) aynı zamanda konum-lanıştır (disposition). Her görünüm birlikte-görünmedir.¹⁴⁹ Bu varlık'ın ailesini kurar. “Eğer Varlık ile olmaksa”, öyleyse o “ile-olmasında” Varlık'ı kuran ile'dir; bu ile basitçe bir ekleme değildir.¹⁵⁰ Aynı zamanda ile salt bir farksızlığı ortaya koymaz. Çünkü birlikte-görünme basitçe öznelere birlikte görüldüğüne işaret etmez.¹⁵¹

Nancy'nin “konumlanış” derken belirtmeye çalıştığı ne basit bir konumdur ne de yan yana koymadır (juxtaposition). Daha çok, birlikte-(co-) olanın benzersizliğini/eşsizliğini (uniqueness) ve birliğini tanımlar. Anlaşılması gereken, tam da bu “benzersiz birliğin” birlikte-(co-)olarak “tekil çoğul” olarak kurulumudur. Unutulmaması gereken husus, birlikteliğin, ne bir töze sahip olmayı ne de basit bir yan yana konumlama anlamına geldiğidir. Söz konusu birlikte “*İle*”, soru ya da sorun olan ve bütünlük olmayan bir birliktir. Nancy bunun için uzam metaforunu kullanır. Uzamın/uzayın boşluğu ya da açılışı, mekânsallığı ya da onun birçok uzamlanmaları/aralıklanmaları, bu birlikte görünmemizin yeridir. Uzamda, tekillikler aynı zamanda farklıdır ve ortaklık-içindedirler (in-common). Onları birleştiren, bütünlük olmayan ortak uzamdır.¹⁵²

Tekilliklerin *ile-olma*'da sahip oldukları tek nitelik onların ayrılımları ya da mesafelenmeleridir. *İle-olma* tam olarak şudur: Varlık veya daha doğrusu olmak, ne varolanların (beings) bir sonuç topluluğu olarak kendisini toplar ne de onların ortak tözü gibi

¹⁴⁸ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 14.

¹⁴⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 12.

¹⁵⁰ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 30.

¹⁵¹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 59.

¹⁵² Domanov, “Nancy ve Badio'da Konumlanış ve Sunum: Çoklu-Olma”, s. 99.

kendini paylaşır/bölüşür. Olmak, ortaklık-taki hiçliktir, fakat ortaklıkta olanın konumlandığı ve ölçüldüğü yayılım olarak “hiçlik” “ile-olarak” “ortaklık-ta olan”, olmanın kendi-yanındalığı, kendi geçişliliği tarafından delinmesi olarak değildir. Bütün varolanlar olarak olmak, onların bireysel ve/ya da ortak kendileri olarak değil, onları mesafelendiren yakınlık olarak olmaktadır.¹⁵³

Yayılmış olarak, tekillikler tözleştirilmemiş ya da bütünleştirilmemiş bu uzamsız uzamda kalırlar. Farklıdırlar, fakat bu farkta aynıdırlar. Herkese ve her şeye uygulanan standart olmayan ortak bir ölçü vardır. Bu ölçülemez tekilliklerinin ölçülebilirliği ve hiçbir şekilde birbirinin yerine geçemeyen kökenler olarak dünyasal bütün kökenlerin eşitliğidir. Bu anlamda mükemmel biçimde eşsizdirler, fakat sadece birbirleriyle eşit oldukları sürece birbirlerinin yerine geçemezler.¹⁵⁴ Böylece tekillikler arasında aynı çokluya ait olmaları haricinde başka bir ilişki yoktur.¹⁵⁵ Ortak halde bulunan tekilliklerin durumu, bir müşterekliği temsil edecek yapı anlamında değildir. Nancy’nin önceden-verili bir özün saklılığına ve eksik kavramına karşı eleştirisi dokunulmadan kalır. Tutarsız çoklu saklı değildir, sunulmuştur. Nitekim Nancy bu hususu şöyle ifade eder:

Dışa serilmiş olan, yakalanabilen bir şey değildir. Onların sunumu bir “edim” ve “Varlık”ın tanıklığıdır.” Önceden verili olan hiçbir şey böylesi bir topluluğun bir araya gelişini düzenleyemez.¹⁵⁶

Benzer düşünceyi Heidegger, zamanın özünde bireyselleşmenin yattığı şeklinde ifade eder. İnsanın varlığının hem kaynağını hem de potansiyelini zamansal mevcudiyetinde bulması gerektiğini belirtir. Ona göre zamansallık, gerçek manada sen, ben, biz şeklindeki tekillüğün kökeni olduğundan tümel bir karaktere sahip olmadığını; sadece tekil olarak insanın kendi

¹⁵³ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 96.

¹⁵⁴ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 75.

¹⁵⁵ Domanov, “Nancy ve Badio’da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma”, s. 100.

¹⁵⁶ Domanov, “Nancy ve Badio’da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma”, s. 100.

varoluşunu anlamlandırma olanağı ya da zeminidir. Zamansallık içinde bireyselleşen insan gibi tüm varoluş zamansal olduğundan tabii olarak tekildir.¹⁵⁷

Ait olma biçimiyle konum-lanışın tanımı Nancy'nin kökenlerin çokluğu dediği hususa da olanak tanır. Zorlama, bu çokluktan konuşabilmemize iki yönde izin verir. Öncelikle, her biri radikal değişimini zorlama kudretinde olan farklı olaylar ve onlara sadık öznel durum içindeki farklı alt çokluları kavrar. 'İle' bu topluluğu adlandırmaksızın sadece toplayarak yaratır. Fakat seçme sonuçlardan bağımsız değildir. Durumu büyük ölçüde değiştirebilir. Nancy'nin felsefesinde Varlık'ın kendisi bu seçmeyi ve toplamayı icra eder. Varlık "ile"dir, fakat toplamı zorunlu olarak sadece bir değildir. İkinci olarak, zorlama herhangi bir elemanın türemesiyle kümeye salt ait olması yoluyla durumu değiştirebilme kudretinde olduğunu gösterir. Bu nedenle, hiçbir özdeşlik kesin değildir. Herkes herhangi biri tarafından dönüştürülebilecek bir topluluğa aittir. Başkalarından bağımsız bir özdeşlik yoktur ve bu da kökeni çoklu yapar. Bu yüzden "ait olma" kavramı, Nancy'nin uğraşları içerisinde önemli bir yer tutar. "Temsil-olmayan", etkin karakter, "önceden-verili öz"ün yokluğu, topluluğun tutarsızlığı gibi "ile ait olma" ilişkisi de kendini temsilsiz sunar. Aynı çokluya ait olma, bu çoklunun bir bütünlük olarak sunulması olmaksızın sunulur.¹⁵⁸ Varlık'ın bütün-olmayan karakterinin tanımında Nancy şöyle bir yöntem takip etmektedir:

Birlikte olmak aynı zamanda/seferde olmaktır (zamanın çağdaş belirlenmesinin kendisi olan aynı yerde olmaktır).¹⁵⁹ Önemli olan bu aynı zamanın başka zamanla, geçmiş ve gelecekle kuşatılmış olmasıdır. Varlık, tutarlı değildir çünkü sürekli yaratılmaktadır. Anlam, (Nancy'ye göre her zaman ortak olan) hiçbir zaman "tanımlanamaz". Konum-lanış basitçe bir farklılaşma değildir. Bir fiildir, zamansaldır: "olmak tutarlılığın ismi değildir; o konum-lanış fiilidir."¹⁶⁰

¹⁵⁷ Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, İng. Çev. Ted Sedler, , Londra, Continuum Press, 2002, s. 90.

¹⁵⁸ Domanov, "Nancy ve Badio'da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma", s. 101.

¹⁵⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, ss. 60-61.

¹⁶⁰ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 96.

Konumlanış fiili olarak birlikte görünüş, Varlık'a gelmedir, aniden gelen karaktere sahiptir. "Varlığın özü, darbenin/vuruşun şokudur. Her bir seferinde Varlık, Varlık'ın vuruşudur (bir çarpma, patlama, atım, şok, tıklama, bir karşılaşma, bir erişimdir). Bunun sonucunda, o hep ile'nin bir makamıdır/vuruşudur. Tekiller, bu birlikteliğin ne bir toplam ne bir kaynaşma, ne bir toplum ne de bir topluluk/ortaklık olduğu yerde, tekil olarak buluşurlar. Tekillerin birlikteliği tekilliğin kendisidir. Bu birliktelik, onları aralıklı kıldığı ölçüde bir araya getirir. Onlar birleşmiş olmadıkları ölçüde bağlıdırlar.¹⁶¹

İle-olma aynı zamanda bütünlük olmayan, önceden verili herhangi bir özü ön-varsaymayan tekilliklerin anlık kümelenmesidir. Varlık'ın bu anlık/aniden karakteri bütünleştirmeye direnir. Bütünlük her şeyden önce zamansaldır. Her kipi/moment, Varlığın darbesine/vuruşuna karşı savunmasızdır. Bu durum, özün zamansal durağanlığını yıkan husustur.¹⁶² Nitekim görünüş teorisini tartışırken Nancy, görünüşle ilgili genel öncülleri eleştirir. O, kötü ve iyi görünüşler arasında ayırım yapmaya izin veren saklı boyutu ön varsayar.¹⁶³ Çünkü Nancy için görünüş sadece kendisine gönderme yapar. Bu durum, Nancy'nin temsil modelinden vazgeçmesine neden olur. *Bir imge içinde verili olmayan hiçbir sunum; bir diğerine mevcut olmayan hiçbir 'mevcudiyet' yoktur.*¹⁶⁴ Birlikte görünüşün kendisi, bir görünüş olmasının nedenidir. *Her toplum kendi kendisinin görünüşünü verir ve kendini görünüş olarak verir.*¹⁶⁵ Görünüşün kendisi sadece kendilerine gönderme yapan çoklu tekilliklerin haricinde hiçbir şeyin ikamet etmediği birlikte-görünmenin bir sahnesidir. *Toplum'un kendi-nde-varlığı, birlikte-varoluşların birlikte-varoluşunun çapraz-gönderimi ve ağıdır.*¹⁶⁶

¹⁶¹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 33.

¹⁶² Domanov, "Nancy ve Badio'da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma", s. 102.

¹⁶³ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 68.

¹⁶⁴ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 68.

¹⁶⁵ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 69.

¹⁶⁶ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 69.

Zamansallık ve edimsellik üstüne yapılan vurgu Nancy'nin etik anlayışının da karakteristiğidir. *Biz düşüncesi, temsili düşünce yani bir idea, bir nosyon ya da bir kavram değil, bir praxis ve ethos olup birlikte-görünmenin sahnelenmesi olarak kabul edilir.*¹⁶⁷ Birliktelik ya da birlikte görünmeyi olumsal kılan *praxis* önceden verili ve önceden varolmuş olan her şeyden bağımsızdır. Çünkü varoluşta *hiçlik, varlık'tan önce vardır (pre-exists)* ve her türlü varoluşun zemini olarak kabul edilir.¹⁶⁸

Kökenlerin çokluğu, Nancy'nin felsefesinde bütünlüğe engel olarak kabul edilen diğer bir konudur. Köken bir bakış değildir, onun paradigması daha çok sestir. Sadece anlam ya da dünya vardır, herkes sesini yükseltebilir ve bu anlamın çalışmasına katılabilir. Çünkü *ile-olmak sadece karşılıklı anlam yaratmaktır.*¹⁶⁹ Üstelik bu yükseltme ve dolaşımın kendileri anlam yaratır. Paylaşılmayan hiçbir ses yoktur. *Bu nihai bir dilin olmamasının, fakat bunun yerine dillerin, kelimelerin, seslerin, kökensel olarak seslerin tekil bir paylaşımının olmasının nedenidir.*¹⁷⁰

Nancy, genel olarak varolanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerden meydana gelenin bir tür birlik olduğunu söyler. Bu birlik, ne varolanların ne onların birliklerinin ne de herhangi bir ilkenin ön-varoluşunu önceden kabul eder. Bu ilişkiler Nancy'nin yazılarında dokunma, anlam paylaşımı, sınır, birini diğerine sergileme ve benzeri şekillerde görünür. Bu, en genel formunu anlayabildiğimiz kadarıyla konumlanışta alır. Bu aynı zamanda *Tekil Çoğul Olma*'da Nancy'nin ontolojisine temel olarak seçtiği “ile” veya “birlikte” olmadır.

Konumlanış, tekilliklerin dağılımıdır. Kuram ya da imleyenler düzeyinde ilişkilerin dağılımı vardır. Standart olmayan modeller olanaklıdır. Üstelik bir modele karar versek bile, modelimizin öğeleri olmayan çokluların var olduğunu görürüz. Başka bir ifadeyle ilişkilerimizi

¹⁶⁷ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 71.

¹⁶⁸ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 29.

¹⁶⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 83.

¹⁷⁰ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 85.

bir anda ve her zaman için asla belirleyemeyiz/sabitleyemeyiz, çünkü başkaları ile ilişkileri kararlaştırılmamış kalan ama varolmayan [sunulan ama sayılmayan] çoklular vardır. ¹⁷¹ Bu nedenle konumlanmış iki seviyede işler. Genel anlamda bunlar arasındaki en önemli fark, ilkinin tutarlı çoklularla (ilişkiler kümesi, kuram veya görünüş) neticelenmesiyle ikincisinin tutarsız çoklular ürettiğidir. Nancy için, dağılımın ilkesel paradigmalarından birisi yazma ve bir yapıtı paylaşmadır. *Tekil Çoğul Olma*'da Varlık ve dili doğrudan bir araya gelir. Varolanlar gibi kelimeler de birlikte görünür. Bir kelime sadece tüm diğer kelimeler arasında bir kelimedir ve konuşulan kelime bütün konuşmanın “ile”sinde sadece olduğu şeydir. Dil özsel olarak “ile”dir. ¹⁷² Ontolojinin kesinlikle dile indirgenemeyeceğini belirten Nancy, konuyla ilgili olarak, *Varlık sadece bir kelime olduğu anlamına gelmez* ¹⁷³ tespitinde bulunur.

Nancy, konumlanışı tutarlı olarak düşünmez, çünkü bu husus, varlığın kabul edilemez bütünlüğü anlamına gelmektedir. Fakat o, tutarsız olarak da düşünülemez aksi takdirde onun ansızın gelen ve olumlayıcı karakterini kavranamaz hale getirir. ¹⁷⁴ Bu hususu daha yakından incelemek için *Tekil Çoğul Olma*'yı temellendiren “ile” veya “birlikte” olmanın bedenler üzerinden nasıl anlaşılması gerektiğine geçelim.

1.3 Bedenlerin Anlamı Olarak Çoğulculuk

Jean-Luc Nancy'nin felsefesinde çoğulcu yaklaşımların oluşmasını sağlayan önemli etkenlerden biri de bedenin ürettiği anlamdır. Algısal ve işlemsel göstergelerden kurtulmuş olarak haz alan beden yalnızca kendine göre düzenlenir. Acı karşısında beden kendini öteleyerek reddetmeyi tercih ederken, hissettiği haz karşısında beden kendini sonsuz kere çağırarak yeni arzularla her seferinde kendini keşfeder, baştan yapılandırır, düzenler, şekil verir ve sınıra geldiğinde kendi olmaktan çıkarak başka bir biçim alıp başkalaşır. En sonunda sınırına

¹⁷¹ Domanov, “Nancy ve Badio'da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma”, s. 103

¹⁷² Nancy, *Being Singular Plural*, s. 86.

¹⁷³ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 86.

¹⁷⁴ Domanov, “Nancy ve Badio'da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma”, s. 105.

dokunur, sınırını geçer, çoğullaşır, sınırsızlaşır ve beden olmaktan çıkarak saf ruha dönüşür. Acı çeken beden de kendini acı çeken ruha indirgemeye çalışır. Bu yüzden haz ve acının aslında yanmanın iki şekli olduğu söylenebilir. Haz ve acıya maruz kalan beden, her daim dışsal etkileşim içinde oluşu nedeniyle hiçbir zaman izole, tekil bir canlı bedeni düşünülemez.

Nancy, harekete geçmeyi bir dış müdahaleye verilen karşılığın sonucu olarak ortaya çıkan istemin hareketi olarak ifade eder. Ona göre dışarıya cevap vermek canlının temel özelliği olup; o, dışsal tepkiye her zaman cevap verdiği için öncelikle uyarılır. Çünkü o, daima dışarı tarafından uyarılmış ve etkilenmiş halde bulunur. Aslında bu dışarının etkisine maruz kalma hususu, genellikle çoklu hayat tarzını başlatır. Nitekim bir bitki, hayvan ve insan için bu durum aynıdır. Dünya, dünya olmayanın teşkil ettiği boş bir dışarı tarafından uyarılan ve hareketlendirilendir. Dışarıdan soyutlanmış bir beden tasavvur edilmeyeceğinden dolayı bedene dışsal olanlar, başka bir beden veya hiçlik anlamında bedenin tabii devamı durumundadır. Ancak haz daima hazzın bitmeyen yaklaşımıdır. Haz bedeni ve tersi acı bedeni, bedeni sınırsızlaştırır, çoğul hale getirir ve aşkınlaştırır.¹⁷⁵ Bu durumun farkında olan Potesta, bedenler üzerinde bir değerini kendini bedenlere dayattığını ama bedenlerin değerinin olmadığını ileri sürer. Ona göre bedenlerin her türlü anlam biçimi altına yaklaştırılmalarından mutlak biçimde dışlanmış bir anlam ortaya çıkar.¹⁷⁶

Nancy, cismin (corps) etkin halde somut katı bir direnci kendine siper etmesi ve tüm cisimlere karşı düşmanlığa varacak tepki geliştirmesi nedeniyle bağımsız bir kendine yeterlilik olarak belirlediğini ifade eder. Ona göre cismin gücü, maddenin nüfuz edilemez özelliğinden kaynaklanır. Yabancı madde ya da cisim beden tarafından emilir, yutulur, soğurulur ya da cisim bedenin bütünlüğüne zarar verir. Onu yaralar, yırtar hatta parçalar. Nüfuz etmek askeri bir işgal

¹⁷⁵ Jean-Luc Nancy, “Haz Bedeni”, *Jean-Luc Nancy: Felsefe’de Eros*, Çev. H. İ. Mavituna, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 60-66.

¹⁷⁶ Andrea Potesta, “Dengenin Baş Döndürücülüğü Jean-Luc Nancy ve Bedenler Düşüncesi”, Çev. Ali Türek, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 221.

değilse aşktan söz ediyoruz demektir. Çünkü aşhta asimilasyon ve parçalanma olmaksızın karışma vardır. Biri diğerinde olan bir beden vardır. Yabancı olmak bedenselliğe içkin olduğundan bedenın kendisi kendi benine yabancı olduğu gibi her beden başka bedenlere de yabancıdır. Bu yüzden bedenler yer kapladığı için başka bedenler ondan uzaklaşmalıdır. Bu uzaklaşma onların ilişkiler, temaslar, bakışlar, dinlenmeler, tatlar ve çekimlerinin koşulunu oluşturur. Dolayısıyla Nancy'de dünyanın anlamının dünyanın dışında olduğu ve dışın kendisinin de her şeyin dışında bulunduğu söylenebilir.¹⁷⁷

Onları hareket ettiren ruh ya da kuvvetin yabancılığı nedeniyle bedenler birbirine yabancıdırlar. Bedenler birbirini kolayca tanımaz, birbirine kolayca yaklaşamazlar. Korkuyu, güvensizliği veya itici bulmayı aşmaları gerekir. Bir beden diğerine rahatça dokunamaz, yakınlığın tinin arzusunun yeni bir kıvılcımıyla onları yakıp kül etmekle tehdit ettiğini bilir. Öte yandan tüm bedenler birbirine dokunmakta ve dünya tüm bedenlerin bitişikliğinden oluşmaktadır. Adını birliğine borçlu olan evrenin, ince, sert ve sıkı kumaşının durmaksızın örüldüğü, bedenler arası hava, ışık, ses ve kokular sayesinde gerçekleştiğı kabul edilir.¹⁷⁸

Levinas, bedenlerin en baştan beri dünyada başkalarıyla birlikte olduğunu belirtir. Ona göre "ile" bağlacı ego'nun kendisi ve başkasıyla olan ilişkisini ifade eder. "Kendiyle meşgul olmak" ve "ben kendim tarafından sorumluluk yüklenmişimdir" önermeleri, "domestik/iç kısırtılar" olduğundan benlik, çoktan bir başkasıyla ilişki içindedir.¹⁷⁹ Nitekim Levinas, bu hususu *en başından beri yalnız değilsiniz*, cümlesiyle ifade eder.¹⁸⁰

Nancy, "bir"ın kendisini en üst dereceden bir eksiklik olarak kabul eder ve onun her şeyden, konumdan bile yoksun olduğunu vurgular. Ona göre “bir”, birlikten ve kendi kendine

¹⁷⁷Nancy, “Haz Bedeni”, ss. 60-66.

¹⁷⁸ Nancy, “Haz Bedeni”, ss. 60-66.

¹⁷⁹ Tina Chanter, “Heidegger ve Feminizm”, *Heidegger: Varlığın Çobanı*, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito S.64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss.63-64.

¹⁸⁰ Emmanuel Levinas, *Time and the Other Essays*, İng. Çev. R. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987, s. 40.

varoluşunu sürdürebilme ilkesinden yoksun olduğu için kendi yalnızlığında yok olup gider. Tekil tözler her zaman olduklarından farklı olan ve özelliklerini erteleyen, devingen, uçucu özlerdir. Bedenim sadece dışarıya dönük benim değildir. O zaten bana dışarı, içimdeki dışarı ve benim için dışarıdır. Başkalarına yabancı olduğu gibi ona rağmen oluştuğum şu başkaya yabancıdır. Ben ayağımda, elimde, cinsel organımda, kulağımda, yüzde, izlerde, kırışıklıklarda ve titremelerdeyim. Şayet nitelik veya mülkiyet gibi kendime yani *ben*’e malik olabilseydim onu yok edecek kadar istismar edebilirdim. Beden sadece kesildiğinde, anatominin nesnesi yapıldığında, genel anlamda tinini kaybettiğinde bütünlüğü içerisinde kendisidir. Canlandığında, ziyaret edildiğinde, ilham geldiğinde, alt üst olduğunda veya okşandığında bütünlüğü içerisinde değildir. Çünkü o anlarda arzu, istek, girişim, iyilik, kötülük gibi etkenler insanın düşüncesi üzerinde etkili olup sapmalara neden olabilir.¹⁸¹

Nancy için bir bedenin biçimi ya da pozisyonu, bir arzuya, beklentiye, ihtiyaca veya bir imrenmeye verilecek karşılıktır. Şeylerin tuhaflığı ve yabancılığına dair insani arzu, tıpkı yiyecek ve içecek tercihlerimiz, dostluk ve sevginin belirtisi olarak sıkmayı ümit ettiğimiz elin şekline benzetilebilir. Ne varsa *kendi* arzusu sayesinde vardır. Bu arzu hiçbir yerden değil, varlığın kendisinden ya da varlıktan gelir ve aynı zamanda varlığın da kendisidir. Olmanın yabancılığı bu arzudan gelir, bir şeyin varlığı yalnızca kendi olma arzusundan kaynaklanır. Zira kendi olma isteği olmadan hiçbir şey var olamaz. Bundan dolayı varlığın ve olmanın anlamı, olmayı arzulamak ya da olma arzusu olmaktır. Ancak arzusuz varlığın düzeni olan doğa, kendisiyle bir tuhaflıkta/yabancılıkta ilişki kurmadığından, var olma isteğine yönelik hiçbir şey yapmaz.¹⁸²

Nancy, varlığa varlığın aracını veren üniter bir yöntemin de olamayacağını belirtir. Yöntemlerin herhangi bir tanıma takabül etmemesi yapılarından kaynaklanan çeşitliliktir. O,

¹⁸¹ Jean Luc, Nancy, “Tuhaf Yabancı Cisimler(bedenler)”, *Jean-Luc Nancy: Felsefe’de Eros*, Çev. Zeynep Direk. ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016., ss. 81-99.

¹⁸² Nancy, “Tuhaf Yabancı Cisimler(bedenler)”, ss. 81-99.

amaçlara ulaşmanın bir aracı olup duruma göre daima yeni şekiller alarak çoğaldığı gibi amaçları da çoğaltır. Bu nedenle varlığa sınırsız bir yayılımın mekânı açılır.¹⁸³ Tüm bu görüşler bizi çoğulculuğun diğer bir zeminine, özgürlük kavramına yöneltir.

1.4 Çoğulculuğun Zemini Olarak Özgürlük

Çalışmamızın bu başlığı altında Nancy'nin tüm düşünce sisteminin zemini kabul edilen ve aynı zamanda tezin konusu olan (*The Experience of Freedom/Özgürlük Deneyimi*) özgürlük kavramının çoğul yansımalarına götürecektir. Bu doğrultuda “özgürlük kavramının tarihi gelişimi”, “temelsizlik olarak özgürlük”, “sonlu özgürlük”, “özgürlükten (düşüncesinden) çoğulculağa” olmak üzere dört alt başlık altında meseleyi izah etmeye çalışacağız.

1.4.1 Özgürlük Kavramının Tarihi Gelişimi

Özgürlüğü, özsüzlüğün yasadışı yasası olarak tanımlayan Nancy'ye göre, insanlar bir beyinle donatılmış şekilde doğdukları gibi doğuştan gelen bir özgürlüğe sahip değiller, bilakis özgürlüğün sonsuzluğu önlerinde durmaktadır.¹⁸⁴ Bilindiği üzere yeni Plâtonculukta, Tanrı'nın varlıkları yaratmasındaki bilgeliği, iyiliği ve sevgisi olarak özgürlük, Tanrı'ya ait bir nitelik ve Tanrı'nın yarattıklarına armağanıdır. Onlara göre hiçbir neden olmadığı halde dünyayı yaratma, Tanrı'nın sonsuz özgürlüğünden kaynaklanan iyiliği olup ancak imanla kavranabilen bir mucizedir. Skolastik felsefeye gelindiğinde Tanrı bir *casua-sui*/kendi kendinin nedeni olan bir varlık, bir özgürlük ve zorunlu bir ilk neden olarak anlaşılır. Bu anlayış, Tanrı'nın özgürlüğü düşüncesinin zorunluluğun içine çekildiğini göstermektedir. Modern dönemde Descartes, özgürlüğü, kayıtsızlık olarak özgürlük ile kendiliğinden özgürlük şeklinde ikiye ayırmıştır. Aydınlanma döneminde ise Kant, özgürlüğün bilinemez olduğunu iddia ederek şöyle izah eder:

Nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına dayandırmayacak dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyde ortaya konamayacak bir idedir ancak; ona bir analogiye dayanarak hiçbir zaman

¹⁸³ Nancy, “Tuhaf Yabancı Cisimler(bedenler)”, ss. 81-99.

¹⁸⁴ Jean Luc, Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Aralık Yayınları, İzmir, 2006, s. 38.

kavranabilir bir örnek veremeyeceğimiz için, hiçbir zaman ne kavranabilir ne de görüsü edinilebilir. O, bir istemenin, yani sırf arzulama yetisinden çok farklı bir yetinin (yani kendini bir düşünce varlığı olarak, dolayısıyla doğal içgüdülerden bağımsız, aklın yasalarına göre eylemde bulunmaya belirleme yetisinin) bilincinde olduğuna inanan bir varlıkta, aklın zorunlu bir varsayımı olarak geçerlidir.¹⁸⁵

Özgürlük, Kant düşüncesinde sadece düzenleyicidir ve asla tasarım biçiminde elde edilemez. Kant bu sorunu ahlak yasasıyla çözmeye çalışır. Ona göre ödev ve saygı hislerimizde olduğu gibi koşulsuz şekilde bilinemez olan özgürlüğü de deneyimlemek mümkündür. Kendisine yasa koyabilen akıl gibi, kendimizi, amaçlarımıza varmak için ödevler belirlemek konusunda özgür bir varlık olarak düşünebiliriz. Aslında bu yöntemle Kant, özgürlükle ilgili paradoksu göstermeyi amaçlamaktadır. Ona göre varoluşa temel sağlamak için özgürlük zorunluluğa tabi olmalıdır. Ancak özgürlüğün bütün temellendirmelere direndiği unutulmamalıdır. Bu nedenle Kant felsefesinde özgürlük ile zorunluluğun uzlaştırılması, bitirilmemiş bir iş olarak durmaktadır.¹⁸⁶

Yirminci yüzyılda Heidegger özgürlüğü, Dasein'ın kendine has varlığının sonlu oluşunda bulur.¹⁸⁷ Varoluş esnasında varlığının farkına vararak sonlu olan olanaklara yönelmek, *sonlu özgürlük* kavramının Dasein'da kazandığı anlamdır. Dasein açısından *anlamak* ile *olmak* özdeş olup, özgürlük varlığın ufku kabul edilen zamanın sonluluğa açılan penceresinde mevcudiyeti aşmak manasındadır.¹⁸⁸

Tüm bunlardan hareketle felsefenin mantığının temellendirme olduğu ve varolanları haklılaştıracak nedeni, ilkeyi ve temeli ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Zamansızlaştırılan *varlık* ile *olma* olgusu farkın özgürlüğü bağlamında ele alındığında, birçok

¹⁸⁵ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, s. 78.

¹⁸⁶ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, ss. 78-80.

¹⁸⁷ Elif Çırakman, "İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito S.64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, s. 234.

¹⁸⁸ Çırakman, "İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman", s. 234.

nedenden dolayı özgürlük ya imkânsız bir düşünce haline gelir ya da zorunluluk yoluyla düşünülebilir. Metafizik gemisinin çarptığı kayaları temsil eden özgür zorunluluk düşüncesi için Kant, vazgeçilmesi bu kadar zor olan koşulsuz zorunluluğun, varlığın son taşıyıcısı kabul edildiğinden, insan aklı için gerçek uçurum teşkil ettiğini ifade eder.¹⁸⁹

Bu geleneğin sürdürülemez olduğunu ve tükendiğini belirten Nancy'nin özgürlük düşüncesine göre, "temellendirilmemiş" durumda olanın dikkate alınması gereklidir. Metafizik son bulduğunda temellerden yoksun olanı düşünmek yoluyla özgürlük fikri tekrar ele alınabilir ve alınması gerekir. Temellendirme mantığı zamansallaşmayı unutturduğu için özgürlüğün açmazı daima artarak tekrar kendini gösterir. Temel bir rol oynayabilmesi için yaratılan temelsiz özgürlük düşüncesiyle varoluşu yeniden ele alan Nancy, Dasein kavramını temelden yeni bir bakış açısıyla yoruma tabi tutar. Nitekim Nancy, bu hususu şöyle ifade eder:

Özgürlük, belki de varoluşun kendisinden başka bir şeyi göstermez. Basitçe var-olma özgürlüğü anlamına gelir, yani onu içinde kendisi olduğu tekilliğe götüren, sonlu olmasının sonsuz özsüzlüğü olarak düşünülebilir.¹⁹⁰

Kant ise kuramsal aklın bir nesnesi olarak özgürlüğün olumlu hiçbir sergilenişinin olmadığını söyler. Ona göre özgürlük, insani düşünce ve fiillerine sağlam bir zemin teşkil etmez. Ancak kuramsal bakış açısı tarafından bilinemez olsa da, aklın pratik yönünden, yani istençli eylem olarak özgürlüğü, aklın olgusallığı olarak kabul eder. Kant'a göre akıl, varlığın kendine yasa koyma arzusunu özgürce gerçekleştirme kabiliyetidir. İnsani fiillerin amaçlarını belirlemek için her defasında aklın kendi yasasını belirleyebilmesi, aklın daima özgür oluşunun en açık kanıtı olarak sayılır.¹⁹¹

Nancy, metafizikte özgürlüğün en son gidebileceği noktanın, nedenselliğe temel teşkil eden bir kavramsallaştımadan ibaret olacağını söyler. Heidegger'ın fenomenoloji sayesinde

¹⁸⁹ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 14.

¹⁹⁰ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 14

¹⁹¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, m.43, ss. 64-65.

varoluşu yeniden düşünmekle, özgürlüğün bu biçimde temalaştırılmasını kesintiye uğrattığını iddia eden Nancy, bizim bu kesintinin mirasçıları olduğumuzu ileri sürer.¹⁹² Öyleyse zorunluluk olmadan keyfiliğe de sapmadan özgürlüğü düşünmek, sonlu ya da varoluş olarak özgürlük soruşturmasının gerektirdiği husus olarak kabul edilebilir. Nitekim Kant, ideası olmayan, örnek verilemeyen, sunulamayan, tanımlanamayan sonlu bir özgürlük olgusunun, kavranmasının ya da görüşünün elde edilmesinin asla mümkün olmadığını ifade eder.¹⁹³ Dolayısıyla özgürlük olgusunu, mevcudiyetin yapısından kaynaklanan praksis şeklinde anlamaya çalışmak gerekir. Bu olgu, herhangi bir temele dayalı olmayan varoluşumuzun daima kendimizden daha ötede ve ölümlü oluşuna karşılık gelen ve *fırlatılmış tasarı* olarak mevcudiyet ile özgürlüğün birlikte ele alındığı Dasein kavramıyla açıklanır. Dasein'ın kendine has varlığı sonlu özgürlüktür ve Dasein varolurken kendi sonlu imkânlarının sınırlarına yönelir.¹⁹⁴

Kendi bütünlüğü içerisinde korunan bu sınır, içimizde değil, kendimizin dışındadır. Heidegger'ın sınır kavramı, Nancy'nin düşüncesinde sınırın kaldırılması ya da sınırın sınırsızlandırılması olarak ele alınır. Böylece sonlu aşkınlığın aydınlatılmasında daima bize doğru gelen sınır kavramıyla mevcudiyetimizdeki özgürlük açıklanmaya çalışılır ki bu husus, Nancy ile Heidegger'ın kuramsal çizgileri arasındaki ayrımı da göstermektedir. Kavram olarak var olmasına rağmen önceden verili olmayan ve her zaman tekil olarak keşfedilen bir sınır çizgisinde ortaya çıkan sonlu ve ideası olmayan özgürlük düşüncesi, herhangi bir özelliğe sahip değildir. Ancak her zaman ve her seferinde sınır, önceden dışarıda tasarlanmış ve belirlenmiş verili bir kaynak şeklinde algılanır.

İçinde sonlu özgürlüğün bulunduğu düşünceyi daha iyi anlamak için Nancy'nin topluluk kavramını bilmek gerekir. Çünkü topluluğun kendisi kendisinin dışında olma temelinde düşünülür. Nancy için bu durum ancak özgürlükle mümkün olur. Bu nedenle özgürlüğün,

¹⁹² Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 33.

¹⁹³ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, s. 78.

¹⁹⁴ Çırakman, "İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman", s. 234

kendine yeten, kararlarında mutlak şekilde özerk olan bir öznenin niteliği olarak düşünülmesi hatalı olacaktır. Varlığı her daim kendi dışında bir sınırdaki şekilde şekillenen insan ancak tekil olarak var olabilir. Tekil varlığın tamamlanmış olmayı ifade eden herhangi bir töz ya da ideaya göre belirlenmediği için, yalıtılmış bireysel varlıklardan ayırt edilmesi gerekir. Nancy'nin tam özne olarak kabul etmediği tekil, ilişki içindeki varlığı gösterir ki tekillik, sadece bir kez oluşur ve her seferinde bir kerelik olarak oluşur.¹⁹⁵ Bu durum tekili yönlendirecek belirli bir töz olmaksızın her daim ötekiyle ilişki içinde olması nedeniyle her seferinde sınırdaki ortaya çıkan bir açmazla göre kurulduğunu gösterir. Bu sınırın, herhangi bir töz, idea, öz veya uzamsal olmayıp, dolaysız ilişkinin her seferinde tekilin tezahürü olarak anlaşılması doğru olur. Nancy, söz konusu düşüncesini Dasein'in kavramına temel teşkil eden "birlikte-olma" olgusu zemininde izah etmeye çalışır.¹⁹⁶

Ona göre ortak bir zaman ve ortak mevcudiyet temelinde ilişki geliştiren bir varlığımız yoktur. Aksine varlığımız, ortak zaman ve mevcudiyetin geri çekilmesiyle ortaklık, ilişki ve paylaşma olarak sağlanmış olur.¹⁹⁷ Başkasıyla her daim ilişki içinde olan ve bu şekilde mevcudiyet kazanan varlık, kendisinden ileri bir dışsallığı işaret eder. Benin başkasıyla olan sürekli ilişkisinin onun çoğullaşmasına neden olduğu kabul edilir. Bu durum bireysel anlamda özerk bir ilişki olmayıp tamamlanmamış tekillikğin ilişkisidir. Dolayısıyla Nancy için özgürlük, sadece tekil varlığın ilişkisinde kendini gösteren halin ifadesi olarak anlaşılır. Varlığı geriye çekerek tekillik verdiği için özgürlük, her seferinde doğmakta olan bir ilişkisellik şeklinde yorumlanır.¹⁹⁸

Modern dönemde Pascal, insanın hep kendini aştığını söyler. Ona göre insan, aşma noktalarının her birinde karar verme durumunda kalarak alışılmamış olan mecra ve maceralara

¹⁹⁵ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 90.

¹⁹⁶ Chanter, *Heidegger ve Feminizm*, s. 65.

¹⁹⁷ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, İng. Çev. Peter Conner vd., Minneapolis, University of Minnesota, 1991, s. 68.

¹⁹⁸ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 68.

yol alır ya da yeniyle karşılaşır. Koşulları belirlenemeyen yeni varoluşlar, her daim varlığın sürpriziyle yüz yüze kalırlar. Her olay varlığın sürprizini de beraberinde getirdiği için varoluşun önkoşulları belirlenemez.¹⁹⁹ Böylece hiçbir koşul ya da ön koşula tabi olmayan varlık, her türlü çoklu yaklaşıma ve çoğulculuğa sonsuzca maruz kalır. Bu maruz kalma durumundaki temel buyruk şudur: *Varoluşa saygı duy. Fakat bu buyruk hiçbir anlam veya değer belirtmez. [Düşünülmesi] gereken, varoluşu varoluş olarak anlamlandırmamızdır.*²⁰⁰ Bu anlamlandırma “tekil çoğul”un özgürlükte varoluşudur. Nitekim Kant, *kategorik buyruğu* şöyle açıklar:

Eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir ve bu eylemde özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne olursa olsun fark etmez. Bu buyruğa ahlaklılık buyruğu denilebilir.²⁰¹

Kant'ta kategorik buyruk aynı zamanda rasyonel insanın ethos'undan kaynaklanan ve öznenin dünyayı ötekilerle paylaşmasında temellenen ortaklıktır. Gerçekliği pratik aklın zorunlu yasasına dayatmaya çalıştıkça, özgürlük kavramı saf aklın sisteminin bütün yapısının temeli haline gelir. Çünkü Tanrı, öteki dünya ve ölümsüzlük gibi kavramlar, özgürlükte temellenen ahlak yasasında açığa çıkarlar.²⁰² Özgürlük felsefede saf aklın sisteminin mimarisinin temel taşı olarak sunulduğundan onun ancak varoluşunun kalbinde mevcudiyetinin gösterilmesi temsil eder. Bu yüzden Kant için özgürlüğün bir soru olarak çıkmadığı, aksine olgunun gerçekliği olduğu söylenebilir.²⁰³

Öznelerarası ortaklaşmaya yol açan akıl, kendi eylem ilkelerinin yazarı olup başkalarının okumasına da imkân sağlar. Yaşamın sonsuzluğu ötekiyle paylaşılanın

¹⁹⁹ Selim Karlitekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, MonoKL, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 193.

²⁰⁰ Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 68.

²⁰¹ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, s. 33.

²⁰² Karlitekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s. 196.

²⁰³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 21.

bitimsizliğinden kaynaklanır. Sonluluğun kalbindeki sonsuzluk ötekinin hediyesidir. Mezara giderken ötekiyle paylaşmaktan doğan ortaklık hiçbir zaman bitmeyecektir.²⁰⁴

Kant, özgürlüğün “esnek gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre ve deneyde ortaya konamayacak bir ide olduğunu iddia eder. Ona göre bu ide hiçbir zaman kavranamaz ve görüsü de edinilemez.²⁰⁵ Ancak Nancy, özgürlüğün idea dışında her şey olabileceğini ve Kant’ın bu durumu bildiğini ileri sürer. Nitekim onun felsefesinde *özgürlük, kendisinin özü olarak varoluşun olgusudur*.²⁰⁶ Bu yüzden özgürlüğün ontolojiyi inşa etmesi halinde şimdiye tercüme edilebilir ama bu tercüme hem ölçsüz olur hem sonsuz imkânı söyler hem de olanı aşar.²⁰⁷

Nancy’ye göre özgürlük var olanı mevcudiyete koşullanmış bir şekilde taşıyarak özneyi yerinden eder ve dahası onu kökensizleştirerek ontolojik farkın açılmasına neden olur. Bu fark, tekil çoğul yapısından dolayı “neden hiçbir şey olmayabilecekken bir şeyler var” sorusuna cevap olur. Dolayısıyla Nancy’nin eş-ontolojisi, ontolojik buyruğun çoğul olduğunu, *Mit’in/ birliktenin*, varlığın özsel karakteri olduğunu ve onun çoğul tekil olduğunu ifşa eder.²⁰⁸ Bu çerçevede ontolojik buyruğun unsurlarını, tekil-çoğul patlayıcılarını düşünmek gerekir. Bunlar birlikte olma hallerinin, birlikteliğin kökensiz *ara-lanış*larıdır. Nancy’de ara, düşüncenin iklimi olup dünyanın yaratımını, dünyanın yaratımı da sonluluğu, sonluluk da Dasein’ı buyurur. Özgürlük işte bu buyruk, olabilecek ya da belirlenebilecek her türlü temsilden boşalan temelsiz özgürlüktür.²⁰⁹

²⁰⁴ Karlitekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s. 200.

²⁰⁵ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, s. 78.

²⁰⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 11.

²⁰⁷ Karlitekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s. 204.

²⁰⁸ Karlitekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s. 204.

²⁰⁹ Karlitekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s. 206.

1.4.2 Temelsizlik Olarak Özgürlük

Nancy, özgürlük kavramını temelsiz, her türlü içerikten yoksun ve belirsiz olmasından dolayı yanlış anlaşılmaya müsait bir kavram olarak görür. Dolayısıyla özgürlük, en başta kendinden, her türlü erek, yön, talimatlardan, planlardan, ön-görülerden, yasalardan ve tüm gelecek temsillerinden özgürleşmeyi ifade eder. Tıpkı korsanların yakalanmamak için her daim kaçmaları, hiçbir temel üzerinde duraklamamalarına benzetilebilir.²¹⁰

Özgürlük, elimize almaya çalıştığımızda parmaklarımızın arasından kayıp giden ve rüzgârda yok olan kum taneciklerine benzetilir. Bu durumda, sürekli yeni bir başlangıç haline dönüştüğünden onun hiçbir zaman temeli olmayacaktır. Nancy'ye göre karşılıklı ilişki ile varoluşu belirleyerek tayin eden böyle bir özgürlüğün farkı, karşılaştırma, özdeşlik, benzerlik, denklik ve ayırım kabul etmemesiyle tezahür eder. Böylece onun kökensiz ve dipsiz olduğu görülür. Bu noktada söz konusu olanın, sınırları tanımlanamayan bir özgürlüğün uçurumunu temsil ettiği unutulmamalıdır.²¹¹

Transandantal, özdeşlik, mutlak tin gibi hiçbir kategori veya kavram, özgürlüğün hakkını vererek onu ne tanımlayabilir ne de bir yasanın altında konumlayabilir. Çünkü özgürlük aklın fikir olmayan tek olgusu olarak kabul edilir. Aklın olgusu olarak özgürlük, düşünsel olup, her daim praksis tarafından ve praksisin kendisi olarak yeniden doğar. Bu yüzden özgürlük, doğrultu ya da yörünge olarak benimsenen bütün yasalardan ve felsefi kararlardan kendisini özgürleştirilmesi gereken düşüncenin tek olgusu olarak öne çıkar.²¹²

Felsefe tarihinde özgürlük kavramının temellendirilmesi çalışmalarında sorunlar yaşanması ve hatta çıkmazlarla karşılaşması nedeniyle Nancy, özgürlüğü cömertlik ya da bağışın sunumu şeklinde ifade eder. Ona göre özgürlük, tam temellendirildiği anda varlığını her

²¹⁰ Volkan Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, MonoKL, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 244.

²¹¹ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 246.

²¹² Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 250.

türlü öngörülebilir temellendirmelerden kurtararak geleceğe, bilinmeyene karşı yönlendirir ve nihayet özgür ve uyanık olmadan praksiste var olur. Nitekim Nancy, varlığın her türlü temelden kurtuluşu olan özgürlüğü²¹³ şöyle izah eder:

Felsefenin sınırında... yalnızca ve yalnızca varoluşun özgür serpilmesi vardır (bu artık bir saptama değil bir ürpermedir). Bu özgür serpilme bir ilkenin kırımını ya da bir nedenin çoklu etkisi değil, tekil bir belirişin anarşisidir: Öyleyse bu tekil beliriveriş özü gereği çoğuldur.²¹⁴

Özü gereği çoğul olan bir insan, yaşadıklarının her bir anında tekil çoğul olarak kendi varoluşunu aşar ve kendisine yasa olarak konulan bütün engellerin sınırlamalarını da aşındırır. Özgürlüğün olması ve olmanın özgürlüğü için her türlü köken, kökensizliğin dipsiz kuyusuna atılmalıdır. Nancy'nin bu ifadeleri varlığın *anarşist tarzda bir özgürlükte* temelini bulduğunun varsayımıdır. Böyle bir varoluşta varlığın ifadesi olan tüm kategoriler ve tanımlamalar köklerinden koparılır. İnançlar dünyasının tüm tezahürleri, maddenin, ahlakın veya özgürlük önünde engel teşkil eden tüm tümellerin yerlerini çoğul tekil olan özgürlüğe bıraktıkları görülür. Çünkü özgürlük kendinden yasa olan *kendi yasasıdır ve kendiliğinden yasallıktır*. Varolma, yasa-sız olmadır ya da sonlu olmaklığın sonsuz özgürlük dünyasına açılmazdır.²¹⁵ Nancy'ye göre, söz konusu açılma esnasında hem düşüncede hem de pratikte oluşturulmuş bütün rejimler terk edilir, hiçbir sınırdan durmaksızın düşüncenin veya insanın üstünde konumlandığı her yer çatırdamaya başlar. Korsan temel atmadaki daimi yeniden konumlanış gibi, dünya da çatırdamış toprağın temelsizliğinden yeni bir dünya olarak filizlenir.²¹⁶ Böylelikle olmanın sürekli oluşunu, daimi olarak kabuğundan çıkış, temel atmama, geçiş şeklinde temellenme, farklı yönlerle dokunma ve bilinmeyenle ilişkiye açık olma özgürlükten doğan *yeni dünyayı* tanımlar.

²¹³ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 252.

²¹⁴ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 14.

²¹⁵ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 254.

²¹⁶ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 255.

Aklın tek olgusu olarak ifade edilen özgürlük düşüncesi, korsan temellere ve temelsizliğe katlanmayı, yerini, yurdunu veya sığınağını bulduğunu sandığı her anda daha ileriye, öteye, ötekinin bilinmezliği karşısında korku, acı ve çaresizlik içinde kalmayı da ifade eder. Her varoluş bilinmeyen korkusunu da beraberinde taşır.²¹⁷ Temelleri belirlenmiş, sabit ve değişmez doğruları olan düşünceler, tekil özgürlüklere olanak tanımaya elverişli değildir. Biriken, genelleşen ve tekilliği yasaklanan şey ancak bir yıkıma, hiddete sebep olabilir. Nancy, dünyanın herhangi bir coğrafyasında veya tarihin herhangi bir diliminde yerli yerine oturmuş, tümel doğruluk iddiasında olan sistemlerin er geç şiddet ve güç, zulüm ile işbirliği yapmaya varan yasalar ürettikleri kanaatindedir. Kapalı sistemlerdeki düzen ve zulmün birlikteliği, tekilliği hem ortaklıktan, hem ilişkiden hem de özgürlükten eder.²¹⁸

Korsan temelli bir anarşist özgürlük fikrinde önce iyilik ve kötülük, sonra özgürlük ve seçim olayı yoktur. Kötülüğün olanaklığı, özgürlüğün yok oluşudur. Bu demektir ki özgürlük özünde yazılı bir olanak olan özgürlükten özgürce vazgeçme olanağını sunmaksızın kendini sunmaz. Ve bu vazgeçiş, sanki etik öncesi olan ama etiğin daha şimdiden kendi kendini ansız yakaladığı bir anda, kendini doğrudan doğruya kötücül/lük olarak gösterir.²¹⁹ O halde özgür deneyimin kendi kökenindeki bu olanağı dışarıda bırakmak - özgürlük bizzat kötülüğün olanağını bağrında besliyor olsa bile - özgürlüğü dışarıda bırakmak demek olacaktır.

Kötülüğe karar vermek ise iyilik yapmamaya karar vermek anlamında değil aynı zamanda adalet, eşitlik ve kadirşinaslığın ortamı olan özgürlük ortamının da yok edilmesi anlamına gelebilir. Ancak bu ortamı harap ederek ortadan kaldırma isteği olanaklı değildir. Kötülük, iyiliğin de köken olarak içinde yer aldığı temelsiz temeli bozamaz. Çünkü kötülüğün kendisi de kökensizlikten kaygılandığı için onu yok etme kararına gitse de temelden yok edemez. İyilik, her seferinde, her paylaşım, kardeşlik, eşitlik ve adalet umudunda bir kurtuluş

²¹⁷ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 256.

²¹⁸ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 264.

²¹⁹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 18.

olarak özgürlükte bekler. Özgürlükten kaynaklanan kötülük, bizzat kaynak olarak özgürlükteki iyiliği içerdiği için özgürlükten nefret edip yok etmeyi istese de onu yok edemez. Özgürlükteki kötülüğe karar vermeyi yok etme düşüncesi, özgürlüğün deneyime sunduğu karar verebilme olanağını ortadan kaldırarak düşüncenin idealize edilmesini ve beraberinde de hâkimiyet kurmayı sağladığından bizzat özgürlüğün kendisini de ortadan kaldırır. Bu nedenle hiçsel iyilik, tehlikeye sürekli maruz kalmayı sürdürecektir ve böylece karar verme olanağı da her daim önümüzde serili olacaktır.²²⁰

Nancy'ye göre özgürlük sayesinde adil olan ve olmayan, iyi olan ve olmayan, kötü olan ve olmayan karşısındaki seçimlerimizde, olguları, olayları değerlendirmede yeni ölçülere, yeni ufuklara, yeni var olma sınırlarına sahip oluruz. Bu aynı zamanda bizi adaletsiz, kötü, çirkin, normların ve düzen işleyişlerinin, onların köklendiği ve anlamlandığı coğrafyaların egemenliğinden kurtaracaktır. Bu durum, daha yeni, daha adil ve daha iyi olanın bir anda daha kötüye sapabileceği bir olasılığı ortaya çıkarsa da çoğul tekil dünyanın oluşmasına herhangi bir engel teşkil etmez.²²¹

Nancy'nin felsefesinde varlığın çoğullaşmasına etki eden faktörlerden biri de karar alma/karar verilemezlik durumudur. Hakiki anlamda karar, kendi kendine "iyi" olarak ortaya çıkmaz. Hiçbir şekilde kendi kendine beliremez ve ne kadar kendinde karar olarak belirlemek isterse kuşkusuz o kadar az özgür olur. Çünkü karar, üstüne gelen ve onu ansızın yakalayan şey olarak özgürlüğün eline bırakılmıştır. Her karar kendini ansız yakalar, verilemez içinde alınır ve her karar özsel olarak yalnızca varlığı sonlu tekiliği içinde olmaya bırakarak karar verir. Bu durum, kendimi kendi tekiliğimin sonluluğuna sonsuzca terk etmeksizin karar veremeyeceğimi gösterir. Böylelikle kararım her defasında ilişki ve paylaşım için bir karar olduğu için onun hamlesinde kendimi "karar verici" özne olarak görmekten kurtaramam.²²²

²²⁰ Çelebi, "Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı", ss. 267-268.

²²¹ Çelebi, "Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı", s. 269.

²²² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 175.

Karar kılma sürecinde insanı özgür kılan husus, onu dışa açan ve yalnızca bu dışa açmada ne ise o olan özgürlüktür. Böyle bir özgürlük, keyfi ve yazgısal olmadığından Heidegger onu açıklığın armağanı, Nancy ise Dasein'in has mekânsallığı olarak ifade eder. Her ikisine göre bu has mekânsallık dünyada-olma yapısı üzerine kurulu olduğundan varoluş her defa yerini yeniden belirler. Buna göre ora'nın mekânsallığı nasıl açıklıkta temelleniyorsa, temelleri de kararlılıkta ortaya çıkar. Açıklık ile kararlılık karşılıklı ilişkide olduğu için durum kararlılıkta her keresinde açılan "ora"dır. Demek ki karar özü gereği "açıcı" ya da "aralayıcı"dır. Otantikliği içinde kararı karakterize eden açıklık, "özgür olan"a açılma ya da onun açılışıdır.²²³

Özgürlük her keresinde bir özgür mekânın özgürlüğü olduğu ölçüde, mekânsallık özgürlük mekânıdır. Mekân açma varoluşun temel formu kabul edilir. Bu form tam da formsuz bir formdur ve genel olmamasına rağmen formasyonlara meydan verir. Bunun yanında tekilliklere de meydan veren bu form, tekilliğin ferahlatılması ve dışa açılmasını kendi kendisiyle ilişkilendirerek farklılığını hava'nın karakteri olan tekilliğin gerçek-sizliği üzerinden anlamlandırır. Sözgelimi çılgılık atmaya açılmış bir ağız gibi cömertçe davranır.²²⁴ Ancak cömertlik hiddete hükmetmez, hiddet onunla doğar. Hiddetin saymadığı gibi cömertlik de saymadan veren sonlu özgürlüğün sonsuz armağanıdır. Ancak hiddet, sonsuz özgürlüğün sonlu temellüğüdür.

İyilik ve kurtuluş özgürlükle ilintili anlamın bir yüzüysen kötülük ve perişanlık da özgürlükten doğan anlamın ikinci yüzüdür. Dünyanın olanaklı malzemesi hiçbir zaman sınırlandırılabilir ya da tüketilebilir olmadığından her hangi bir temel atma veya sınır çizme olanakları hususunda sonsuz hürriyet; sonsuzca hür bırakmadan sonluda hür bırakır. Şayet özgürlük sonsuzca hür bırakılmış olsaydı bu sadece karşılıklı ve biten bir durum olurdu.²²⁵

²²³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 177.

²²⁴ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 179.

²²⁵ Çelebi, "Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı", s. 271.

Dasein, temellendirilmemiş temel, yani fırlatılmış olarak varolan olduğundan dolayı has varlığına asla sahip değildir. Varolan, varolan olarak olmadığı ve sahip olmadığı has-varlığına borçludur ve bundan dolayı suçludur.²²⁶ Dolayısıyla her deneyimin bir borçluluk ve suçluluk yapısı üzerine kurulu olması²²⁷, bu borcun yapısal olarak özgürlüğün korsan temeller üzerine kurulu olmasındandır. Hiçbir şekilde kurgulanabilir olmadığından özgürlüğün tapusu asla kimseye verilemez. Özgürlüğün anlamı zaten bu kurgusuzluğun ta kendisidir.²²⁸

Böyle bir kurgusuzlukta tikel karar, varlığın özgürlük içine bırakılmasıdır. Bu bırakılma, özgürlüğün tekilliği içinde koyduğu varolanın ilişki, ortaklıkta oluş ile paylaşım olarak salıverilmesini açığa çıkarır. Mevcut özneyi geri çeken özgürlük, onu özgürlük armağanının gönderildiği bir boş/özgür mekânın coğrafyasına yönlendirir. Onu tikel olarak kendi paylaşımı ve ilişkisi içinde bir varolan olarak bir arayışın tekil bedenlenmesi ve yer kazanışı olarak verir.²²⁹ Böylelikle bizi özgür kılan hususun bizi dışa açan ve yalnızca bu dışa açmada ne ise o olan özgürlük olduğu görülür.²³⁰

Açıklıkta ikamet etme ise özgürlüğün varolana armağanıdır. Varolan olarak insan, hiçbir gücün kendisini sonsuza kadar tutsak edemeyeceği, hiçbir bütünselliğin - Nancy'nin düşüncesinde bu statik durumun ifadesi belki statüko ve iktidarın kendisi olarak alınabilir - sonsuza kadar onu altına almayacağı, hiçbir coğrafyanın kendisini ve varoluşunu çitlemede, etrafını çevirmede başarılı olamayacağı devinen bir armağan yapısına armağan edilir.²³¹ O halde dilenmiş ve gerçekleşmemiş olanların bir birikmesi her zaman bu gerçekleşmenin ufkunda bir tehdit olarak bekler. Tabiatın hâkimiyet altına alınması, betonlaşma, insanların temellere/temellerde boğulması, mutlak olanın sureti karşısındaki acziyetinin katılığı olarak

²²⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 169.

²²⁷ Hristiyanlıktaki asli günah inancını hatırlatmaktadır. Hz. Âdem'in Cennetten kovulmasına neden olduğuna inanılan *asli günah* nedeniyle Hristiyan inancına göre Tanrı biricik oğlu Hz İsa'yı kurban etmitir. (Yazarın notu).

²²⁸ Çelebi, "Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı", s. 274.

²²⁹ Çelebi, "Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı", s. 276.

²³⁰ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s.177.

²³¹ Çelebi, "Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı", s. 279.

bekler. Böylece onda her zaman bulunan ve her seferinde yeni bir dileme yapısının armağan edildiği varolanın, armağan edilme karşısındaki sabırsızlığı ve kudurganlığı gibi bir özgürlük nefreti yoğunlaşır.²³² Bu noktada özgürlük; temelsiz, varoluşun özsüzlüğü, çölde ikamet edişin göçebe karakteri, deneyimin riski, temellerinin korsanlığı olarak ve dolayısıyla başıboş bir özgürlük nefreti şeklinde korunur.²³³

Gilles Deleuze'ün konuya yaklaşımı, şeyleri mutlaklaştırmak yerine yersiz/yurtsuslaştırmak suretiyle özgürlüğe bırakmak ve böylece olası tüm farklılıklara ardına kadar kapıları açmak şeklindedir. O, fark ve özgürlük zemini yok eden kozmolojik, teolojik, rasyonel, evrenselci, teleolojik tümel açıklamalar yerine, bir kompozisyon, botanik bir somutlaşma, güçlerin bir köksapı ve nihayet bitkiler gibi eyleyen tekilliklerin bir çalılık haline gelmesinden söz ederken, tamamen tehakkümle neticelenen her türlü dikey düşünme biçimlerini karşısına aldığıнын gayet farkındadır.²³⁴ Farkın/farklılığın özgürce tezahürünün olanağını yok eden metafiziksel düşüncenin *özne, aktör, neden, gaye ve düzen* gibi kavramları yerine Deleuzecü yaklaşımda, fark eksenli özgürlük nosyonu bağlamında özne-nesne ile fail-fiil arasında her hangi bir ayırım yapma olanağına izin verilmez. Dolayısıyla metafiziksel rasyonel hakikat varlık düşüncesinin karşına, yaşamın ve oluşun kesintisiz akışı içinde ötekilik düşüncesinin belileyici olmadığı bir farklılık ve özgürlük anlayışı öne çıkar.²³⁵

Özgür olanın göçebe olarak var olacağını iddia eden Nancy'ye göre çöl yurttaşı olarak *göçebe*, toprağın üzerindedir, buralarda ikamet eder ve bu yerleri büyütür. Göçebeyi göçebe yapan çöl olduğu kadar, çölü de çöl yapanın göçebe olduğunu saptadığımız anlamda göçebe *yersiz-yurtsuzlaşma* olarak kabul edilir.²³⁶ Bu yüzden özgürlüğün *hiç-içinde-ki gelişini* andıran bir yapı gündeme gelir. Bu özgürlük insanların birlikte oluşundan doğar. Birlikte oluşta; bir

²³² Çelebi, "Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı", s. 281.

²³³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 182.

²³⁴ Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 90,100.

²³⁵ Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 101.

²³⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 179.

etkinlik, emek ya da gelecek kurma isteği yoktur. Hiçbir ölçü, yasa ya da sınır tanımayan *birlikte oluş özgürlüğü*, hesapsız şekilde geleceği veren ve alan bir etkinliktir. Bu yüzden insanlar hiçlikteki ortaklıkları nedeniyle geleceğe borçlanmazlar; aksine geleceği insani yakınlık olarak kendilerine borçlandırırlar. Gelecek artık başkasının geleceğine borçlanmıştır. Yaşamın bu ilişki ve yakınlık boyunca serpilmesi, hiçleştiren ve birlikteliği başkalaştırmanın coğrafyasındandır. İnsan olmanın anlamına her tekil birliktelik anında, özgürlük olgusunun etkilediği her sınıksız kenetlenmede yeni umutlar, duygular ve hayaller ekler.²³⁷

Nancy’de insan olmanın, insan hissetmenin etik coğrafyası normlar ya da evrensel yasalar değildir. Göçebe, durduğu ve ikamet ettiği yerleri kendisine geçici de olsa yurt olarak seçemez. O hareket ederken bile içinden hiçbir zaman çıkamayacağı bir başka yurtla birlikte yaşar. Bu yakınlık içinde kendisini yurtlandırırla birlikte geleceğe doğru, başka bir yerin kalbi olarak atar. Yurtta ikamet etmez, yurdun yanında, yurtlayan ile birlikte, farklayıcı ve farklılığı ile birlikte yürür, koşar, mola verir, ortamı tekil çoğul insana açar.

Tekil çoğulun yaşamı, onu etkileyen özgürlük havasının, fırtınalarının getirdiği tehditlerin, iyiliklerin ya da cömertliklerin çok yakınındadır. Geleceğin bütün sürprizlerine karşı durmasını, sabretmesini bilebilecek bir yakınlığı ve zamanı geldiğinde özgür-olmanın anlamını ona bahsedebilecek tekil bir coğrafyanın ortaklığını insan-olmanın anlamı olarak yeniden yaratır. *İnsan-olmanın anlamını her seferinde yakınlık içinde, tekil olarak, yaşatır.*²³⁸

Bu husus bizi sonlu özgürlük ve sonlu topluluk anlayışına göz atmaya götürür.

1.4.3 Sonlu Özgürlük

Nancy’nin özgürlük düşüncesinden doğan çoğulcu yaklaşımın temellendiği yerlerden biri de sonlu özgürlük ve sonlu topluluk anlayışı olarak karşımıza çıkar. Bir özgürlük filozofu

²³⁷ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 287.

²³⁸ Çelebi, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, s. 288.

olarak tanımlanan Nancy, yöneldiği her konuda özgürlüğün farklı deneyimini başlatmak için düşüncesinin her aşamasında sonluluk kavramını görünür kılar.²³⁹

Hatırlanacağı üzere Heidegger, “metafiziğin sonu” düşüncesinin üstesinden gelmek için "sonluluk" kavramını merkeze alır. Nancy, Heidegger'i okuyup açıklık kazandırmaya çalışırken kendi düşüncesini "özgürlük" olarak adlandırır. Özgürlük ve sonluluk, Nancy'nin hem Heidegger'le ilişkisini hem de gelenekle ya da geleneğin aşırılığı ile ilişkisini gösteren kavramlardır. Bu nedenle özgürlüğün Kant'tan beri bir felsefe sistemi oluşturmak amacıyla kullanılan en sorunlu ve aynı zamanda en merkezi kavram olduğu iddia edilebilir.²⁴⁰

Nancy'nin *sonluluk* düşüncesi, metafiziğin sonunun ardından metafiziğin tarihine işlenmiş topluluk ve politik görüşleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim Nancy, *The Experience of Freedom/Özgürlük Deneyimi* isimli doktora tezinde, Heidegger tarafından ortaya atılan sonluluk kavramı ile kendisinin geliştirdiği özgürlük düşüncesini birleştirmeye çalışır. O, bu hususu şöyle ifade eder:

Varoluş artık üretilmediğinde ya da çıkarsanamadığında, fakat basitçe koyulduğunda (bu basitlik tüm düşüncemizi ele geçirir) ve varoluş bu koyuşa bırakılır bırakılmaz bu koyuş tarafından bırakıldığında bu bırakışın özgürlüğünü düşünmek zorundayız. Başka bir deyişle, varoluş, özden "gelmek", özün "sonucu olmak", ya da hatta özden "çıkma" yerine, varoluşun kendisi bir kez özü kurduğunda (Dasein'in özü varoluşunda yatar) ve bunun sonucunda bu iki kavram ve bunların karışıklığı, başka hiçbir şeyle değil de metafizik tarihiyle ilgili olduğu zaman, bu tarihin sınırında, diğer kavramın, yani "özgürlük"ün içinde saklı olan anlamını düşünmek zorundayız.²⁴¹

Bu ifadeler Nancy'nin felsefesinde özgürlüğün Heidegger'in oluşturduğu öz ve varoluş kavramlarıyla kesişerek var olduğunu gösterir. Diğer bir konu ise, metafiziğin sınırında ve onun sınırı olarak düşünülen özgürlük kavramının Nancy tarafından geliştirilmesi, Heidegger'den

²³⁹ Patrick Roney, “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin düşüncesine Bir Giriş”, *Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros*, Çev. Ömer Albayrak, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 124-142.

²⁴⁰ Roney, “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin düşüncesine Bir Giriş”, ss. 124-142.

²⁴¹ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 9.

farkını göstermesi bakımından önem arz ettiğini ve aynı zamanda onu aştığını da göstermektedir.²⁴² Nitekim Heidegger’in şu sözleri bu durumu gözler önüne serer:

Dasein'nin “özü” kendi varoluşunda yatar. Bu varolanda meydana çıkartılabilecek karakterler, şöyle ve böyle bir “görünümüne” sahip mevcut bir varolanın mevcut “özellikleri” olmayıp hep kendisine ait olan var olma imkânlarıdır, başka bir şey değil. Bu varolanın tüm öylelikleri birincil olarak varlıktır. Bu sebeple söz konusu varolanı isimlendirmek için kullandığımız “Dasein” ismi onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil varlığını ifade eder.²⁴³

Nancy, varlığı merkeze alarak veya valıktan yola çıkarak metafiziği temellendirmeye çalışan bir düşünme tarzını geliştirdiği görülür. Metafizikte varlığın temel, temellendirme, ilke, töz ve özne olarak yorumlandığı bilinen bir husustur. Bu durumun farkında olan Nancy, *bırakış* sözcüğünü seçerek “özgürlük”ü artık herhangi bir varoluşun özelliği olarak kabul etmez. Bunun yerine O, özgürlüğü daha çok “tekil-çoğul olma”nın zemini olan varoluş olarak tanımlar.²⁴⁴

Nancy'nin felsefesinde bırakış kavramının yanında *sınır* kavramının da önemli olduğu görülür. Kendisinin dışında olmak, her defasında yeniden meydana gelen bir keşif şeklinde ifade edilir. Çünkü keşif, mevcudiyeti tamamlanmış aşkın bir varlıkla ilgili olmayıp, hiçbir zaman tam anlamıyla henüz gerçekleşmeyen arayışıdır. Keşfetme olayında bireysel bir çabadan ziyade, farklı öznelliklere sahip olanların birlikteliği önemli rol oynar. Bu yüzden paylaşım olarak özgürlük, varlığı geçerek ilişki sağlayacak bir duruma gelir.²⁴⁵ Varlığın geri çekilerek ötekiyle buluşmaya alan açılması durumunda beliren praksis olarak özgürlük, bizi bölen ve bize paylaştıran bir niteliğe bürünür.²⁴⁶ Böyle bir anlayıştan hareketle Nancy’nin özgürlüğü haklar açısından ele alan bir geleneği yapısöküme uğratmaya çalıştığı görülür. Bu çaba eşitlik, adalet ve kardeşlik kavramlarının yeniden yorumlanmasını gündeme getirir. Buna

²⁴² Roney, “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy’nin düşüncesine Bir Giriş”, ss. 124-142.

²⁴³ Heidegger, *Being and Time*, N. 42, s. 67.

²⁴⁴ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 67.

²⁴⁵ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 68.

²⁴⁶ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 69.

göre hiçbir ölçü birimiyle ölçülemeyen öznelerin tekilliklerinin eşitlik temelinde çoğul yapıya dönüştüğü iddia edilir.²⁴⁷

Daha sonra ayrıntılı olarak izah edilecek olan *adalet* kavram ise politik uzam, çoğul haldeki özgürlüklerimizin kefilisi olarak inşa edilmiştir. Çünkü özgürlük, bize gösterildiği tikel şeklindeki özgürlüğün biçimidir. Ancak özgürlük bir hak olmaktan ziyade varoluşumuzun bir olgusu olarak kabul edildiği takdirde, özgürlükle ilgili geliştirilmiş mevcut kuramlara karşı meydan okuyacak yeni etki doğması mümkün kılınır. Dolayısıyla tıpkı özgürlük gibi adalet kavramı da şimdiye kadar geliştirilen bütün yöntem ve ölçülerden kurtularak yeni bir değerlendirmeye ele alınması olanağına kavuşur.²⁴⁸

Gerekli niteliklere sahip olmak şartıyla Nancy, özgürlük anlayışından dolayı sürekli devrimci politikayı savunur. O, devrimci politikanın bu sıfatını korumak istemesi halinde özünde sonsuz olması gerektiğini ileri sürer.²⁴⁹ Çünkü başkalarıyla ilişki içerisinde olan insanın varlığı eşitlik temelinde, ortaklık ve birliktelikte şekillenir.²⁵⁰ Burada içkinliğe dayanan topluluk ideasının bir öz çerçevesinde kapanmasının yapısökümü yapılmaktadır. Metafizik yorumlarda kendi başına bir tözü temsil eden topluluk düşüncesi bir görev çerçevesinde meydana getirilmiş kültürel politik bir ortamdır. Topluluğun bu metafizik tanımı onu önceden bir ortak varlık haline getirir. Kimliksel birliktelik ise ortaya konmuş olan tek bir gövde ya da özün tezahürüdür. Böyle bir tanım yapıldığında topluluk tıkanır ve onun temeli olan özgürlük unutulur.²⁵¹

Özgürlük tartışmasında üzerinde önemle durulması gereken bir konu da komünizmin başarısızlığıdır. Modernizmin büyük anlatılarından biri de komünizmin sınıfsız ve sınırsız bir toplum yaratma arzusunun somutlaştırılmasıydı. Komünist toplumun yaratılmasında her şeyin

²⁴⁷ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 71.

²⁴⁸ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 75.

²⁴⁹ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 76.

²⁵⁰ Roney, “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin düşüncesine Bir Giriş”, s. 138,

²⁵¹ Roney, “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin düşüncesine Bir Giriş”, s. 138.

otoriter bir güç ve totaliter bir yöntemle yapılan teknik planlamaya uygun yürütülmesi hedeflenmekteydi. Sadece emek ve maddi üretime dayalı olarak yaratılmaya çalışılan radikal toplum düşüncesinin yapısöküme tabi kılınması kaçınılmaz bir zorunluluk olur. Nancy'ye göre komünizm; radikal, otoriter, totaliter toplum düşüncesinin en aşırı şeklini ifade etmektedir.²⁵² O, birlikte varoluşa temelden ters olan komünizmin içkin yapısını eleştirerek, hiç kimsenin tasarrufuna göre şekillenmeyen, her daim önümüzde bitmemiş bir tasarı olarak duran topluluk kavramını savunur ki böyle bir topluluğun, komünist toplum öngörüsüne taban tabana ters olduğu açıkça ortadadır.

Her türlü farklılık ve çoğulcu yaklaşımlara karşı olan içkin topluluk fikrinin sonuçları bir intihar mantığını ifade eder. Burada her birey komünist toplum tasarısının kurban adayı konumunda bulunur. Bu durum herkesi önderin ya da devletin birliğinde birleştiren bir totalitarizmdir. Nitekim kendisini geliştirmekten başka bir ilke gözetmeksizin örgütlenen topluluk totaliterdir. Totalitarizm; kendisini insanlığa mutluluk, ilerleme ve refah iddiasıyla yutturmak suretiyle kendi işleyişine ve hayalinde var ettiği “mükemmel toplum” idealine engel teşkil ettiğine inandığı her şeyin kökünü kurutma projesidir. Böyle bir projenin, dünyamızı işlevsel hale getirmek ve topluluğa birlik sağlamaktan çok uzak olduğu, aksine topluluğun dünyada yer almasını engellediği kabul edilir.²⁵³

Nancy'nin *sonlu* topluluk yaklaşımında bireyler arasında iletişim konusu yeniden yorumlanır. Toplumu oluşturan öznelere arasında önceden kurulmuş belirli yöntemlerle iletişimin mümkün olduğu kabul edilir. Ancak Bataille, süregelen bu yorumu değiştirmektedir. *Inner Experience/İç Deneyim* adlı kitabında iletişimi kozmolojik olarak sunar. Ona göre ne olduğumuz, etkisi altında bulunduğumuz sonsuz uyarıcının bizde meydana getirdikleri etkiyle kurmuş olduğumuz iletişim sayesinde ortaya çıkar. Çünkü iç ve dış uyarıcıların etkisiyle

²⁵² Nancy, *The Inoperative Commonuty*, s. 8.

²⁵³ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Commonuty*, s. 22.

şekillenen hayat durağan olmayıp akışkan bir karaktere sahip olduğu için belli bir noktada asla durmaz.²⁵⁴

Nancy'ye göre iletişim yerleri kaynaşma yerlerinden uzaklamış ve konumsuz bir hal almıştır. Bu yüzden tıpkı paylaşım gibi iletişim de uzamsal anlamda konumsuz bir karaktere bürünmüştür.²⁵⁵ Kendi sınırimızla birlikte uzay zaman sınırına da varmış oluruz. Sınırimız, bir şey ya da birisi için (tekil varlık için), bir ada sahip olmamızı gerekli kılar. Nancy'ye göre tekil varlık soyutlanmış özne olmadığı için ancak birlikte ortaya çıkıp görünebilir.²⁵⁶ Birlikte belirleme bir bağ ile birleştirmekten çok, "ara" olarak aranın ortaya çıkışından oluşur. Sen benden tamamen farklı olduğu halde “ara” sayesinde tekiler olarak birlikte belirme olanağına kavuşuruz. Aynılaşamayan farkımız bir araya geldiğinde çoğul yapı vücuda gelir. Bu durumu Heidegger'in ölüme doğru olmamızla ilgili söyledikleriyle daha iyi anlayabiliriz. Nitekim ona göre ölüm ilişkisel değildir. Ötekinin ölümünü hissedebilseydik özdeşlik anlamında bir ortaklık mümkün olurdu. Oysa ölüm sadece tekil olarak tadılır. Dolayısıyla tekiler olarak birbirimize benzediğimiz halde aynı olmamamız²⁵⁷ nedeniyle çoğul dünya oluşur. Bu durumu anlamak bizi, özgürlükten nasıl çoğulculuğa geçtiğimizi tespit etmeye götürür.

1.4.4 Özgürlükten Çoğulculuğa

Varoluşun kendisi öz'ünü oluşturduğundan, varlığın öz'ü varoluşunda bulunur.²⁵⁸ Varoluş, özünde bir özgürlüğe terk edilmiştir. Ancak özünde terk edilenin ne olduğunu sorgulamak gerekir.²⁵⁹ Nancy, varoluşun eline bırakılmış özün, kendine has özünde kendini özgürleştirmesi gerektiğini düşünür. Varoluşun olanaklı koşullarının burada olmasının

²⁵⁴ Bataille, *Inner Experience*, İng. Çev. Lelie Anne boldt, Sunny Press, Albany, NY, 1988, s. 93.

²⁵⁵ Nancy, *The Inoperative Commonuty*, s. 25.

²⁵⁶ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 28.

²⁵⁷ Roney, “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin düşüncesine Bir Giriş”, ss. 124-142.

²⁵⁸ Heidegger, *Being and Time*, N. 9, s. 29.

²⁵⁹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 9.

sebebinin kipleri ne olursa olsun onun olgusunu "özgürlük" olarak düşünmemiz gerektiğini ifade eder ve şöyle der:

Varlığın olgusallığı, varoluş olarak varoluş, ora-olmak, ora-olan-olmak, varlığın tekilliğinin zamansal uzanımı içinde "Dasein", kendinde ve kendi olarak, olanın ilkesi, tözü ve öznesi olarak bizzat varlığın özgürleşmesi gerekir.²⁶⁰

Nancy, dünyada olmayı bir özgürlük, eli açıklık ya da cömertlik olarak düşünür. Kant'tan beri hem dünyamız hem de felsefe, açıklığın önünde durmakta, özgürlüğü talep etmekte ama düşünmemekte olduğunu belirtir. Çünkü özgürlük bir "idea"dan başka her şeydir. Özgürlük kendi kendisinin özü olarak varoluşun olgusudur. Bu olgu kendini bir tarihle yapar ve bir tarihle deneyimler. Bir idea'nın vahyedilmesi ve gerçekleştirilmesinin teleolojik ve eskatolojik destanı olan özgürlük değil, tarihin özgürlüğüyle gerçekleşir. Başka bir ifadeyle bir şeylerin başa geldiği bir oluşun etkililiği sayesinde, "zamanın çığırından çıktığı" yerde, düşünmeye sevk eden ve kendini düşündüren bilinmeyenin cömertliği ya da üretkenliği sayesinde ister dünyada ister ölümden sonra olsun, her varoluş bilinmeyenin tezahürüdür.

Tarih, varlığı düşünen düşüncelerin sınırını temel olarak kaydettiğinde, kendi kendinin özü olarak varoluş- yani varlığın tekilliği- kendini sunar.²⁶¹ Bu sınıra, temelin mantığı ve anlamı, yani felsefe tamamlandığında varılmıştır. Felsefenin sonu bizi hem temel olarak özgürlükten hem de özgürlüğün temelinden yoksun bırakır. Ama bu "yoksun bırakma", özgürlüğün temeli düşüncesi ya da temel olarak özgürlük düşüncesinden ayrılmayacak olan felsefi çıkmazın içinde zaten yazılıydı. Spinoza özgürlüğü temel değil de varoluş olan bir Tanrı'ya has kılarken, Hegel'ci tin ve Marxçı insan belki de kalıtçılarıydı. Soru olarak farkına varılmamış bir soruyu, varolan ve temellenmiş olmayan bir özgürlük sorusunu, ya da varoluşun ta temelinde (ya da özünde) özgürleşmesi sorusu ortaya atıldığında felsefenin sonu, bir yandan

²⁶⁰ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 10.

²⁶¹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 11-12

varoluşun temel zorunluluğundan çekilip alınması, öte yandan temelin temelsiz “özgürlük”ün eline bırakılarak özgür bırakılması olarak, temelden kurtuluş oldu. Nancy’nin bu konuya yaklaşımı şöyledir:

Özgür serpilme bir ilkenin kırımını ya da bir nedenin çoklu etkisi değil, tekil bir beliriverişin *anarşisidir*. Her türlü köken mantığından, her türlü arkeolojiden muaf kökendir. Öyleyse bu tekil beliriş özü gereği çoğuldu; beliriverişin olmak anlamında varlığı ne zemindir, ne unsurdur, ne de akıldır; hakikattir. Yani bu durumda özgürlük demektir. Varlık sorusunun, varlığın anlamı, bir sorunun anlamı değil; varlığın özgürlüğünün varlığın tekilliğinde tanınmasıdır.²⁶²

Yalnızca sonlu olan özgür olabilir (ve sonlu olan bir varolandır); zira sonsuz olan, özgürlüğün zorunluluğunu içinde taşır, özgürlüğünü varlığı üzerine inşa eder. Hâlbuki aslolan özgürlüğü varolmaya bırakmaktır. Özgürlük varoluştan fazlasını tarif etmiyor olabilir ama daha azını da etmez. Olmanın özgürlüğünü, onu "kendi" olmasını sağlayan tekilliğin eline bırakan sonlu-olanaklığının sonsuz özsüzlüğünü imler. Özgürlük, temsil edilemeyen olarak anlaşılır ve hem siyasal temsiliyet (özgürlüğün vekâleten verilmesi) hem de estetik temsiliyet (özgür biçim verme) temsil edilemeyen "gözetilerek" şeklinde düzene sokulmalıdır.²⁶³ Tekil varlığın varoluşuyla, bambaşka bir anlam imkânı - özgürleşmiş olarak- henüz yeni beliren bir çağın kıyısında bize sunulmuş olacaktır.

Nancy, bir sonluluk olarak tarihin ansızın yakalanan bir olgu olduğunu söyler. Ansızın yakalanmak özgürlüğe özgü bir işarettir. Bu anlamda tarih, varlığın özgürlüğüdür ya da özgürlük halinde varlıktır. Varoluşun zaman-mekân yansıması olarak adlandırabileceğimiz bu husus, yani varoluşun burada ve şimdi varolmasını ve sahip olduğu tüm varolma olanağını her seferinde burada oyuna koyarak kendini kendi has özü olarak serbest kılmasıdır. Tam da bundan dolayı özsüz'dür. Özgürlüğün özünde yazılı bir olanak olan *özgürlükten özgürce vazgeçme olanağını* sunmaksızın kendini sunamaz. Özgürlüğü varlığın içine kaydetmek hem iyiliğin hem

²⁶² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 13.

²⁶³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 14-15.

de kötülüğün olumlu olanaklılığını farksız olarak görmekle değil, kötülüğü de olduğu gibi ontoloji düzleminde olanaklı kılmakla gerekşir. Özgürlükten vazgeçişin insanlığı taşıdığı yer, insanüstü olmak isteyen bir kısmın, insanlığın diğer kısmını insan altı ilan ederek kendini insanlığın numunesi olarak tanımlamak amacıyla örnek teşkil eder biçimde infaz etmesinin dehşeti şeklinde anlamak gerekir. Varoluşun varoluş olarak bir öz formu tarafından bir idea, bir yapı, bir akıl (dışılık)ın dikte edilmesi üzerine tabi kılındığı ve mahvedildiği her yerde de özgürlükten vazgeçilmiştir.²⁶⁴ Vazgeçişin bir sonraki aşaması çoğulculuk yerine tek tipleşme, homojenlik, hoşgörüsüzlük, ötekileştirme, geniş ufuklu olmaktan yoksunluk, istibdat ve zulüm olarak tezahür eder.

Nancy'nin düşüncesinde özgürlük, tözsel varsayımı varlık olan ve kendi halinde varolmanın özgürlüğüne yabancı olan bir bütünlüğün bağrındaki insanda ya da Tanrı'da başlamaz. Onun varoluşu bizzat kendinde şey olan bir dünyanın varlığında başlar. Öyleyse özgürlüğü düşünmek gerekir.²⁶⁵ Çünkü özgürlük artık öze ya da sebebe ilişkin bu ve şu değerlendirmelere bağlı olarak bu var olana tanınacak, vaat edilecek ya da verilmeyecek bir özellik olamaz. Özgürlük varoluşun yer ve zamanda sahibi olduğu, yani var olduğu ve kendi hesabını verdiği ortam olmalıdır.

Özgürlüğün özünü yalnızca has anlamıyla orada-olmanın olanaklılığının zemini olarak hedefleyebiliriz. Bu durumda özgürlük, varlıktan ve zamandan da önce orada bulunan şey olarak anlaşılır.²⁶⁶ Dolayısıyla özgürlük deneyimi hem düşüncenin teması olarak gün ışığına çıkarılmalı hem de düşüncenin praksisi olarak oyuna sokulmalıdır.

Nancy'nin felsefesinde özgürlük, aklın bir olgusu, olgusallık ve akıldır. Özgür eylem, istencin ya da eylemin özgür olmaya yükümlü olmasıdır. Bu durum praksiste gerçekleştiği ölçüde, aklın akılcı deneyimidir. Aklın praksisi olarak özgürlüğün kanıtı, sınaama kategorisine

²⁶⁴ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 17-19.

²⁶⁵ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 21.

²⁶⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 22.

ait olarak ortaya çıkan varoluşundadır. Özgürlük aklın içinde, aklın önüne geçmiş olanı gün ışığına çıkarmaktır. Özgürlüğün *deneyimde* sunulması demek bir bilgi nesnesinin sunulması demek değildir. Tam tersi eylem öznesinin sunumundan söz etmek gerekir. Bu yüzden Nancy'ye göre Kantçı özgürlük olgusu, olgu statüsünü edinmemiştir. Çünkü özgürlük bir nedensellik değildir. Dolayısıyla varlık sorunu, mutlak olarak alındığında, kendinde bir özgürlük sorunudur. Varlığın mevcudiyete gelişi de çoğulculuk olarak aralıklanmasıdır. Pratik olduğu ölçüde akıl istençten başka bir şey değildir. O halde saf pratik akıl, saf istençtir. Saf istenç, mutlak halde isteyen istençtir, yani kendisi tarafından belirlenen istençtir. Saf istencin yasası istencin varoluşu için belirlenmiş yasadır, demek ki istenç istemenin kendisidir. Saf istencin, saf pratik aklın temel yasası, yasama formundan başka bir şey değildir. İsteyen kimse orada olmaklığının ödevinden başka hiçbir şey istemediği gibi istemenin özü istenilmiş olmayı gerektirir.²⁶⁷

Nancy'ye göre Heidegger, istemenin gerçekliğini yalnızca bu gerçekliğin istemesinde görür. Böyle bir gerçekliğin kendisi de yükümlülük lehinde olumlu bir karar alınmış olmasına bağlı olmayacaktır. Özgürlük yalnızca saf yükümlülüğün fiili isteği olarak vardır. Bu aklın pratik olgusudur. Ama bu "bir akıl varlığı" denildiği anlamda bir akıl olgusu demek değildir. Varoluş olarak varoluşun olgusudur. Varoluşun var olmak için özgürlüğü, bizzat "öz"ünde varoluştur, yani varoluş bizzat öz olduğu ölçüde varoluştur. Bu "öz", var olanın yalnızca aşkınlık içinde ne ise o olduğu şu sınıra daha en baştan götürülmüş olmaktır. Varoluş kendi has özüdür demek varoluşun "içselliği" yoktur demektir. Nancy'ye göre varoluş, öz ya da yasaya sahip değildir, kendisi kendi has özü ve yasasıdır. Özgürlük olgusu varoluşun her türlü yasadın ve yasa olduğu ölçüde kendi kendinden kurtarılmasıdır.²⁶⁸

²⁶⁷ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 25-30.

²⁶⁸ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 33-35.

Tüm bunlardan hareketle varoluşun gerçek olarak dünya olduğu ve özgürlüğün varoluşun meselesi olması bakımından olgusal olduğu söylenebilir. Özsüzlüğün yasadışı yasası olan özgürlük, "doğal hak" veya edinilmiş bir olgu olmayıp sadece bir olgudur. Zira insanlar, organlarla donatıldıkları gibi özgürlüğe sahip olarak doğmazlar fakat sonsuz ve sınırsız özgürlüğe doğarlar. Bu nedenle Heidegger'e göre "özgürlük nasıl olanaklıdır?" sorusu saçmadır. İnsanda özgürlük nazarında tek bir tam uygun ilişki vardır, o da insanda özgürlüğün kendini özgürleştirmesidir.²⁶⁹ Özgürlüğün sağladığı ortam tekil çoğulun ve dolayısıyla her türlü çoğulculuğun zeminidir.

Nancy'ye göre özgürlük kavramının bütün formlardan azade oluşu, benlik bilincinin en ileri seviyede özgürlüğü ve güvenliğinin garantisi kabul edilir. Burada bilme, hem kendisini hem olumsuzunu hem de sınırını bilir. Sınırının bilgisine sahip olmak aynı zamanda kendini feda etmenin bilincine sahip olabilmektir. Bu feda etme bir yabancılaşmaya yol açar. Burada tin, oluş hareketini serbest olumsal olay formunda sunar.²⁷⁰ Hakiki anlamıyla tinsel olarak özgür kişi, kendi tini hakkında da özgürce düşünecek ve tinin nereden gelip nereye gittiğine ilişkin korkunç gerçeklere kılıf giydiremeyecektir.

Nancy'nin düşüncesinde özgürlük temelin temeli olduğu için bir yandan ontolojik sorunun bizzat temeli konumuna yerleştirilir, diğer yandan ise Kant'çı bir tarzda nedensellik kategorisine tabiiyetten kurtarmanın zorunluluğuna bağlanır. Heidegger'de özgür varlık, kendini has-olma zorunluluğu sayesinde ya da zorunluluğun kendisi olarak belirler. Özgürlük, zorunluluğunu, temel varlık olmayan bir sonluluk değil de, varlığın sonsuz zorunluluğu katına yükselten bir düşünceye maruz bırakıldığı sürece, anlaşılmaz kalacaktır.²⁷¹

Heidegger, özgürlük metafizik olarak anlaşıldığında, kendi başına başlama yeteneğinin adıdır (*kendiliğindenlik, nedensellik*) der. Özgürlük metafizik anlamda merkeze ulaştığı anda

²⁶⁹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 37.

²⁷⁰ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 50.

²⁷¹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 52-53.

öznelliğin belirlenimini kendisinde birleştirir. Burada ötsel özden yanılsama olarak özgürlük çıkar. Özgürlük, daha ilksel olan varlık düşüncesinde bu rolünü yitirir. Zira olmak olanlıktan ve öznelikten daha kökenseldir. Dolayısıyla metafizik özgürlük, kendi sayesinde ve kendinin nedeni olma yeteneği demektir.²⁷² İnsan ve öznenin özgürlüğü, varlığın özgürlüğü lehine terkedilmiştir. Bu özgürlüğün olanak olarak korunmasıdır. Ontolojik öncelik önünde sonunda hakikate geri döner. Çünkü hakikat, gizlenmeyi ve başıboş gezmeyi özünde ve özü olarak içinde taşır.

Özgürlük ile hakikat arasındaki ontolojik öncelikliğin başaşağı olması özgürlüğü varlığın içinde daha derine gömmek manasına gelir. Özgürlük varlığın geri çekilmesidir, ama tam da bu yüzden varlık özgürlüğün geri çekilmesidir, yani varlık özgürlüğü özgürlüğün berisine, karar verme ve nitelikleri içine çeker ve onu hakikate, yani varlığın açığa vurulma(ma) ya da sıçrama(ma) haline çevirir. Sıçrama, düşüncenin özgür bir olanağı olarak kalır. Artık özgürlük, sahip olunan bir şey olarak ya da hangi anlamda olursa olsun yapabilirlik olarak bir özgürlük değil özgül bir unsur, yani "özgür olan"dır.²⁷³ Bu husus, tekil çoğul olarak mevcudiyetin dışı açık, çoğulcu dünyasının oluşmasına zemin oluşturan özgürlüktür.

Nancy'den önce J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde özgürlüğü, sözleşme içinde egemenin kendini *nesnel kendilik* bilgisi kıldığı ve böylelikle egemenin egemenliğini hem kendine has özgürlüğünün mutlak anlayışı olarak hem de kendi üzerinde ve egemen gövdenin her bir mensubu üzerinde mutlak kısıtlaması olarak kuran düzenlemenin en açık kalıbı şeklinde tanımlar. Söz konusu durum *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle açıklanır:

İnsanların toplumun hem bir bireyi, hem de diğerleriyle eşit konumda bir unsuru olduğu, aynı zamanda da kendi iradesine bu birlikteliği oluşturmadan önceki kadar sahip ve eskisi kadar özgür olacağı; topluluktaki insanların mallarını ve canlarını olanca gücüyle savunacak olan bir birliktelik

²⁷² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 55.

²⁷³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 59-60.

biçiminin bulunması gerekmektedir. Toplum sözleşmesinin çözüm getirdiği temel sorun da budur.²⁷⁴

Kant, yukarıdaki kalıbı transandantal muameleye tabi tutarak özgürlük ile yasa kavramını özdeşleştirir. Buna göre doğanın yasallığı ne kadar zorunlu ise özgürlük de kendi içinde o kadar zorunlu olan bir ahlaksal doğanın yasallığını kendine hedef edinmeli ve kendine böyle yansıtmalıdır.²⁷⁵

On dokuzuncu yüzyılda Hegel, etik yaşamın özgürlüğün ideası olduğunu iddia eder. Ona göre kendi bilgisine ve kendi istemesine kendilik bilinci içinde sahip olan ve ancak bu kendilik bilincinin etkinliği tarafından etkin olarak gerçek olan, yaşayan iyiliktir. Aynı şekilde, etik varlık, bu etkinliğin kendinde ve kendi için temeli, harekete geçiren amacıdır. O halde etik yaşam, kendilik bilincinin mevcut dünyası ve doğası haline gelmiş özgürlüktür.²⁷⁶ Nitekim Hegel bu hususu şöyle ifade eder:

Devlet etik idea'nın etkin gerçekliğidir. Tözsel açığa çıkmış, kendi kendine aydınlık, kendini düşünen ve bilen, bildiğini bildiği ölçüde icra eden, irade olarak etik tindir.²⁷⁷

Hegel'e göre tin, özgürlüğü içinde ve özgürlük olarak kendini anlayabilir. Buna karşın kendini etkili kıldığı sınıra varmış olan felsefe bu hususu anlamaz, sadece temaşa eder. Öyleyse kendini anlama, anlaşılamaz olanın anlaşılması olarak düşünülebilir. Kendini anlama hususunda "pratik" gerçeklik, kendini "teori" olarak sunar. Burada pratik, teorik olarak anlaşılmış özgürlüğünün gerçekleşmesi şeklinde tezahür eder. Öyleyse özgürlük anlaşılmıştır. Ama bir kez daha özgürlük olarak anlaşılan zorunluluk olmuş, özgürlük zorunluluk olarak tayin edilmiştir. Ancak özgürlük düşüncüyü önceler, çünkü düşünce özgürlükten gelir ya da düşüncüyü veren özgürlüktür.²⁷⁸

²⁷⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 52.

²⁷⁵ Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, s. 97.

²⁷⁶ G.W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991, s. 142.

²⁷⁷ Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, s. 257.

²⁷⁸ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 70-71.

Nancy, özgürlükten ileri gelen nedensellik kipini anlaşılamaz olarak alır veya anlaşılamazın kendisi olduğunu ifade eder. Özgür olmak, zorunluluğu üstlenmektir. "Özgürlüğün üstlenilmesi" ya "yasa yoluyla" ya da ahlaksal "iç özgürlük" yoluyla baskılarla yüklenmiş olarak tasavvur edilen bir dünyanın formülleri haline gelirler. Bu formüller, idea veya öznellik felsefesinden hareketle kavranmış özgürlüğün başlıca felsefi ideolojisi olarak adlandırılabilen olan şeyi temsil ederler.²⁷⁹

Özgürlüğün anlaşılamazlığı demek, varlığın tamamlanmasına direndiği oranda anlaşılır olması demektir. "Anlaşılmazlığı anlamak", anlaşılmazlığı anlayarak bizzat kendi olanaklılığının en uç kenarına dokunan ve orada tam da anlamadığı şeyi işaret eden ve bizzat işaret etmeyle özgürleştiren "felsefe yapma"ya denir. Bu iki kavramın bölünmesini, metafiziğin sınırı olarak gün yüzüne çıkaran ve özgürlük için gerçek anlamda özgür bir yeri saklı tutan etkinlik olarak anlamak gerekir.²⁸⁰ Nitekim Nancy, bu hususu şöyle ifade eder:

Bir şeyin anlaşılamaz olduğunu anlamak, anlaşılmaz olanı olduğu gibi anlamak değildir. Anlaşılmaz diye bir şeyin var olduğunu anlarız, varlığın tamamlanışının varlığın yeniden sunumu tarafından ele geçirilemediğini anlarız. Dolayısıyla anlaşılamaz olandan, anlaşılamaz olanın anlaşılamazlığını anlıyoruz. Anlaşılamaz olan "özgürlük" yeteneğimizin ötesinde değil, basit bir biçimde ona bağlı değildir. Özgürlük, anlamanın kapsamının dışında değildir. Bizimkinden başka bir zekâ tarafından ulaşılabilir bir mertebede konumlanmaz, anlama ile karşıt değil ama anlamanın sınırında anlamaya bağlı olmayan olarak kendini anlatır. Sınırın üzerinde şunu anlarız, özerk bir anlama vardır ve bu anlama gerçekleşmeyi gerçekleştiren anlamdır. Gerçekleştirmenin kendi başına, kendi özgül kipinde, kendini anladığını anlarız. Ama tuhaf biçimde bu özgül kip, her biri kendisi olarak "akıl"ın, "düşünce"nin ya da "teori"nin kendini anlamasına ve kendini gerçekleştirmesine benzemektedir.²⁸¹

²⁷⁹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 65.

²⁸⁰ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 67.

²⁸¹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 68-69.

Nancy'ye göre düşünce, düşündüğü şeyi hesapsızca israf eder. Düşünölmüş olan, israf edilmiş olandır. Düşünce israf eder çünkü özgürlüğün uçurumundan gelir. İsrif eden ilk olarak özgürlüktür. Özgürlük, düşünceyi dipsizcesine harcayan ve dağıtan müsrif serbestidir. Onu müsriflik olarak dağıtır. Böylelikle özgürlük saymaksızın düşünceyi verir, düşündürür ama aynı zamanda her düşüncede kendini düşündürür. Öyleyse her düşünce, aynı zamanda hem özgürlük düşüncesidir hem de özgürlük sayesinde ve özgürlük içinde düşünür.²⁸² Özgürlük, düşünce ile birlikte ve bir dünyanın "vardır"ına teslim edilmiş varoluş olan düşünce olarak hiçten ortaya çıkar. Düşünce bu var-dır'ın sınırsızlığının doğrudan üzerindedir, zincirinden boşanmış özgürlüğün doğrudan üzerindedir. Nancy'ye göre burada tanımlanmış bir töz olarak artık özgürlük bile yoktur. Özgürlük hem edimin öznesi olması anlamında hem de israf ettiği tözün kendi has tözü olduğu anlamında kendi kendini zincirinden boşar. Özgürlük hiçbir şeyin has sahibi değildir, kendini vermektedir. Yer sahibi olmayıp, daima kendi ardından gelerek kendini önelemesinin biricik tarzıdır.²⁸³

Özgürlüğün uçurumu, özgürlüğün kendine ait olmadığı anlamındadır. Varlık her ne ise yalnızca özgürlük içinde ve özgürlük olarak odur. Varlığı varoluşun eline bırakan bir varlık patlaması ve çoğulculuğun kaynağıdır. Bu bir parıltı ya da varoluş tekilliğidir. Özden yoksun ve bu özsüzlüğe kendi has kararına, kendi ansız yakalanışına, kendi has cömertliğine ve kendi has kararsızlığına ait olan has özellikle hiç ilgisi olmayan bir şeydir. Özneye hiç bir ilişkisi yoktur. Kendisi bir öz olmayıp varlığın özgür parıltısı olan israfın şu baş döndürücülüğüdür. Öyleyse özgürlük, varolanda, varolanın aşkınlığı kadar içkinliğini de dolaysız olarak teşkil eder.²⁸⁴

Yukarıdaki ifadeler ışığında düşüncenin özgürlüğün deneyimlenmesi olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle düşünce bir öz, bir temel ya da bir neden tarafından zorunlu

²⁸² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 72-73.

²⁸³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 76.

²⁸⁴ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 79.

kılınmış olmamak demektir. Tüm düşüncenin öteki düşüncesi veya düşüncenin düşündüğü şeyden meydana gelen çoğul tekil ya da dünya özgürlüğün parıltısıdır.²⁸⁵ Nancy'ye göre özgürlük, özgürlükten de özgür olduğu için, özgürlüğü engelleyen ya da mümkün kılan hiçbir şey olmadığı gibi özgürlüğün kendisi de yoktur.²⁸⁶ Hiçlik olarak düşünülen özgürlük, kendi fıskırmasına ansızın yakalanan yokluktur. İstenç öngörür ama kendini öngörmez. Özgürlük temsiliyete olduğu gibi niyete de meydan okur. Özgürlük hem kendi kendisinin başlangıcıdır hem de kendisi başlangıç olan hiçliğin azami yetkinliği olup hiçbir biçimde köken değildir. Başlangıçların mefhumu olmadığı için özgürlük temelin temeli olarak kabul edilir. Özgürlüğü gerçekleştiren aşkınlık da sonluluğun aşkınlığıdır. Temelin temeli olan özgürlük sonlu bir özgürlüktür ve sonlu özgürlük, özgürlüğün kendisini veya özü özsel olarak geri çekilen varlığın, yani varoluşun mutlak özgürlüğünü tarif eder. Bu son temel her türlü temelin güvencesi olarak düşünülür.²⁸⁷ Temelin temeli Heideggerci terimlerde "uçurum" kipinde temellendirilir. Uçurum "hiç-olma"dır ve her türlü çoğulculuğa açık değildir. Hiç, varolanın tümünün tam bir değillemesi olarak ifadendirilebilse de "hiç"in hiçbir zaman kendisini edinemeyiz.²⁸⁸

Hiçlik hakkında hiç birşey bilmek istemeyen ilim kendi özünü ifadeye çalıştığı zaman hiçliği yardımına çağırır ve böylece görmezden geldiğini geri çağırır.²⁸⁹ Temelin temeli olan özgürlük, bizzat *hiçlik* zemininde temellendirme deneyimidir ve temellendirme deneyimi genel olarak deneyimin özünden başka bir şey değildir. Temel atma modeli, antik kentin sınırının çizilmesiyle temelinin atılması ve bundan dolayı aynı zamanda siyasal temel atmanın da modelidir.²⁹⁰

²⁸⁵ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 81.

²⁸⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 105.

²⁸⁷ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 107.

²⁸⁸ H. Bülent Gözkan, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", *Heidegger Varlığın Çobanı, Cogito*, S.64, ed.: Şeyda Öztürk, İstanbul, Y.K.Y., 2010, s. 138.

²⁸⁹ M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Mazhar Ş. İpşiroğlu-Suut K. Yetkin, İstanbul, Kaktüs Yayınları, 2003, s. 39.

²⁹⁰ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 108.

Temelin temeli kendini yalnız başına taşır; onun hiçbir şeyi yoktur, kendisi bile varoluşundan ve yalnızca özgürlüğünden destek alan temellendirici jestte dayanır. Özgürlük ise sadece bir şeyden destek alır, o da özgür-olma özgür karardır. Varoluş, varolmak için hem kendi şansını yapar hem de kendini şansa bırakarak bütün öteki şansları dener. Bu yüzden temelin temeli deneyimin ta kendisidir ve "hiç"in deneyimidir. Seçme olanağı, irade kudreti, özgürleştirici toplumsal yasalar hangi hesapla yapılıyorsa yapılsın bu deneyim olmadan en küçük bir özgürlük edimi olmaz. Descartes'e göre özgürlük hakkında söylenebilecek olan, *herkesin onunla kendi için karşılaşması ve onu deneyimlemesi gerektiğinden* ibarettir. “Ergo sum” ve ruh/beden birliği gibi özgürlük de kendini sınayarak kendini kanıtlar.²⁹¹

Doğuştan özgür olmak, daha doğumdan önce yani özgür varlığın varlığı daha var değilken özgür olmak demektir. İşte bu anlamda özgür doğmak, doğanın ya da kentin bir yasası bize peşinen özgürlüğün keyfini sürmeyi temin ettiğı için değil her doğumun bir tekillığe ya da bir tekillikler güzergâhına terk edilmiş varlıktan vazgeçiş olduğı anlamdadır. Özgürlük, varlığın özsel olarak terkedilmiş olduğunda ya da varolduğunda bulunan temelidir. Kant'ın düşüncesinde ifade edildiğı gibi kaos olmaması için ve "hiç"in belirmemesi için sebep yoktur. Eğer bir şey beliriyorsa, "sebebi" olduğı için değil özgür geliş sayesinde. Varoluş bir yerlerde kendisine öznellik olarak yani aynı zamanda "sebep" olarak beliriyorsa bu da özgür geliş sayesinde.²⁹²

Özgür olmak, bizde, bizden önce ve sonuçta bizim için özgür olan varlıktır. Heidegger, bizzat varlığın "kök"ü olarak düşünülen özgürlüğün insanın has özelliğı olarak tasavvur edilen özgürlükle hiçbir bakımdan uyuşmadığını söyler ve bu hususu şöyle izah eder:

Eğer var-olan Dasein, varolanın olmaya bırakılması olarak, ister bir olanağı (varolan) seçimine sunmakla ister ona bir zorunluluğı dayatmakla, insanı "özgürlüğü" için özgürleştiriyorsa, o zaman

²⁹¹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 110-112.

²⁹² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 117,119.

özgürlük insanın keyfiliğinin kullanımında değildir. İnsan özgürlüğü bir mülk gibi elinde tutmaz, tam tersi: özgürlük, Var-olan ve örtü-kaldıran Dasein, insanı elinde tutar.²⁹³

Yukarıdaki ifadede Dasein, insanî varoluşu ifade eder. Bilindiği üzere Dasein kavramı ‘orada olan’ manasına gelir ki burada Varlık ile ilişki içerisinde olan insan söz konusudur. O, varlığın merkezine bilinci yerleştiren özne düşüncesine karşı çıkar. İnsan bilinci mutlak anlamda kedisine yön veremediği gibi, kendisini saran varlığa ve dünyaya da yön verme kapasitesine sahip olmadığını düşünür. İnsan, ötekiyle ve varlıkla ortaklığı ve birlikteliği sayesinde şekillenip tezahür edebilir. Bu yüzden Dasein'ın kavramıyla ifade edilen insanî varoluşun, daima yolda oluşunu düşünmek çoğulculuk açısından önem arz eder.²⁹⁴

Özgürlük "bir düşünce" olabilmekten epeyce uzaktır ve bir "düşünce" özgürlük de değildir. Varolanın düşünüyor olması olgusu varolanın has özelliklerinden biri değil varoluşun bizzat yapısıdır, çünkü varlığın içkinliğinden düşünce de muaftır. Bu durum, kesinlikle varolanın sadece saf düşünce boyutunda varolduğu anlamına gelmez. Çünkü saf düşünce diye bir şey yoktur. Düşünce aşkınlığa göre varoluştur ve aşkınlık onu dünyaya ve paylaşılmış varlığın sonluluğuna teslim eder. Varolanın yaşamı özdeş biçimde onun düşüncesidir. Bu nedenle, öznellik kipinde kendine belirip hâkim olamaz ama kendi için özgürlüğünün nüfuz edilemez kuvvetinin deneyimine hâkim olabilir.²⁹⁵

Özgürlük, ilişkinin mutlak gerilimidir, ontolojik olarak maddesel olan bu gerilimin nüfuz edilemezliği varoluşun mutlak bedelidir. Bu durumun hangi türden olursa olsun hiçbir nedensellik ilişkisi yoktur. Zira eşya olarak varlık, özgürlüğün bakış kuvveti olarak sunulur. Bakan kuvvet daima çoğulculuğa ebelik eden özgürlüktür. Hatırlanacağı üzere Platon'da filozofun zorunlu özgürlük halindeki özgürlüğü, Kartezyen felsefesinin özgür kararındaki özgürlüğü, Spinoza'nın Tanrı'sının şahsına mahsus özgürlüğü, özgürlüğün bütünsel ve tekil

²⁹³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 121. Ayrıca bkz. Heidegger, *Questions I*, op cit, s. 178.

²⁹⁴ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s. 43.

²⁹⁵ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 130.

etkinleşmesi olarak Hegelci devlet gibi hususların tamamı kategorik bir buyruğun ve dolayısıyla kendi has buyruklarının alıcısıdırlar. Hâlbuki Nancy, özgürlüğü bir hak olarak görmez; "hukuken" hakkı olmanın hukukudur. Burada yasa katıksız özüyle yasanın kendisidir. Özgürlük yasanın tekilliği ve tekilliğin yasasıdır. Dolayısıyla "Özgür ol!" demek olanaksızı buyurmaktadır. Bu buyurmadan önce veya buyurmanın dışında elde hazır, tarif edilebilir bir özgürlük yoktur. Burada otoritenin öznesi yoktur. Özgürlüğün kendinden yasallığı olarak *özerklik* mutlaklıktır. Buradaki mutlaklık, Hegel felsefesindeki Mutlak'ın özgür olması anlamına gelmez, aksine özgürlüğün mutlak olduğu manasına gelir. Özgürlük bizzat mutlağın mutlaklaştırılmasıdır. Mutlak olmak, her şeyden el çekmiş olmaktır. Mutlağın mutlaklığı, mutlağın mutlak özü, kendisi de dâhil her tür bağdan ve buradalıktan el çekmiş olmaktır. Artık mutlak varlıktır ama onlardan ayrı ya da onların ötesinde bir yerlerde ya da onlara göre ötelik ilişkisi içinde yer edinmiş varlık değildir. Nancy için mutlaklığın felsefi ismi olan özgürlük, varlık ya da öz olmayıp, olanın olmaklığı esnasında varlığın zincirinden boşanarak çoğul dünyayı oluşturmaktadır.²⁹⁶

Bu mutlaklığa dayanarak özgürlük, mukadderat gibi bir şeyin karşısına konulmuş herhangi bir özgürlük kavramından ayırt edilecek biçimde düşünülebilir. Dolayısıyla her türlü çoğulculuğu barındıran özgürlük düşüncesi iyilik ve kötülük olanağını mutlaka sunabilmelidir. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'nda yapılan insanlık dışı kötülüklere karşı Adorno son önermesine sonuç olarak şunu ekler:

Auschwitz'den sonra suskunluk bile bu çemberin dışına çıkamaz; yalnızca nesnel hakikatin durumundan yararlanarak, kendi öznel aczini aklileştirir ve böylelikle bu hakikati yeniden yalana düşürür.²⁹⁷

²⁹⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 131-136.

²⁹⁷ Bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Trans. E.B. Ashton, London and New York, Taylor & Francis Press, 2004, ss. 361-363.

Yukarıdaki ifadeler ışığında Nancy'ye göre eğer düşünce yalnızca "düşünce" olsaydı, bu hiçbir şey olmazdı. Tersine, düşüncenin içinde kötülük olabilen ve kötülük yapabilen şeyden vazgeçmek olurdu.²⁹⁸ Özgürlük deneyimi iradi olmadığından içinde iyi ve kötünden meydana gelebilecek çeşitliliği bulabiliyoruz. Ancak bilinmesi gereken "iyi bilinen" bir iyi ile bir kötünün geri dönüşünü anlamak değildir. Aksine iyinin ve kötünün duyulmadık bilgisini ve kötülüğün şu ya da bu şekilde özgürlüğün içinde kayıtlı olmasından kaçamayan bir bilgiyi ölçü aldığını anlamak önemlidir. Buna göre kötülük hakkında almamız gereken üç dersin şunlar olduğu söylenebilir:

1. Her türlü teodisenin ya da logodisenin kapanması ve kötülüğün asla haklılaştırılmamasının kabulüdür.

2. Kötülüğü herhangi bir varolanın defosu ya da sapkınlığı olarak düşünen her türlü düşüncenin kapanması ve kötülüğün varoluşun varlığına kaydedilmesi nedeniyle kötülük olumlu kötücülüktür.

3. Kötülüğün toplu mezarın soy kırıcı korkunçluğunda bilfiil cisimleşmesi durumunda affedilemez olmasıdır.²⁹⁹

Özgür irade, ilke olarak iyiliğe yatkındır ama zayıflığımız maksimlerimizi saptırabileceği için kötülük bir maksimin amacı olarak devreye sokulabilir. İşte şeytan, anlaşılamaz olduğu ölçüde bunun figürüdür: "Zira bu tindeki kötülük nereden geliyor? Öyleyse Şeytan'ın kötüselliği, insani kötülüğün kökünün kökündeki anlaşılamaz bir mutlak kötülüğü figüre eder."³⁰⁰

Kötülüğün anlaşılmazlığı özgürlüğün anlaşılmazlığının kalbinde yer edinir. Özgürlükte anlaşılmaz olan, kötücül olanağından başka bir şey değildir.³⁰¹ Kötülük yapmak bir nedensellik

²⁹⁸ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 152.

²⁹⁹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 153.

³⁰⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, s. 362.

³⁰¹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 154.

sorununa değil bir maxim sorununa neden olur. Özgürlük kendine dair olarak, kendi içinde, bir kötücüllük maximini kabul eder. Kötülük olarak kötülükte iyilik mutlak olarak bozulur. Kötülükle iyiliğin göreceli olduğunu söylemek, kötülüğün iyilikten yoksunluk olduğunu iddia etmek değildir. Diğer yandan iyilik de, bir kötülüğün durmasıymış gibi, kötülüğe göreceli değildir. Ne iyilik önce gelir ne de kötülük, ama özgürlük kendini önceler ve kendi ardından gelen kararda - iyilik ya da kötülük kararı olabilecek bir karar - ikisi de karar sayesinde var oldukları ölçüde, kendini ansız yakalar. Karar ne kadar tam ve olumlu bir biçimde iyilik kararıysa, aynı ölçüde kötülük kararı olabilir.

Öyleyse kötülüğe karar vermek iyiliğe karar vermek değildir; bizzat karar ile iyiliğin olanaklılığını harap etmeye karar vermektir. *Kötülük, iyiliğin olanaklılığını elinden alarak kötülük yapar.* Kötülük, iyiliği daha varmadığı yerde ansız yakalamaktır. Kötülük ölü-doğmuş iyiliktir. Kötülük, henüz anlamsız ve tutarsız olan salt iyilik vaadini parçalayan sonsuz kudurganlıktır. Dolayısıyla kötücüllük, kendi has vadinin yıkımında zincirinden boşanan özgürlüktür.³⁰²

Kötülük, şu ya da bu tekillikten nefret etmez; tekillik olarak tekillikten ve tekilliklerin tekil ilişkisinden nefret eder. Özgürlükten, eşitlikten ve kardeşlikten nefret eder. Bu nefret, özgürlüğün kendisinin nefretidir ve dolayısıyla eşitliğin ve kardeşliğin nefretidir. Paylaşım kendinden nefret eder ve kendini yıkıma verir. Bu nefret, tekil "kendi"nin, yani özgürlüğün varoluşunun ve varoluşun özgürlüğünün nefretidir. O halde kötülük varoluş olarak varoluşun nefretidir. Yalnızca bir anlamda varolanın bir olanağıdır. "Saf ırk" fikrinden ya da özgürlük de dâhil herhangi bir başka "saf" fikirden şiddete meyilli bir Tanrı fikrine kadar kötülük, varolanda, varolanın varoluşu reddetme olanağının en mükemmelidir. Nitekim hiddetin tüm figürleri bu uçurumu doldurur.

³⁰² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 156-157.

Özgürlüğün kendi has olanaklığı onu mahveder ve kendi has alevi onu yutar. Modern düşünce ve sanatın kötülükten büyülenmesi böyle bir yutma neticesinde ortaya çıkar.³⁰³ Hatırlanacağı üzere bütün felsefe geleneği kötülüğü ben-cillik olarak, bencilliği de belirlenmemiş, mutlağı kendinde belirleyen, sonsuzu sonlulaştıran ve sonluyu sonsuzlaştıran hiddet olarak anladı.³⁰⁴ Nancy'nin düşüncesinde felsefe, kendi sonuna ya da özgürleşmesine kavuşmaksızın olduğu gibi fragman (parça)'da yoksulca kırıntılara dönüşür. Özgürlük hakkında konuşurken bu ısrarlı mahrumiyet ve muhtaçlıkla yüzleşir.³⁰⁵ Nancy konuyu şöyle ifade eder:

Özgürlük bir deneyimdir ve bu deneyimin yeri cemaattir. Bu deneyimi kendi ortak özü olarak kendine iletmez çünkü bu böyle bir öz değil bir paylaşımdır. Özgürlük paylaştırır ve paylaşılır. Felsefi söylem onu temsil etmeyi ya da sunmayı düşünemez. Onu düşünürken hem bir şeyi ortaklaştırarak hem de ayrıca praksislerden ayrı kendini paylaşılmış olarak düşünülmesi gerekir. Özgürlüğün bir düşüncesi yoktur, yalnızca düşüncenin bir özgürleşmesine dolayısıyla çoğullaşmasına hazırlık vardır.³⁰⁶

Nancy, özgürlüğün hiçbir şimdinin sabitleyemeyeceği, hiçbir sunumun temin edemeyeceği ya da doluluğa ulaştıramayacağı bir huzura geliş, düşüncenin ötekisinin mevcudiyete gelişi ve her türlü öteki düşüncesini tüketen bir husus olduğunu iddia eder. Ona göre doğumun olduğu yerde ölüm de vardır ve o bir kez de olsa sınıra maruz kalmaktadır. Burada anlamamız gereken "ya özgürlük ya ölüm" değil ölümün yerine özgürlüğün olmasıdır.³⁰⁷ Nitekim Nancy bu hususu şöyle ifade eder:

Düşünmeyen öteki, düşünceyi tartar, ona ağırlığını verir ya da alır. Özgürlüğün maddiliği ya da transandantal olgusallığı, düşünceyi bile düşünmeyen ama düşünceyi kendine bırakan ve düşünmeyen ötekidir.³⁰⁸

³⁰³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 160.

³⁰⁴ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 166.

³⁰⁵ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 184.

³⁰⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 185.

³⁰⁷ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 191.

³⁰⁸ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 192.

Bu ifadeden hareketle "düşüncenin eylemesi" ile "eylemenin düşüncesi" arasında karar verilmeye karar verecek bir paylaşım olduğu söylenebilir. Nitekim edim halindeki düşünce daima iki olanak arasında potansiyel halde asılıdır. Onu anlatmak için kelimeler eksik kalır. Çünkü düşünce sözcüklerin eksik olmalarından hareketle kendisine bir zemin bulur. Bu onun özgürlüğüdür ve özgürlük için tam da sözcüklerden başka hiçbir şey eksik değildir. Dasein'ın dünyaya fırlatılmış- varlığını değil, aynı zamanda dünyanın fırlatılmış- varlığını oluşturan şey olarak varoluşun var olduğunu anlamak gerekir. Dünya, hareketsizce, tözsel olarak bizim oraya gelmemiz için verilmiş değildir. "Vardır"daki orası bir havza değildir, orada bir geliş meydana gelsin diye bulundurulmuş bir yer değildir. Bizzat orası gelişin (zaman-mekânın) aralanmasıdır. Orada sahip olmak, yer almak ve vuku bulmaktır. Sınırları belirlenmiş şeyin sınırsız oraya gelişidir. Demek şeylik totaliterden başka her şeydir ve en alasından çoğulcu düşünceye zemin olan özgürlüktür.³⁰⁹ Çünkü her günkü hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein, ötekinin katılımı ile varolur. Bu durum, Dasein'ın her günkü mevcut olma olanaklarının başkalarının tenezzülüne kaldığını gösterir.³¹⁰

Dünya hiçbir biçimde benim için değildir. Dünya, var-oluşun, her şeyin varolmasıyla özsel ortak aidiyetidir. Ortaklık olmaksızın varoluş yalnızca ideal ya da mistik olur. Varoluş şeylerin doğrudan üzerinde yer alır. Bu husus, öz-süz olanın özsel ortak-aidiyeti uygun şekilde derinleştirildiğinde, hiçbir şeyin basitçe "zorunlu" olamayacağını ve dünyanın "zorunlu" olmadığını göstermektedir. Bu yüzden fenomenlerin nedenselliği ile numenal özgürlüğün yalıtılamayacağı söylenebilir. Bunun yerine genel olmayan, her defasında kategorisine ait bir şey olan 'vardır'ın özgür açılışı olan bir şey olacaktır. Bu anlamda taşın özgür olduğu iddia edilebilir. Yani onda, ya da o olarak varlığın şu özgürlüğü vardır ki varlık budur ve varlığın "akıl olgusu" olarak özgürlüğü ortak-aidiyete göre oyuna koyulmuş değildir. Varolanın varlığı

³⁰⁹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 193-194.

³¹⁰ Heidegger, *Being and Time*, N. 117-118, ss. 152,153.

Dasein'a sırlarını açan bir tür gizli *daimon* değil de varolanın varlığıysa kendi özgürlüğümüze varmak için dünyanın özgürlüğü dolamacından geçmekten başka yolumuz yoktur. Bu durum, siyasal ve etik gerektiren düşüncenin bir zorunluluğudur. Nitekim modern zamanların özlü sözü haline gelen Nancy'nin şu ifadesi çok kıymetlidir: “Özgürlük, senin adına ne suçlar işleniyor”!³¹¹ Özgürlük kendi için ve kendine karşı özgür olandır. Bu girdap, kendini seçen ile kendini yok eden özgürlüğün aynı özgürlük olup olmaması hususudur. Bu girdapta her defasında aynı karar yeniden alınacak olsa bile daima yeniden kesin karar verilebileceğine ve verilmesi gerekeceğine karar vermek gerekir.³¹²

Düşünmemiz gereken nihai bir yasa ya da değer değil yasa ve değer ile ilişkiyi olanaklı kılan husus olarak karar ve özgürlüktür. Varoluşun özden yoksun olması bütünüyle kendi kararı içinde olmasındandır. Bu yüzden varoluş kendisini karar olarak almakta özgürdür ve/ya da kendine şu ya da bu öz olarak karar vermekte nihai hedef olarak *etos*’u belirlemelidir. Bu belirlemede özgürlüğü düşünmek bir tekil olguyu merkeze almayı ve düşünceyi kendisini önceleyen bir olgusallığın sınırına taşımayı gerektirir. Eğer böyle bir sürecin sonunda varlığın özgürlük içinde olduğu düşünülürse varlık biraz aydınlanmaya başlar. O zaman artık bütünüyle varlık düşüncesine göre düşünülmez. Düşünce bir şeyin düşüncesi olmaktan kurtarılır ve böylece şeyin düşüncesi olmaktan özgürleştirilmiş düşünce olur.³¹³

Nancy için varlığın özgürlüğü varlıktan daha eskidir. Bu sonuç, onun en son tezidir. Özgürlük sonlunun sonlu olarak sonsuzluğudur ve böylece kendisi de sonludur. Hem tekil hem de kendi özünü kendinde taşımayan; ne bir özü olmak ne de bir öz olmaktan ibarettir. Düşünce kuşkusuz bizim için var olan en özgür şeydir. Ama özgürlük düşünceye indirgenmeye

³¹¹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 197.

³¹² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 195-198.

³¹³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, ss. 199-202.

diğer bütün olgulardan daha az izin verir.³¹⁴ Çünkü özgürlük, düşüncenin farklı ve çoğul olmasının, yani çoğulcu dünyanın temelidir. Şimdi bu hususu anlamaya geçelim.

1.5 Nancy'nin Felsefesinde Çoğulcu Dünya

Nancy için dünyanın bir anlamlar bütünü olduğu fark edilmelidir. Ona göre dünya bilme, düşünce niteliğine sahip duygulanım, katılım niteliğine sahip bir anlam ve değer sistemine ait olan bir bütündür. Bütüne aidiyet, içeriğin ve bütünlüğün paylaşılmasından, kendini içinde bulmaktan, onun mihenk taşlarını, şifrelerini ve metinlerini çözmekten ibarettir. Dünya kendimizi içinde bulduğumuz, aşına olduğumuz, tam anlamıyla herkesin içinde yer aldığı, alabildiği, yer alınabilen/vuku bulabilen çoğul bir yerdir. Aksi durumda bu yer dünya olmaz. Bunun yerine küre ya da yuvarlak, sürgün toprağı ve gözyaşı vadisi olur.³¹⁵

Her şeyden önce dünya nesnel düzenin bir birliği değildir. Belki o, sanat yapıtına has olan bir birliğe sahiptir. Bu durum dünyanın onda ikamet edenler, yani misafirlikten fazlasına sahip olanlar için dünya olduğunu göstermektedir. Diğer ifadeyle orada yer almak, tam anlamıyla olmak, meydana gelmek ve başa gelmektir. Bu açıdan bir özneye benzer ve hiç şüphesiz özne diye adlandırılan şey, her seferinde kendi başına bir dünyadır.³¹⁶ Bundan dolayı dünyanın anlamı, dünyaya dışsal bir gönderme olarak meydana gelir; tıpkı bıçağın anlamının bıçakta değil de kesmede olduğu gibi anlam, her zaman kendisine anlam verilmesi gerekenden başka bir şeye gönderme yapmasıdır. Dünya ölçüsünde anlam ise dünyanın olanağından başka bir şeye göndermede bulunmaz. Bunun yerine tekil bir şekilde aralarında paylaşarak orada duranlar arasında dolaşan anlamın dünyanın duruşunun has tarzına gönderme olarak anlaşılması gerekir.

³¹⁴ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 209.

³¹⁵ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 42.

³¹⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, s. 59.

Dünyanın tutumu ya da duruşu, sonuna kadar kat etmekten ibaret olan kendine ilişkin deneyimdir. O, hiçbir zaman kendini gözlemleyeceği bir çıkıntıya yerleşmek üzere kıyılarını aşmaz. Bu durum dünyanın mümkün temsil statüsünden çıkmasının ifadesidir. Artık dünya bir temsil olarak tasarlanmamalıdır. Çünkü dünya temsili, bir dünya görüşü, dünya için bir ilke ve son gaye saptanması anlamına gelir. Dünya görüşü aslında görüşte görülen, solunan, soğrulan ve çözülen dünyanın sonudur. Temsilden çıkmış dünya, kendi temsiline kendi imalatının, kendi idamesinin ve kendi yazgısının öznesi ve muktedir olmaya aday olan dünyadır. Dolayısıyla burada metafiziğin tanrısı dünya haline gelmiştir veya görevi ona tevdi edilmiştir.³¹⁷

Dünyalaşma (mondanisation) değerlerin yer değiştirmesine/kaymasına, dünyasallaşma ise üretimin yer değiştirmesine neden olarak düşünülür. Bu değişim, sadece teolojik olanın yer değiştirmesi değil toptan bir yer değiştirmeyi içermektedir. Buna göre dünya kendi başına teolojik senaryonun rollerini yeniden oynamaz, önceden verili ve düzenlenmiş bir sahnesi eksik olan bu senaryoda her şeyi başka bir senaryoya kaydırır. Bu yeni senaryoda dünya sebepsiz, ereksiz bir olgudur ve bizim olgumuzdur. Bu nedenle o, içine bir olgu olarak mümkün olan tüm anlamları almayı gerektirir.³¹⁸

Nancy için dünyasal insan ya da özgürlük alanının üretilmesi olarak insanileştirilmiş dünyanın üretimi, "özgürlük alanı"nın üretilmesinden başka bir şey olmayıp söz konusu özgürlük, "tüm dünyanın çok biçimli üretiminden zevklenmekten" başka bir icraata sahip değildir. Bundan dolayı bu nihai üretim için hiçbir hakiki erek belirlenemez. Nihai üretimden alınabilecek zevk, hem sahip olmanın hem de var olmanın ötesinde durandır. Bu anlamda zevk, biriktirilemez olanın ve eşdeğerli olmayanın, kendi yaratımının tekilliğinde bizzat değer ya

³¹⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 43.

³¹⁸ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 45.

da anlamın paylaşımı olacaktır. Ancak daima çoğul olan tekilliği paylaşmak, bir dünya ve dünya içinde pek çok mümkün dünyayı biçimlendirmek demektir.³¹⁹

Anlaşıldığı üzere tekniğin, sermayenin, işaretlerin tersine çevrilmesini mümkün kılacak içsel bir yer değiştirme üstüne bir hipotez olarak; eşitlikçi, tekil ve ortak anlamlılığa dönüşen anlamsız eşdeğerlilik olgusuyla yüzleşmiş oluruz. Çünkü değer üretimi "anlam yaratımı" haline gelir. Marx ve Nietzsche'i buluşturan bir "unvertung" yani değerlerin yeniden değerlendirilmesi süreci başlatılmış olunur. Derrida'nın sıkça ifade ettiği gibi; o, olanaksızın bir olanağı olmalıdır, kendini olduğu gibi bilmelidir, yani hesaplanabilir ve tayin edilebilir olmayan içinde meydana geldiğini de bilmelidir. Bu durum, olanaksızın olanağının biçimsel kaldığı ve herhangi bir deneyimle ilgisi olmayan bir aşkınsal tesis edeceği anlamına gelmez. Sonuçta aşkınsal olan bir yandan bu deneyimin öznesini bizzat ampirik özne olarak olanaksızlaştırırken öte yandan daima deneyimin olanağının koşullarını tesis edendir. Dünyanın bir öznesini (töz, fail ya da efendi) değil de dünyayı istemek, dünya-sız olandan kaçmanın tek yoludur. Edimsellik yani insanların somut yaşamları, aynı dünyanın hakikatinin nüfuz edilemezliği olarak "dünyanın anlamı", bu hakikatin tutkusudur.³²⁰

Modern olanın en çok belirsiz hale getirdiği husus, herhangi bir eşyanın temsillere başvurmadan nasıl elde edileceğidir. Çünkü gelecek tam olarak temsili aşandır. Dünyayı temsilin dışında yeniden kavramamız gerektiğini ve yaratmayı teolojik kavramının dışına çıkartarak kavramamız gereken bir motif ya da bir kavram olduğunu kavramak önemlidir. Temsilsiz, öznesiz ve hiç'ten yaratılmış dünya demek, yetkin bir imalatçısı olmayan veya üstün bir özne tarafından yaratılmayan dünya anlamına gelir. Söz konusu olan "hiç" in kendisi olup; artan, büyüyen, gelişen, çoğalan tezahürüdür. Yaratmada bu artış, büyüme, "hiç"ten doğar/ büyür, kendine bakar, özen gösterir, büyümesini işler ve geliştirir. Eğer dünya hiç'in büyümesi

³¹⁹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 45,46.

³²⁰ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 49,50.

ise bu durum yalnızca kendisine bağımlı olmasındandır ve kendi ona başka bir yerden verilmemiş demektir. Bunun yanında hiçten başka hiçbir şeyin artışı, büyümesi de değildir. Bu hiçlik, salt bir hiçlik olmayıp, dünyanın sebebinin olmaması olan bir hiçtir.³²¹

Nancy, dünyanın olduğu olgusunun anlamını mümkün kılanın hiç-sebep-sizlik olduğunu iddia eder. Ona göre dünyada ne yön olarak ne de içerik olarak herhangi bir anlam verilidir. Bunlar her seferinde icat edilmeli ve tekrar yaratılmalıdır. Bilimde, şiirde, felsefede, politikada, estetikte ve etikte olduğu gibi anlam yaratan önerme tümcelerini doğrulayan, yöneten ve oluşturan bu hiç-sebep-sizlik meydana getirilmelidir. Bütün bunlar, dünyanın habitusu (alışkanlık) olarak adlandırılabilir şeyin çeşitli görünüşleri ve tavırlarıdır.³²² Dolayısıyla dünyasallık bizzat yaratılmayı, her verilinin yokluğunda sadece üretilmeyi değil aynı zamanda mümkün her verilinin ötesinde sonsuzca tutulmayı talep eden biçimlerin biçimidir. Başka bir ifadeyle asla bir temsile atfedilemez ve daima aranan biçimler içinde çalışma ve dolaşım halindedir. Bu nedenle anlam, praksis için her zaman işleyen anlam ya da işleyen hakikat için zorunlu olan çoğul anlam olarak anlaşılır.³²³ Bu husus ise bizi Hiç'ten yaratma düşüncesini anlamaya götürür.

1.5.1 Hiç'ten Yaratma

Nancy, dünya hakkında bir karar vermek için sadece olanaklı olanlardan hareket edilemeyeceğini bunun yerine gerçek ve olanaklı olandan hareketle bir seçimin gerçekleştirileceğini iddia eder. Ona göre herhangi bir ereğin, dünyanın anlamına dair bir yargının, hiçbir şekilde verili olmayan bir olayın patlak vermesi ve dolayısıyla Kantçı özgürlüğün dünya ile ilişkisi içinde tamamlanmasını sağlayan bir dizi fenomenin başlangıcının tesis edilmesi her seferinde farklı kararlar alındığını göstermektedir.³²⁴ Kant'ın *ussal yargı*

³²¹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 51.

³²² Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 52.

³²³ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 54.

³²⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 59.

olarak adlandırdığı ve evrenselin verili olmadığını söyleyen yargısı, aynı zamanda ebedi ve değişmez kabul edilen değerlerin anlamdan yoksun oluşlarını ifade eder.³²⁵

Lyotard tarafından postmodernliğin formülü haline getirilmiş olan bu düşünceye göre, eğer tümel verili değilse bu onun taklit edilmesi anlamına değil evrenselin yaratılması anlamına gelir. Bir *ölçütsüz yargı*, bu yargının kendisi de gerçekliğe dair her bilginin dışında kavramları maksimize eden (nihai erek, son ya da insanın ve dünyanın yazgısı, varış yeri kavramlarını maksimize eden) bir yargı olarak tanımlanır.³²⁶ Burada *bilginin, insanın anlama yetisinin doğasına ait bir kusurdan dolayı değil, ama bu şekilde fiilen verili olmayan gerçekliğin basbayağı yokluğunu (varlığın -sonsuz - anlamından daha azını bahse koymayan bir Dasein'in mutlak sonluluğu) dolayısıyla eksik olduğunu anlamak önem arz eder.*³²⁷ Maddenin doğasından kaynaklanan nedenlerden dolayı kesinlik arayışı sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla kesinlik arayışındaki ısrar arttıkça kesinsizliğin ve kontrolsüzlüğün azalması bir yana daha da çoğaldığına şahit olacağız.³²⁸

Lyotard, ereklere dair yargının Kant'ın tek ve bölünmez teleolojisinden ve bir "akıl sahibi insanlık"ın hükümlerliği teleolojisinden kurtarılması gerektiğini ifade eder.³²⁹ O, Kant'ın "birçokluğun ya da bir çeşitliliğin ufku" diye ifade edilen çoğulluğu (pluralite) tekilliğin yerine koymasını, bir yapıyı sadece yenilenmiş bir içeriğe kaydırma tehlikesi olarak görür. Tekillerin indirgenemezliğini dayatan nihai çokluğun, kendisiyle birlikte Wittgenstein'in dil oyunlarına benzerlik taşıdığını belirtir.³³⁰ Verili olmayan bir tümeli tamamlayan tümel, sadece her oyunun tekil adaletine riayet etmek şeklindeki buyruk olabilir.³³¹ Başka bir ifadeyle, yalnızca tekillerin dünyası olan bir dünya gerekir, bu tekillerin çoğulluğu bir tek bütünlük

³²⁵ Adorno, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine", s. 58.

³²⁶ Lyotard, *Postmodern Durum*, s.74-76.

³²⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 60.

³²⁸ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 108.

³²⁹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 66.

³³⁰ Lyotard, *Postmodern Durum*, s.78.

³³¹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 61.

olarak inşa edilebilir şeklinde olmamalıdır. Öyleyse tekil çoğulluğun oluşturduğu bir dünyanın çoğul bir dünya olduğu ileri sürülebilir.

Nancy, Aristoteles'in *bir şey neden bizzat kendisidir*³³² sorusuna inşa edilemez ve belirlenemez olan varoluşun nesnel olmamasından hareketle cevap verir. Olduğu haliyle varoluş tam olarak olanaklı deneyim koşullarında nesne olarak sunulamayandır. Töz, zamanda değişir, ama zaman içinde öldüğünde tekrar doğmaz. Dünyayı bir gerçekten önce bir olanak olarak kabul eden bakış, veriliden verene, meydana gelenden/sonuçtan, meydana getirene/kaynağa çevrilidir. Olanaklı dünyaların en iyisi, her şeyden önce bu dünyanın olanaklılar okyanusundan çekilip çıkartılmasına ya da bizzat kendini çekmesini sağlayan etkinliğe göndermede bulunan bir ifadedir.³³³

Nancy'ye göre olma/varlık, herhangi bir veriyle eş-ölçülemez olduğu gibi onun tözü kendi faaliyetine(işlem/operation) eşittir. Buradaki olmak olarak *hiç* değil geçişli olarak *hiç*'tir. Kökenin en iç derinliklerinden çıkarılacak kökende *hiçten* başka hiçbir şey yoktur. Sonuç itibariyle, kökensizlik artık bir eksiklik olarak görülmemektedir. Dünya kökensiz ve *hiç* üzerine kurulmakta olan şeklinde düşünüldüğünden *hiçbir* eksiklik bulunmamaktadır. Çünkü dünyanın varlığı *hiç*'in içine işlediği şeydir. Artık kendinde şey ya da fenomen değil ama *hiç*-olma'nın geçişliliği vardır.³³⁴ Nitekim Heidegger, *hiçliğin* değil ve değilmeden daha köklü olduğunu iddia eder.³³⁵ Ona göre biçimsel kavram olarak *hiç* elde edilse bile, *hiçin* kendisi hiçbir zaman elde edilemez.³³⁶

Varlık ve *hiç* sorunsalına dair mevcut teorilerin baskısı ortadan kalktıktan sonra yöntem olarak mantıkla ilgili tartışmaların yoğunlaştığı görülür. Daha köklü bir sorgulama girdabında

³³² Aristoteles, *Metafizik*, Z, 17, 1040a.

³³³ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 64.

³³⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 69.

³³⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 29.

³³⁶ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 30.

mantık idesinin bile kendi kendisini ortadan kaldırdığı söylenebilir.³³⁷ Bu durumun farkında olan Nancy, derin hakikati ve temelin üretimini yaratma olgusu içerisinde kalarak "hiç" ile yapar. Aslında onun yaptığı husus tarihtir, ilişkidir ve bu anlamda hiçbir şeyden kaynaklanmayan şeydir. Bu yüzden bir yapma söz konusu olmayıp bir"olma" söz konusu olsa da varlık, sadece bağlandığı tarihin ya da ilişkinin anlamından başka bir şey değildir.³³⁸

Burada vurgulanan açıklık, temel ve köken dünyadaki şeyler için bir tür öncül kap ya da uzam değildir. Bunun yerine dünyanın açıklığı, eşya boyunca açılan ve bollaşan tekilliklerinde onları birbirinden ayıran ve birlikte varoluşlarında birbirleriyle ilişkilendirendir. Bu nedenle açıklık ya da "hiç", eşyayı başka kökenlerle ilişkilendirmeksizin var olanların birlikte belirişini dokumaktadır. Açık olan kapalı olana ihtiyaç duyar veya hatta kapalı olanın bir kipi, her olma biçiminin kiplendiği asli sonluluğun somut ifadesine dönüşür. Açık olanın kendisi kapalı olan için kendini keser, yaralar ve sadece bu şekilde açıktır. Burada söz konusu olan sonluluk, aynı biçimde açıklığın onun içinde ya da ona doğru sonsuzca açıldığı erek olarak anlaşılmalıdır. Dünyada var olan her şeyin ereği ve her şeyde sınırsızca çoklaşan erektir. "Dünya"nın kendisi, kendi aralarında ve sonsuza açık tüm bu ereklein anlamının tayin edilemez bütününden başka bir şey değildir.³³⁹ Böylelikle Nancy'nin felsefesinde dünyanın verili olmadığı, aksine mevcut olan şimdi şeklinde anlaşıldığı görülür. Diğer ifadeyle içinde varolduğu günün şimdisinin şimdisi. O meşhur ve sonsuzca uzak gün, sonun ve yargının günü aynı zamanda tüm günlerin günüdür ve her "burada"nın bugün"üdür.³⁴⁰

Varlığın *hiç* olarak yaratımında sonsuz sonlu olana dönüşür. Bu durum, bir bireyleşme ya da tekilleşme olmadığı gibi bir üretim, doğurma süreci veya bir diyalektik aracı da değildir. Sonsuz sonludur ve varoluş sonluluğu üzerinde kurulur. Hatırlanacağı üzere felsefi

³³⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 37.

³³⁸ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 70.

³³⁹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 70.

³⁴⁰ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 71.

açıklamaların yetersiz kaldığı insani varoluşun sonluluğu düşüncesi, Kartezyen felsefenin özne kavramını temele almasıyla açıklanmaya çalışılmıştı. Ancak sonluluk kavramı artık öznenin basit bir belirlenmesinden ibaret değildir.³⁴¹ Dolayısıyla mevcudiyetler, varolanlar şeklinde ifade edilir. Onlar, içkin bir kendiden hareketle bir dışa-taşma anlamında olmaktan ziyade beraber konumlanış ve birbirine sergileniş olarak tezahür ederler. *En başından beri yalnız değilsiniz*³⁴² diyen Levinas, bu hususu şöyle ifade eder:

Hiçbir zaman tikel olarak varolamayız. Çünkü görme, dokunma, şafkat ve işbirliği vasıtalarıyla başkalarıyla ilişki halinde oluruz. Bir nesneye dokunurum, başkayı görürüm ancak başkasından farklıyım. Ben bir başımayım.³⁴³

Yukarıdaki ifadede Levinas, “birlikte olma” kavramını Husserl’in nesnel kavrayışına indirgemese de son tahlilde varlıkla ilişkide, idrakta, ontolojide kalır. Dolayısıyla Levinas’ta başkayla böyle bir ilişki değil, başkanın aynıya indirgenmesi söz konusudur.³⁴⁴ Nancy’de ise birlikte varoluşlar (co-existence), kıyısında açıklığın açıldığı mevcudiyetlerin asli bir boyutudur. Birlikte(co), dış-(ex-)’ta içerimlenir. Hiç ancak *ile* varolur. Buna göre dünyayı yaratmanın ilk aşaması, her şeyin ile’sini yaratmayla başlar. Yani dünyayı açan ve biçimlendiren olarak hiç “ile”de vucud bulur. Dünyanın kendi açıklığı onu her yönde, mekân-zamansal konum-layan saçılma olarak ve kendi genişlemesiyle aynı tarzda, biri diğerinin içindeymiş gibi mekân ve zaman arasında açar. Nancy’ye göre böyle bir "dünyaya gelme" doğum ve ölüm olarak ifade edilir, hiçten çıkma ve hiçe gitme ki bunlar dünyayla ilişki ya da ilişki olarak dünyadır. Böyle bir dünyanın anlamının bölüşülmesi, tekil kararların bütünü ya da bölümlenmesi olarak tüm varoluşa ve kendimiz için kararı verecek olan bize aittir.³⁴⁵ Nitekim biz, tekil çoğul varlıkların oluşturduğu çoğul dünyanın tekil üyelerinin toplamından ibarettir.

³⁴¹ Levinas, *Martin Heidegger ve Ontoloji*, s. 30.

³⁴² Chanter, “Heidegger ve Feminizm”, s. 64.

³⁴³ Levinas, *Time and the Other and Others Essays*, s. 44.

³⁴⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, İng. Çev. A. Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, s. 46.

³⁴⁵ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 73,74.

Bu durum felsefenin uçları, kıyıları, sonları ya da sınırları diyebileceğimiz hususların yeniden anlaşılmasını ya da felsefenin ufuklarının yeniden inşasını gündeme getirir.

1.5.2 Metafizik, Hakikat, Teknoloji ve Çoğulculuk

Nancy, felsefeyi bizzat kendisinden başlayan, kendini *philosophia* adıyla adlandıran ve bu kavramı uyduran disiplinin adı olarak tanımlar. Ona göre felsefe, Platon'dan beri bir öz-inşanın sorunlu düzenini ortaya koyarken aynı zamanda bu öz inşanın olanağının bu tarihin dışında olduğunu ifşa eder. Kendi nomosunun, kendi technesinin, kendi logosunun doğuşu ve bağış bizzat kendine ait olan şeyin düzeni olarak phusisin düzenindedir. Gerçek anlamıyla logos, kendini tam da diya-lojik ve diya-lektik olarak, dolaylı bir biçimde fethetmesi gereken şeyden, yani onun için verili olmayan bir phusisten oluşturur. Böylece dikkat çekici bir kesişme meydana gelir; "oto"[öz, kendi] ile "allo"[başka, öteki, farklı], "kendi kendine/kendisi yoluyla" "ile" "başka tarafından" durmadan yerlerini değiştirirler. Bu kesişme felsefe, Batı ve tarihin ortaya çıkışının ta kendisidir.³⁴⁶

Nancy için bu problem, felsefenin başlangıcını düşünmenin olanaksızlığı problemidir. Kendi başlangıcının problemi ve buna koşut olarak kendini adlandırmak ve kurmak suretiyle, felsefe bir anlam ve hakikat rejimini adlandırır. Hakikatin fethedilmeyi gerektirmediği, verili olduğu bir başka -inşa(sı) rejimidir. Felsefi hakikat, bir geçmiş olmayan ve bir (öz) üretim süreci olmayan, hatırlanamaz, dolayısıyla her zaman mevcut olan ama felsefi şimdinin anlık istikrarsızlığından kaçıp kurtulan bir mevcudiyetle mevcut olan bir "dışarı"dan verilidir. Bu yüzden felsefe, mitik şimdinin sarsıntısı, askıda kalması ve feshi olarak kabul edilir.³⁴⁷

Başlangıcın belirsiz olması, "öz" kavramını başlangıcın bir parçası şeklinde düşündürmekte ve başlangıç temellenmemiş olarak kalmaktadır. Nancy, başlangıcın temelsiz olmasını tarihsel sürecin sebebi gördüğünden onun zeminini üstlenme imkânını sorgular. Bu

³⁴⁶ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 80.

³⁴⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 80.

sorgulama aynı zamanda Batı ve dünyanın tarihinin temel-siz olmasının mümkün olup olmaması sorunudur. Zira kendi temelsizliğinden hareketle bir tarih yapmak, tarihe yeniden başlamayı olası kılmaktadır. Buna karşın öz inşasının bulunmaması ya da öz-tamamlanmasının bulunmaması teleolojilerin, teolojilerin ve mesihçiliklerin silinmesini mümkün kılmaktadır.³⁴⁸ Böyle bir anlayış ise düşünceyi tekil, total ve tümel olmaktan çıkararak çoğullaştırır.

Buradan yola çıkarak hakikatin ne nüve ne de bitiş olarak verili olmadığı iddia edilebilir. En başta olduğu haliyle açıktır ve bizzat kendine açıktır. Kendisiyle karşılaşmanın yapısı ve tözü, kendisine karşı verili olmayan beklenti ve/veya sadakattir. Bu anlamda, hakikat (ister kutsal bir tarzda olsun ister olumlu bilgi tarzında olsun) sunulabilir her içerikten boşalır. İşte bu boşluk Nancy'nin sözünü etmiş olduğu tükenme/bitmedir. Hakikat boştur ya da daha ziyade "dolu"dan, bir tamamlanmanın bolluğundan boşalmıştır. Hakikat- felsefenin ve tarihin hakikati-kendine has başlangıcının ya da kendine has başlangıç yokluğunun, sonunun ve zeminin bulunmayışının uçurumuna açılmaktan başka bir şey yapamaz.³⁴⁹ Böylece bizzat kendine ve kendi üstüne çoklu yaklaşımlara açıktır. Tarihsel jest işte o zaman zorunlu olarak "yapısöküm" haline gelir. "Yapısökmek", altlarında kazılan şeyin açığa çıkmasına müsaade etmek için başlangıçlar üstüne bina edilmiş olanı dağıtmak anlamına gelir.³⁵⁰

O halde bu durum, hem felsefi (ya da metafizik) geleneğin binasını hem de bu geleneğin tarihsel öz-konumlanmasını yıkmak değil, sarsmaktır. Nancy, bina edilmiş olan nedir, hangi başlangıçlar üzerine bina edilmiştir, bu başlangıçlar hangi halleriyle böyle nitelendirilmiştir ve

³⁴⁸ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 80,81.

³⁴⁹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 82.

³⁵⁰ Derrida'ya göre dekonstrüksiyonun üzerinde uzlaşmış belirli ve açık bir tanımını yapmak oldukça zordur. Andrew Haas ise, dekonstrüksiyonu sınır felsefesi veya diğer bir ifadeyle sınırdaki felsefe olarak ifade eder. Ona göre temellerin sarsılması olarak dekonstrüksiyon, mevcut zeminin parçalanması, çerçevenin kırılması ve belirli sınırlar oluşturmayı imkânsız hale getirmesidir. Bir başka açıdan dekonstrüksiyon, logos temelli felsefi kuramların çökmesiyle oluşan boşlukta yeni başlangıçları ifade eder. Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida* (Doktora Tezi), Bursa, 2008, ss. iv, 186, 210; bkz. Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonunu: Heidegger ve Derrida*, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2008. Ayrıca bkz. Andrew Haas, "The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction", *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997, s. 217.

bu başlangıçların kaynağı nedir diye sorar? Bu nedenle "yapısökümün", felsefenin tarihsellik sorusundan bağımsız ayakta duramayacağı aşikârdır. Hatta sadece içsel tarihsellik anlamında değil dışsal kaynağı anlamında da aynı durum geçerlidir. Bunun içindir ki felsefenin uçları, kıyıları, sonları ya da sınırları ancak tamamlanma ve kesilme olmaksızın söz konusu olabilir. Nitekim Heidegger ile Derrida'da vurgulanan felsefe, kendi öz-mantığının da onu zorladığı gibi, her bakımdan kendi özerkliğini ve dolayısıyla kendine has tarihini aşarak kendine ya da kendinde dönüş yapabilir.³⁵¹

Nancy ise felsefenin başlangıçları dendiğinde, felsefe sözcüğünü çoğul olarak yazar. Çünkü tek bir başlangıç belirtmek mümkün olmadığı gibi hiçbir başlangıç belirtmemek de mümkün değildir. Bu yüzden tek bir başlangıç belirtmek, şimdiden başkalaşmanın metafizik inkârına boyun eğmiş olmak anlamını taşır. Kuşkusuz felsefe, kendi kendine başladığını ifade etmeksizin kendi kendine yeniden başladığını da ifade etmez. Ama bu başlangıcın öznesi, kendi başlangıcının jestinde kendini bozar ve iptal eder. Böylece felsefe kendini daima, öznesine ilişkin bir karar ve kararsızlık karışımında var eder ve "yapısöküm" sonuçta onunla aynı doğumu paylaşır. Çünkü o, kendi binasından ve hatta kendine has planından önce olması gerektiği düşüncesi üzerinden kendini kurar.³⁵²

Nancy, felsefeyi hem kendi kökenine dair olanaksız bir anımsama hem de ulaştığı, meylettiği ya da iddia ettiği hakikat üstüne kendine has yasası olan kör bir perspektif olarak tanımlar. Ona göre felsefe kendini bir yandan başlangıçsız ya da kendi başına başlayan olarak sunarken öte yandan gelmek zorunda olan, asla ulaşılamayan ya da sabitlenemeyen, diyalektik yükselmenin ötesine geçen ve tamamlanmanın kronolojik zamanına ait olmayan son adım veya hakikat olarak ifade eder.³⁵³

³⁵¹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 83.

³⁵² Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 83.

³⁵³ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 83.

Hatırlanamaz olana dönüş ve vuku bulmayana/gelmeyene ilerleme, "metafizik" olarak adlandırılır. Onun hem geriye bakışını hem de öne bakışını tamamlama iddiasında olanı tükettiğini söylemek, bu metafiziği "sonlu" olarak düşünmek manasına gelir. Her iki varsayım da tamamlanamaz olmalıdır. Onun tarihi kaynağının ve ereğinin bulunmayışına doğru genişletilmiş bir devinimsizlik olduğundan metafizik hem başlangıçsız ve sonsuz hem de başlangıcı ve sonu olan şeklinde ifade edilir. Aslında metafiziğin başlangıçsız olması ve sonsuzu başlatmayı ve bitirmeyi kesmemesi yapısal anlamda sonlu olduğunu gösterir. Nitekim o, herhangi bir anlamın verilmemişliğini dile getirmesi bakımından da sonlu ve çoğuldur. O halde boşluğa açılan ontolojik sonlulukta açıklığı ifade eden hususun varlık olduğu iddia edilebilir. Buna göre o, olmaması fakat kendini zaman/mekân içinde/ olarak açması itibarıyla varlıktır.³⁵⁴

Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında Nancy, felsefeyi sarsılan bir dünyanın binalarının yapı sökümü olarak betimler. Ona göre felsefe, verili anlam ile dolu ve mevcut hakikatin bulunduğu efsanevi bir dinin dünyasıydı. Bu dünyanın sarsılması felsefe, tarih ve "batı rastlantısı"nın koşulunu hatta ilerlemesini sağlamıştır. Felsefe, böyle bir eş-ölçülemezliğin ortak yeridir. O, eş -ölçülemez olanın genel rejimi olarak dile getirilir. Kendinde varlığın, kendi kendisi için var olan varlığın eş-ölçülemezliğinin kendisi ya da ilkelerin anarşik ve erek dışı sonların/ereklerin eş-ölçülemezliğidir. Böylece anlamın bir geçmiş ve gelecek olarak firarda olduğu ama aynı zamanda mutlak surette ona yanıt veren bir hakikatin fikri ya da sorusu olduğu ileri sürülebilir.³⁵⁵ Felsefede anlam, hakikatin tekniği olarak başlar. Aksine efsanevi/dini dünyanın genişletilmesi, derece derece aşılması, düşüşü ya da yitimi değildir. O, doğanın ve Tanrı'ların teknik olarak yeniden kayıdır. Zira anlam doğasızlaştığında ya da efsaneden arındığında hakikat olduğu gibi tezahür eder. Bu noktada dikkat edilecek husus, anlamın

³⁵⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization* ss. 83,84.

³⁵⁵ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 85.

mevcut halinden hareketle ilke ve ereği inşa etmek ve daimî bir yapı sökülünde birbirine karışan bu iki kavramı belirginleştirmektir. Aristoteles'in felsefenin kaynağı olarak gösterdiği "hayret"in³⁵⁶ bir bilgisizliğin özel tekniğinden başka bir şey olmadığı söylenebilir.³⁵⁷ Bu noktada yapılması gereken metafiziği doğasızlaşmayla ya da erekların çoğullaştırılmasıyla yapmayı bilmektir.³⁵⁸ Şimdi bu hususun Nancy felsefesinde nasıl ele alındığına geçelim.

1.6 Nancy'nin Felsefesinde Çoğul Anlamlar

Düşüncenin anlamdan dolayı var olduğunu iddia eden³⁵⁹ Nancy, hiçbir zaman özgürleşmenin inkârına ve "çağdaş demokratik aptallığa itaate" ortak olmaz. Nitekim Alain Badiou, Nancy için *rafine anlamda son komünist* ifadesini kullanmıştır. Ona göre *komünizm, daha tamamı gün ışığına çıkacak bir düşüncenin eski ismidir*.³⁶⁰ Nancy ise komünizmi, her birimizin, aramızdaki herkesin, ortak ve ortaklık halinde olduğu husus şeklinde tanımlar. Ona göre komünizm, varlığın ya da olanın ontolojisi olmadığı, olanın hiçbir parçasını teşkil etmediği şekliyle ele alınırsa ontolojik bir önerme olabilir.³⁶¹

Nancy, "son" kelimesi ile "felsefenin sonu" ifadesine eleştiri getirenleri entelektüel korkak olarak tanımlar. Ona göre felsefi söylemin baş anlamlayıcı olan sonluluk kavramı, düşünceye sorumsuzluğun nüfuz etmesine aracı olan bir kavramdır. Hatta korkaklık ve tembellik, söylem olduğu andan itibaren her düşünce çabası ve eğilimine³⁶² girmeye başlar. Nancy'ye göre sonluluğun içeriği ve anlamı ne olursa olsun en azından böyle bir 'nesne'nin düşüncesi, sonlu bir düşünce olduğundan dolayı benimsenmelidir. Çünkü böyle bir düşünce, hakikat, evrensellik ve anlamdan vazgeçmeyerek kendi sınırına ve tekilliğine varır.³⁶³ Bu

³⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 982b.

³⁵⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 89.

³⁵⁸ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 90.

³⁵⁹ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 11.

³⁶⁰ Alain Badiou, *Mahsus Sungu*, s. 360.

³⁶¹ Alain Badiou, *Mahsus Sungu*, s. 361.

³⁶² Nancy, *A Finite Thinking*, s. 12.

³⁶³ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 13.

noktada sonluluğun anlam ifade eden egemenliğini görmek mümkündür. Sonluluk düşüncesi zorunlu olarak sonlu oluşu aracılığıyla kendi sınırına vararak gerçekleşmektedir. Eğer anlam, düşünce sonlu olduğunda sonluluk ise, o halde, esasında, düşünce de sonluluktur. Bu defalarca tekrar edilir. Dolayısıyla "sonluluk, anlamın sorumluluğudur."³⁶⁴ Ancak anlamın sorumluluğu açık bir şekilde anlaksallığın sorumsuzluğuna karşı düşüncenin ta kendisidir."³⁶⁵

"Sorumluluk anlamdır" denkleminde "düşünce sonluluktur" denklemine oldukça basit bir aracı denklemlerle "sonluluk varoluştur" denkleminde geçilir. Çünkü varoluş anlamından başka bir şey değildir. Sözelimi "anlam, her seferinde doğacak ve geçecek varoluştur"³⁶⁶ ifadesi veya "varoluş, olma'nın anlamıdır"³⁶⁷ cümlesi böyle bir düşünceyi dillendirir. Kısacası şayet sonluluk anlam ise ve anlam varoluşa, o halde sonluluk varoluştur. Bundan sonra, "sonluluk varoluştur" denkleminde "sonluluk düşüncedir" denkleminde geçmek kalır. Böyle bir geçişte "varoluş, düşüncedir" denkleminin "varoluş, olma'nın anlamıdır" denklemini içerdiği unutulmamalıdır.

Bilindiği üzere Heidegger'den itibaren hakikatin özü, özgürlük olarak ifade edilmektedir. Nancy ise "hakikat"i "düşünce"nin bir alt dalına indirgemeye çalışır. Buna göre düşünce, varoluştur ama özgürlük olarak varoluştur. Eğer sonluluğun bu şekilde tasarlanmış bir özgürlük olduğu tespit edilirse arzulanan denkleme erişilebilir. Bu denklem şöyle ifade edilebilir: *Sonluluk, düşüncedir ve meydana gelendir.*³⁶⁸ Nitekim bu durumun farkında olan Nancy, "özgürlüğü" anlamın sonluluğundan başka bir şekilde tanımlamaz.³⁶⁹ Anlamın sonluluğu ise çoğul anlamların zorunlu nedenidir ve her defasında hem farklı bir anlamdır hem de çoğul tekilin tezahürüdür.

³⁶⁴ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 27.

³⁶⁵ Alain Badiou, *Mahsus Sungu*, ss. 263.

³⁶⁶ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 21.

³⁶⁷ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 23.

³⁶⁸ Alain Badiou, *Mahsus Sungu*, s. 363.

³⁶⁹ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 29.

Görüldüğü gibi "sonluluk" kavramı, anlamı, olma'nın anlamını, anlamın sorumluluğunu, varoluşu, özgürlüğü ve düşünceyi içeren bir akrabalık-bağı ifade etmektedir. Buna göre "sonluluk", olumlu kavramların tamamını içerisinde erittiği ölçüde baş anlamlayan olarak kabul edilir.³⁷⁰

Nancy, ödevin olma'nın sonluluğunu gösterdiğini iddia eder.³⁷¹ Ona göre bir etik için yapılan çağdaş çağrı, varoluşun, kendine mal edilemez bilakis temelsiz ve kendine özgü anlamına erişimi koruma ve artırma çağrısı olarak yorumlanmalıdır.³⁷² Yani düşünceyi sonluluğun sorumluluğunda tutma çağrısıdır. Bu çağrı, sonluluğun sona ermemesini sonsuzluğun olmamasına bağlamaktadır. Ancak Badiou, sona ermemeyi sonsuzluk olarak ifade eder. Ona göre sonsuzlukların çoğulluğu ve düşüncenin kökten³⁷³ yönelimleri, doğurduğu sonucun ayırt edilişinde ortaya çıkar.

Kant, düşüncenin kökeninde algılayamadığımız bir hazzın bulunduğunu ileri sürer. Ona göre ancak böyle bir şekilde düşünce, kökeninde tutuklu kalır. Bu hazzın izi, ötekiyle tanışarak, kaynağı keşfederek ve merkeze erişerek sürülebilir. Buna göre kendini keşfeden, kendine has olanakların ilkesine hazırlanan akıl, Kant'ın aşkınsal olarak isimlendirdiği düşüncenin hareket noktasıdır. Olanığın koşulu'ndaki Kant'çı köken tutulması tüm modern düşünceyi harekete geçiren ve kökenin kendisinin olanak koşulunu oluşturandır. Kant'tan sonra düşünce tarihimizde artık köken verilmediği gibi haz da verilmemiştir, bu şekilde düşünce sadece aklın olanaklarınca sonsuza doğru çıkan bir yol haline gelir. Köken ise Derrida'nın *différance* olarak adlandıracağı yere girer. Bu yerde köken farklanır/erteler veya kendinden farklanır/kendini erteler. Bu şekilde tutkusu, her şeyi göze alarak yapılmıştır.³⁷⁴

³⁷⁰ Alain Badiou, *Mahsus Sungu*, s. 363.

³⁷¹ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 34.

³⁷² Nancy, *A Finite Thinking*, s. 34.

³⁷³ Alain Badiou, *Mahsus Sungu*, s. 365.

³⁷⁴ Nancy, *A Finite Thinking*, ss. 396-397.

Köken veya bütüncül anlam, insani anlamının daimî bir tutkusu olagelmıştır.³⁷⁵ Nancy için anlam bir şeyin anlamı olarak değil, varoluşu, dünyayı anlam olarak algılamak ve kavramak olarak anlamdır. Anlam verilmemiş olup verilisinin, bağışının talebidir. Bu nedenle anlam böyle bir talebin verilisinde aranmalıdır. Kant'çı anlamda bu husus ne sorulmuş ne de sorulabilen anlamın saf mevcudiyeti olan aşkın anlam değildir. Aksine anlam her seferinde yeniden ve yenidenlikte başlar. Öyleyse kökenin her seferinde kendini soran, talep eden, kendini buyuran, çağırın, kendine rica eden, kendini anlam olarak dileyen, yalvaran, isteyen, arzulayan, baştan çıkaran olması gerekir. Bu durum anlamın sonsuza kadar yenilenmiş ve kipleşmiş talepten başka bir şey olmadığını gösterir. Nitekim anlam, her seferinde anlamı tekrar sorduğu için kökensel olarak eksiktir ve kendine yetişemez ve bütün anlam, bu eksiklik yoluyla başkalaşır ve dairesel olarak aynıya geri dönmez.³⁷⁶

Différance/fark, anlamın sonsuza kadar yinelenmesi veya yenilenmesi, daima sonsuza doğru bir uzaklaşma biçiminde olmasıdır. O, erişemeyen erişim, sonluluğa maruz bırakıldığında çoğulculuğa dönüşen anlamlar dışında, düşünecek hiçbir şey olmadığı iddiasıdır.³⁷⁷ Eğer anlam verilmiş olsaydı ve anlama erişim ertelenmeseydi ve nihayet hiçbir şey talep etmeseydi anlamın, suyun sudaki, taşın taştaki ve kapalı kitabın açılmış kitaptaki anlamından hiçbir zaman daha fazla anlamı olmazdı. Ama kitap açıktır, elimizin arasındadır. Bu yüzden différance/fark kavramsallaştırılmasına izin vermez ancak yazılır. Zira différance yazının talebi, çağırısı, isteği, baştan çıkarması, yakalaması, buyurması, yalvarması ve sevincidir.³⁷⁸

Kalbin kalbi olarak anlam, daima bir atma/çarpma ve kendi varoluşunun geri çekilmesine dayanır. Eliptik ya da sonlu anlam, kendine geri dönmeyen, hiçbir şey talep

³⁷⁵ Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", Çev. Atakan Karakış, , Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 397.

³⁷⁶ Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", s. 398.

³⁷⁷ Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", s. 399.

³⁷⁸ Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", s. 400.

etmeyen, sınırdan meydana gelen sonsuz dışa serilme, sınırın kendisi olan uzamsız uzama terk, sınırı olmayan dışa serilme ve sonsuz olarak ifade edilebilir. Ancak sonsuz bir uzam olmadığı için anlam bitmemiş bir son veya sonluluğun kendisidir.³⁷⁹

Nancy için anlam, varoluşun "var'dır"ında ve mevcudiyet kazanmasının kendisinde aranmalıdır. Varlık'ı olanın hiçbir şeyi, ancak varoluşunun oyuna koyuluşu olarak görür. *Ontico ontolojik* ayırım, varlığın varolan her şeyden farkı, tam da varoluşun, varlığın anlamının sonluluğunda ve sonluluğu olarak oyuna konuşu, ortaya serilmesidir.³⁸⁰

Bu dönüşün ve bükülmenin tarihi, etik ve siyasi sonuçlarının altını çizmek gerekir. Tanrı (Nietzsche'nin Tanrısı) ve onunla birlikte fikir, tin, tarih ve insan öldüğünde, "varoluşun anlamı" artık sorusundan başka hiçbir şey değildir. Kökendeki yazılmışlık veya kaydedilmişlikten söz etmek yerine burada "olmakta olan" daha olmasını bitirememiştir. Nitekim Derrida yoldan ayırmayı, dönüştürmeyi hiç bırakmaz ve tekrarlanma sorumluluğunu yükler. Kendisini yine kendinden çeker ve yine kendisini çağırır. *Ontico-ontolojik* ayırımın kesin kavramında, hiçbir şey bir seferde/çizgide düşünülemez.³⁸¹ Nancy ise başkalaşan ve çoğullaşan varoluş olarak anlamı ötede burada, burayı talep eden, çağırın ve davet eden olarak açıklar.³⁸² Bu durum, Nancy'nin *Being Singular Plural* adlı eserinde sense kavramını bize nasıl tanıttığına götürür.

1.6.1 Sense Olgusunda Tezahür Eden Çoğulculuk

Hegel, sense'i iki karşıt anlamla (meaning) kullanılan muhteşem bir kavram olarak tanımlar. Bu kavram, bir yandan dolaysız kavrayış organı anlamına gelirken diğer yandan bununla anlam, düşünce ve şeyin altında yatan tümel manasına gelmektedir.³⁸³ Nancy, duyuşal

³⁷⁹ Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", s. 400.

³⁸⁰ Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", s. 404.

³⁸¹ Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", s. 405.

³⁸² Nancy, *A Finite Thinking*, "Eliptik Anlam", s. 406.

³⁸³ G. W. F. Hegel, *Hegel's Aesthetics: Lecture on Fine Art*, Vol.1, İng. Çev. T.M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1975, ss. 128-129.

sense ile anlaşılır sense'den ayrılmaz olarak üçüncü bir sense'i ekler. Bu üçüncü sense, doğrultu ve yönelim manasına gelen -e doğru olmaktır.³⁸⁴ Nitekim Nancy, *Being Singular Plural* adlı eserinde sense'in arı (saf) bir varlık olmadığını, aksine onun varlığın kendisini “bunlar olarak” ifade etmek için parçalara ayırmaya başladığı yer olduğunu iddia eder.³⁸⁵ Sense'in kendisi kendinden oluşan bir olgudur ve gerçekleşmesi için tündengeline muhtaç değildir. Nancy, *The Sense of the World*'de Sense'in epokhe'sinin, sense'in yalnız tezinin askıya alınması, parantez içine yerleştirilmesi anlamına geldiğini vurgular.³⁸⁶ Diğer bir ifadeyle, sense bilinçliliğe sunulan bir nesneye indirgenemez. Onun hakkında yargımızı ertelememiz gereken şüpheli bir hipotez muamelesi yapamayız. Çünkü epokhe'in kendisi zaten sense'te ve dünya da yakalanmıştır.³⁸⁷ Bu yüzden Epokhe'in metodolojik stratejisinin anlam ifade ettiği söylenebilir. Ayrıca Sense'in bir epoche'sini gerçekleştirme çabası, sense'te hâlihazırda var olduğumuzu da açığa çıkarır.³⁸⁸ Claude Lévi-Strauss, bu hususu şöyle ifade eder: *Evren, insanlar onun neyi gösterdiğini bilmeden çok önce gösterdi.*³⁸⁹

Sense, anlamdan önce geldiği ve hatta onu aştığı³⁹⁰ için çoklu ve çoğulcu yaklaşımlarla her daim yeniden keşfedilir. Bu yüzden sense'in bir duyu olmadığı; aksine belirli ya da belirsiz, tamamlanmış ya da tamamlanmamış, mevcut ya da na-mevcut bir anlam olduğu unutulmamalıdır.³⁹¹ Sense, varolan ya da varolabilecek bir şey olmayıp varolmanın kendisi olduğundan dışarda konumlanmak, kendinin dışına konmak, varolana doğru açılmak ister. Saf şekilde paylaşılmamış varlık, hiçbir şeyin varlığı iken hiçbir şey için varlık ne vardır ne de

³⁸⁴ Nancy, *The Sense of the World*, ss. 12-15, 76-80.

³⁸⁵ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 2.

³⁸⁶ Nancy, *The Sense of the world*, s. 18.

³⁸⁷ Nancy, *The Sense of the world*, s. 18.

³⁸⁸ Bryan Lueck, “Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy”, Çev. Tuğçe Ayteş, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 239.

³⁸⁹ Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Çev. Brian Holmes, Stanford, Stanford University Press, 1993, s. 172.

³⁹⁰ Nancy, *The Birth to Presence*, s. 172.

³⁹¹ Jean-Luc Nancy, *The Gravity of Thought*, Michigan, Michigan Üniversitesi Humanities Press, 1997, s. 59.

yoktur. Bu nedenle "-e"nin kendisi anlam değildir. O, bütün belirli anlamların öncesinde ve ötesinde anlam ifade eder.³⁹²

Sense'in başladığı "-e", tam da özneye verilir. Bu öznenin bertaraf edilemeyen sonluluğunu gösterdiğinden bunun sense'i zorunlu olarak açık kalır, dünyaya maruz kalır ve dolayısıyla belirsizdir. Bu yüzden öznenin varlığı hiçbir zaman *sense'*ine eşit olmadığı; aksine "var olmak, demek *sense'*ten yoksun"³⁹³ olmaktır. Öyleyse sense'te olmak, kendimizi üstesinden gelinemez biçimde açıkta kalmış bulmak ve kendini sunulan anlamın dünyasına açarak hâlihazırda bir ölçülemezliğe duyarlı olmaktır.³⁹⁴ Nitekim "çoğul tekil"i varoluşa sunan "ile", bu anlam dünyasının kıyaslanamazlık özelliğine sahip çoğulcu yapısına zemin hazırlar.

Kendinde ayrılma ve onu tamamlayan anlaşılır sense'e doğru yönelim olmaksızın verilmiş duyusal terimin hiçbir anlamına ulaşmaz. Bu nedenle dolaysız bir şekilde birleşmeyen topluluklarımızın da bir sense'i bulunur. Çünkü yaşadığımız hayat sayesinde birlikte ortak bir anlama doğru yönelmiş durumdayız.³⁹⁵ Bu hususa dikkati çeken Nancy, tarih, topluluk ve yaşam dünyasının sense'ini yitirdiğini ileri sürer. Ona göre artık "sense'in -e'si yoktur. Aktarım veya yönelimi belirten -e'si yitirilmiş sense, nihai hedefi göstermekten yoksun olan insanların kendisini yönelimsiz olarak deneyimlemesine neden olmuştur. Bu yönelimsizliğin en önemli tezahürü, çoğulcu düşünce biçimlerine dönüş çağrısındaki çoğulculuğa imkân tanınmasıdır. Nitekim Nancy, aydınlanma, hümanizma, modernlik ve kilise öğretisi gibi düşüncelere geri dönüş için yapılan çağrılara kesin bir surette karşı çıkar. Ona göre hiçbir zaman sonradan kaybedilmiş bir şu an, kendiyle özdeş olan bir *sense* karşılık gelmez. Sense tamamen verilmez, önceden yerleştirilir, sunulur, bize uzaktan sonsuz bir mesafeden uzatılır.³⁹⁶

³⁹² Lueck, "Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy", s. 240.

³⁹³ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 12.

³⁹⁴ Lueck, "Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy", s. 241.

³⁹⁵ Lueck, "Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy", s. 230.

³⁹⁶ Lueck, "Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy", s. 230.

Açıktır ki sense'in kaybı en çok etik alanda kendini gösterir. Yegâne eksikliği çekilen insana uygun, dünyadaki gidişatımıza yön verecek bir amacın sense'idir. Fakat bu duruma karşı bizleri uyaran Nancy, böyle bir kutup yıldızı görevini üstlenecek ve tüm praxisimize yön verecek dışarıdan bir yönelim belirleyicinin tüm ahlak ilkelerimizi de yeniden yazabilecek özellik kazanabileceğini belirtir.³⁹⁷

Kant, ahlak yasasının "ortak ussal ahlaki biliş"³⁹⁸ ismini verdiği bir belirlenim geliştirir. Ona göre ahlaki sağduyumuza ait görev, yükümlülük ve ahlaki değerler gibi temel kavramlar bulunur. Ahlaki ilkelerin kesin, felsefi formüllerine ulaşmak için bu sağduyulu kavramların içinde bulunanların açılması yeterlidir. Ancak Kant, ortak ussal ahlaki biliş kavramlarının, hakikatleri olmayan boş sanrılar ve asılsız fikirler olabilme olasılığını da açık tutar.³⁹⁹ O, us olgusunu arı pratik usun temel yasasının bilinçliliği olarak anlar. Buna göre o, kategorik imperatifi şöyle temellendirir: *Edimlerinizi öyle gerçekleştirin ahlaki iradenizin maksimi aynı zamanda tümel bir yasa olarak da geçerli sayılsın.*⁴⁰⁰

Nancy, *İnsanın Özgür Sesi* adlı eserinde, güncel sıkıntıların yorumlanmasında aceleci olunmaması gerektiğini belirtir. Bu noktada o, kesin buyruğa uyma noktasında Kant'ın aceleci davrandığını ileri sürer. Buna ilaveten o, tümel kanun formülünün hatta kendi içinde bir amaç olan insanlık formülünün zorunlu ve *a priori* olarak verilmesini yanlış kabul eder. Ayrıca bilinçliliğimizin herhangi bir yasanın bilinçliliği olduğu veya olması gerektiği düşüncesini de açıklıktan uzak görür.⁴⁰¹

Nancy, kesin buyruk'un insana hakla aynı şekilde hitap etmediğini belirtir. Nitekim bir kural ifade eden hak, özel bir durumun sunulması anlamına geldiğinden bu kural, onu kabul

³⁹⁷ Lueck, "Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy", s. 231.

³⁹⁸ Immanuel Kant, *Graundwork for the Metaphysics of Morals*, İng. Çev. Ve Ed. Allen W. Wood, New Haven and London, Yale University Press, 2002, N. 4:393, ss. 9,10.

³⁹⁹ Kant, *Graundwork for the Metaphysics of Morals*, N. 4:402, N. 4:445, s. 17, 62.

⁴⁰⁰ Immanuel Kant, *The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant, The Critique of Practical Reason*, Çev. ve Ed. Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, N. 5:47, 5:48; ss. 177,178.

⁴⁰¹ Lueck, "Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy", s. 236.

edenler için hem bağlayıcı hem de koşullu olarak geçerlidir. Nancy'ye göre bir buyruk, hitabını bir tehdit veya vaat yoluyla ortaya çıkarır. Ancak *imperatifin* bağlayıcı gücünün bunlardan birine dayanmaması kendi özünden kaynaklıdır.⁴⁰² Zira *İmperatif*, itaatin gerektirdiği iyi veya kötü sonuçlara başvurmaksızın mutlak olarak itaati emreder. Bu nedenle bütün ahlak dışı pratik ilkeler, kendini sevmeye dayanan ilkeler olarak kabul edilir.⁴⁰³

Ahlaki deneyimden tamamen aciz canlılar, bir tek kendini sevmeye güdülenirler. Eğilimlerinin nesnesini doğal olarak ve kendiliğinden takip ederler. Fakat *akıl* sahibi sonlu bir varlığın iradesi, a posteriori güdü ile a priori ilkesi arasında adeta yol ayırımındadır.⁴⁰⁴ Hayvanlara benzer bir şekilde insanlar da güdülerini, daha yüksek bir yasadan hareketle gerekçelendirmeye çalışır. Arı ahlaki yasa tarafından mutluluğa doğru doğal güdümüz üstünde üretilen bu kontrol deneyimi, bir çeşit acı deneyimidir. Us sahibi sonlu varlıklara özgü acı, saygı hissidir. Böyle bir his ise bir temsilden zevk alma ya da almama yeteneğini gerektirir.⁴⁰⁵

Nancy, saygı hissinin öznesini *ben* olarak belirlemez. Aslında "saygı", öznenin yapısındaki değişimin yasanın değişimine karşı koyarak karşılık vermesinden dolayı ortaya çıkar.⁴⁰⁶ Bu durumda yasa tarafından sorgulanmış, ona tabi olmaktan ibaret olan pratik bir özne söz konusudur. Dolayısıyla bu sorgulamadan önce var olacak ve onu sorgulayan yasayı bakışının nesnesi olarak alabilecek hiçbir özne yoktur. O zaman pratik bir özne olmak, deneyim nesnesi olarak verilen hiçbir şeyle mutlak surette kıyaslanamaz bir yasa tarafından koşulsuz biçimde, hâlihazırda yükümlü kılınmaktır. Şu hâlde, pratik özne *kendini algılamak için değil almak için geriye bakar*.⁴⁰⁷

⁴⁰² Nancy, *A Finite Thinking*, s. 141.

⁴⁰³ Immanuel Kant, *The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant, The Critique of Practical Reason*, N. 5:22, s. 155.

⁴⁰⁴ Kant, *Grundwork for the Metaphysics of Morals*, N. 4:401, s. 16.

⁴⁰⁵ Lueck, "Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy", s. 237.

⁴⁰⁶ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 147.

⁴⁰⁷ Nancy, *The Birth to Presence*, s. 45.

Diğer bir husus, saygının bir "-e" varlık biçimi olduğundan dolayı kesintiye uğramasıdır. Buna göre Kant'ın ahlakta temellendirdiği özneler arasında tekilleştirilen buyruk, *kendini a priori olarak zorlayan, önceki us verilerinden ortaya çıkarılamayan ve hiçbir arı veya ampirik sezgiye dayanmayan bir olgu* olarak ifade edilir.⁴⁰⁸ Nitekim Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde onur duygusunu şöyle izah eder: *Edere sahip şeyin yerine, başka bir şey de dengi olarak konulabilir; buna karşın, bütün ederlerin üstünde olan ve denklik kabul etmeyen şeyin onuru vardır.*⁴⁰⁹ Kant, *ederi* amaca götüren bir aracın değeri olarak tanımlar. Ona göre birden çok eşya aynı amaca hizmet ediyorsa öznenin gözünde onların değiştirilebilir araçlar olduğu söylenebilir. İnsan söz konusu olduğunda onur koşulsuz ve kıyaslanamaz bir değer⁴¹⁰ hükmüne geçer.

Kant'ın onur kavramında ortaya çıkan kıyaslanamazlık ile mutlak değer, Nancy'nin *tekillik* düşüncesiyle ilgili bazı hususlarda benzerlik taşır. Hatırlanacağı üzere Nancy'nin felsefesinde *tekillik*, başkasına maruz kalmamızda verilen *sense*'in aşılmasıydı ve Nancy, bu durumu *insanlar tuhaftır* önermesiyle ifade etmişti. *Sense* ise iletişimin olasılığına dair bir işlev gösterecek sağduyunun arada bir yeridir.⁴¹¹ Buna göre *sense*, varlığı "-e"sinde her seferinde yeni ve belirsiz bir şekilde meydana getirir ve başkasına indirgenemez bir şekilde yabancı olarak verir.

Nancy düşüncesinde diğer bir köken, kıyaslanamazlık ile benzetilemezliktir. Bu iki köken, *başka* olduğundan değil bir anlam dokunuşu olduğundan önemlidir. Bu yüzden dünyanın dönüşü her bir insanla başladığı için her bir insan bu dünyaya tamamen yabancıdır.⁴¹² Dolayısıyla insanı tekilleştiren ve birbiriyle bozuk paralar gibi değiştirilebilir olmaktan daha fazlası kılan da "-e" özelliğimizdir. Bu yüzden *sense* gibi *onur* da kendimizi önceden asla

⁴⁰⁸ Kant, *The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant, The Critique of Practical Reason*, N. 5:31, s. 164.

⁴⁰⁹ Kant, *Graundwork for the Metaphysics of Morals*, N. 4:434, s. 52.

⁴¹⁰ Kant, *Graundwork for the Metaphysics of Morals*, N. 4:436, ss. 53,54.

⁴¹¹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 5.

⁴¹² Nancy, *Being Singular Plural*, s. 6.

hazırlamış olamayacağımız bir husustur. Bu husus, kendini bütün örneklerinde aynen veren bir tümel değildir. Aksine her seferinde yeni ve kıyaslanamaz bir biçimde başımıza gelen bir olgudur.⁴¹³ O halde Dasein'daki her varoluş yeni bir anlama sahip olarak anlam çoğulculuğuna sebep olurken onur olgusu da her seferinde farklı ve kıyaslanamaz olduğundan çoğul bir niteliğe bürünür. Bu çoğulcu tezahürlerin Nancy'nin sanat anlayışında nasıl yansıdığına bakmanın konumuzun anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesindeyiz.

1.7 Nancy'nin Sanat Anlayışının Çoğulcu Yansımaları

Sanatın gerçekliğini inceleyebilmek için onu varlık ya da eşya kategorisi içinde düşünmek yerine “hakikatin gelişi” şeklinde düşünmek daha isabetli olabilir. Nitekim Heidegger, sanatın ontolojik gerçekliğini reddetmek yerine sanat eseriyle beraber her seferinde yeniden düşünülecek olan ontolojiyi önermiştir.⁴¹⁴ Buna göre bir nesne olarak ele alınan sanat eserinin estetik yoluyla alınıp duyumsandığı söylenebilir. Bunun yanında onun, yaşam süreçlerinde bilinç tarafından fark edilerek anlamı alımlanır. Bu nedenle estetiğin aşılması bilinç felsefesine dayanan bir sanat ontolojisinin aşılması anlamına gelmektedir.⁴¹⁵

Hegel, mutlak'ın bilincinin öncelikle sanattaki incelik faktörünü ürettiğini iddia eder. Ona göre bu husus, dış ortak varoluşun bir çalışmasını, o işi üreten ve onu düşünen bir konuya ayırırken diğer yandan somut tefekkür ve ideal olarak ima edilen mutlak ruhun zihinsel resmini ifade eder. İdea'yı belirtmek ise bilginin bilgi veren ruh tarafından güzel bir şekilde şekillendirilmesidir. Böylelikle güzelliğe bağlanan duyuşsal dışsallık -bu şekilde dolaysızlık

⁴¹³ Lueck, “Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy”, s. 243.

⁴¹⁴ Zeynep Direk, “Heidegger'in Sanat Anlayışı”, *Heidegger: Varlığın Çobanı*, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito S. 64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, s. 106.

⁴¹⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol. I ve Vol. II, İng. Çev. David Farrell Krell, San Francisco, Harper Collins Publishers, 1991, ss. 79-82.

şekli- aynı zamanda somutlaştırdığı eşyayı nitelendirir ve Tanrı'nın (sanatın) maneviyatı ile aynı zamanda doğal bir ortamın ya da doğal olanın damgasını taşır.⁴¹⁶

Nancy'nin düşüncesinde ise sanatın ilişkisi dünya ile alakalıdır. Nitekim bu husus, dünyaya tekabül ederek ona cevap verir ve belli bir anlamda dünyadan cevap anlamına gelir. Buna ilaveten onun bir sanat eserini seslendirdiği de ileri sürülebilir. Öyleyse böyle bir dünya vardır ve sanat dünya ile bir temsil içerisinde olmadan dünyanın yolunu açabilir. Ancak bitimi olmayan, yerinden ayrılan ve uzaklaşan bir anlam için böyle bir dünyanın olması, sanatın kanıtı olmayacaktır. Çünkü dünyanın içerisinde bulunduğumuzdan dolayı dünya sadece içeriden öğrenilebilecek bir yerdir. Bu yer, birlikte mevcudiyetin temelsizliği üzerine varoluşa geldiği için varoluşu temasa/dokunmaya ve yanallığa bağlıdır.⁴¹⁷ Nitekim Descartes ile Montaigne, nüfuz edenin nüfuz edilende şekillendiğini ve böylece nüfuz edici bir düşüncenin düşündüğü eşyanın lezzetini aldığını belirtmişlerdir.⁴¹⁸

Sanat çalışmalarında Nancy'nin öne çıkan en belirgin özelliği, temsil ve temel olgularının yerlerinden sökülmesidir. Bu düşüncede söz konusu olan artık ne bir dünyanın önüne yerleşmiş öznenin temsili ne de bir şey üzerine bakıştır. Bunun yerine kendi görünürlüğüne ve kendi tanıklığına şahit olan bir dünyanın sunumudur. Böyle bir sunum esnasında dünya yuvasından fırlamış ve fal taşı gibi açılmış bir bakış açısından kendisini dışarı çıkarır. Çünkü bakış, çıkan bir durum olduğu için görüngüsel/fenomenolojik hiçbir şeye karşılık gelmez, aksine kendinde çıkışın kendinde eşyasına tekabül eder. Bu karşılık gelme neticesinde özne, özne olur ve kendinde şey dünyaya doğru bir açıklık halini alan sanat olarak karşımıza çıkar.⁴¹⁹

⁴¹⁶ G.W. F. Hegel, *Philosophy Of Mind*, Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences İngilizceye Çev. William Wallace, USA, Oxford University Press, 1971, M. 556,557, s. 79. Erişim: <https://www.amazon.co.uk/Hegel-Philosophy-Encyclopedia-Philosophical-Sciences/dp/0198750145>, 05.08.2019.

⁴¹⁷ Ginette Michaud, "Sanata Tapınma: Jean-Luc Nancy ve Hristiyan İkonografi", Çev. Özge Özenç, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 305-307.

⁴¹⁸ Michaud, "Sanata Tapınma: Jean-Luc Nancy ve Hristiyan İkonografi", s. 316.

⁴¹⁹ Michaud, "Sanata Tapınma: Jean-Luc Nancy ve Hristiyan İkonografi", s. 320.

Nancy, sanatta var olan aşırı değer ya da değeri aşırı hale getirenin sebebini açıklamak için, finans kapitalizmine tabi kılınan yapıtların kullanım değeri, değişim değeri, ahlaki değer ile semantik değerini yeterli görmez. Hiç şüphesiz o, sanatın hem pozitif hem de negatif anlamda daima ölçüsüz ya da sonsuz olduğunu iddia eder. Ona göre bu aşırılık, sanatın en zor ve en hassas yönlerinden biridir. Onda değerli ya da paha biçilmez asıl neden, hesaplanamaz olanı tıpkı bir kalıntıda olduğu gibi düşünme ve tartma olanağıdır.⁴²⁰

Genel anlamda sanat, bazen kozmik, bazen kozmolojik, bazen de kozmogonik konuları düşündürmeyi amaçlar. Kozmosun olmadığı bir yerde sanatın konusu ve yöntemi nasıl olacaktır? Nancy, dünyamızın belirgin özelliğinin kuşkusuz kozmostan yoksun veya uzak olduğunu belirtir. Bugün hem dünya kozmos değildir hem de sanat kozmos anlamında sanat değildir. Nancy, Leiris'in 1929'da yaptığı eleştiriyi naklederek sanatı şöyle ifade eder: “Son zamanlarda bir şeyin iyi, kötü, çirkin ya da iğrenç olduğunu belirleyecek hiçbir ölçü artık kalmamıştır. “Bok” bile hoş görüldüğünden dolayı dünya ile dünyasızlık, başka bir ifadeyle kozmos ile kaos birbirine karışmıştır. Dolayısıyla dünyanın kozmos olduğunu ileri sürmek imkânsız hale gelmiştir.”⁴²¹

Sanat bu şekildeki bir ölçüyle kendi kalıntısının bilmecesini kendi özüne doğru zahmetli bir gidişi, kendine ilke edinmektedir. Günümüzde en tepe noktasına varmış sanattaki gerilme ve bükülme, bütün tarihi boyunca sanatın uzak kalamadığı bilmecesine doğru oluşunun ifadesi olarak kabul edilir. Bu durum bir algıdan ibaret olabildiği gibi son iki yüz yıllık bir olgu ya da Batı'da hep olmakta olan bir durumun son zamanlardaki aşırı yoğunluğundan da kaynaklanıyor olabilir. Dolayısıyla hem dünya hem de sanatın kederleriyle ilgili bir bocalama içinde oldukları görülmektedir.⁴²² Nitekim Kant, uzun süredir sanatın geçemediği bir sınıra vardığını iddia eder.

⁴²⁰ Jean-Luc Nancy, “Sanat Kalıntısı”, *Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros*, Çev. Ömer Albayrak, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, s. 164.

⁴²¹ Nancy, “Sanat Kalıntısı”, ss. 165-166.

⁴²² Nancy, “Sanat Kalıntısı”, s. 166.

Bilgi ve teklonojide meydana gelen baş döndürücü ilerlemenin tersine sanatın aşamadığı sınır, bir tükenişin göstergesinden ziyade, daima tekrar eden başlangıç ve sonlanışın belirsiz ilk durumudur.⁴²³ Hegel ise hakikatin kendini gösterdiği sanatın geçmişe ait olduğunu ve taklit ile elde edilemeyeceğini ileri sürer.⁴²⁴ Nitekim Renan, yüzyılın öbür ucunda kasıtlı bir şekilde Hegel'i yineleyerek, zaman içinde sanatın sadece geçmişe ait bir olgu olduğunun ortaya çıkacağını ve büyük sanatlar dâhil tümünden sanatın yok olacağını ifade etmiştir.

Nancy, sanatın birbirini takip eden belirli, sonlanış gibi kökten bir tarihi olduğunu ve olayların belirli bir süreç için var olduğunu iddia eder. Ancak tarih, her defasında yetkinlik ve tamamlanma peşinde koşulduğunu göstermektedir. Tarihe ilerleyen bir amaç ve nihai bir son olarak değil de nihai hedeflere ulaşarak biçimlenmiş, uyumlu bir varlık olarak bakılmalıdır. Nitekim Aristoteles, tek bir eşyanın gelişine ve sunumuna bağlı olan yetkinlik olarak ifade ettiği *entelekhia* kavramını böyle bir anlamda kullanmıştır. Burada vurgulanan yetkinlik, her zaman gelişmesine rağmen bir *entelekhia*'dan öbürüne ilerlemeyen bir anlamdan ibarettir. O halde sanat tarihi, süreç ve ilerleme olarak tasarımılanan tarihten ya da tarihsellikten her zaman kendini geri çeken bir tarihtir. Nitekim Nancy, bu hususu şöyle ifade eder:

Başka bir dünyaya, başka bir polis'e verdiği yanıtı göre sanat her defasında kökten biçimde başka bir sanattır. Fakat aynı zamanda her defasında olduğu her şeydir, nihayet kendinde olduğu gibi tüm sanattır. Burada bir beğeni yargısı bulmaya çalışılmadığı gibi, çağdaş sanat üstüne, sanatı, iyi olsun kötü olsun, teleolojik bir sonlanışın ölçeğinde ölçecek olan nihai bir yargı önerilmemektedir.

Bir tamamlanma kendini gösterdiğinde ve kendini göstermekte ısrar ettiğinde geriye kalanın ne

⁴²³ Bkz. Kant'a göre kendi içinde yargı yetisi *a priori* olarak doğanın bir ilkesine sahiptir. Fakat bu ilke sadece öznel olarak vardır. Bu ilke, doğanın kendinde haline değil, doğa üzerine düşünen için ilkesel bir anlam ifade eder ki bu sayede doğanın özgürleştirilmesi yasası elde edilir. *A priori* olarak bu yasa yargı yetisi tarafından doğada bilinemez. Doğanın bilinebilir kılınması için zihnimiz tarafından var kılınan düzenin evrenselleştirilmesi gerekir. Bu durum zihnin önce şeylerin bilgisini elde etmesi daha sonra da doğaya yüklemesi şeklinde gerçekleşir. İşte bu amaca ulaşma çabası *haz* duygusuyla bağlantılıdır. Bu nedenle *haz* duygusu da herkes için geçerli olan bir *a priori* zemin tarafından belirlenir. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi, Kritik der Urteilkraft*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, ss. 35-37.

⁴²⁴ G. W. F. Hegel, *Estetik I: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, Çev. T. Altuğ & H. Ünler, İstanbul, Payel Yayınevi, 2012, ss. 8, 44.

olduğunu araştırmanın önemi üzerinde durulmaktadır. O halde öneri şudur: sonlu ya da kalıntısar bir mükemmellik.⁴²⁵

Gerçekten sanat, herhangi bir ide'nin duyulur sunumunun tanımını altında kalarak bir sınıra dayanan, böyle bir ide'nin son parıltısında arı ve karanlık tortusunda donan bir anlama sahiptir. Bu anlam, son noktada ideal bir düşüncenin idesi dışında bir şey ifade etmez. İçerik ve anlamdan yoksun bu yeni ide, anlamın saf idesi olarak görev yapar. Aslında günümüzde birçok yapıtın dikkat çeken özelliği, biçim yoksulluğu ya da biçimsizliğinden ziyade anlam arayışı ya da kendini anlamlandırma arzusudur. Bu, evreni, özneyi, bedeni ve her şeyi anlamlandırma çabasını anlamlı kılmayı amaçlamaktadır. Böyle bir amacın bir anlam arayışını ve arzulanan herhangi bir anlamın azar azar tüm kanını kaybedişini engellemeyi içerdіđi kolaylıkla anlaşılır.⁴²⁶ Zira sanatın tükendiği yer, böyle bir ide talebinin hırs ve naiflikte yayılmasıdır. Bu yayılmadan geriye kalan ise sadece metafizik arzudur. Bu açıdan bakıldığında Hegel için sanat, idenin çeşitli alanlarda sonlu açılanması iken, nihilist için sanatın sonlu oluşunun nedeni, boş bir kavramda sunulmasından kaynaklanmaktadır.⁴²⁷

İde felsefesinde düşünmememiz için bize kalan anlamın geriye çekilmiş olması gerekir. Böyle bir geriye çekilme ile beraber imge de kendini geriye çekmekte ve tahmin edileceği gibi imgenin ötekisi olarak sadece kalıntı kalmaktadır. Sonuç itibariyle sanatın görevi, İde'nin bir sunumu olmayan ve kendini başka türlü tanımlayan bir kalıntıyı ortaya çıkarmaktır.⁴²⁸

Sanat, imgenin ideyle veya imgelenemez-olanla bir ilişkisi olarak tanımlandığı sürece sanatın bütünü imge ile birlikte kendini geriye çeker. Bu durumun farkında olan Hegel, sanatın imge işlevinden diğer bir ifadeyle onto-teolojik yapıdan arındırılmasını savunmuştur. Dolayısıyla Hegel'de sanat, imgeden başka şekilde görünür olmaya başlayanı kendini başka

⁴²⁵ Nancy, "Sanat Kalıntısı", ss. 167-168.

⁴²⁶ Nancy, "Sanat Kalıntısı", s. 171.

⁴²⁷ Nancy, "Sanat Kalıntısı", s. 171.

⁴²⁸ Nancy, "Sanat Kalıntısı", s. 172.

türlü hissettirecek olan haline getirmek anlamına gelir.⁴²⁹ Bu anlamda imgesiz bir dünya, insanın ve sanatın kendisini bulamadığı bir imgeler bolluğuna maruz kalır. Bu bir görü(nüş) çoğalmasdır, diğer ifadeyle görünür ya da duyulur olanın birçok parça haline gelerek hiçbir yere gönderilememesidir. Bu durum, sanatın boş bir inanç olduğu varsayımını güçlendirmektedir. Aslında böyle bir kuşkunun ortaya çıkmasını sağlayan temel neden, her bir imgenin “hiç” karşısındaki kaygısıdır. Nitekim Adorno, bu hususu, içeriksiz bir inanç olduğundan şüphelenilen sanatın, kökten bir şekilde imge yasağının içinde bulunması şeklinde ifade eder.⁴³⁰ Çünkü “hiçbir şeye gönderme” önemli bir belirsizliktir, “hiç” inatçı bir biçimde hâlâ İde'nin olumsuzluğu ve İde'nin uçurumu olarak anlaşılabilir.⁴³¹

Nancy sanat kalıntısı için, *hiçbir şey adı altında öne sürmek istediğim bir şey* tanımlamasını yapar. Bu durum, kalıntının birinin geçip gittiğini göstermesine rağmen kimin geçtiğini göstermediğini ortaya koymaktadır. Zira kalıntı nedenini ya da modelini tanıyamadığı için Hermes'i temsil edeni bir imge olan Hermes heykelinden ayırır. O halde sanat İde'nin sunulması değil dumansız ateş, Tanrı'sız kalıntıdır. Aslında kalıntı, sanatın doğuşu ya da gün ışığına çıkması, sanatı her zaman kalıntı haline getirerek onto-teolojik ilkedden kurtarmıştır.⁴³² Bu yüzden kalıntı bir adım, yürüyüş, dans, sıçrama, art arda geliş, atılım, düşüş ve gelgitin belirtisidir. Kalıntı açısından bakıldığında bu bir yıkıntıdan ziyade bir temele işaretidir. Bulunuştan geriye aşınarak kalan eşya, bir yıkıntı değil aksine zemine dokunuştur. Diğer ifadeyle kalıntı, bir girişimden geriye kalanın işaretidir. Bu noktada kalıntı atılmış adımların bir imgesi olmadığından daha önce atılmış adımların kendi kalıntısından başka bir şeye işaret etmez.

⁴²⁹ Nancy, “Sanat Kalıntısı”, s. 173.

⁴³⁰ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Translated by E.B. Ashton, London and New York, Taylor & Francis, 2004, ss. 300-307

⁴³¹ Nancy, “Sanat Kalıntısı”, s. 174.

⁴³² Nancy, “Sanat Kalıntısı”, s. 175.

Ancak Nancy, kalıntıya varlık atfederek isimlendirmekten kaçınır. O, hiçbir özü kabul etmediği gibi kalıntısız bir özü de kabul etmediği için sanatın özünü İde olmayan çoğulcu bir yapıda düşünür. Bu nedenle onun felsefesinde var olmak, varlığın kendi sınırlarını geçerek ritmini bulmasıdır. Böylece geçiş, anlamın bütün yer alması ve bulunuşu manasına gelmektedir. Bu geçişte yer alan varlığın iki kipi bulunur. Bunlardan ilki karşısında varlık sunulan *ide*, ikincisi önünde varlık sunulandır. Buna göre Nancy, kalıntı sözcüğünü, cinse dair bir kavram olarak tanımlar. Ancak onun çoğul biçimi genelliğe engel olduğu için her zaman çoğul olarak tekile ve cinslerin biçimine, diğer ifadeyle art arda geliş, sıçrama ve ritimlerin çoğul/tekil biçimine işaret etmektedir.⁴³³

Yukarıdaki açıklamalar, Nancy'nin tamamlanmışlık, mükemmellik, ucu kapalı ve çoğullaşmaya açık olmayan bütün düşünceleri eleştirdiğini göstermektedir. Nitekim o, romantizm kavramını romantik "safılık", "kesinsizlik", tamamlanma ve kusursuzluk ideallerinin etrafında kurulmuş hatalı bir kelime olarak ele alır. Ona göre romantikler, anlamın çoğulcu, dinamik doğasını kavramada başarısız oldukları ve anlamın kökenleri sorununa nasıl yaklaşacaklarını bilmedikleri için böyle bir başarısızlığa uğradılar.⁴³⁴ Bu yüzden Nancy'nin yaklaşımı, bugün yaşamın ne anlama geldiği sorunuyla mücadele etme girişimi olarak okunabilir.⁴³⁵

Söz konusu yaklaşım, ontolojik açıdan ele alındığında Varlık/olmak(being) "ile-olmak" diye tanımlanır. Onun ontolojisindeki bu "ile"nin öne çıkışı, varlığın şeylerin "özünden" ziyade dışsal "ilişkilerde" olduğunu vurgulama ve sınırlarını belirleme amacındadır. Nitekim Nancy, *The Sence of the World* adlı eserinde "sembolik" terimini şeylerin birbirleriyle yan yana geliş şeklini tanımlamak için kullanır. Ona göre sembolik olan "tutarlı bir bağlantı ve sürekli bir

⁴³³ Nancy, "Sanat Kalıntısı", ss. 177-179.

⁴³⁴ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 63.

⁴³⁵ Alison Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, Çev. İmren Cerit, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 149.

döngü" değil anlamın ortaya çıktığı ağı veya zincire maruz kalışında "bir bağlantı ya da takasın olanaklılık koşulu"nın⁴³⁶ olmasıdır. Burada ilişkilerin dinamizmi ağın herhangi bir "düğüm"üne tercih edilir. Dinamik bir anlam düzeni meydana getiren duyulur ilişkiler ağı kavramı, indirgeme yapılmaksızın maddesel biçimlerin anlama-derinliğini açıklayabilen temelsiz bir ontolojiyi derinlemesine incelemesindeki teknik sorunla başa çıkmanın bir yöntemidir.⁴³⁷

Romantiklerin aksine Nancy, sanatı genel bir ontoloji içine yerleştirir ve bu ontoloji sanatın özel iç görüye ve politik değere sahip olduğunu iddia eden romantizmin felsefi gramerine karşı koyar. Bu anlayış, romantizmin geçmişe sıkıştırılamayacağını, bugün "aşınmış görünmesine rağmen hala devam ettiğini savunmaktadır."⁴³⁸ Hatta Nancy, Hegel'in duyumsallık ile idea arasında varsaydığı düalizmin düşünülebilir olanın bütünlüğünü savunmanın artık olası olmamasından dolayı çökmüş olduğunu iddia eder. Ona göre yapılması gereken anlamın duyumsal sunumunun gerekliliğini düşündürmektir. Nitekim düşünülür olanın varlığın duyulur biçiminden tamamen farklı bir varlık kategorisi oluşturması, tutarlılığı kalmayan bir hususu ifade etmektedir.⁴³⁹

Sanat açısından Hegel'in düşüncelerine bakıldığında Nancy, onun İdeanın duyumsal görünümünü diye tarif ettiği hususun kaçınılmaz ama çoktan aşılmış⁴⁴⁰ olduğunu belirtir. Ona göre Tanrısal olanla sanatta sunulan ayrı bir içerikmiş gibi okunmamalıdır. Bunun yerine sanat, anlamın parçalanması olan öz-dışsallığın aydınlatılması olmalıdır. Zira biçim-idea geri çekildiğinde Platon'dan itibaren düalist yapıda olan estetik, artık birbirinden farklı anlamlara

⁴³⁶ Nancy, *The Sence of the World*, s. 136, Ayrıca bkz. Nancy, *Being Singular Plural*, ss. 58,59.

⁴³⁷ Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", s. 151

⁴³⁸ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 63.

⁴³⁹ Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", s. 153.

⁴⁴⁰ Nancy, *The Muses*, s. 88.

gelmez. Bu süreçte anlam ise duyulurdan takip edilen ya da takip eden bir niteliğe bürünür.⁴⁴¹

Nitekim Nancy, bu hususu şöyle ifade eder:

Tarihimizde estetik ve sanat, anlamın düşünürlülüğü kosmoteolojisinde yok olduğunda, anlamın belirlenmesi ve sorunsallaştırılması için gerekli gibi görünür.⁴⁴²

Nancy'nin düşüncesinde İdea'nın düşünüm bağlamından bağımsız bir varoluşu yoktur. Kant'ın kurucu metni ve modern estetik, üstü kapalı da olsa İdealar ve maddesellik arasındaki temel ayırımını bir problem olarak ortaya koyar. Nancy, İdealar ve maddesel biçimler arasındaki düalizmin varsayılan bütünlüğünün sorunlu olduğu yerlere dikkat çeker. Ayrıca Hegel'in estetiğine özellikle önem verir, çünkü "sanatın sonu" tezi tartışmasında bu sorunun tarihsel boyutlarını ortaya koyar.⁴⁴³ Bu yüzden Nancy için sanat, Tanrısal sunumun bir aracı olarak önceki işlevinden zincirlerini kopardığı için araçlarının maddeselliğini keşfetme özgürlüğünü kazanır. Böyle bir süreç neticesinde özerk olan bu kavram, anlamın kopması, ayrılması ve parçalanmasının nedeni olarak kendisini dışa vurur.⁴⁴⁴ Nitekim Nancy, bu hususu şöyle ifade eder:

...sanat dışı serilen her şeyin kıyıları boyunca, söylenebilirin kendisi olarak ve daha ötesi olarak, parçalılığında söylemenin tümü olarak, her zaman onu söylemenin, söylenemeyecek olanı (bir söylenmezi değil, ama anlamın söylenmesi gerekmeyenini) dışı sermenin sanatıdır.⁴⁴⁵

Nancy, kendi felsefesinde belli bir tarihi arka plana karşı durduğunu ve varoluşu anlamlandırmak için bütün aşkın rejimlerin aşılması/geçilmesi gerektiğini izah eder. Dolayısıyla metafiziğin "sonu"nda paradoksal olan ilk felsefede bir soruşturma yürütmeyi önerir. O, bu paradoksu "sosyal varlığın sorusu" olarak varlık sorusunu yeniden biçimlendirerek çözer.⁴⁴⁶ Böyle bir çözümde filozof, tarihle veya bir sistem olarak anlama yön veren tarihin

⁴⁴¹ Nancy, *The Muses*, s. 97.

⁴⁴² Nancy, *The Sence of the World*, s. 130.

⁴⁴³ Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", s. 155.

⁴⁴⁴ Nancy *The Sence of the World*, s.130.

⁴⁴⁵ Nancy, *The Sence of the World*, s. 131.

⁴⁴⁶ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 57.

tarihselliğiyle zıtladır.⁴⁴⁷ Bu zıtlasma, verili olan ile Batı metafiziğindeki "mükemmel insan" ve küresel kapitalin değişim sistemlerinin aşılmasını içermektedir. O halde Nancy'nin tarihin tarihselliğini, "dünyanın anlamı"nın olumsuzluğunda ortaya çıkmasını açığa vurmak için ele aldığı söylenebilir.⁴⁴⁸

Nancy'nin anlama dair görüşlerine bakıldığında anlamın üç biçimsel yapısı olduğu görülür. Bunlar: 1) Her şeyi içine alan önceden verili bir düzenin izlenmesi, örneğin antik felsefe. 2) Kurtuluş, örneğin, yabancılaşmanın giderilmesi, Hristiyanlık'taki düşüş, işgücünün kamulaşması. 3) Yol gösterici ve meşru bir temeli olmayan ama anlam yaratma praksisinin etiği, yani çoğulculuk, uyumsallık veya "etkilenebilirlik"; etkilenecek duyguların yetisi veya eğilimi etiğiyle uyumlu varoluş.⁴⁴⁹ Nancy, bu hususa dair *The Sence of The World* adlı eserinde şunları ifade eder:

Duyulur ya da estetik olan, genel olarak bir anlamın kendine dışsallığıdır ya da onun sayesinde anlam vardır. Dolayısıyla anlam her zaman çoklu anlamlara veya anlaşılmalara açıktır.⁴⁵⁰

Nancy, anlamdan "gelmekte olan" diye söz eder. O, romantizmde yetersiz gördüğü tamamlanma ve kusursuzluk kavramları yerine "son-suz sonlanma" kavramını kullanır. Onun kullandığı her ifadede algının tek bir duyumsamada hapsolmadığı fikrini farklı bir şekilde dile getirdiği iddia edilebilir. Buna göre Nancy'nin felsefesinde anlamın bir süreç olduğu ve dolayısıyla sürekli duyumsanır ilişkilerle örülüp onlardan çözüldüğü söylenebilir. Bu çözülmeye anlam deneyimi, ağın hep yeniden örülmesi manasına gelmektedir. Bu durumu aynı zamanda eşyanın yapısının yeni bir açıklanışı olarak nitelemek de mümkündür. Çünkü eşya ile günlük ilişkimiz bir anlam potansiyeli taşıdığı için onun *varoluşsal anlamlanmalar* taşımasını mümkün kılar. Bu husus, anlamın aşkın ya da kökensel bir andan hareketle inşa edilmek

⁴⁴⁷ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 77.

⁴⁴⁸ Nancy, *The Sence of the World*, ss. 24,77.

⁴⁴⁹ Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", s. 157.

⁴⁵⁰ Nancy, *The Sence of the World*, s. 129.

zorunda olması ya da anlamın geleneksel yapısına mutabık kalınması manasına gelmez. Nancy, anlamlandırmayı mevcudiyete gelmek olarak ifade eder. Ona göre eşya ne birbirlerine kayıtsız bir durumda ne de bir tasarımla bize verilmiş haldedir. Bunun yerine o, birlikte olan eşyanın, düzenlenmesi devam eden bir iş ya da bir anlam potansiyeli olduğunu savunur. Böylece varoluşun temel açıklığının nihai bir anlam talebi olmadığı ileri sürülebilir.⁴⁵¹

Nancy, kapitalizmi böylesi bir nihai mananın tükenişi olarak ifade eder. Çünkü orada eşyanın değeri özelliklerinden ziyade değiş tokuş ilişkilerindeki durumuna göre belirlenmiştir. Bu yüzden bir şeyin içsellliğini belirleyen, yani tinsel tözü, aslında onun piyasadaki yeridir. Nancy, böyle bir sistemde var olan çok anlamlılığının altını çizerek kapitalist değerlendirme biçimlerini vurgular. Ona göre kapitalizm, kapitalist ekonominin içindeki değer ağını kendisi örerek eşyanın değer kaynağını dışsallaştırır ve dolayısıyla böyle bir yolda kapital, kaçınılmaz ve temel biçimde mananın kaynağını sorgular.⁴⁵²

Görüldüğü gibi anlam, değer ve belirsizlik, Nancy’de sanatın ayrılmaz bir unsuruna dönüşmüştür. Bu yüzden sanat ne İdea’nın indirgenmiş bir sunumu ne de indirgenmiş bir İdea’nın sunumudur. Sanatın sunduğu husus, İdea’dan ziyade hareket, süreç ve mevcudiyete gelmenin devam etmesidir.⁴⁵³ Böyle bir anlayışta sanat, sunumun sunumu,⁴⁵⁴ sunumun tekil çoğul sunumu olarak açığa çıkar.⁴⁵⁵ Bu durumun farkında olan Nancy, sanat ve varlıkta içsel tözden veya eşyanın sunumundan gelen "öz" kavramından kurtulmak ister. Bu amaçla eşyayı dışsal ilişkileri bakımından tanımlamayı tercih eder. Böylece "*tek*" sanat değil *çok sanat* olduğu sonucu ortaya çıkar. Nancy, anlamı işaret eden pek çok yolun bulunduğunu sanatı konu edinerek açığa çıkarmayı amaçlar. Bu amaçta sanat, kendini anlamlama çemberine kapatmayan

⁴⁵¹ Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", ss. 158-159.

⁴⁵² Jean-Luc Nancy, *Philosophy Without Conditions*, s. 43.

⁴⁵³ Nancy, *The Muses*, s. 98.

⁴⁵⁴ Nancy, *The Sence of the World*, s. 135.

⁴⁵⁵ Nancy, *The Muses*, s. 34.

bir ilişkiye dönüşür. Bu dönüşümle beraber sanat, anlamı saklanmış hiçbir şey içermeyen bir yapıya bürünür.⁴⁵⁶

Duyulur olan öz-dışsal olduğundan anlamı, anlamlanışların taşıyıcısı olmaya tutsak edemez. Çünkü anlamın örülmesi ve yeniden ayarlanması için bir alan ve anlama bir erişimdir.⁴⁵⁷ Nancy'nin anlam ontolojisi, duyumsamanın ve duygulanışın dinamik yapılarından ortaya çıktığından dolayı sanat her seferinde farklı bir "son"da olmayı ifade eder.⁴⁵⁸

Tüm bunlardan hareketle romantizm çağında olmadığımızı ifade eden Nancy,⁴⁵⁹ bunun diyalektik bir çağı geride bıraktığımız anlamına gelmediğini vurgular.⁴⁶⁰ Ona göre Aydınlanma Çağı gibi Romantik Çağ da aşınan/incelen bir çağdır.⁴⁶¹ Bu çağda anlam, *hiçbir varlığın asla bitiremeyeceği bir geliş* olarak anlaşılmalıdır.⁴⁶²

Nancy'nin felsefesinde sanat, anlamı asla tamamlanmayan bir geliştir. Anlam ise *duyumsal yüzeyler boyunca açılma, sunumun sunumu ve bir geliş hareketi olarak*⁴⁶³ tanımlanır. Bu tanım, anlamın önemli bir niteliğinin dinamik bir ilişki ağından çıkmasına yardımcı olur.⁴⁶⁴

Sanatın bir alt dalı olan *resmetme* açısından Nancy'nin felsefesi ele alındığında resim, bir modelin temsilinden ziyade onun sunuluşu anlamına gelir. Böyle bir sunuşta resim, portre modelini, güzelliğin modelini ve sanatın modelini aynı anda sunar. Bu nedenle resim, bir taklitten ziyade modelin modellenmesi, kadının mevcut olmayan bedeninin modellenmesidir. Modelin modellenmesi ise herhangi bir şeklin yeniden üretimi değildir. Bunun yerine o, modelin kendisinin model-oluşudur, modeli model yapan ya da onu model olarak sunandır. O halde bir ön zevk olan modellemenin zevkin kendisinden önce gelen bir zevk olduğu ileri

⁴⁵⁶ Nancy, *The Sence of the World*, s. 137.

⁴⁵⁷ Nancy, *The Sence of the World*, s. 132.

⁴⁵⁸ Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", s. 160.

⁴⁵⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 63.

⁴⁶⁰ Nancy, *The Sence of the World*, s. 127.

⁴⁶¹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 63.

⁴⁶² Jean-Luc Nancy, *The Sence of the World*, s. 126.

⁴⁶³ Jean-Luc Nancy, *The Sence of the World*, s. 135.

⁴⁶⁴ Ross, "Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji", s. 162

sürülebilir.⁴⁶⁵ Dolayısıyla sanatlar, hiçbir ortak temsil nesneleri olabilecek bir şeyi temsil etmediğinden karşılıklı olarak temsil edilemezler. Bu durum, sanatların ortak bir temsil konusuna sahip olmadıklarını gösterir.

Aslında her sanat bir mevcudiyete gelişi sunar. Bu durum, öz belirten mevcudiyetin özü itibarıyla hiçbir mevcudiyete sahip olmadığını, bazı mevcudiyetler ile tekil bulunuşların çokluğunun var olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden kendisinde mevcudiyet, mevcudiyet olarak bulunmaz. Mevcudiyetin uçurumu mevcudiyetteki bir eksiklik veya aralık tarafından bölünür ve böylece mevcudiyet kendini bölünmüş olarak ortaya çıkarır. Böyle bir bölünme, mevcudiyetin tezahürü ve herhangi bir yerden gelip gitmediği çoğul tekil varoluşa işaret eder.⁴⁶⁶

Hasılı, rasyonalist, idealist, ampirist, dinsel ve ideolojik düşünce ya da kuramların, insanlığa büyük bedeller ödetmesine rağmen hedefledikleri mutlak iyi, doğru ve güzele ulaşamamaları, beraberinde yeni arayışlar getirmiştir. Bu arayışlar içerisinde siyaset felsefesi açısından en dikkat çekici olanlardan biri, tarih boyunca her türlü temellendirmenin meşruiyet kaynağı olarak görülen “Tanrı’nın ölümü”nin Nietzsche tarafından ilan edilmesidir. Tanrısal ya da dinsel temellendirmeden kopartılan metafizik, etik, din ve siyaset yeni bağlamlar içerisinde yorumlayarak liberalizm, piyasa temelli rekabeti; Marxizm, sınıf mücadelesi temelinde tarihin açıklanmasını; faşizm ise ırk üstünlüğüne dayalı yaklaşımları öne çıkarmışlardır.⁴⁶⁷ Dünya savaşları, sömürgeleştirme, ekonomik sömürüyle kirletilen doğa ve insanlıkların, tecrübe edilen büyük acılar neticesinde postmodernizm ya da çoğulculuk düşüncesine yöneldiği görülür.

Değişmez değer ve değer koyucunun olmadığı, insanların sahip oldukları değerleriyle eşit kabul edildiği, üstün değerlerin bulunmadığı çoğulculuk yaklaşımında anlam, her daim değişime açık halde ve olumsal kabul edilir.⁴⁶⁸ Postmodernist çoğulcu yaklaşımın önemli bir

⁴⁶⁵ Jean-Luc Nancy, “Ölümün Boğazında Delişmen Kahkaha”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, Çev Selim Karlıtekin, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 472.

⁴⁶⁶ Nancy, “Ölümün Boğazında Delişmen Kahkaha”, s. 474.

⁴⁶⁷ Derda Küçükaltı, *Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, Bursa, Dora Basım, 2017, ss. 253,254.

⁴⁶⁸ Küçükaltı, *Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, Bursa, Dora Basım, 2017, s. 261.

düşünürü kabul edilen Nancy, her türlü töz, öz, cevher, logos, erek, etik ve kutsaldan azade mutlak anlamda temelsizlik üzerine felsefesini kurgular. Nancy'nin özgürlük üzerine bina ettiği ontoloji, kaçınılmaz olarak çoğulcudur. Ona göre varlık, her daim düşüncenin ötesindedir ve onu anlamlandırma çabası da durmaksızın devam ettiğinden çoğulculuk kaçınılmazdır. Nancy'nin perspektifinde çoğul tekilden önce gelir ve onu belirler. Tekillik tek başına bir var olanı ifade edemez ve mutlaka “ile”yle varlık ve anlam kazanır.

Tüm bunları özetleyecek olursak Nancy'nin birbiriyle bağlantılı ama bütünlük arz etmeyen düşüncesinin tamamının “özgürlük” üzerine kurgulandığı kabul edilebilir. Ona göre özgürlük, varlığın varoluşundan ibarettir. Tanrı'ya dayalı varlık anlayışlarının geri çekilmesi, aşkın kabul edilen tüm mevcudiyetlerin geri çekilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu yüzden Nancy, kadim metafizik geleneğin varlık tasavvurundan farklı bir ontoloji geliştirir. Onun ontolojisinde varlık olanaksız bir hal olarak anlaşılır. Varoluş, daima belirli bir zamanda ve yerde var olan belirli bir tikele özgü olduğu için, “var” hiçbir şekilde varolamaz. Dolayısıyla varlık, her zaman konumlanış olarak tekil bir çoğullukta çeşitlilik ve olumsuzluk içinde varolur. Çoğulculuk düşüncesinin zeminini oluşturması bakımından önem arz eden Nancy'nin bu yaklaşımı, anlam üreten varlık düşüncesi, praxis ve eylem olarak varlık düşüncesini sembolize eder. Buna ilaveten varlık, sadece anlama yol açmakla kalmaz, aynı zamanda kendi bireyselliği içinde sonsuz defada gerçekleşerek çoğul anlamlar kazanır. Mutlak Varlık'ın hiçbir şekilde tekil varoluşlara aynıyla tekabül edemeyeceği kabulüne bağlı olarak, dışsal ve “ile” mevcudiyet kazanan tekillerin yine “ile” ilişkiselliğinde yeni anlamlar edinmeye sonsuz kere maruz oluşu; bir taraftan tekil olaylarda mutlak anlam veya hakikat nosyonunun askıya alınmasını gerekli kılarken diğer taraftan sınırdaki gerçekleşen anlam bağlamında ben-öteki, içerisi-dışarısı, genel-tekil gibi yapısı gereği farka veya ötekinin rasyonel bakış içerisinde eritilip nesneleşmesine neden olan dualistik yaklaşımları anlamsızlaştırıp dekonstrüksiyona uğratması, adalet kavramının yeniden tartışılması bağlamında çoğulculuk düşüncesinin tüm dünyada gündeme

gelmesine neden olmaktadır.⁴⁶⁹ Açıkça anlaşılacağı üzere söz konusu çoğulcu düşüncenin hayat alanı, özü gereği çoğulcu kabul edilen demokrasi yönetim biçimi olarak kabul edilir.



⁴⁶⁹ Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 150-152.

II. BÖLÜM

2. JEAN-LUC NANCY'NİN SİYASET FELSEFESİNDE BİRLİKTE VAROLUŞ OLARAK DEMOKRASİ

Çalışmamızın ikinci bölümünde demokrasi kavramını, siyaset felsefesinde barındırdığı anlamları ve geçirdiği değişimleri izah etmeye çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle Nancy öncesi modern siyaset ve demokratik sistemlere geçişi hazırlayan düşünürlerin yaklaşımlarına değineceğiz. Daha sonra postmodern demokrasinin getirmiş olduğu yenilik ve farklılıklara dair tartışmaları belirlemek için konumuz açısından önem arz ettiğine inandığımız önemli isimlerin açıklamalarına başvuracağız. Postmodern politik düşüncenin izlerini taşıyan Nancy'nin siyaset ve demokrasi yaklaşımının hem zeminini hem de ufuklarını tüm bağlamlarıyla tespit edip açıklamak tezimizin asıl hedefini oluşturmaktadır. İkinci bölümün sonuna doğru Nancy'nin demokrasi düşüncesinde önem arz eden bazı kavramlara yaklaşımını inceledikten sonra tezimizin kapsamı dâhilinde demokrasiye yönelik eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız.

Bu bağlamda öncelikle, *demokrasi* kavramını, Antik Yunan'dan postmodern döneme kadar geçirdiği aşamaları, algılanmasını, uygulanmasını ve genel anlamda dönüşümünü siyaset felsefesi bağlamında tespit etmek konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple demokrasi kavramının kısa izahını yaptıktan sonra demokrasi kavramının şekillenmesinde önem arz eden Platon, Aristoteles, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun konuyla ilgili yaklaşımlarını Nancy ile bağlantılı şekilde açıklayacağız. Daha sonra çağdaş anlamda çoğulcu demokrasi görüşleriyle öne çıkan Jurgen Habermas, Charles Taylor, Will Kymlicka ve İsaiah Berlin'in düşünceleri incelenerek Nancy'nin düşüncesine tekabül eden yansımaları tespit edilecektir. Demokratik düşüncenin hayat içerisinde insanla birlikte değişim ve dönüşümüne ilaveten her daim vazgeçilmez oluşunun nedenleri bu süreç içerisinde tartışmamızın temel konusu olacaktır.

2.1 Demokrasi Kavramı ve Bazı Temsilcileri

Demokrasinin ana vatanı yaygın kanaate göre Antik Yunan'dır. Antik Yunan'da “-krasi” ile biten otokrasi, aristokrasi, bürokrasi gibi demokrasi sözcüğü de yönetim veya iktidar anlamına gelen *kratos* sözcüğüne dayanır. Halk, fakirler veya çoğunluk anlamına gelen *demos* 'un yönetim biçimi günümüze kadar *demokrasi* ile ifade edilegelmiştir.⁴⁷⁰

Yurttaşların tümü olarak *demos*, her türlü farklılığı ve dolayısıyla çoğunluğu içinde barındırır. Herhangi birileri tarafından miras yoluyla devredilen hükümet etme/yönetme yerine, halkın yani çoğunluğun seçim ve temsiline egemenliği olarak “demokrasi” Antik Yunan'dan beri tartışma konusu olmaya devam etmektedir.⁴⁷¹

Demokrasi yönetim biçimine en ciddi eleştiriler yönelten ilk filozof bilindiği kadarıyla Platon'dur. Hocası Sokrates'in haksız şekilde ölümünde “ayak takımının egemenliği” olarak ifade ettiği *demokrasi* yönetim biçimini sorumlu olarak gördüğü yaygın kanaattir. Ancak Platon'un demokrasi karşıtlığını sadece Sokrates'in ölümüyle ifade etmenin yeterli olamayacağı kanaatindeyiz. Nitekim Platon'un paradigmasında ontoloji, epistemoloji ve etik anlayışının yansıması olarak devlet ya da siyasi yönetim biçimi, kapalı bir sistemi ve seçkin bir zümrenin yönetimini öngördüğünden, çoğulcu yapı arz eden demokrasi yönetim şekliyle yapısal olarak uzlaşmaktan uzaktır.

Antik Yunan'da yurttaşlar arasında eşitlik kavramı düşüncede dahi pek rastlanılmayan bir olgudur. Platon'un “soylu yalanlar” olarak ifade ettiği ve aynı zamanda ırk düşüncesini de içeren açıklamasına göre filozof kralın, halkı inandırması gereken yalanı şöyledir:

Gerçekten siz silahlarınızla birlikte yerin altında yetiştiniz, yoğrulduunuz. Toprak bir ana gibi, iyice büyüttükten sonra sizleri yeryüzüne çıkarttı. Üstünde yaşadığınız bu toprak sizleri büyüten,

⁴⁷⁰ Heywood, *Siyaset*, ss. 110-114.

⁴⁷¹ Thomas Paine, *İnsan Hakları*, Çev. Mehmet Osman Dostel, İstanbul, M.E. B. Yayınları, 1998, s. 167.

emziren ananızdır. Ona saldıran olursa korumak boynunuzun borcudur. Yurttaşlarınız da aynı toprağın çocukları ve sizin kardeşlerinizdir.⁴⁷²

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır.⁴⁷³

Yukarıdaki metinlerde birinci yalan birçok toplumda görünen efsane iken ikinci yalan ise Platon'un ırkçılık efsanesidir.⁴⁷⁴ “Bu madenler kuşaktan kuşağa geçerler, bunlar ırksal niteliklerdir.”⁴⁷⁵ Üçüncü yalanı da Platon'un kapalı sistem arz eden ontoloji ve siyasi yönetim tercihinin tezahürüdür.

Antik Yunan filozoflarının genelinde sınıfsal ayrımcılık, doğal hatta zorunlu bir durum olarak kabul edilirdi. Platon'un öğrencisi Aristoteles'e göre köleler, kadınlar ve Yunan vatandaşı olmayıp şehirlerinde yaşayanlar vatandaş sayılmamaktadır. Kölelik tabii bir olgu kabul edilmekteydi. Aristoteles, insanı *physei zoon politikon* (politik hayvan) kabul ettiğinden devlet, bireylerin tercih ve arzularının eseri olamaz. Tam tersine devlet, bireyi oluşturan ve şekillendirendir. Egemenlik seçkin bir prensin elinde olmak şartıyla *monarşi* Aristoteles'in öngördüğü ideal yönetim biçimidir.⁴⁷⁶

Demokratların sefih, hasis, küstah, yasa tanımaz, utanmaz, midelerini hayvanlar gibi dolduran vahşiler, her akıllarına eseni yapan, sadece zevk, gereksiz ve kirli tutkular için yaşayanlar olarak anlatılmaları Antik Yunan'ın ve özellikle Platon'un demokrasi yönetim biçimi hakkındaki yaklaşımlarını yansıtmaktadır.⁴⁷⁷ Dolayısıyla Antik Yunan *polis* yönetim sisteminde özgürlük sahibi olan ve devleti yönetme hakkına sahip kabul edilenler, ayrıcalık

⁴⁷² Platon, *Devlet*, 3. Kitap 414a, s. 104.

⁴⁷³ Platon, *Devlet*, 3.Kitap, 415a, s. 105.

⁴⁷⁴ Demir, *Platonda Adalet Kavramının Temellendirilmesi*, s. 59.

⁴⁷⁵ Karl Popper, *The Open Society And Its Enemies The Spell of Plato*, London, Butler & Tanner, 1947, V. I, ss. 35-37.

⁴⁷⁶ Arendt, *The Human Condition* s. 140,141. Ayrıca bkz. Platon, *Devlet* 415a, 415c; Kratylos 398a.

⁴⁷⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 86. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Politika*, IV, 9.

⁴⁷⁷ Popper, *The Open Society And Its Enemies The Spell of Plato*, V.I, ss. 36-38.

sahibi azınlıklar olduğundan⁴⁷⁸ özgür ve eşit yurttaşların katılımı olan çoğulcu demokratik değerlerden hayli uzaktırlar.

Aristoteles'e göre *bütün*, *parçadan* önce geldiğinden dolayı kent ya da devlet, aile ve topluluktan önce gelmelidir.⁴⁷⁹ Mülkiyet nosyonu üzerinden kurguladığı politik anlayışına göre parça sadece bir şeyin parçası olmayıp bütüne bağlı anlam kazandığı gibi, devletin vatandaşları da ancak devlete tabi olunarak anlam kazanabilirler. Varlıkları doğalarına göre sınıflara ayıran Aristoteles, aklın bedene hâkimiyetinin mutlak oluşu iddiasından yola çıkarak yöneten-yönetilen ve dolayısıyla özgür-köle dualitesini de doğalarından kaynaklanan zorunlu tabiiyetini uygun ve doğru kabul eder.⁴⁸⁰

Devletin paylaşılan bir ortaklık biçimi olduğunu, ancak mevcut anayasaların hiçbirinin bu durumu tatmin edici mahiyette karşılamadığını belirten Aristoteles, kadın, çocuk ve malların ortak kullanımını savunan Sokrates ve Platon'u eleştirir. Ona göre bir devlette doğal olanın çokluk olduğunu, birliğe, tekliğe doğru ilerleyen bir devletin zayıflayacağını, zamanla aileye daha sonra bireye benzeyeceğini, bu durumun devletin mahvedilmesiyle neticeleneceğini, bu yüzden bir devletin tek tip insanlardan oluşamayacağını iddia eder. Devlette ortak mülkiyete karşı oluşunun nedenini, bir şeyin sahibi arttıkça o mala duyulan saygının ve ihtimamın azalacağı iddiasıyla ifade eder. Herbir anayasaya göre vatandaş tanımı ve kapsamının değiştiğini, üzerinde uzlaşıya varılmış bir tanımın bulunmadığını, örneğin, demokrasilerde vatandaş olmak kolay iken, oligarşilerde zorlaşmakta olduğunu söyler.⁴⁸¹ Oligarşi ve tiranlığın zor kullanmaya dayalı yönetim şekli olduğunu ve halkın faydasına önem vermediklerini ifade ettikten sonra, şayet demokratik yönetim de oligarşi ve tiranlık gibi zora başvurursa onlardan farkının olmayacağını iddia eder.⁴⁸² Hülasa köle, kadın, Atina'da meskun olsa bile Atinalı

⁴⁷⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 31.

⁴⁷⁹ Aristoteles, *Politika*, Yuncadan Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013, I. Kitap, M.1253a.

⁴⁸⁰ Aristoteles, *Politika*, M. 1254b.

⁴⁸¹ Aristoteles, *Politika*, M. 1275b.

⁴⁸² Aristoteles, *Politika*, M. 1276a.

olmayanlardan oluşan nüfusun yüzde doksanını vatandaş kabul etmeyen Aristoteles, aristokrasi, monarşi ve anayasal düzeni savunan (politeia) yönetim biçimleri iyi kabul ederken, monarşinin bozulmasıyla tiranlık, aristokrasinin bozulmasıyla oligarşi ve anayasal yönetim biçiminin bozulmasıyla demokrasiyi kötü yönetim biçimleri olarak tanımlar.⁴⁸³

Ortaçağ siyaset felsefesi ve yönetim biçimlerinde dinsel karakter ön planda görülmektedir. Hristiyanlık dünyasında “Tanrı-kraldır”⁴⁸⁴ ve insanlar ilahi güce tabi olmak zorundalar. Tanrı’nın krallığında cansız varlıklar, akıl sahibi olmayanlar, ateistler ve Tanrı’nın evren üzerindeki iktidarına ve dolayısıyla kudretine inanmayanlar onun ilkelerini anlayamayacakları için Tanrı devletinin uyrukları değildirler. Tanrı’nın devletinin yurttaşları, Tanrısal ilkeler doğrultusunda bir yönetimin dünyada olması gerektiğine ve Tanrı’nın bu doğrultuda ödüllendirme ve cezalandırmada bulunacağına inanırlar.⁴⁸⁵

Ortaçağlar boyunca İslam dünyasında da egemenliğin kaynağı ve meşruiyeti ilahi kaynaklıdır. Kuran ve Sünnet her türlü yasamanın temel kaynakları kabul edilirdi. Özellikle İslam dünyasında var olduğu kabul edilen çoğulculuk ve hoşgörü, dinin kendisinden kaynaklanır. Konuyla ilgili Kur’an-ı Kerimde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. “De ki gerçek Rabb’inizdendir. Öyleyse isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin...”⁴⁸⁶ Başka bir ayette: “Dinde zorlama yoktur. Şüphesiz doğru ile eğri birbirinden ayrılmıştır...”⁴⁸⁷ Yine Kâfirûn suresinde inanmayanlara çağrı yapılarak şöyle bir teklif sunulur: “De ki ey kâfirler! Ben sizin tapmakta olduğunuza tapmam. Siz de benim tapmakta olduğuma tapmıyorsunuz. [...] (Öyleyse) sizin dininiz size, benim dinim banadır.”⁴⁸⁸ Dolayısıyla halkın egemenliği anlamında demokratik yönetim, Ortaçağ boyunca tanrısal iradenin ifadesi olan dinin temel ilkelerine aykırı kabul

⁴⁸³ Aristoteles’in Yönetim Biçimleri Anlayışı, <https://www.felsefe.gen.tr/aristotelesin-yonetim-bicimleri-anlayisi/> (15.12.2018).

⁴⁸⁴ Bkz. *Mezmurlar*, XCVII.1. ve XCIX. 1.

⁴⁸⁵ Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Y.K.Y. 2016, s. 264.

⁴⁸⁶ Bkz..K.Kerim, Kahf suresi 29. Ayet, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, s. 296.

⁴⁸⁷ Bkz..K.Kerim., Bakara suresi, 256. Ayet, s. 41.

⁴⁸⁸ Bkz..K.Kerim., Kâfirûn Suresi, 1,2,3,6. Ayetler, s. 603.

edilmiştir. Tanrı kelâmının yeryüzündeki temsilcileri olan kilise, halife, kral ve imparator; tepeden inme, dinsel ya da doğal hukuk nizamıyla topluma egemen olmuştur.⁴⁸⁹ Bu sistemde halkın kurtuluşu ve mutluluğu, temsilcilere samimi bir teslimiyetle mümkün olur. Ortaçağdaki yönetim biçimi, genel olarak emreden ya da emir sahibi iktidar’a mutlak itaat temelinde, asıl kalıcı hayat kabul edilen öte dünyada mutlu olmayı uman ve eşitsiz insanlardan oluşan politik toplum düşüncesi üzerine kuruludur.⁴⁹⁰

Ortaçağ yönetim biçiminde kırılmalara yol açan Reform ve Rönesans gibi önemli iki hareket ya da etkenin siyasi yansımalarıyla modern dönemdeki yönetim sistemlerinin şekillendiği kabul edilir. Din yerine akıl, toplum yerine birey, öte dünya yerine bu dünyanın nimetleri, kutsal yasa yerine tüm insanların özgürlüğü ve eşitliğini temel alan rasyonel-seküler yasalara dayalı siyaset anlayışı, modern dönemin başlıca özellikleri olarak kabul edilir. Modern çağın siyasi anlayışının oluşmasında Thomas Hobbes ve John Locke, Jean-Jacques Roussau gibi düşünürlerin demokrasi yaklaşımları öne çıkmaktadır. Postmodern dönem ve aynı zamanda Nancy’nin demokrasi düşüncesine giden yolun nasıl döşendiğini anlamak çalışmamız açısından önemli olduğundan çalışmamızın bu kısmında bu isimleri konu edinip onların yaklaşımlarını kısaca inceleyeceğiz.

Sosyal, siyasi ve bilimsel alanlarda etkisi neredeyse iki bin sene süren Aristotelesçi düşünceyi sarsan modern dönemin devrimci doğa bilimcileri gibi, kendini Aristoteles karşıtı ilan eden Thomas Hobbes, Aristoteles’in sosyal ve politik alana hâkim etkisini kırmaya yönelik azimli bir mücadele verdiği kabul edilir. Modern bilimsel devrimciler olarak adlandırılan Galileo (1564-1642), Kepler (1571-1630) ve Descartes gibi düşünürleri tanıyan Hobbes’un, ontolojik olarak mekanik evren anlayışını savunduğu ve materyalist görüşlere sahip olduğu iddia edilir.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Derda Küçükakalp, *Siyaset Felsefesi*, Bursa, Dora Yayıncılık, 2018, s. 93.

⁴⁹⁰ Küçükakalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 94.

⁴⁹¹ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, Defne Kitap, 2017, s. 345.

Hobbes'un siyaset düşüncesini anlamak için öncelikle onun insanın doğası hakkındaki görüşlerini bilmek gerekir. Ona göre kendini her şeyden önce düşünen insan, en çok korunmasına önem vermekte olan bencil bir varlıktır. Bireyin asıl olduğunu, toplumun ise birbirini kurtlar gibi yemeye çalışan bireylerin güvenlik ihtiyacına cevap teşkil eden bir araçtan ibaret olduğunu belirtir. Dolayısıyla o, toplumu meydana getiren unsurların, insanın doğasından kaynaklanan hayatta kalma isteği, güvenlik arayışı, bencillik duygusu ve faydacı yapısı olduğunu düşünür.⁴⁹²

Hobbes, bireyin toplumu kurmadan önceki halini *doğa durumu* olarak ifade eder. Doğa durumunda insanlar çatışma eğiliminde olduklarından her an savaş tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Ona göre güvenliğin olmadığı, tehlikenin had safhada olduğu, insanın ölüm korkusu, yalnızlık, yoksulluk, vahşet içinde yaşadığı böyle bir durumda “hayat, yalnız, nahoş, kaba ve kısıdır”.⁴⁹³ Onları toplum şeklinde bir araya getirerek savaş durumuna son verilmesi gerektiğini gösteren akıldır.

Doğa durumunda bireysel olarak sahip oldukları sınırsız özgürlüklerine son vermeyi tercih ederek kendi aralarında sözleşme yapan insanlar, toplum şeklinde bir araya gelerek devleti yani Leviathan (ejderha)'ı oluşturmuş ve uygar toplumu oluşturmuşlardır. Hobbes, egemenliğin doğası gereği bölünmeyi kabul edemeyeceğini belirterek, aynı anda iki efendiye itaat etmenin imkânsız olduğunu ifade eder. Egemen, kilisenin de başı olmalıdır. İnsanlar, dini inançları ne olursa olsun, egemenin emrettiği dini kurallara uymakla yükümlüdürler. Din anlayışıyla yakın bir ilişki arz eden egemenlik konusunu şöyle izah eder:

Mutlak iktidar yokluğu, bazen insan, bir krallığı elde etmek için, devletin savunulması ve selameti için gerekli olandan daha az bir kudretle yetinir. Buradan şu çıkar ki, kullanılmayan kudretin, kamu güvenliği için yeniden kullanılması gerekli olduğunda, bu adaletsiz bir iş gibi görünür; bu ise, çok sayıda insanı, fırsat olduğunda, isyan etmeye yöneltir; tıpkı, hastalıklı ebeveynlerden olmuş

⁴⁹² Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, ss 352,353.

⁴⁹³ Hobbes, *Leviathan*, s. 100.

çocukların bedenlerinin, ya zamansız ölüme ya da, sivilce ve deri hastalıkları peyda ederek, sağlıklı yaradılışlarından gelen kötü niteliği atmaya yatkın olmaları gibi.⁴⁹⁴

Bilindiği üzere tarih boyunca neredeyse her kesim tarafından farklı nedenlerle eleştirilen *Leviathan*'ın yazarı Hobbes, son derece tartışmalı bir şahsiyettir. Din adamlarına göre Tanrı'ya karşı çıkan bir dinsiz, cumhuriyetçilerin gözünde monarşi taraftarı olan bir dalkavuk, monarşistler ise onu özgür, şüpheci ve son derece tehlikeli bir düşünür olarak resmederler.

Modern siyasete geçişte önemli bir durak olarak kabul edilen Hobbes'un egemenlik anlayışı, kişisel olmayan, sözleşmeye dayalı yapay bir iktidar olarak kabul edilir. Deneysel metoda önem veren Hobbes, yasaların öne çıktığı, kurumsallaşmış modern devletin çerçevesini çizmesiyle ilham kaynağı olduğu kabul edilir. *Bir Makine Olarak İnsan*'da La Mettrie (1709 - 1751), politikaya getirdiği yenilikler dolayısıyla Hobbes'un, Aristotelesçi bilim ve siyaset teorilerine karşı son derece ciddi bir alternatif olarak kabul edildiğini belirtir.⁴⁹⁵

Yaşam hakkını devredilemez bir hak olarak gördüğünden dolayı her şart altında korunması gerektiğini belirten Hobbes'un, yaşamsal tehlike karşısında bireye itaat etmeme ve direnme hakkını tanınması, insan hakları tarihinde önemli bir adım olarak kabul edilebilir. Vazgeçilemez ve devredilemez bireysel hak kavramını dillendirmesi, dindışı olmamakla beraber yönetim sisteminde tanrısal egemenliği devre dışı bırakması, egemen olanı doğa yasasına tabi kılarak bir dereceye kadar mutlak egemenliği sınırlandırmış olması,⁴⁹⁶ çağdaş demokrasiye giden yolda önemli katkılar olarak kabul edilebilir. Nitekim Nancy'nin demokrasi yaklaşımında vurgulan en önemli hususlardan biri olarak her türlü teokrasinin reddi,⁴⁹⁷ Hobbes tarafından sınırlı olsa asırlar öncesinde vurgulandığı kabul edilebilir.

⁴⁹⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 240.

⁴⁹⁵ Steven B. Smith, *Siyaset Felsefesine Giriş*, "Egemen Devlet: Hobbes & Leviathan" Ders 12, PLSC 114, 18.10.2006. <https://pandoraprojesi.com>. ss. 1-12. Erişim tarihi: 07.08.2019.

⁴⁹⁶ Mehmet Semih Gemalmaz, *Devlet, Birey ve Özgürlük*, İstanbul, Legal Yayıncılık, 2015, ss. 209,210.

⁴⁹⁷ Jean-Luc Nancy, "Finite and Infinite Democracy", *Democracy In What State?* İng. Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2011, s. 61.

Demokrasi serüvenine liberal bir katkı kabul edilen İngiliz ampirizm geleneği içerisinde önemli bir yeri olan John Locke, *a priori bilgi*, *ilke* veya *idenin* var olmadığını ve insan zihninin *tabula rasa* (boş levha) olduğunu iddia eder.⁴⁹⁸ Dikkat çekici epistemolojisi kadar siyasete yaklaşımı ve özgürlük vurgusunun, kendisinden sonra liberal siyaset anlayışı üzerinde önemli etkileri olduğu kabul edilir.

Devletin varlığını sosyal sözleşme ile açıklamaya çalışan Hobbes'un aksine merkeze bireyi yerleştiren Locke, kendisini var eden bireylerin hizmetkârı olarak doğal hukuka tabi devlet anlayışıyla liberal düşünceyi sistemleştiren ilk düşünürlerden biri olarak devleti şöyle tanımlar:

Bana göre (devlet), sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur. Sözünü ettiğimiz sivil çıkarlar, hayat, özgürlük, sağlık, bedenin dinlenmesi, para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi dışsal şeylerin mülkiyetidir. Bu hayata ait bu şeylere tam olarak sahip olmayı, genelde bütün insanlar, özellikle de uyruklarının her biri için, aynı kanunları tarafsız bir şekilde ifa ederek, güvence altına almak, siyasi yönetimin görevidir.⁴⁹⁹

Bu anlayışıyla Locke, devlet ile birey, devlet ile toplum arasındaki tüm felsefi ve siyasi düşüncelerinin temeline sivil toplum olgusunu koyar. O, insan özgürlüğüne yönelik her türlü kısıtlamayı sorgulayan, bireysel ve toplumsal hayatın en önemli değerinin özgürlük olduğunu ifade eden ve buna uygun siyasi, hukuki, iktisadi yapılanmanın ifadesi olan liberal anlayışını yasalar çerçevesinde açıklayan bir düşünürdür.⁵⁰⁰

Ampirizme dayalı ontoloji, epistemoloji ve etik ilkelerine paralel şekilde Locke, büyük ölçüde deneyimlerinden hareketle mülkiyeti koruma amacıyla geliştirdiği siyaset felsefesini şöyle ifade eder:

⁴⁹⁸ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, ss. 71-97.

⁴⁹⁹ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev. M. Yürüşen, Ankara: Liberte Yayınları, 1998, s. 16.

⁵⁰⁰ Atilla Yayla, *Özgürlük Yolu Hayek'in Sosyal Teorisi*, Ankara, Liberte Yayınları 2.baskı, 2000, s. 32.

Siyasal iktidarı ben, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası dâhil diğer bütün daha hafif cezaları da içeren yasa yapma hakkı ve toplumun gücünü, bu yasaların uygulanması ve devletin dışarıdan gelecek zararlara karşı savunulması yönünde kullanma hakkı olarak alıyorum. Elbette ki bütün bunlar sadece kamu yararı için yapılmış olmalıdır.⁵⁰¹ Dolayısıyla İnsanların Devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini Yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, Mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda ise bu konuda pek çok şey eksiktir.⁵⁰²

Locke'un doğa durumu ile açıkladığı husus aslında insanların akla uygun ve aklın sınırları dâhilinde belirlenen sınırlı özgürlüğünü ifade eder. Akıl, ötekinin mülkiyet, hayat, sağlık, özgürlük gibi haklarının dokunulmaz olduğunu bilir. Dolayısıyla akıl sahibi insan için hiçbir dönemde sınırsız bir özgürlükten söz edilemez.⁵⁰³ Eğer doğa durumunda insan sınırsız özgürlük sahibi, mutlu ve kendisinin mutlak efendisiyse söz konusu imparatorluğunu terk etmesinin izahı akılla çelişecektir.⁵⁰⁴

Bireye direnme hakkı tanıyan Locke, doğa yasalarını bütün yasaların üstünde kabul ederek toplumsal sözleşmeyle bireyin tüm haklarından feragat etmesinin gerekmediğini öne sürer.⁵⁰⁵

Görüldüğü gibi Antik Yunan'dan beri devlet merkezli siyaset felsefesi Locke ile birlikte makas değiştirerek birey merkezli düşünölmeye başlanmıştır. Kartezyen felsefeye ve rasyonalizme yönelttiği eleştirilerle akıldan üretilen bilgi ya da doğuştan idea'nın (idea inneate) olmadığını,⁵⁰⁶ bilginin kaynağı olarak ampirizm yöntemini savunmasıyla Berkeley ve David Hume'un radikal ampirist yaklaşımına da öncölük ettiğı yaygın bir kanaattir.⁵⁰⁷ Locke'un, yetkileri sınırlandırılmış devlet ve yönetim anlayışına vurgusu, doğal haklar anlayışının altını

⁵⁰¹ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 3.

⁵⁰² Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 81.

⁵⁰³ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 11.

⁵⁰⁴ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 81.

⁵⁰⁵ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 91.

⁵⁰⁶ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, ss. 91,92.

⁵⁰⁷ Küçükakal–Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, s. 142.

çizmesi, bireye tanıdığı direnme hakkıyla hukuk ve özgürlükleri güvence altına alması⁵⁰⁸ bakımından siyaset ve demokrasi tarihinde önemli bir kırılma ve kaynak olduğu kabul edilir. Nancy ve postmodern demokrat düşünürlerin iddialarına dayanak oluşturması bakımından da Locke 'un tespitleri son derece önemlidir. Locke bireyin zihnini “tabula rasa” addedip deneyimle şekillendiğini kabul etmesiyle Nancy'nin demokratik toplumu “hiç” üzerine ya da “hiç”e dayalı kurgulaması arasında önemli benzerlikler görülebilir. Nitekim Nancy için demokratik sorumluluk bir yaratma meselesidir. Anlaşılacağı üzere her yaratımda olduğu gibi burada da demokrasi, verili, belirli, öngürülebilir bir şeyin yaratımı değildir. Aksine insanlar diğerleri ile birlikte her seferinde adeta “tabula rasa” gibi verili olmayan bir zeminde demokrasiyi üretmekte ya da meydana çıkarmaktalar.⁵⁰⁹ Nancy için demokrasi verili bir şey veya sadece bir yönetim şekli olmadığı gibi demokrasi bir sorunun nesnesi de olamaz. Demokratik bir mülkten söz edilemeyeceğinden, deneyimin sonsuz praxisinde teorik olarak belirlenebilecek “öz”süz bir durum söz konusudur.⁵¹⁰ Hâsılı Locke'un deneyimle şekillenen bireyi, Nancy'de kendini demokratik tecrübeye gösterecektir.

Demokrasi düşüncesine tartışılmaz katkısıyla, insan hakları temelinde egemenliğin meşruiyetinin sağlanmasında halkın belirleyiciliğini, iktidarın tarafsızlığını ve laikliği bir bütünlük içerisinde öngören Rousseau, çağdaş demokrasilerin en önemli ilham kaynaklarından biri olarak kabul edilir.⁵¹¹

Doğa durumunda insanlar içgüdülerine göre yaşarken toplum halinde yaşamak için eğitilmiş akla ihtiyaç duyduklarını iddia eden⁵¹² Rousseau, bir yandan doğa durumunda güçlülerin kaba kuvvetlerine dayalı egemenliklerine karşı zayıfların çektikleri ıstıraptan

⁵⁰⁸ Gemalmaz, *Devlet, Birey ve Özgürlük*, s. 222.

⁵⁰⁹ Nancy, *A Finite Thinking*, s. 299.

⁵¹⁰ Nancy, *The Experience of Freedom*, s. 23.

⁵¹¹ Gemalmaz, *Devlet, Birey ve Özgürlük*, s. 244.

⁵¹² J. J. Rousseau, *A Discourse on Inequality*, İng. Çev. Maurice Cranston, England, Penguin Book, 1984, ss. 55-171.

kaynaklanan eşitsizliğe, insanın tabiatından gelen acıma duygusunun isyan ettirdiğini belirtirken, diğer yandan insanların içgüdüsel anlamda acıma (merhamet) duygusuna sahip olduğundan “birbirinin kurdu” olmadığını belirtir.⁵¹³

“Mülk sivil toplumun gerçek zeminidir”⁵¹⁴ diyen Rousseau, insanın olgunlaşma sürecinde, sivil toplumun zemini olarak mülkiyet hakkının kutsallığına vurgu yapar. Ona göre sosyal anlaşmanın temeli, herkesin barışçıl bir şekilde kendisine ait olandan faydalanacağı mülkiyetin güvence altına alınmasıdır. Nitekim bütün sivil haklar mülkiyet hakkına dayalı olduğundan dolaydır ki bu hak ortadan kalktığında adalet bir hayal, yönetim de zorbalığa dönüşür.⁵¹⁵

Uygarlaşarak sosyal sözleşme yapan insan, doğa durumundaki kayıplarına göre çok daha fazlasına sahip olur. Gelişmemiş, içgüdüsel davranan bir hayvan seviyesinden çıkıp, akıllı, uygar ve özgür bir insan halini alır. Elindeki şeyler üzerinde yasal mülkiyet hakkını elde ettiği sivil toplumda insan, kendisinin efendisi olarak manevi yüce değerler edinir.⁵¹⁶

Görüldüğü üzere doğa durumunda mülkiyet ve özgürlük kaba güce dayalı iken, kuvvet bakımından eşit olmayanlar, sosyal sözleşme sonrasında mülkiyetin yasal güvenceye kavuşmasıyla hak bakımından eşitlenirler. Bu şekilde insanlar daha özgür ve güvenli hale gelirler.⁵¹⁷ Mülkiyet hakkı tüm yurttaşların ortak hakkı kabul edildiğinden genel iradeye tabidir ve onu sadece bu irade yok edebilir.⁵¹⁸

⁵¹³ J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 1982, ss. 96,97.

⁵¹⁴ J. J. Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2008, ss. 129, 152, 168.

⁵¹⁵ Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*, ss. 159,160.

⁵¹⁶ Rousseau *The Social Contract and The First and Second Discourses*, s. 167.

⁵¹⁷ Rousseau *The Social Contract and The First and Second Discourses*, “The Social Contract”, Book I, Chapter 9, ss. 167-169.

⁵¹⁸ J. J. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2009, Emile, Kitap V, s. 807.

Toplum üyelerinin her biri hem kendini hem de tüm haklarını topluluğun bütünlüğüne bağlar. Her bir kişi kendini mutlak anlamda toplumla özdeşleştirdiğinden hem toplumla hem de devletle ilişkisi bağlamında yükümlülük altına girmiş olur.⁵¹⁹ Bunun yanında koşullar herkes için aynı şekilde geçerli olduğundan dolayı onları başkalarının zararına yönelik kullanmak kimseye fayda vermez.⁵²⁰ Sosyal sözleşme ile insanların tabi olduğu egemen otorite halkın genel iradesi olduğundan egemen varlığa itaat eden kişi aslında kendisine itaat etmektedir. Dolayısıyla birey sosyal sözleşme ile iradesini kaybetmiş olmaz.⁵²¹

Modern anlamda insan haklarına, bireylerin özgürlüklerine ve iradelerine kuvvetli vurgu, egemenliğin meşruiyetini sağlayan zemin olarak halkın işaret edilmesi ve iktidarın laik olması anlamında Rousseau'nun egemenlik ve demokrasi düşüncesi, Nancy'nin konuyla ilgili görüşlerine önemli bir referans olarak kabul edilir. İlerleyen sayfalarda Rousseau'nun Nancy'ye kaynaklık eden görüşlerine tekrar tekrar değinilecektir. Her iki düşünürün demokrasi konusunda en belirgin yaklaşımları, demokrasinin “ontolojik ve antropolojik” manada insanı şekillendirdiği meselesidir.⁵²² Ancak Rousseau için bireyin doğa durumundaki yalnızlığı en huzurlu hal iken, Nancy'de tekil varlık söz konusu olamamaktadır. Nancy'nin kendine has düşüncesinden biri, “çoğul”un tekile öncel oluşu ve onu şekillendirmesi olduğu kabul edilir.

Modernizmin özne merkezli felsefesi ile aydınlanmanın otoriter benlik bilincine yönelik eleştirisinde Habermas; Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Bataille, Lacan, Foucault ve Derrida gibi düşünürlerle pek çok konuda benzer görüşleri paylaşır. Nietzsche ve Heidegger çizgisi doğrultusunda modern akıl radikal şekilde eleştirilirken, Habermas bu kavşaktan farklı bir yola sapar ve özne merkezli modernite yerine “iletişimsel eylem olarak akıl” terkihi üzerinden başka bir modernizm savunusunu yapar.⁵²³ Modernizmi bitmemiş bir proje olarak

⁵¹⁹ Rousseau, *The Social Contract*, Book I, Chapter VI, s. 162.

⁵²⁰ J. J. Rousseau, *The Social Contract*, Book I, Chapter VI, s. 164.

⁵²¹ J. J. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, Emile, Kitap V, s. 807.

⁵²² Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 60.

⁵²³ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures*, Cambridge Polity Press, 1994, ss. 55,56.

gören Habermas, aklın potansiyelliğini ve kazanımlarını ihmal etmekle beraber özne temelli felsefenin dışına çıkmayan postmodern düşünceyi radikal şekilde eleştirir.⁵²⁴ Özne merkezli modernist anlayış yerine iletişimsel eylem kuramıyla merkezsizleştirilen “yeni dünya” kavrayışı, diyalojik yaşantıyla her bir bireyin öznel dünyasının ortaklaşmasıyla gerçekleşen uzlaş ve tartışma süreçlerini ifade eder.⁵²⁵

Habermas, devletin yüceltilmesinden vazgeçilerek halkın ortak sesi olan kamuoyunun eleştirel özelliğiyle temayüz eden politika alanında uzlaş ve çözümler aramaktadır. Onun, iletişim sayesinde temsili demokrasinin yeni bir versiyonunu kamuoyu veya kamusal alan olarak adlandırdığı kavram ile canlandırma arzusu önemli bir ufuk olarak kabul edilir.⁵²⁶

Kamuoyunun eleştirel işlevi ile demokrasi arasında ilişkiyi özellikle vurgulayan⁵²⁷ Habermas’a göre, devlet organizasyonuna karşı kamuoyunun resmi veya resmi olmayan eleştirisi ve denetimi, devlete ait işleyiş ve düzenlemelerin kamuya açık şekilde yürütülmesini sağlamada etkin rol oynamaktadır.⁵²⁸ Tıpkı Kant gibi Habermas da devletin meşruluğunu, bilinç düzeyi yüksek, eleştirel yaklaşım sergileyebilen demokratik kamuoyunun mevcudiyetine bağlı olduğunu ifade eder.⁵²⁹ O, sosyalizm ve kapitalizm dışında “yaşam dünyası” veya “iletişimsel eylem”e dayalı demokrasi düşüncesini alternatif yeni bir yönetim modeli olarak sunar⁵³⁰ ki bu husus, bireyler arasındaki farklılığın etkileşimi olarak iletişimsel eylem ile oluşan kamuoyu tepkisi, daimi ve öngörülemez demokratik bir süreci ifade eder.⁵³¹

⁵²⁴ J. Habermas, *Modernity: An Unfinished Project*. Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity, Ed. M.P. d’Entreves ve S. Benhabib, Cambridge. Polity Press, 1996, ss. 44.

⁵²⁵ J. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. M. Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001, ss. 96,110.

⁵²⁶ J. Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul, Çev. T. Bora, M. Sancar, İletişim Yayınları, 1997, s. 181.

⁵²⁷ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, ss. 58,59.

⁵²⁸ J. Habermas, “Kamusal Alan”, *Kamusal Alan İçinde*, Ed. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 96.

⁵²⁹ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, ss. 343,344.

⁵³⁰ Habermas, “Kamusal Alan”, ss. 41,42.

⁵³¹ J. Habermas, *Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press, 1984, s.101.

Habermas'ın iletişimsel eylem kavramıyla açıklamaya çalıştığı müzakereci demokraside, halkın geniş katılımı, toplumsal sorun ve tartışmalarla ilgili konulara ulaşabilme imkânı, bir yargıya varmak yerine her daim müzakere etme, iktidarlardan azade olma, her bir birey için özgür ve eşit koşullar temin etme, müzakere edilen konularda ortak kanılara önem verme ya da varılan yargılarda mümkün olduğunca kamuoyunun ortak düşüncesini yansıtmak gibi hususlar öne çıkmaktadır. Dolayısıyla böyle bir demokrasi anlayışında politikanın somut doğrularını belirlemek yerine, arzulanan hedeflere ulaşabilmenin demokratik şartlarını tespit etmek önem kazanır. Siyasi amaçlara ulaşmanın aracı fiziksel güç ya da silahlar değil, teorik argümanlar olmalıdır. Kesin yükümlülükler yaratmayan ucu açık siyasi tartışmaların politik, sosyal, psikolojik ve bilişsel etkisi olduğu kabul edilir.⁵³² Habermas, demokratik formülünü şöyle açıklar:

Dayanışmanın toplumsal entegrasyon gücü –‘üretici güç olarak iletişim’-, diğer iki yönlendirici güç olan para ve yönetsel iktidara karşı kendini kabul ettirebilecek ve yaşam dünyasının kullanım değerine odaklanmış taleplerine geçerlilik kazandırabilecektir.⁵³³

Toplumsal alanda hiyerarşik yapıların oluşmasına neden olacak hiçbir imtiyazlı özne veya gruba sisteminde yer vermemesi, herkesin özel önemine işaret olarak kabul edilir. Kamusal alanın oluşmasını sağlayan “iletişimsel eylem” ilkesi ile kesin yargılara varma iddiası yerine, toplumsal katılım ve birliktelik gibi hususlar; Nancy'nin çoğulcu demokrasi düşüncesinde kurucu kavramlardan olan “ile”, “birlikte varoluş” ve “belirlenemezlik” gibi kavramlarla paralelliği, tezimiz açısından önem arz eder.

Felsefenin geçirmiş olduğu tarihsel süreç içinde, transandantal ve ideal çözümler peşinden koşmak yerine, insanın hayat tecrübesinden ürettiği düşünce ve kültüre dayalı

⁵³² J. Habermas, *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, İng. Çev. William Rehg, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996, Chapter 7, s. 294.

⁵³³ Habermas, “1990 Baskısına Önsöz,” *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, Çev. T. Bora, M. Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 41.

Çözümlerin zerine yoğunlaşmak modern siyasetler ve demokrasinin belirgin özelliği olarak öne çıkmaktadır.

Liberal demokrasi bağlamında okkltrllk görüşünü savunan düşünürlerden biri olan Charles Taylor, farklı toplumsal kimliklere ait tanınma taleplerini savunmasıyla temayüz eder. Ona grr bireyin ötekiyle ilişkisinde şekillenen kimliği ve varlığını sürdürebilmesi kamusal alanda tanınmayı gerektirir. Dolayısıyla kimliğin tam veya kısmen tanınması, yanlış tanınması ya da tanınmaması toplumsal, siyaset, egemenlik ile ilgili tüm süreçlerin ve sorunların temelini oluşturduğunu iddia eden⁵³⁴ Taylor konuyu şöyle izah eder:

Tanınmanın nemi artık evrensel olarak öyle veya böyle bir biçimde kabul görüyor; samimi bir düzlemde, kimliğin önemli kişilerle olan iletişimimiz boyunca nasıl şekillenebileceğini veya yanlış biimlendirilebileceğinin farkındayız. Sosyal düzlemde, sürekli bir eşit tanıma politikasına sahibiz. Her iki alan, artan otantiklik idealiyle şekillenen tanıma, bu idealin etrafında ortaya çıkan kültürde önemli bir rol oynamaktadır.⁵³⁵

Taylor, modernizmin kavramlarından olan evrensellik ve akılcılık kavramlarından kaçınmak uğruna özneyi kendi greceliliğine sıkıştırmanın çözüm olamayacağını belirtir. İnsanların içinde bulundukları kültür, tarih ve toplumsal gerçeklikleriyle birlikte yorumlanması halinde sorunların çözülebileceğini iddia eder. Richard Rorty'nin “dünya konuşmaz sadece biz konuşuruz”⁵³⁶ yaklaşımında somut bir karakter kazanan görecelilik ya da öznelliğe karşı çıkan Taylor, bireyciliğin karanlık yanının ön planda olduğu liberal yaklaşımların hayatın hem tadını hem de anlamını daraltarak yok ettiğini ve ötekiyi umursamaz hale getirdiğini iddia eder.⁵³⁷

⁵³⁴ Charles Taylor, “*Tanınma Politikası*”, *okkltrclk*, Ed. Amy Gutmann, ev. Yurdanur Salman, İstanbul, Y.K.Y., 2014, s. 46.

⁵³⁵ Taylor, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, s. 36.

⁵³⁶ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, ev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995. s. 26.

⁵³⁷ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 12.

Farklı kültürlerin eşit tanınma talebi karşısında Taylor, “şeref” kavramı temelinde oluşan toplumsal hiyerarşik düzenin dışında bir metodu önerir.⁵³⁸ Montesquieu (1689–1755)’nın monarşiyi tanımlamak için kullandığı “şeref” sözcüğüne verdiği anlam, toplumsal hiyerarşiyi ifade eden, doğası gereği ayrıcalık ve itibar talep eden bir kavramdır.⁵³⁹

Birey veya toplumdan birini diğerine indirgeyerek feda etmeyi önlemek için Taylor, eşit konumdaki insanların birbirini tanımasını gerekli kılan “eşit tanınma politikasının” uygulanması gerektiğine inanır.⁵⁴⁰ “Eşit tanınma politikası” farklı ama eşit konumdaki kimliklere sahip insanların bir arada yaşamasını mümkün kılacak birbirlerini karşılıklı tanıma rejimidir. Ortak amaçları olan böyle bir toplumda, “ben” olmuş “bir biz”in ve “biz” olmuş bir “ben”in teşekkülü demokrasi kültürünün yerleşmesi için son derece önem arz eder.⁵⁴¹

Böyle politik bir sistemde özgürlük, farklılık ve ortak amaç gibi birbirinden ayrılmaz üç unsurun bulunması gerekir. Tarihteki jakobenlerden faşist diktatörlere kadar totaliter rejimlerin korkunç zorbalıklarının dayanağı, “hepimiz genel bir iradeye bağımlı olmalıyız ki iki yanlı bağımlılık biçimleri ortaya çıkmassın” şeklinde formüle edilen ve farklılıkları yok sayan *büyük amaçlar* olmuştur.⁵⁴²

Her kültürün tarihsel, sosyolojik ve dinsel bir geçmişe sahip olması nedeniyle bir diğerine indirgenemez özelliklere sahip olduğunu, Batı/Hristiyan bir kültürün malı olmuş *laiklik* gibi kavramların öteki kültürlerin bünyesine uyum sağlamayabileceğini belirten Taylor, Batı liberalizminin başka kültürlerle ölçüt kabul edilip uygulanamayacağını ifade eder. O, Kymlicka’nın tanımlamasını baz alarak çoğulculuk ekseninde çokkültürcülük kavramını, “her

⁵³⁸ Taylor, “Tanınma Politikası”, Çokkültürcülük, s. 43; C. Taylor, Modernliğin Sıkıntıları, ss. 43,44.

⁵³⁹ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 43.

⁵⁴⁰ Taylor, “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, s. 56.

⁵⁴¹ Taylor, “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, s. 70. Ayrıca bkz. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 110.

⁵⁴² Taylor, “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, s. 71.

biri kendi meydan okuyuşunu ortaya koyan, birbirinden farklı kültürel çoğulculuk biçimlerini kapsıyor”⁵⁴³ ifadesiyle ortaya koyar.

Taylor, sömürgeci zihniyetin hâkim olduğu yerlerde farklı kültürlere yönelik sergilediği yıkıcı tavırlar konusunda Frantz Fanon’un görüşleriyle paralel düşünmektedir. Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri* isimli eserinde konuyu şöyle izah eder:

Sömürgesizleştirme asla fark edilmeden gerçekleşemez, çünkü varlığa yönelir, varlığı temelden değiştirir, özünü yitirecek denli parçalanmış seyreicileri, tarihin projektörleri altında neredeyse muhteşem bir halde görülen ayrıcalıklı aktörlere dönüştürür. Yeni insanların getirdiği kendine özgü bir ritim, yeni bir dil ve yeni bir insanlık verir varlığa (...) Yolunuz üzerinde karşılaşacağınız bütün engelleri parçalamaya daha en baştan, yani daha programı ifade ederken kararlı değilseniz, böyle bir programla, ne kadar ilkel olursa olsun hiçbir toplumu altüst edemezsiniz. Bu programı gerçekleştirmeyi, onu itici güç haline getirmeye karar veren sömürge halkı şiddete daima hazırdır.⁵⁴⁴

Egemenler kendi üstünlüklerini altlarında tuttuklarına aşağılık duygusunu yerleştirerek kabul ettirirler. Dolayısıyla Taylor’a göre özgürlük ve kültürel eşitliğin yönetsel ifadesi olarak “eşit tanınma politikasının” kabul ettirilmesi açısından öncelikle aşağılık kompleksi imajından kurtulmak gerekir.⁵⁴⁵

Kişinin kendini anlamlı kılıp gerçekleştirmesi, içinde yaşadığı toplumun kültürel, politik değerlerin meydana getirdiği kurumlarla mümkün olur.⁵⁴⁶ Çünkü kimliğimiz bizim için önemli olan öteki kişilerle bazen diyalog, bazen de çatışma içinde girilen diyalojik ilişkilere dayalı olarak tanımlanır.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, s. 39.

⁵⁴⁴ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, İstanbul, Versus, 2007, ss. 42,43.

⁵⁴⁵ Taylor, “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, s. 86.

⁵⁴⁶ C. Taylor, *Philosophical Papers*, Vol. 2: Philosophy and the Human Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 208.

⁵⁴⁷ Taylor, “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, ss. 48,49.

Klasik liberalizmin “doğal hak” olarak kabul ettiği özgürlük fikrinin, bireyin özgün kimliğini oluşturma ve kültürel farklılıklarının siyasi arenada eşit tanınması talebine evrilmesi Taylor’ın çokkültürlü demokrasi yaklaşımını özetlemektedir.⁵⁴⁸

Taylor’ın çokkültürlü politik yaklaşımında kimliğin, “önemli öteki kişiler” ile “diyalojik” tarzda gelişmesi ve demokratik kültürün oluşmasında anahtar görevi görmesi açısından Nancy’nin topluluk, çoğulculuk ve demokrasi yaklaşımını şekillendiren *being with* (ile-olmak) kavramı arasındaki benzerlik, tezimizin izahında önem arz etmektedir.

Çağdaş dönemin dikkat çekici demokrasi yaklaşımlarından biri de Will Kymlicka’nın “çokkültürlü vatandaşlık” teorisi olduğu kabul edilir. Ayrımcılık, ırkçılık gibi kötülöklere sebep olabileceği endişesiyle “azınlık” kavramı yerine “çokkültürcölük” kavramını kullanmayı tercih eden düşünür, azınlık haklarını; insan hakları, bireysel haklar, demokrasi, sosyal adalet bağlamında liberal teorisinde izah eder.⁵⁴⁹

Devletleri çok uluslu ve çok etnikli olmak üzere ikiye ayıran Kymlicka’ya göre, savaş, gönüllölük veya başka bir yolla birleşmiş olan ancak daha önce yaşadıkları coğrafyalarda kendilerinin yönettiği ve kendilerine has kültürleri olan devletler çok uluslu devletlerdir. Avrupa ölkeleri ve Osmanlı İmparatorluğu çok uluslu devletlere birer örnektir. Öte yandan göç gibi nedenlerin doğurduğu çeşitliliğe çok etnikli devletler adını vermekte ve Kanada ile Amerika Birleşik Devleti’ni örnek göstermektedir.⁵⁵⁰ Kymlicka, liberal demokrasi görüşünü büyük oranda çok uluslu devletler ile çok etnikli devletlerdeki grup hakları üzerine şekillendirmiştir.

Grup haklarını özyönetim, özel temsil ve çok uluslu haklar temelinde farklı üç başlık altında ele alır. “Özyönetim hakkı”, birden fazla ulusu barındıran devletlerin içerisinde yer alan

⁵⁴⁸ Selçuk Erincik, “Kimlik ve Çokkültürcölük Sorunu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi, Ankara, 52:2, 2011, s. 217.

⁵⁴⁹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 6.

⁵⁵⁰ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, ss. 10-26.

kültürlerin özgürce yaşayabilmesi için her bir azınlığın toprak ve siyasi otonomluk hakkını ifade eder.⁵⁵¹ Burada yönetim anlamında her türlü yetki ve sorumluluğun, azınlık ulusun üyelerine devredilmesi öngörülür ki federalizm dahi böyle karmaşık hakları karşılamaktan uzaktır. Kymlicka iddialarına dayanak olarak “ulusların kendi kaderini tayin hakkı” ilkesini özellikle öne çıkartır.⁵⁵²

Özyönetim dışında bir diğer hak olan “çok etnikli haklar”, çeşitli nedenlerle göçmen konumunda bulunan insanların asimile edilmeksizin kendi kimliklerini oluşturan kültürel değerlerinin baskılardan uzak şekilde her alanda ifade etme ve yaşatma hakkını ifade eder.⁵⁵³ Ayrıca çok etnikli azınlıklar, dezavantajlı konumda bulundukları yasa ve düzenlemelerden muaf tutulmayı istemekteler. Örneğin ABD’de Pazar günü çalışmama yasasından muaf olmak isteyen ve askerlik görevlerini yerine getirirken “yarmulka” giymek isteyen Yahudilerin istekleri “azınlık hakları teorisi”nin pozitif ayrımcılık örnekleridir.⁵⁵⁴

Kymlicka, özgürlüğü kültürle ilişkili gördüğünden azınlık haklarına saygı duymanın bireysel özgürlükleri genişleteceği gibi kültürlerin korunmasına da katkı sağlayacağını ifade eder. Bireysel veya toplumsal olarak siyasi, ekonomik, eğitim, etik ve din gibi birçok eylemin toplamından oluşan anlam kültür ile ifade edilir.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, 27.

⁵⁵² Bkz. “Kendi kaderini tayin etme hakkı” BM Şartının I. bölümünde kavram, amaç ve ilkeler başlıklı 1. maddenin 2. alt başlığında, “Uluslararası, halkların hak eşitliği ve kendi geleceklerini kendilerinin belirlemesi ilkesine saygı üzerine kurulmuş, dostça ilişkiler geliştirmek ve dünya barışını güçlendirmek için diğer uygun önlemleri almak ifadesi içerisinde kendine yer bulmuştur. Ayrıca 1. maddenin 4. alt başlığında “bu ereklere ulaşılması yolunda ulusların giriştikleri eylemlerin uyumlu bir odak olması” ifadesiyle, kavramla ilgili madde de dâhil olma üzere, amaçlar bölümündeki tüm maddelerin, BM Şartı gereği, uyumlu olma amacına dikkati çekmektedir. BM Antlaşması’nın IX. bölümünde yer alan Uluslararası Ekonomik ve Sosyal İşbirliği başlıklı bölümün 55. maddesinde de, “Uluslararası halkların hak eşitliği ve kendi yazgılarını kendilerinin belirlemesi ilkesine saygı üzerine kurulmuş, barışçıl ve dostça ilişkiler sağlanması için gerekli istikrar ve refah koşullarını yaratmak üzere...” denilerek tekrar vurgu yapılmıştır. Ayrıca 1970’de BM’nin kuruluşunun 25. yılı sebebiyle yapılan kutlamada, BM Genel Kurulu tarafından kabul edilen Devletler Hukuku’nun temel prensiplerini saptayan “Friendly Relations Declaration”, yedi prensipten biri olarak Self-Determinasyon hakkını ilan etmiştir. UN Documents, Birleşmiş Milletler Şartı, <http://www.un.org/en/documents/charter/chapter9.shtml>, Erişim:20.18.2018

⁵⁵³ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 30.

⁵⁵⁴ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 31.

⁵⁵⁵ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 76.

Kymlicka'nın teorisiyle kurmaya çalıştığı sistem: çokkültürlüğün anayasal statüde kabul edilmesi ve tüm resmi kademelerde uygulamasına yönelik yasal prosedürün hazırlaması, eğitim sisteminin çokkültürlülükle uyumlu hale getirilmesi, kamusal basın ve enformasyon lisanslarının dağıtımında etnik temsillere olanak tanıyacak dengeye riayet edilmesi, farklı etnik mensubiyete ait giyim tarzına özgürlük tanınması, çifte vatandaş olabilme olanağının tanınması, tüm etnik grupların kültürel aktivitelerinin her türden maddi olanaklarla desteklenmesi, etnik gruba ait dil için eğitim desteğinin sağlanması ya da çifte dilli eğitim fırsatının tanınması, dezavantajlı konumda bulunan göçmen gruplarına pozitif ayrımcılık tanınması şeklinde özetlenen çokkültürlülük politikasıyla amaç; kendini liberal-demokratik devlet olarak pazarlayan ülkelerin konuyla ilgili performanslarını ortaya koyabilecek somut kriterler olmasıdır.⁵⁵⁶

Kymlicka'ya göre bir devlette çoğunluk grubun sahip olduğu bütün hakların azınlık gruplarına da tanınması gerekir.⁵⁵⁷ Egemen konumda bulunan devlet, kültürel alana müdahil olmamalı, belirli kültürleri egemen kılmak için özel bir çaba göstermemelidir.⁵⁵⁸

Farklı din, ırk ve kültürlere eşitlik temelinde özerklik tanınmasıyla Osmanlı millet sisteminin çok önemli bir emsal teşkil ettiğini belirten Kymlicka, aynı zamanda onu çokkültürlü yapının ilk modeli olarak görür. Çünkü Osmanlı millet sisteminde her ulus özyönetim anlamında sadece dinsel veya kültürel alanda değil, kendi dilleriyle eğitim yapmak, ibadetlerini özgürce yerine getirebilmek, yeni ibadethaneler inşa etmek, kendi hukuklarına göre yargılama yapmak gibi özyönetimin bütün imkânlarından faydalanabiliyorlardı.⁵⁵⁹ Osmanlı millet sistemini, grup farklılıklarına hoşgörü gösterme konusunda mükemmel bir model olarak gören

⁵⁵⁶ Will Kymlicka, *Çok Kültürlülük: Başarı, Başarısızlık ve Gelecek*, Çev. Fatih Öztürk, Kingston, Kanada, Hukuk Fakültesi, 2011, (İÜHFM C. LXX, S. 2, ss. 297-332), s. 305.

⁵⁵⁷ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, ss. 111-116.

⁵⁵⁸ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 107.

⁵⁵⁹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 157.

Kymlicka, yine de bireysel anlamda özgürlük prensibini tanımaması nedeniyle liberal bir sistem olarak kabul etmez.⁵⁶⁰

Kymlick'ya göre çokkültürlülük, eşit ve özgür vatandaşların hoşgörü temelinde meydana getirdikleri yeni demokratik anlayışın ifadesidir.⁵⁶¹ Liberal düşünceye bağlı olarak gelişen çokkültürlülük, her insanı eşit kabul edip saygı göstermesi nedeniyle ancak liberal kurumlarla hayat olanağı bulabilir.⁵⁶²

Devlete egemenlik anlamında bir rolün biçilmemesi, bütün insanların eşitliğini temel alması, hiçbir değeri öncelememesi anlamında Kymlicka'nın demokratik modeli, Nancy'nin eşitlik, eşdeğer olmama ve adalet temelli demokrasi yaklaşımıyla benzerlik gösterdiği iddia edilebilir.

“Değer çoğulculuğu” ve “değerlerin kıyaslanamazlığı” anlayışı üzerine kurduğu siyaset felsefesiyle Isaiah Berlin, çağdaş demokrasiye önemli açılımlar sağlayan bir düşünür olarak kabul edilir. Özgürlük kavramını negatif ve pozitif özgürlük olarak ikiye ayırıp determinist tarih anlayışına karşı irade özgürlüğünü savunarak hem idealizme hem de pozitivizme karşı anlamın tarihselliğine vurgu yapmasıyla dikkat çeken Berlin'e göre insanların nasıl bir hayat yaşamaları gerektiğine dair kanaatler, etğin araştırma sahasına girmektedir. Bu inançlar baz alınarak geliştirilen bir felsefenin insanlığa uygulanması yine ahlaki ilkedden başka bir şey değildir.⁵⁶³

Vico (1688-1744), Herder (1744-1803) ve Herzen (1812-70) gibi düşünürlerden etkilenecek liberal düşünceyi çoğulcu bir yaklaşımla ele alıp geliştiren Berlin, izleri Platon'a kadar giden monist yaklaşımları eleştirir. O, etik ve inançlar alanında rasyonel değerlendirmelerin yapılamayacağını, birbiriyle kıyaslanamayan ve uzlaştırılamayan çok sayıda değer ya da doğrunun aynı anda bulunabileceğini iddia eder. Herhangi bir değer

⁵⁶⁰ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 158.

⁵⁶¹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, s. 305.

⁵⁶² Kymlicka, *Çok Kültürlülük: Başarı, Başarısızlık ve Gelecek*, s. 317.

⁵⁶³ Berlin, “*İdeal Arayışı Üstüne*”, s. 480.

doğrusundan tasarlanmış bir kumaştan üretilen tek tip elbiseyi tüm insanlar için değerli görüp zorla giydirmeye çalışmanın her zaman insanlık dışılığı giden kapıyı açabildiğini belirtir.⁵⁶⁴

Değer çoğulculuğu anlamında farklı değerler ve yaşam biçimleri arasında seçim yapabilme özgürlüğüne önem veren en önemli siyasal yaklaşımın liberal demokrasi olduğunu ifade eden Berlin'in farklı değerlere yönelik düşüncesi, özgürlük anlayışında da görülür. Bir kimse şayet istediğini seçip gerçekleştirebiliyorsa özgür olduğu kabul edilebilir. Lakin kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde özgürlük bazı kısıtlanmalarla karşı karşıya kalabilir. Bu kısıtlama sorunsalında belirleyici olan husus, bazılarının hangi nedenden dolayı diğerlerini dinlemek zorunda oluşlarıdır.⁵⁶⁵

“İki Farklı Özgürlük Kavramı” isimli makalede ifade edilen *pozitif* ve *negatif* özgürlük düşüncesi, birbirinden farklı iki politik yaklaşıma göndermede bulunur.⁵⁶⁶ “Bana kaç kapı açık, önümde hangi engeller var?” gibi sorular negatif özgürlüğün kapsamını sorgularken, “beni kim, hangi hakla ve otoriteyle yönetiyor?” sorularının cevabı da pozitif özgürlük kavramını sorgulamaktadır.⁵⁶⁷

Anlamanın tarihselliğine vurgu yapan Berlin'e göre siyasî sözler, fikirler ve eylemler, insanların içinde yaşadıkları bağlamdan izole edilerek anlaşılamaz. Bu vesileyle birden fazla doğrunun olabileceğini kavramadığımız sürece dünyadaki sorunları hem anlama hem de çözüm getirme hususunda başarısız olunacağını belirtir. Boyun eğmek veya eğdirmek konusundaki siyasi tartışmalar her daim belirli doğruların dayatılmasına bağlı olarak bazı soruları gündemde tutar. “Bir insan bir insana neden itaat etmeli?” “Niçin kendi istediği gibi yaşamamalı?” “İtaat

⁵⁶⁴ Berlin, “*İdeal Arayışı Üstüne*”, ss. 488-492.

⁵⁶⁵ Isaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Ed. Henry Hardy, London, Chatto and Windus, 2002, s. 1.

⁵⁶⁶ Barry, s. 216.

⁵⁶⁷ Isaiah Berlin, *Isaiah Berlin 'le Konuşmalar*, Söyleşi: Ramin Jahanbegloo, Çev. Zeynel Abidin Kılınç, İstanbul, Y.K.Y., 2015, s. 55.

etmek zorunda mı?” “Eğer itaat etmezse, (buna) zorlanabilir mi? Kim tarafından, nereye kadar, neyin adına ve neyin uğruna?”⁵⁶⁸

Kişisel özgürlükler konusunda hiçbir sınır tanımayan otoriter lider ve partiler, kendilerini insanların önderi, kurtarıcısı ve daha üstünü olarak gördüklerinden onlar adına en doğru seçimleri de yapabileceklerine hatta yapmaları gerektiğine inanırlar.⁵⁶⁹ Böyle bir düşünceye sahip olan insanlar, bireylerin isteklerine kayıtsız kalmakta, yapılan itirazları en sert şekilde bastırmada hiçbir sakınca görmezler. Çünkü insanların gerçek iyiliğini onlardan daha iyi görebildiklerinden hiç şüphe duymazlar. Oysa kişinin kendi tercihinin yok sayıldığı ve zorlandığı her durumun bizatihi kendisi bir kötülük kabul edilir.⁵⁷⁰

Özgürlük konusunda ileri sürülebilecek en iddialı söz: “kendi iyi anlayışımızı kendimizce arama özgürlüğüdür.” Lassalle’in aşağılayan bir dille tanımladığı gibi devletin ya da otoritenin etkisi bir gece bekçisi ya da trafik polisinin işlevine indirilmelidir.⁵⁷¹

Demokrasi ile bireysel özgürlük arasındaki bağlantıyı ince bir mesele olarak gören Berlin, bir kimsenin kendisi tarafından yönetilmesi ya da en azından hayatını etkileyen işleyişe katılma isteği özgür bir eylem alanını ifade ettiği kadar içten gelen bir arzunun yansıması da olabilir; fakat bunların aynı istekler olmadığını şöyle ifade eder:

Negatif özgürlükteki kendisine müdahale edilmemesi gereken “ben” artık kendi fiilî arzu ve ihtiyaçlarına –bunların normal olarak anlaşıldığı şekliyle- sahip olan ben değil, fakat onun kendi ampirik beninin tahayyül etmediği ideal bir amacı izlemekle özdeşleşen “gerçek” bendir. “Pozitif olarak” özgür benin durumunda olduğu gibi, bu varlık kişi-üstü bir varlığa, ampirik benden daha “gerçek” bir özne olarak görülen bir devlete, bir sınıfa, bir ulusa veya tarihin yürüyüşüne-yükseltilebilir.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, ss. 118-134.

⁵⁶⁹ Berlin, Isaiah Berlin’le Konuşmalar, s. 55.

⁵⁷⁰ Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, ss. 118-134.

⁵⁷¹ Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, ss. 118-134.

⁵⁷² Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, ss. 118-134.

İki ben arasında ayırım yapmanın sonuçları ilki, kendini inkâr ederek bağımsızlık elde etmek; ikincisi ise belirli ideallerle kendini özdeşleştirerek kendi eseri olan hedefine kavuşmak suretiyle kendini gerçekleştirmektir.⁵⁷³

Anlamanın tarihselliğine, bireysel özgürlüklere, değerlerin çokluğuna ve kıyaslanamazlığına, vurgusuyla Berlin'nin çağdaş demokrasi yaklaşımı ile Nancy'nin politik düşüncesi arasında önemli kesişme noktaları bulunduğu söylenebilir.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız düşünürlerin demokrasi konusundaki yaklaşımlarının birbirinden bazı konularda farklılık göstermesi; tam anlamıyla Nancy'nin demokrasi için yeni bir ufuk açma arayışına tekabül etmesi noktasında önem arz eder. Çünkü Nancy'ye göre demokrasi, bireyin asla öngörülemeyen özgür tercihlerinin yansıması olması hasebiyle her daim değişime açık, tanımlanamayan, her türlü tehlike ve kargaşayı da içinde barındırabilen bir yönetimi ifade etmektedir. Her bir düşünürün farklı açılardan katkı sağlaması nedeniyle hiçbir tanımın içine sığmayan bir demokrasi, bireylerin özgürlükleri doğrultusunda yenilenen, değişen, dönüşen yapısıyla Nancy'nin çoğulcu demokrasi düşüncesinin birçok hususta arka planını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Belirli sınırlar içinde kalma gerekliliğine binaen, hem çağdaş siyaset alanında hem de Nancy'nin demokrasi düşüncesi üzerinde önemli derecede etkili kabul edilen, Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), John Rawls (1921-2002), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Jean-François Lyotard (1924-1998), Michel Foucault (1926-1984) ve Jacques Derrida (1930-2004) gibi düşünürlerin isimlerini zikrederek konuyu bağlamak isabetli olacaktır.

2.2 Demokrasinin Özü Olarak Çoğulculuk

Yönetim biçimi olarak demokrasi kelimesi, iktidarın hem meşrulaştırılma biçimini hem de işleyiş biçimlerini tanımlar. Bu tanımlamaya benzer olarak Antik Yunan siyasal

⁵⁷³ Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, ss. 118-134.

düşüncesinin klasiklerinde de *politeia* kelimesi bazen anayasa bazen yönetim veya hükümetin karşılığı olarak kullanılmıştır.⁵⁷⁴

Aristoteles *Politika* adlı eserinde demokrasi ismini en çok hak eden yönetim biçiminin eşitlik ilkesine dayandığını belirtir. Demokratik yasalarda, yoksullarla zenginlerin birbirlerine herhangi bir üstünlükleri olamayacağı gibi herhangi bir zümrenin ötekine hükmedecek bir ağırlıkta olması da kabul edilemez. Politeia(devlet)'da herkesin eşit bir şekilde özgürlükten pay alması demokrasi düzeninin tezahürü olarak ifade edilir.⁵⁷⁵

Çağdaş düşünürlerden Allain Touraine'ye göre demokrasi, bir halkın ideolojik ya da dinsel birliği ortadan kalktığında ve yerine çıkarların, düşüncelerin ve kültürlerin çoğulluğu geldiğinde var olabilir.⁵⁷⁶ Konuyla ilgili görüşlerini şöyle nakleder:

Demokrasi temellerini sitenin çıkarında ya da tarihin hareketinde ararken, bir ödev ahlakına ve ilerleme politikasına bağlanan eskilerin özgürlüğünün topluma egemen olduğunu söyler. Site ve tarih adlarındaki tanrıların yaşlanmalarının ve ölmelerinin akabinde özgürlük içselleşmeye başladı. Bunun sonucunda da demokratik düşünce, artık erklere karşı, onların üstünde bir ilkeye başvuramayacağından kişisel öznenin direnişine, onun oyuncu olma arzusuna, daha kesin bir deyişle, giderek özgürlüğüne, hatta kimliğine zarar verici bir niteliğe bürünen bir yurttaş ya da tarih mantığına karşı kendi varlığının oyuncusu olma arzusuna başvurmak zorunda kaldı.⁵⁷⁷

Jurgen Habermas da demokrasiyi, tartışmaların ürettiği ortak iradenin oluşum süreci şeklinde ifade eder.⁵⁷⁸ Her daim tartışmaya açık olan, siyasi iletişim sayesinde gelişen, kendini yenileyen, dolayısıyla siyasi yönlendirmelere nispeten daha az maruz kalan, özgürlükçü bir siyasî kültür ve aydın bir kamuoyu oluşturan ortaklıkların inisiyatifi “müzakereci demokrasi” olarak ifade edilir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Giorgio Agamben, "*Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Noto*", *Demokrasi Ne Âlemde?* Çev. Savaş Kılıç, hz. Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 11.

⁵⁷⁵ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011, IV. Kitap 4. Bölüm, s. 117.

⁵⁷⁶ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 296.

⁵⁷⁷ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 308.

⁵⁷⁸ Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, s. 163.

⁵⁷⁹ Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, s. 164.

Ucu açık sonsuz bir mücadele yöntemi olarak demokrasi ancak çoğulcu düşüncenin egemen olduğu toplumlarda mümkün olur. Söz konusu demokratik eylemin amacının adil bir toplum kurmak olmayıp belki de hiçbir zaman adil olamayacak bir toplumda özgürlük ve sorumluluk alanlarını genişletmek olduğu kabul edilir.⁵⁸⁰

Özgür ve adil bir toplum meydana getirme düşüncesi kapalı sistemleri çağrıştırdığından hem demokrasi hem de toplumsal hareketler için son derece tehlikeli bir yaklaşım kabul edilir. Sosyalist ya da dinsel düşüncelerin arzusunu ifade eden bu tür teleolojik yaklaşımlar güçlenip hâkimiyet kurduklarında kendilerini hakikatin kendisi olarak telakki ederek ötekiye baskı kurmakta genelde bir sakınca görmezler. Oysa demokratik bir zihniyete göre her dönemdeki nesiller her durumda kendi adlarına karar vermede özgür olmalılar. İnsanın diğer insanlar üzerinde mülkiyet hakkı olmadığı gibi düşüncesi üzerinde de ipotek kurma hakkı yoktur.⁵⁸¹ Demokrasilerde bulunması gereken geniş katılım, aşağıdan denetim ve karşıt görüşlerin özgürce ifadesi herhangi bir hedefi amaçlaması durumunda kaçınılmaz olarak kısıtlamalara uğrar.⁵⁸² Dolayısıyla demokrasi hazır amaç ve araçlardan uzak bir düşüncenin ifadesidir.

Çağdaş demokrasilerde özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri sayesinde kültürel çoğulculuğun tanınması, ötekileştirmenin reddi, her bireyin otantikliğiyle kişisel ve ortak yaşamının öyküsünü oluşturma hakkı vazgeçilmez olarak kabul edilir. Tartışma ve militanlık boyutu demokrasinin özünü oluşturur.⁵⁸³ Özgür kurumların korunması savunulurken her türlü ekonomik, dinsel ve siyasal egemenlik türlerine karşı çıkılır. Bu yüzden demokrasi, toplumsal değerlerin ifadesi olan toplumsal kimliği yerinden edebilen grupları barındırması nedeniyle doğan tartışma, anlaşmazlık, dengesizlik, tuhaflik veya uzlaşma ortamı olarak kabul edilir.

⁵⁸⁰ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 313.

⁵⁸¹ Anthony Arblaster, *Demokrasi*, Çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara, Dırık Yayınları, 1999, s. 129.

⁵⁸² Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 318.

⁵⁸³ Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 320.

Bitmeyen tartışma süreci siyasal kurumların değişmesi ve dönüşmesine sebep olabilmekte, yeni mekanizmaların ve kavramların üretilmesine sebep olabilmektedir.⁵⁸⁴

Demokrasi kültürü, ayrıcalıklı sınıf ve soylu köken egemenliği yerine özgürlüğü, bireyciliği, farklılığı ön plana çıkaran bir zemin üzerinde uzlaşma ya da tartışma ortamını hazırlar.⁵⁸⁵ Metafizik mutlak gerçeklikler veya gayeler yerine realitelerin ön plana çıktığı çoğulcu yaklaşımlar, yeni toplumun kimliğinin oluşumunu sağlayan çok sayıda yerel kültür, etnik, azınlık ve dinsel grubun özgürce kendini ifade etme olanağı postmodern demokrasi yönetim şeklini selamlamaktadır.⁵⁸⁶

Demokratik etkileşim, birey, aile, toplumsal yaşam, ekonomi, kültür ve ulus gibi neredeyse tüm alanlarda dünyayı yeniden inşa ederken göçmenler konusunda bazı sorunlarla karşılaşmaktadır. Göçmenlerden liberal demokrasinin yeni alanlarına gelmeleri durumunda kendi kültürlerini geride bırakmalarını, kültürel anlamda bir nevi çırpıplak soyunarak “modern”, yeni ve yabancı bir “medeni” dünyaya girmeleri istenmektedir. Bu üstten bakış, ötekiyi küçümseme, rencide etme, farklı kültürleri ve deneyimleri aşağılarken çoğulcu liberal demokrasinin ruhuna da ihanet etmektedir.⁵⁸⁷ Allain Touraine'ye göre:

Göçmenleri aynı anda 'onlar', 'biz' ve 'ben' diyebilen, yani kültürel miraslarıyla özgür, sorumlu ve yaratıcı eylem iradesine katılım hedeflerini birleştirebilen önelere dönüştüren kişisel bir tasarıda başlangıç ortamıyla varış ortamı bütünleştirildiğinde yüksek düzeyde demokratik başarı sağlanmış olurlar. Göçmenler kitle içerisinde eridiklerinde değil, ancak ötekiler onların kültürel kimliklerine saygı gösterdiklerinde toplumla bütünleşirler. O zaman aynı topluma aitlik onlara ters gelmez. Bir göçmen ancak olduğu gibi kabul edildiğinde, farklılığı toplumu zenginleştirecek bir şey olarak tanındığında toplumla bütünleşir.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ Jacques Ranciere, *Dis-Agreement Politics and Philosophy*, Translated by Julie Rose, London, University Of Minnesota Press, 1999, s. 100.

⁵⁸⁵ Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Y.K.Y.,2015, s. 205.

⁵⁸⁶ Ranciere, *Dis-Agreement Politics and Philosophy*, s. 103,104.

⁵⁸⁷ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 2006.

⁵⁸⁸ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 208.

Çoğulculuk gerçekliği zemininde inkâr ve asimilasyondan vazgeçip bireysel özgürlüklerin sağlanmasıyla öteki kimliklerin eşit kabulü ve toplumsal bütünleşme sağlanabilir. Burada öne çıkarılması gereken, bireylerin kendilerine ait bir yaşam tasarısı kurmaya olanak sağlayacak kültürel yapılar arasında ayırım gözetmeyen çoğulcu demokrasi anlayışıdır.⁵⁸⁹ Demokrasi bireyin hem özgürlüğünü savunur hem de içinde yaşayacağı özgürlük zeminini hazırlamak için temel insan haklarını ihlal eden her türlü kötülük ve zorbalıkla mücadele eder. Böylece ekonomik, sivil ve siyasal hakların güvenceye alınmasını sağlayabilir.⁵⁹⁰

Topluma karşı birey, homojenliğe karşı çeşitlilik, kültüre karşı doğa, akla karşı duygu, erkeğe karşı kadın ve uygarlığa karşı yabanıllığı savunan düşünce ve eylemler çoğulcu demokrasilerde hoşgörüyü karşılanır. Farklılıkları yok etmek yerine ortaya çıkarmak, fetih yerine karşılıklı konuşma ve uzlaşma çabası, farklılıklara tahammül ve saygı demokratik çoğulcu kültürün vazgeçilmezidir.⁵⁹¹

Liberal demokratik yönetim sisteminde bireysel hak ve özgürlüklerin yanında azınlıkların eğitimi, dil ve kültürlerini koruma, geliştirme, eşit siyasal katılım, bölgesel özerklik, federasyon ve hatta bağımsızlık istekleri şiddet içermediği müddetçe çoğulculuğun tezahürleri olarak hoşgörüyü kabul edilir.⁵⁹² Kişisel yaratıcılığın, ötekinin özne olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlayacak özellikte olmasına özen gösterilir. Özgürlük, eleştirel düşünce, yenilik, farklılıklara açık olma, kişinin cinselliği ve onu o yapan özelliklerinin bilincine varmasını sağlayan tarihsel hafızası için verilecek sonsuz mücadeleyle iktidarın paylaşılmasına çalışılır. Bununla hedeflenen, öteki kültürel kimliklerin birer özne olarak tanınmasıdır. Dolayısıyla demokratik yönetim, çoğulculuk anlayışını eğitim kurumları, özgür tartışma ve diğer araçlarla egemen kılmaya çalışır.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 208.

⁵⁹⁰ Sylvia Chan, *Liberalism, Democracy and Development*, Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 2002, s. 40.

⁵⁹¹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 211.

⁵⁹² Roland Axtmann, *Democracy Problems and Perspectives*, Edinburg, Edinburg University Press, 2007, s. 197.

⁵⁹³ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 212,213.

Kimliksel nitelikler ve özgürlükten oluşan bireysel öznenin özgürlüğünün karşılığı, kimliğinden vazgeçmek olmamalıdır. Dolayısıyla demokratik kültürün oluşmasında ailenin çok önemli bir fonksiyon yüklendiği kabul edilir.⁵⁹⁴ Allain Touraine meseleyi şöyle izah eder:

Demokratik kültür, 'bir'leştirmeye yönelik her tür temel ilkenin yadsınmasına, Bir'in ortadan kalkmasına dayanır. Bir son evreye, tanrısal iradenin temel rolüne, ulusal geleneğe, us'a ya da tarihin yönüne inanmaya devam ettiğimiz sürece, hoşgörülü olabilesek de, kamu özgürlüklerini savunabilesek de, demokrat olamayız. Çünkü siyasal tartışmanın sınırlarını zorladığı, her tür tartışmanın üstünde bir takım otoritelerden çıkan temel bir ilkeyle çatışmaya girdiği anlar her zaman olacaktır; işte o anlarda, otoritelere göre, Tanrı'nın ya da birey- üstü bir yurt çıkarının sözünün dışına çıkılmaz. Temel sorunların çözümü bir üst ilkeye, dolayısıyla da toplumsal yaşamda bu ilkeyi temsil edenlerin kararına bağımlılık yoluyla çözümlenirken demokrasiye kısıtlı ve altlık bir alan ayırmak elbette gülünç olacaktır.⁵⁹⁵

Çoğulcu demokratik bir yapının kurulması ancak tekçi düşüncelerin ortadan kalkmasıyla mümkün olur. Toplumu tek tipleştirerek denetim altına almaya olanak sağlayan bu tür engellerin ortadan kalkması, demokrasinin gelişmesini sağlayan hoşgörü ortamını yaratır. Böyle bir demokratik alanda ayırım gözetilmeksizin toplumu oluşturan azınlık grupları dâhil tüm bireylere sağlanan özgürlük, eşitlik ve saygı sayesinde devletin gücü karşısında korunaklı alan sağlanmış olur. Demokratik alan, devlet iktidarı ile toplumsal dinamiklerin çoğulluğu arasında her daim gerilim, diyalog ve uzlaşma zeminini ifade eder.⁵⁹⁶ Karşılıklı tanınma, farklılıklara saygı, her türlü hak ve imkânlardan eşit şekilde faydalanma imkânı demokratik toplumun karakteristik özelliğidir.⁵⁹⁷

Güç ve iktidarın doğası tahakküme meyillidir. Özellikle denetlenemeyen bir iktidarın otoriter hale dönüşmesi mukadderdir. Demokratik yönetim, birey ve gruplara yaşamlarını

⁵⁹⁴ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 214.

⁵⁹⁵ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 216.

⁵⁹⁶ a.g.e., s. 217,218.

⁵⁹⁷ Alain Touraine, *The Subject Is Coming Back*, Springer Science + Business Media, LLC 2006, Int J Polit Cult Soc. 18:199–209 DOI 10.1007/s10767-006-9010-0, s. 274.

kurma, kendi varoluşlarını yaratma imkânı sağlarken, denetlenme ve denetleme mekanizmasını etkin kılar.⁵⁹⁸ Demokratik kültür, ötekinin tanındığı, herkesin yöneten olarak özne ve yönetilen olarak da nesne kabul edildiği güç paylaşımıdır.⁵⁹⁹ Dolayısıyla demokrasi olarak hakikat ve hakikat olarak demokrasi, bireylerin dünyada olma birlikteliğinden oluşan toplumun öznel ve öznel arası hakikati olarak varoluşun gerçekliğini örtmeye çalışmadan ona hizmet edecek politik sistem, Nancy'nin siyaset düşüncesinin parametrelerini ifade etmektedir.

Çalışmamızın bundan sonraki kısımlarında yukarıda izah etmeye çalıştığımız çoğulcu demokrasi yaklaşımlarını Nancy bağlamında değerlendirmeye çalışacağız. Nancy'nin, bütün düşünce sisteminde önemle üzerinde durduğu husus, çoğulun tekilden önce var olması ve demokrasinin özü olarak çoğulculuk kavramıdır. Bu nedenle çoğulculuk kavramını merkeze alarak Nancy'nin demokrasi yaklaşımını açıklamanın ve temellendirmenin arayışına girişeceğiz.

2.3 Nancy'nin Demokrasi Düşüncesinin Dayanakları

Her ciddi felsefi sistemde olduğu gibi Nancy'nin oldukça karmaşık kabul edilen düşünce sisteminde de belirli kavramların çok önemli olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Nancy'nin demokrasi kavramına kaynak teşkil eden “tekil-çoğul-olma” ve “co (-ile)” ter kibini, “anlamın sonsuz açılımı olarak demokrasi”, “kırılgan demokrasi”, “nihilizm ve demokrasi”, “birlikte varoluş olarak demokrasi”, “ortaklık”, “birliktelik” vb, kavramlar bağlamında ele almanın doğru bir metod olacağı kanaatindeyiz.

2.3.1 Tekil-Çoğul-Oлма ve Co(-ile) Kavramı

Tekil-çoğul-olma, belirli bir sentaksı (söz dizimi) olmaksızın yan yana gelen üç sözcükten oluşur. Fransızca'da da "être", İngilizcede “being” olarak ifade edilen “olma”, hem fiil hem de

⁵⁹⁸ Touraine, Demokrasi Nedir?, s. 218.

⁵⁹⁹ Touraine, Demokrasi Nedir?, s. 221.

isimdir. "Tekil" (singulier) ve "çoğul" (pluriel) ise farklı birliktelikleri mümkün kılan hem mutlak özdeşliğe, hem de kendi özdeşliği üzerine kapanmasını imkânsız hale getiren bir açık eklemlenmeye işaret eder.⁶⁰⁰

Nancy'ye göre "olma/varlık", hem belirsiz hem de açık seçik bir biçimde tekilce çoğul ve çoğulca tekildir. "Olma/varlık"ın kendisinde varlığa dair özsel bir yüklem bulunmaz. "Tekil-çoğul ya da çoğul-tekil" ise bir yandan olmanın özünü oluştururken diğer yandan olmanın bütün tözsel özünü bozar ya da yerinden eder. "Olma", tekil-çoğulundan önce var olmadığı için sonradan bozulacak veya yerinden edilecek bir ilk töz de söz konusu değildir.⁶⁰¹

Nancy'nin felsefesinde her şey ortaklık [co-exist] içinde ya da sayesinde varolur. Dışsal olmadığı gibi dıştan gelen bir ilave de olmayan dünya, içerimi varolmanın bir paylaşımı ve varoluşları düzenleyen ortak varoluş olarak kabul edilir.⁶⁰²

Ortak öz "tekil çoğul olma" anlamına geldiği gibi "ile-olma", "birçokları ile-olma" ya da "ortak"ın kendisini bir öz durumunda veya kılıfında belirler. Ortak-özsellik özü belirlenmemiş bir özler kümesine dayanmaz. Çünkü böyle bir kümeyle ilgili olarak kümeleşmiş özler ilineklere dönüşür. Ortak-özsellik, özelliğin esas paylaşımı olan kümeleşme kılıfında bir paylaşım anlamına gelir. Başka bir deyişle oluş "ile-olmak" olduğundan, oluşu meydana getiren dolayısıyla "ile"dir. Bu tıpkı derneksel bir iktidar gibi derneğin üyelerine ne dışsal ne de her birine içsel olup adeta bir derneksellikte gerçekleşir.⁶⁰³

Olmanın tam kalbinde olan "ile", olma'dan sonra gelerek ona eklenmez. Bu bağlamda Nancy, felsefi serimlemenin (exposition) sırasını tersine çevirmek gerektiğini ifade eder. Zira şimdiye kadar "ile" ve onunla birlikte olanlar sonradan bir eklemlenme şeklinde ele alınmıştır. Heidegger bile *Dasein*'in kökenselliğini kurduktan sonra *Mitsein* [ile-olmak]'ın ortak-

⁶⁰⁰ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 28.

⁶⁰¹ Jean-Luc Nancy, "Tekil Çoğul Olma", *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, Çev. Bilge Akçora, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 443.

⁶⁰² Nancy, *Being Singular Plural*, s. 29.

⁶⁰³ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 30.

kökenselliğini sunarak bu ardışıklığı muhafaza etmiştir.⁶⁰⁴ Aynı durumu Husserl'de, başkasının beninin kuruluşunda görmek mümkündür.⁶⁰⁵ Ontolojik serimlemede sıranın tersine çevrilmesinde amaç, felsefe tarihi boyunca muğlâk sunulmuş bir kaynağın açıklığa kavuşturulmasıdır. Nancy'ye göre felsefenin içinde başladığı şehir, öncelikli olarak bir siyasal kurum olmayıp ortak varlığını “ile”ye borçlu olan bir birlikteliktir. Dolayısıyla felsefe “ile-olma” düşüncesi ve “ile” düşünmedir.⁶⁰⁶ Kısacası “ile-olmak” varlığın en has kendilik problemi kabul edildiğinden bizlere düşen görev, bunun nasıldığını ve nedenini bilmektir.⁶⁰⁷

Tekil çoğulu oluşturan her bir tekilik birçok-ile-olma'sından ayrılamaz olduğundan, hiçbir tekilik çoğulluktan ayrı var olamaz. Ancak çoğulluk yine de tamamlayıcı bir özellik taşımaz. Tekilik, diğer tekilliklerden farklılaşmanın yanında diğerleri ile ve onların arasında bir çoğuldur. Tekil her seferinde bütün içindir. Bir tekilik, varlığın kendisi veya kaynağı olduğu zaman vardır.⁶⁰⁸ Nancy, tekil-çoğul kavramının Kartezyen *ego sum*'a cevabını şöyle ifade eder:

Tekil, bir öz benliğin kendisiyle ilişkisi bakımından “özne” olmayan bir egodur. Bir “ben”in kendisiyle ilişkisinden farklı bir kendiliktir. Ne “ben”dir, ne “sen”; ayırmda ayırt edildir, ölçülülüğün ölçüsüdür. Varlığın kendisinden itibaren ve ayrıca kendisi içinde olmasıdır ve olmanın yalnızca parça halinde meydana geldiğini doğrulayan, parça parça varlıktır.⁶⁰⁹

“İle”nin misalleri olan tekiler tekilce beraber oldukları halde toplum, kapsam, topluluk ve toplam oluşturmazlar. Tekillerin beraberliği sadece tekilliğin kendisidir. Nancy, vuruş, yumruk, şok, çarpma, çarpışma, karşılaşma gibi hallerle hem olmanın özünü, hem de tekilerin birlikte oluşlarını açıklamaya çalışır. Çünkü bu kelimeler birçok tekilin bir araya gelmesiyle bir oluş meydana getirirler.⁶¹⁰ Dolayısıyla varoluşun tamamı “ile-olma” şeklinde belirir.

⁶⁰⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. Çev. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, Blackwell Publishers, 2001, ss. 163-165.

⁶⁰⁵ Nancy, “Tekil Çoğul Olma”, s. 445.

⁶⁰⁶ Nancy, “Tekil Çoğul Olma”, s. 446.

⁶⁰⁷ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 32.

⁶⁰⁸ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 32.

⁶⁰⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 33.

⁶¹⁰ Nancy, “Tekil Çoğul Olma”, s. 447.

Toplumu henüz uygulamaya konulmamış bir ontolojinin figürü olarak gören Rousseau için, şahıslar arasında bir düzenleme değil, aptal, sınırlı bir hayvandan “sözleşme” sayesinde insana dönüşme etkinliği ancak birlikte olmayla mümkün olur. “İnsan toplumu bir deney, uzun bir arayış” olup sözleşme değildir diyen Nietzsche de “ile- olma” önsezisini paradoksal biçimde onaylamaktadır. Marx, insanı köken, üretim ve hedef bakımından sosyal bir varlık olarak nitelediğinde “ile”yi fark etmişti. Heidegger “ile-olma”yı, orada-olma'nın kurucusu olarak belirtmesine rağmen, Nancy’ye kadar, kimse "ile"yi, varlığın özsel bir niteliği ve özellikle çoğul tekil özü olarak radikal şekilde varlığın ve çoğulcu demokratik toplumun kurucu unsuru olarak temalaştırmamıştır. Ancak daha önceki yaklaşımların, Nancy’nin, “ile”ye dair çağdaş yaklaşımının oluşmasında son derece etkili olduğu kabul edilir.⁶¹¹ Bundan böyle Nancy için varlığı düşünmek, varlığın özü anlamındaki "ile" şeklinde olacaktır.

"İlişki"den veya "bağ"dan hem daha az hem daha çok olan "ile", kendi içinde zaman-mekânın paylaşımı, anlık olarak çoğaltılmış özdeşlik ilkesidir. Nancy’ye göre tekilliklerin belirsiz çoğulluğunun aralıklı dizilmesi “ile” oluşan varlık, uzaklaştırmanın ve yabancılığın açığa çıktığı yakınlık paradoksu içinde, kendine yakın, kendinin yanında ve kendiyle temas halindedir. Ortak bir durumun paylaşımını sağlayan “ile”, (mesela, bir bank ile bir ağaç ile bir köpek ile yoldan geçen bir kimse ile) tekilliklerin dizilmesini gösterir. Dolayısıyla tekillikler arasında temas sağlayan “ile” sayesinde biz ve diğer tüm varlıklar her seferinde başkaları ile başkalaşırız.⁶¹²

Nancy için modern kaygımızın işaret ettiği dünya anlamında varlık sorusu ve varlığın anlamı “ile-olma” ve “beraber-olma” sorunsalı haline gelmiştir. Bu kaygı, insanların "toplumsallığına" veya "birlikteliğine" yöneltilebilir ya da dünyadan aldığı bir emir, “varlığın olduğu gibi olmak zorunda olması” şeklinde açığa çıkar. Umutsuz bir totolojik soyutlama olan

⁶¹¹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 34.

⁶¹² Nancy, *Being Singular Plural*, s. 35.

böyle bir formül karşısında hepimizin görevi kaygılı olmamıza neden olan bu totolojinin sert kabuğunu kırmaktır.⁶¹³

Söz konusu kaygı, Batı toplumlarında kendini tekrar eden orijinal kent sorunudur. Günümüzde “maruz kalan dünya” veya “temsillerinin sona erdiği dünya” olarak paradoksal iki çatışkı (antinomi)’yı ifade etmektedir. Siyaset-felsefe ilişkisinin dönüşümünü ifade eden, bir taraftan tek bir topluluğun özü, dışarıya kapalı ve egemenliği diye bir konu artık söz konusu olamaz; öte yandan bir egemen, toplumu, toplumun dışından gelecek “öteki”nin emirlerine ya da tarihin telos’una göre de düzenleyemez. Artık topluluk ortaklık içinde çıplak olarak buyurgandır.⁶¹⁴

Nancy’ye göre uluslar-üstü, ulus-ötesi ve genel anlamda “ulusal”ın yerinin değişmesini ifade eden bu anlamdaki bir *topluluk* kavramı, artık tözden ve bağlantıdan yoksun, içsellikten, öznellikten ve kişilikten soyunmuştur. Dolayısıyla her iki durumda da egemenlik ortaklık dışında hiçbir bir şeye işaret emememekte ve süresiz olarak tamamlanmak üzeredir.⁶¹⁵ Bu, egemenliğin ortadan kaldırılmasına yönelik bir çabanın ifadesi değildir. Kendi ötesinde bir temeli ve amacı olmayan, tekilce çoğul bir aralıklanmadan ortaya çıkan topluluğun siyasi egemenliğini soyunmuş "ile"nin "hiçbir şey"i olarak nasıl kavranacağı sorunsalı ortaya çıkar. Bu durumda birlikte-olmanın ve beraberliğin yönetimi, siyasi alanın dönüşümüyle “egemenlik olmadan tahakküm olarak erk” kavramına geçiş yapmakla mümkün olabilir.

Nancy, Bataille’in “çıplak egemenlik”⁶¹⁶ kavramıyla "siyasi- felsefi" düzenden ve siyaset felsefesinden belli bir mesafede durmayı varsaydığını ifade eder. Bu, siyasetten uzak durmak

⁶¹³ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 35.

⁶¹⁴ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 36.

⁶¹⁵ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 36.

⁶¹⁶ Bkz. Bataille’a göre egemenlik, kendi olma bilinci olup kişinin varlığını sürdürme gayesinin ötesinde tüketimde kendini gösteren bir durumu ifade eder. Ona göre sadece kişisel varlığını sürdürme çabası esaretten başka bir şey değildir. Oysa kişinin yağmurlu bir havada yürümesi, gülmesi, ağlaması, erotik deneyimleri, ölüm, kurban gibi sınır kavramlarına dayalı festival şeklindeki etkinlikleri egemenliğin çeşitli tezahürleridir. Georges Bataille, *The Accursed Share, Vols. 2 and 3: The History of Eroticism and Sovereignty*, Çev. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1992, ss. 89-96. ve Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, Çev. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988, ss. 21-23.

değil, siyasi olan adına tekrar düşünme ve aynı zamanda ontolojik bir varsayım olan tüm siyasi felsefi düzenin imhasının ifadesidir. Bu varsayımın çeşitli formlarında topluluk, amaç olarak düşünmeye dayanak olabilir. Aynı zamanda toplum düzenine öncel ve dışsal olarak, ticaretin ve iktidarın ilineksel aracı olarak düşünmeye de dayanabilir. Dolayısıyla birlikte-olma, ontolojinin konusu ve sorunu olarak siyasi olanın geri çekilişini “ile-olma”nın ontolojik çıplaklaştırılması ve örtüsünün kaldırılışını⁶¹⁷ “tekil çoğul olma” kavramıyla şöyle ifade eder:

Tekil çoğul olma, tek bir vuruşta, noktalama işareti, eşdeğerlik, uygulama veya sıralama işareti içermez. Tek, sürekli-süreksiz bir vuruş, ontolojik alanın bütünlüğünün planını çizen, tekilin ve çoğulun varlığının "ile"si olarak tanımlanmış kendi -ile-olma ve ontolojiye darbe indiren, sadece, farklı bir anlam/imlem değil, aynı zamanda farklı bir sentaksdır. "Varlığın/Olmanın anlamı", yalnız "ile'nin anlamı"olarak değil, bilhassa anlamın "ile"sidir. Bu üç terimin hiçbirisi önden gelmediği ve değerlerini kurmadığı için, her biri diğerlerinin ortak-özünü tayin eder. Bu, aynı zamanda bölme işareti, birleştirme işareti, paylaşım işaretidir; kendini silen, unutturan, bundan dolayı her terimi kendi tecridine, bir başına ve diğerleri-ile-olmaya bırakandır.⁶¹⁸

Nancy, artık bir ontolojinin birliğini, belirli ya da belirsizce, varlığın, tekilin ve çoğulun eşzamanlı iz sürüşü içinde aranması gerektiğini ifade eder. Bu, bölgesel anlamında bir "toplum ontolojisi" değildir. Bilakis tüm toplumdan, bireysellikten ve varlığın/olmanın özünden daha kökensel olan bir toplumsallık ya da bir dernek olarak ontolojinin kendisidir. “İle” olma ve “ile” suretindeki varlık kendisiyle özdeşleşmez, ancak kendini göstermesi, açığa çıkarması ve vermesiyle olayı, tarihi ve dünyayı yapar.⁶¹⁹

Varlığın tekil çoğul olması, söyleyenlerin çeşitliliği, her söylemede anlamın “ile” sayesinde farklılaşması, var olanların çeşitliliği olarak karşımıza çıkar. Varlık “ile” rastlaşarak *tekil-çoğul- ortak*’ın çıkagelişinin zeminini hazırlar.⁶²⁰ Burada varlık bir ötekine, bir ortak'a

⁶¹⁷ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, s. 37.

⁶¹⁸ Nancy, “Tekil Çoğul Olma”, s. 451.

⁶¹⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 38.

⁶²⁰ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 39.

indirgenmiştir. Bu ortak, dışında "varlık"a has hiçbir dayanağın ve hiçbir tözün olmadığı bir ortak'tır. Dolayısıyla varlık, tüm varolanların varoluşundan başka bir şeye dayanmaz. Nancy'in belirtmeye çalıştığı ortak, basit bir konum ya da sıralama olmayıp, olanın hem birliğini hem de tekliğini tanımlayan eşsiz birliğin ortak olarak kuruluşu, yani tekil çoğul oluşudur.⁶²¹ Nancy, söz konusu durumun felsefe tarihi geleneği içerisinde tekrarlanan bir sorun olduğunu da ifade eder. Nitekim Leibniz'in *Monadoloji*'sinde, "kökensel bölünme" her çeşit düşünce, form ve kökenin kendisi olarak görülmektedir. Leibniz'e göre:

Bütün yaratılmış şeylerin her birine ve her birinin geri kalan hepsine olan bu uygunluğu, her basit tözün bütün ötekilerini ifade eden ilişkileri olmasına, dolayısıyla da evrenin canlı ve devamlı bir aynası olmasına sebep olur.⁶²²

Her yer dolu olduğundan – bu da bütün maddeyi birbirine bağlı kılar – bu dolulukta da her hareket uzakta bulunan cisimlere, bu cisimlerin uzaklık ve yakınlığı ölçüsüne göre bir etkide bulunduğundan, her cisim yalnız kendisine dokunan cisimlerin etkisi altında bulunmak ve onlarla olup bitenleri duymakla kalmaz, aynı zamanda kendisine doğrudan doğruya dokunan birinci cisimlere dokunan cisimlerde olup biteni de duyar. Bu yüzden, bu geçişin istendiği kadar uzağa gittiği anlaşılır. Bunun için her cisim evrende olup biten her şeyi duyar. Hippocrates, “her şey birbirine bağlıdır” derdi.⁶²³

Burada konulamayan ve sayılamayan salt *bir*, *bir* 'den az iken, tam olarak *bir* olan bir ise her zaman *bir*'den fazladır. *Bir*, varlığın ortak mevcudiyetini sağlayan “ile” bir'dir.⁶²⁴ Nancy'ye göre ise salt *bir* olan *bir*, *birden* daha az olup ne konulabilir ne de sayılabilir. Ancak tam olarak *bir* olan *bir*, her zaman *birden* fazladır. *Birlik*, kendindeki varlığı ortak-mevcut olan, *bir-ile-bir*'in artığıdır.

Varlığın “ile” mevcudiyeti kendinde tutarlı olmadığından kendisi için kurtulmayı, eklemlenmeyi ve ifade edilmeyi talep eder. Kökensele veya aşkınsallığa asla yükselmeyen “ile”

⁶²¹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 39.

⁶²² G. W. Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, İstanbul, M.E. B, 1997, s. 12.

⁶²³ Leibniz, *Monadoloji*, s. 14.

⁶²⁴ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 40.

mevcudiyet, ortak zamanlı ve çağdaş tüm düşünceyle sıkı sıkıya bağlıdır. Nancy'nin çağdaş toplum ve siyaset felsefesini belirleyen bu yaklaşımı, demokrasi düşüncesiyle uyumlu bir bütünlük arz etmektedir. İlerleyen sayfalarda “ile”nin demokrasi düşüncesindeki kurucu rolünü göstermeye çalışacağız.

Uzamsal ve zamansal olarak nesnelerin bitişik halde düşünülmesi “ile” sayesinde mümkün olur. Sadece birer nesneden ibaret olan öznelerin muhtemel beraberlikleri “aşk”, “sevgi”, “halk” ve “ulus” gibi üstün bir kavram altında ancak bir mana ifade edebilir. Ayrıca bitişiklik ya da birliktelik, nedensel bağlantı, öz, zaman veya uzam birimine gönderme yapmadığından, *a priori* düşüncenin değerini kaybetmesi olgusu üzerine bina edilir. Nitekim “ile” kavramına göre şeyler veya özneler, özde, noktada veya anda yalnızca kendileri olarak vardır.⁶²⁵

Nancy "ile" kavramını her türlü heterojenliğe/farklılığa, dışsallığa ve yakınlaştırmaya karşıt kabul eder. Ticaret, sözleşme, hiyerarşi, egemenlik, bağlanma, birleştirme, duygulanım, herhangi bir kimlik, özdeşlik veya bağ sayesinde düzenlenmez.⁶²⁶ "İle" anlamsız olduğu gibi anlamlayan bile değildir. Nancy bu durumu şöyle açıklar:

Bu bardağın masa üzerinde bu kalem ile olması bardak ve kalem arasında hiçbir türden bir bağ oluşturmaz. Otobüse iki çocuğuyla ile binmiş Afrikalı bir kadınla aynı otobüste olmam aramızda hiçbir bağ oluşturmaz. Evrenin bütün galaksileri yahut çoklu evrenin bütün evrenlerinin birbiri ile olması bir ortak-varoluşa özel bir anlam vermez.⁶²⁷

Alışkanlıklarımız bize "ile" konusunda bazı şeyler hatırlatabilir. Otobüsteki kadının ve çocuklarının bir ilişki başlattığını söylemek mümkündür. O bir kadın, Afrikalı, anne olarak algılandığı gibi, aynı zamanda kendisinin ve çocuklarının giysisi üzerine de bazı gözlemler yapılır. Ancak çoğu zaman bu algılamalar hesaplı, planlı ve bilinçli bir durumun neticesi

⁶²⁵ Jean-Luc Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, Çev. Atakan Karakış, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 413.

⁶²⁶ Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 414.

⁶²⁷ Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 414

değildir. Dolayısıyla ilişkiyi yönetenin sadece asgari bir konumlanması olduğu kabul edilir.⁶²⁸

Bağ veya ilişki, sonsuzca küçük ve anlamsızın içinde oluşumuzla başlar.⁶²⁹

Nancy'ye göre nesneler, sadece yan yana oluşlarıyla anlam üretebilecek mahiyete sahipler. Çünkü anlam, mekândan mekâna, mevcudiyetten mevcudiyete sürekli kendini yenilemektedir. Bir ressam, bir at, bir karınca, bir aşçı veya bir serseri için bir ot, renk, koyuluk, koku, yemek, dekorasyon, güzel kokulu bir bitki veya saman değerinde olabilir. Aynı şekilde otun anlamlandırılmasında rüzgârın onu sürttüğü başka ot, yağmurun üzerine astığı yağmur damlacıkları, onu ezen taş veya ayakkabı da önemlidir.⁶³⁰

Heidegger'e göre, taş dünyasız, hayvan dünya yönünden zayıf, yalnızca insan dünya oluşturmaktadır. Bu yüzden "kişi ne bir nesne, ne bir töz, ne de bir objedir".⁶³¹ Ancak, insanın dünyayı yapabilmesi ya da oluşturabilmesi için taşın veya hayvanın rastlaşmasına/birliğine ihtiyaç duyulur. İnsan daha önce değiş tokuş edilmiş formları, görünüşleri, imgeleri alarak şekil verir ve anlamlandırır.

Değiş tokuş işlemi kendini her daim yineleyerek yeniden fırlatır. İnsanın verilmiş olanı yeniden oluşturmada aletler, makineler, hesaplar, toplumlar ve siyasal düzenler sürekli yeni formlar edinirler. İnsan, dünyanın dünyeviliğini yeniden inşa etme sürecinde "ile"nin bir başkasından sonra nasıl geldiğini, onun nasıl yalnızca bir "ile" olduğunu ve "ile"nin işlevini iki şekilde gösterir. Birincisi, çoğulculuğu ve çeşitliliği kendi içinde verilmiş olanların yan yana ortak varoluşları, taşlar, yıldızlar, eğretiler, köpekler ve insanlar şeklindedir. İkincisiyse, insanın yeniden modellemesinden doğan bağ, temas, gönderme ve uzaklaşmanın toplamıdır. Yakınlaşma, uzaklaşma, karşılıklı etkileşim, neden, sonuç, son amaç ve yazgı "teknik" adı verilen şeyin ortaya koyduğu mevzu haline gelir. Nancy'nin ifadesiyle:

⁶²⁸ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 415.

⁶²⁹ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 415.

⁶³⁰ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 415.

⁶³¹ Heidegger, *Being and Time*, s. 73.

Burada bizi asıl ilgilendiren nokta, her şeyin "ile"nin bir değişikliğiyle vuku bulması üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Suyun taşı aşındırdığı veya kökleri beslediği noktada su değirmenleri ittirir ve gemileri taşır. Havanın dalları hareket ettirdiği ve kuşları taşıdığı noktada, hava yelkenlere üfler ve korkulukları sallar. Taşın kendi üzerinde durduğu noktada, taş bir aygıtta başka taşlara eklenir. Sinekleri yutan kertenkele bu aygıtın aralıklarına kayar ve ayrıca bir zoolojinin nesnesi haline de gelir.⁶³²

Görüldüğü gibi "ile", bir yandan çokluk, diğer yandan da yakın-uzak gibi iki büyük ilke veya koordinat arasındaki düzenleyici rolüyle Nancy'nin çoğulcu demokrasi yaklaşımının merkezinde yerini almaktadır.

Demokrasinin zemini olarak kabul edilen çokluk, farklılık, "ile"nin zaten doğasında vardır. Eşsiz bir şey başka hiçbir şey ile olamayacağından Nancy'nin demokrasi düşüncesinde eşsiz bir şey yoktur ve olamaz. Hegel'in de ifade ettiği gibi "bir, kendinde yalnızca vardır;[] varlığı bir başkası ile bağlantılı şekilde belirlenmediğinden hiçbir şekilde başkalaşmaz."⁶³³ Eşsiz bir şey bir dünyanın içinde olamadığı gibi bir dünya da yapamaz. Nancy, demokrasi düşüncesinde tam da bu sebepten dolayı eşsiz, dünyaya öncel, bir-olan Tanrı'ya herhangi bir yer veya rol biçmez. O, çoğulun birliğe eklenemeyeceğini, ondan önce gelerek onu mümkün kıldığını ve dolayısıyla tekil olarak "bir şey" olmadığını, ancak çoğul olarak "bir şeyler"in var olduğunu iddia eder.⁶³⁴

"Bir şeyler" olduğu andan itibariyle bu şeyler arasında ilişki yön bakımından yakın veya uzak olur. Kertenkele üzerinde ısındığı taşın en yakınında olduğu halde bir canlı olarak taşın mineralliğinden uzaktır. Aynı şekilde Ay, Dünya'dan çok uzaktır, ancak gelgitler ile özel bir yakınlık içerisindedir. Yaklaşma halinin en üst derecesini ifade eden "yakın" terimi soyut bir kategoriye kapsar. Her şey "az ya da çok yakın"ın sadece topolojik olan ama varoluşsal olmayan

⁶³² Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 416.

⁶³³ G.W. F. Hegel, *The Science of Logic*, İng. Çev. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 123.

⁶³⁴ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 417.

bir anlam varsayımı içinde vuku bulur. Çok uzaklaşmış dediğimizde zaten "uzaklaşmış"ın kendisi bir "çok"u ima eder. Yakınlık asgari mesafeden daha fazlasını gerektiren belli bir paylaşımı kapsar. Dolayısıyla "ile", yan yana koymakla yetinmeyerek bir bahis, koşul, durum, tarih, kültür ve kader paylaşımı anlamında demokratik ortaklığı vücuda getirir.⁶³⁵

Sadece dışsallıktaki ortak mevcudiyetle sınırlanmayan "ile", ortak mevcudiyetin kendiliğinden "paylaşım" (partage) dediği şeyi başlatmayı kapsar. Paylaşım terimi iletişimle bir bölünmeyi beraberinde getirir. "Bir yemeği paylaşmak" yemeği sadece bireysel porsiyonlara bölüştürmek değil, aynı zamanda açlığın giderilmesi, tatların, hazların değiş tokuşu gibi "yemeği ortaklaşa almak/yemek"tir.⁶³⁶

Bu noktada Nancy, "ile"yi "var olmanın düzeyinde düşünmek için bu terimi yalnızca "kategorileşen" biçimde değil, "existansiyal/varoluş" biçimde anlamak gerektiğini de ifade eder. "İle" basit bir kategori olarak ele alındığında, onun sadece konumsal, bölgesel veya topografik değeri göz önünde tutulur. Dolayısıyla Nancy, "olma"nın anlamını insani var olmanın anlamıyla sınırlamaz. Olmak, olan her şeye aittir, diğer bir ifadeyle olmak, olanın bir niteliği veya bir özelliği değildir.⁶³⁷

"Olma" olgusu ve "olma"nın olgu olma dışında hiçbir şey olmama olgusunun arkasında hiçbir mutlağın bulunmadığı mutlak olgusallığın kendisi de "ile"nin olgusal bağlantısı içinde bulunur. Bir şey değil, birşeyler vardır ve birbiri "ile" var olanların ortak mekânı dünyadır. Fakat bu ortak mekân, toplanmak için önceden belli olan ya da var olan bir yer değildir. Tam aksine söz konusu yan yana konumdan ya da konumlanıştan mekân doğar.⁶³⁸ Nancy'nin düşüncesinde aralıklı yakınlığın yüzeyinde yakınlaşan her şey ve yakınlaşma anlam olarak "demokrasi"yi başlatır.

⁶³⁵ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 417.

⁶³⁶ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 418.

⁶³⁷ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 419.

⁶³⁸ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 419.

Demokrasi “ile”, bir araya gelen herkesin gücü ya da halkın gücü anlamına geldiği kabul edilir. Bu güç, tek tek bireylerin toplamı veya tüm yığının toplam gücü değildir. Bir ilkenin otoritesini kabul ederek bir araya toplanan kalabalık bir kuvvetin değil, aksine önceden öngörülme-yen yan yana konumlanışın gücüdür. Sadece konumlanış (disposition)’tan doğan, herhangi bir hiyerarşik nitelik taşımayan sözkonusu güç, egzistansiyal olarak yanyana olmaktan (juxtaposition) kaynaklanan anlamın paylaşımını ifade eder. Bu temel bakış altında, "güç" ve aynı şekilde "ile" kavramlarının da doğasında değişim meydana gelir. Burada güç, varlıkların “-ile” olmasından meydana gelen veya oluşan demokratik birlikteliğinin tezahürü olarak karşımıza çıktığı görülür.⁶³⁹

Nancy, gerçek anlamda, “ile”nin meydana getirdiği güç’ün doğasını, yani demokrasinin politik doğasını anlamak için, ontoloji konusunun iyi bilinmesi gerektiğini şöyle açıklar:

Demokrasi antropolojik ve metafizik bir mutasyona uygun düşer. Sade eşitlik değil fakat anlam paylaşımı "ile"yi harekete geçirir. Başka bir deyişle demokrasi temel olarak tüm doğrudan ve dolaylı teokrasiye (bir kral-tanrı veya ilahi hakkın tanrısına) yabancıdır ve şunu da ekleyebiliriz ki, tüm demokratik olmayan yönetim biçimi açık veya örtük biçimde teokratiktir ("ile"ye dış veya üstün bir ilkeyi çağırır). Bu sebepten kralın öldürülüşü demokrasi tarihinde rastlantısal bir olay değildir. Bu antik çağdaki tiran kıyımından Fransa kralının boynunun vurulmasına dek çeşitli biçimlerde kendini yinelemiştir. Demokraside halk,/demos "egemen"dir ilkesi demokratik bir aksiyom olarak telakki edilir.⁶⁴⁰

Burada "halk" kavramının anlamında belirleyici olan, “ile”nin sağladığı birlikteliktir. Halk’a içkin bu anlam, bir yönetim biçimi olarak demokrasi ve dünyaya içkinliktir. İçkinlik, başkasına üstün bir anlamı ifade etmez. Nitekim aşkınlık, tam anlamıyla bir içkinlik içindeki öteye geçiş hareketinden üretilen sonsuz açılmıdır.

⁶³⁹ Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 419.

⁶⁴⁰ Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 419.

Anlamın içkin yönetim biçimi olan demokrasi çoğulcu olduğu gibi evrensel bir mahiyete de sahiptir. Demokrasiyi mümkün kılan tüm grupların ilişkisi ve birlikteliğinin yansıması olan “halk”ın yönetim biçimi çoğulcu anlamın ortaya çıkmasını sağlar. Nancy, insan ilişkilerinin çoklu ve evrensel olmasını sağlayan tüm bu süreçleri "ile"nin tezahürü olarak görür.⁶⁴¹

Görüldüğü gibi Nancy'nin demokrasi anlayışında halk, politik bir bütünlükten öte antropolojik veya ontolojik bir gerçekliktir. Burada dil ve kültür sayesinde hem kendimizi duyumsamaya hem de duyumsanamaz sonsuz paylaşım çeşitlerinin dolaşımıyla anlam oluşur. Anlam eşsiz olduğundan dinlerin ve ideolojilerin sunduklarını vaat ettikleri tek işlevli, geneli kapsayıcı anlamdan söz etmek mümkün değildir. Şayet bir şey felsefe alanına giriyorsa, anlamın temsillerinden sıyrılmalı, hakikati temsil ettiğini askıya almalı, çoğulculuğu ve tekilliği düşünülmelidir. Demokrasiye ruh veren bir dilin, sanat eserinin, karşılaşmanın, aşkın, arkadaşlığın, nefretin vs. anlamı, her defasında "bir" anlamdır ve sadece iletildiği için anlamdır.⁶⁴² Halkın ekonomik ve politik paylaşımından önce onunla doğup yaşadığı ve öldüğü boyut olan başkalarına açılmayla oluşan çoğulcu anlamın meydana gelişidir.

Demokrasi bağlamında çoğulcu anlam, otorite, kuvvet, zorlama, karar verme kapasitesi, bilgi, baştan çıkarma gibi farklı doğa güçlerinin ilişkisiyle oluşur. Bu güçler bir yandan anlamın iletilmesini sağlarken, diğer yandan ise anlamın kendisini şekillendirirler. Demokraside şef, lider, efendi gibi yasa yapıcılar her zaman belirsizdir. Demokrasinin dışında politik güç, daima az ya da çok anlamın altındaki figür olarak halk, gücün bir kafa verdiği bedene dönüşür. Tek vücut haline dönüşmüş böyle bir bütünlük içinde bireysel bilinç ve özgürlük yerine grubun her bir üyesinin özgürlüğünü ve bilincini temsil eden, tanımlanamayan, erişilemeyen, sorgulanamadığı için kelle korkusu da taşımayan bir “baş”ın temsil ettiği despotik veya faşist bir yapı var olur.⁶⁴³ “Baş”, kendisini değerlerin ifadesi olan Tanrı, millet, vatan gibi

⁶⁴¹ Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 420.

⁶⁴² Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 421.

⁶⁴³ Maurice Blanchot, *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 16.

kavramlarla iletişim veya ortaklık halinde varsayar. Böyle bir politik güç sayesinde benimsenen “başat” anlamın, ortak yaşamın olası diğer boyutlarıyla ortaya çıkabilecek olan sanat, kültür, duyarlılık, kişi ve grup bağları gibi anlamlardan az ya da çok farklılık göstermesi kaçınılmaz olur.⁶⁴⁴

Halkın kendi gücünün yansıması olduğu için demokratik politik güç, olası anlamların tamamıyla karşılaştırılmasına müsamahayla yaklaşır. Nancy, bu nedenle modern demokrasiyi, politik bir kip ve genel anlamın birimi olarak halkın egemenliği aracılığıyla halkın kaderi olarak ifade eder.

Yirminci yüzyılda halkın eşsiz ve evrensel anlamını temsil etmelerindeki geniş güvene rağmen Cumhuriyetçi-Milliyetçi ideolojiler Avrupa’daki çalkalanmalarda yıkıldılar. Çünkü demokrasi, genel denkleğin, serbest ve kendini üreten dolaşımını desteklemek için kapitalist ekonomiyi tercih eden politik biçimdir. Değerin, diğer bir ifadeyle anlamın ölçülebilirliğine karşı Faşizm ve Stalinizmin, demokrasi ve çoğulculuktan uzaklaşıp halkın kaderini kendileri biçimlendirmeye kalkıştıkları için başarısız olmaları kaçınılmaz oldu.⁶⁴⁵

Nancy, işte bu yüzden bugün demokrasiyi, politik düzlem ve anlam düzlemleri - dil, edebiyat, kültür, tüm kişisel ve kolektif biçimleriyle buluşma/ karşılaşma- arasındaki karışıklığından başka bir yola saptırmamız gerektiğini ifade eder. Politikanın kendisinin ötesinde amaçları olan devindirici bir enerji sağlaması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla demokrasi, belirli anlamlar veya öngörülerden değil, sadece "ile"den sorumludur. Demokraside her şey politikadan geçmesine rağmen hiçbir şey ne buradan köklenir ne de orada biter. Faşistlerin ve totaliterlerin iddialarının aksine “her şey politika” da değildir. Çünkü demokrasiyi isteyen ve gerekli kılan “ile”, bir politikadan önce kendini bir ontoloji ve antropolojiye açar.

⁶⁴⁴ Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 421.

⁶⁴⁵ Nancy “İle-Olmak ve Demokrasi”, s. 422.

Dolayısıyla demokrasi, belirleyici yeri ve rolü nedeniyle "ile"nin meydana getirdiği sonsuz düşüncelerle daima yenilenen bir sistemin ifadesidir.⁶⁴⁶

Nancy'nin "ile" kavramı üzerine kurguladığı demokrasi yönetim sistemi, öteki ile olan bir ilişki ve karara dayanır. "İle karar verme" her türlü yeni düşünceye şartsız olanak tanıdığından demokrasinin ruhu kabul edilen çoğulculuğa giden yolu da açar. İlahi, doğal ve benzeri önsellerin ortadan kaldırıldığı söz konusu demokratik siyaset felsefesinde sadece tekil-çoğulun yansıması olan birey ve toplum öne alınarak ve onlara dayanarak kararlaştırılır. Dolayısıyla ister doğal bir süreç kabul edilsin ister iradi bir tercih, demokrasi, her halükarda ontolojik ve antropolojik siyasi bir karar olarak kabul edilir. Çünkü Nancy'ye göre: "Olma tekil çoğuldur; çoğul olarak tekil ve tekil olarak çoğuldur."⁶⁴⁷

Olma varlığın bir yüklemi olmamakla beraber varlığın özünü oluşturmasını "ile" belirlediği halde yine de bir töze gönderme yapmaz. Demek oluyor ki birey ve toplumun meydana gelişi anlamında "olma" fiili, kendi tekil çoğulundan önce var değildir. Ne ontolojik ne de siyasal anlamda hiçbir şey tek başına var olmaz. Başka bir ifadeyle, "var olan her ne olursa olsun, sırf var olduğu için "ile-var olur."⁶⁴⁸ Özellikle demokrasi yönetimi anlamında herkes ve her şey -ile olması nedeniyle, olmayı var eden "ile"dir. "ile" sonradan eklenmiş değil, olmanın kurucu unsuru olarak kabul edilir. Olmak olan her şeye ait olduğundan sadece insani var olmanın anlamıyla da sınırlanamaz. Ancak insanların bir arada yaşamalarını mümkün kılan toplumsal yönetim biçimi olarak demokrasiyi incelediğimizden çalışmamızı bununla sınırlandırmamız icap eder.

Yukarıda ifade edildiği gibi Nancy'nin düşüncesine göre "ile"yi düzenleyen ya da anlamlı kılan ilk ilke çokluk olduğu için "var olmanın ortak içerimi bir dünyanın paylaşımıdır."⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ Nancy "İle-Olmak ve Demokrasi", s. 422.

⁶⁴⁷ Nancy, "Tekil Çoğul Olma", ss. 443-454.

⁶⁴⁸ Nancy, "Tekil Çoğul Olma", ss. 443- 454.

⁶⁴⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 59.

Dolayısıyla “ile” olmaların ortak mekânı sadece dünyadır. Ancak her türlü eylemin üzerinde gerçekleştiği bu ortak mekân, olanların konumlanması, konulması ya da konumundan önce farklı yerlerden gelen kişilerin ve şeylerin kabul edildiği, ağırlandığı bir yer anlamında bir toplanma yeri değildir. Dünya ya da mekân şeylerin ve bireylerin “ile” konumundan doğar. Bu konum birilerinin diğerlerinin yanına konulması veya birilerinin diğerlerinin uzağında konulması anlamında yan yana olma durumudur. Konumlanmadan doğan ilişki ya da ilişkiden doğan konumlanma, "ile"nin doğru ölçüsünü gösterir. Aralıklanma yani uzamsal anlamda uzaklık ve yakınlık ontolojik olarak hem siyasetin hem de her türlü varoluşsal eylemin dünyasını oluşturur. Aralıklı olma durumundan varlıklar birbirlerine yakınlaşıp uzaklaşarak anlam kazanırlar veya “anlam denilen şeyi başlatırlar”.⁶⁵⁰

Siyasal toplum olgusunu başlatan “ile”nin birlikteliği, yanında, karşısında, rağmen, yakınında, uzağında pozisyonlarına uzanır; dolayısıyla dostluk, düşmanlık, tahakküm, hiyerarşi ilişkileri içinde olmaya karşılık gelir. Bu yüzden Nancy, ontolojik bir dönüşüm isteyen şu soruyu sorar: "Nasıl tekiz ya da başkasıyla birlikteyiz?"⁶⁵¹ Burada varlığın özsel niteliğini, çoğul tekil özünü ve politik yönetim anlamında demokrasiyi radikal biçimde temalaştıran düşüncenin hareket noktası kayıtsız şartsız "ile" olduğu görülür. Çünkü demokrasi, tekil-çoğul olmayı ve farklılığı muhafaza eden ya da farklılığa fırsat tanıyan bir arada olmayı gerektirir. Kadim şüşünce geleneğinde zamansal ardışıklık isteyen sezgisel fikir, ben ve başkaları şeklinde önce tekil sonra çoğul olarak ifade edilegelmiştir. Oysa Nancy bunu ontolojik olarak tersine çevirerek Latince “singuli”nin öncelikle "herbir" anlamına geldiğini vurgulayarak tekilin zaten çoğul olduğunu belirtir. Ona göre Descartes'ın “ego sum”⁶⁵²unun kesinliği dahi kurucu nitelikte

⁶⁵⁰ Jean-Luc Nancy “İle Olmak ve Demokrasi”, s. 419.

⁶⁵¹ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, s. 53. Ayrıca bkz. Nancy, “Tekil Çoğul Olma” s. 448.

⁶⁵² Bkz. Descartes’a göre töz (substantia) sahip olduğumuz bütün düşüncelerin konusunu oluşturur. Yokluk, hiçbir sığfata sahip olmadığı için, düşünölebilenin var olması gerekir. “Cogito”nun konusunu ouşturan şeylerin başında gelen “ego sum”(ben varım) yargısı, ya da “cogito ergo sum” (düşünüyorum öyleyse varım) önermesi, epistemoloji üzerine bina edilmiş ontolojiye ve oradan Tanrı’nın varlığına ve daha sonra da cisimler dünyasının tümüne götüren bir mahiyete sahiptir. Deccartes, “zihin için kendini bilmekten daha kolay bir bilgi yoktur” iddiası bir taraftan Antik Dünyayı hayrete düşürürken diğer taraftan zihnin uzamlı dünyadan ayırımını göstermektedir.

ve ortaklık anlamında her bir kişideki bireysel potansiyele atıf yaparak insanlardan her birinin içindeki bu mekândan kesinliğinin gücünü alır. Dolayısıyla burada "Ego sum (ben benim) = ego cum (birliktelik)"⁶⁵³ olarak telakki edilir.

Oysa bu durum Rousseau'nun hayalinin tam tersidir. Çünkü Rousseau'nun özlemini duyduğu, övdüğü tam da "ile"den kurtuluştur. Rousseau, insanın ilk duygusu olarak düşündüğü varoluş duygusunu, kendini koruma arzusunun önünde konumlandırır. Hoşluk ve mutluluğa sebep olan “varolma duygusu”, kişinin varlığını sonsuz özgürlük içinde bireysel olarak düşünmesinin ifadesidir. Şayet insan, etrafındaki tüm şeylerden kendini soyutlayabilirse, içindeki varolma duygusuyla en üstün mutluluğun tadına varır. Bütünüyle kendisine ait olmakla sadece kendi içinde avuntu bulabilme konumuna ulaşır. "Kendine haslık"ın ifadesi olan bu durum, geçmiş ve gelecek endişesinden azade, sadece içinde bulunduğu zaman dilimindeki varlığını düşünerek mutluluğun doruk noktasına ulaşır ve tıpkı bir “Tanrı”yı andırırcasına kendine yeten bir hal alır. Rousseau, “yalnız gezen”in bu hayalini şöyle açıklar:

Ama ruhumun, geçmişini anımsamaya ve geleceğe uzanmaya gereksinim duymadan bütünüyle dayanabileceği ve tüm varlığını orada yoğunlaştırabileceği, zamanın önemini yitirdiği, şimdiki zamanın akıp gitmekte olduğunu hiç belli etmeksizin hep sürdüğü, varlığımızı hissetmenin dışında hiçbir yoksunluk ya da neşe, zevk veya acı, arzu ya da korku duymadan sürüp gittiği, bu duygunun bütün benliğimizi doldurduğu bir hal varsa, bu hal böyle bir durumda neden zevk alır? Bizim dışımızda bir şeyden değil, kendimizden ve varoluşumuzdan başka bir şeyden değil, bu durum sürdükçe insan tıpkı bir Tanrı gibi kendine yeter.⁶⁵⁴

Ancak“pineal bez” ile duyuşal ve anlksal dünyayı birbirine bağlama ihtiyacını duyarak “ego cum”(birliktelik) düşüncesine kapı açar. Richard Rorty, “Bedenden Ayrı Varolma Yetisi”, Çev. Doğan Şahiner, *Öyleyse Descartes*, ed.: Işık Şimşek, Cogito, S. 10, İstanbul, Y.K.Y., 1997, s. 197. Ayrıca Nejat Bozkurt, “Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsümüdür?”, *Öyleyse Descartes*, , ed.: Işık Şimşek, Cogito, S. 10, İstanbul, Y.K.Y., 1997, s. 125.

⁶⁵³ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 51. Ayrıca bkz. Nancy, “Tekil Çoğul Olma”, 2011, ss. 443-454.

⁶⁵⁴ J.J. Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul, Pinhan, 2011, s. 52.

Kısacası Rousseau'da –co (ile) kötüdür. Kötülük daima kendi yerini başkasına bırakmaktan, başkasıyla karışmaktan gelir. Çünkü iyi, aynı, yabancılaşmayan ve bölünmeyen egemenliktir.

Rousseau'nun tam aksine, Nancy'nin fikirlerine paralel şekilde cemaatin modern yorumunu en ileri taşıyan kişi olarak kabul edilen Blanchot, niçin cemaat sorusunu şöyle cevaplar:

Her varlığın temelinde bir yetersizlik ve eksiklik vardır. Bir varlığın imkânına hükmeden ve bu imkânı düzenleyen ilke budur. Bundan çıkan sonuç, bu ilkesel kusurun tamamlanma gerekliliğiyle at başı gitmemesidir. Yetersiz varlık, bir bütünlük tözü oluşturmak için başka bir varlıkla birleşmeye çalışmaz. Yetersizlik bilinci, gerçekleşmek için ötekine veya bir ötekine ihtiyaç duyan bilincin kendini sorgulamasından kaynaklanır.⁶⁵⁵

Burada her bir varlığın tözü durmaksızın ötekinin tartışma konusudur. Aşk, hayranlık ve şüphe bakışları varlığın gerçekliği üzerinde dolaşıp durur. Bireyin düşündüğü şey tek başına düşündüğü değildir. Bir araya gelen benzer ve farklılıklar bireyin düşüncesini etkilediğinden varlık ve toplum, sürekli tartışma konusu olmaktadır.

Her türlü ortaklığın kaynaşmasına temelden karşıt olarak ortaksızların ortaklığı, paradoksal biçimde kendini yine de topluluk/ortaklık şeklinde gösterir. Nancy bu durumu, tekilliklerin paylaşılmasıyla tüm insanların birbirine bağlayan birlikte-olma ya da demokratik toplum olarak ifade eder. Demokratik bir toplumun birlikteliği, ortaklık içinde tutulan kişilerin farklılıklarıyla bir arada bulunabilmeleri, birlikte olabilmeleridir. Böyle bir toplumda "biz"siz bir "ben" tek başına düşünülmediğinden, "ben"in bu "biz"li hali de bir bütünlük oluşturmadan daima "bizler" olarak kalır.⁶⁵⁶ "Biri-birileri-ile"dir⁶⁵⁷ deyim yerindeyse bir aramızdadır, ama "aramızdaki aralık/mesafeden başka bir şey"⁶⁵⁸ olmayan bir "aramızda"dır. Nancy için

⁶⁵⁵ Blanchot, *İliraf Edilemeyen Cemaat*, s. 14.

⁶⁵⁶ Nancy, "Tekil Çoğul Olma", ss. 443-454.

⁶⁵⁷ Nancy, "Tekil Çoğul Olma", ss. 442-454.

⁶⁵⁸ Nancy, "Tekil Çoğul Olma", ss. 443-454.

demokratik toplum, sınanacak veya doğruluğu ispatlanacak bir fikir veya bir hipotezden ziyade, sonsuz pratik gerekliklerle yüklü bir "olgu"dur. Gubial bu olguyu şöyle açıklar:

En başta, ortak/toplu haldeyiz. Sonra olduğumuz şey haline gelmek zorundayız: veri gerekliliğin verisidir ve bu da sonsuzdur". Demokrasinin devrimci hakikati, bu kendini aşma gerekliliğinin sonsuzluğunda bulunmaktadır.⁶⁵⁹

Demokrasinin hakikati böylece "kendisini, kendi nihai anlamının mevcudiyetsizliğine olduğu gibi kendi hakiki ve sonsuz varlık anlamına da açtığı/sergilediği kadarıyla, paylaşılan varoluşa"⁶⁶⁰açılır. Şüphesiz demokratik bir politika, dışsal olan ve paylaşılanın kapsamını belirleme görevini üstlenmek değildir. Aksine görevi, demokrasinin açıklığını devam ettirmek, ona erişimin ve icrasının koşullarını temin etmektir. İnsan insanı sonsuzca aşma kabiliyetine sahip olduğundan, tekil varoluşlarımızın ortak paylaşımı kendi tarzında sonu olmayan kendi-aşmaya tanıklık etmek için oradadır ki, kendini aşmanın dışında bizi tehdit eden şey, nihilist eşdeğerliğin kapalılığından da bir çıkışı temsil eder. Dolayısıyla demokraside her şey, çoklu ve çoğul-tekilin sonsuz edimselliğinde sonlu parçalara/patlamalara kaydedilir.⁶⁶¹ Şimdi bu görüşlerin nasıl demokrasiyi oluşturduğunu inceleyelim.

2.3.2 Anlamın Sonsuz Açılımı Olarak Demokrasi

Demokrasinin kendisinde belli bir anlam taşıması, birlikte var olmanın anlamına yönelik araştırmayı destekleyip teşvik edebilir mi diye soran Gabrielle Baptist, politikayı değerlerden yoksun olması nedeniyle daima ortaya çıkan anlaşmazlık ve uyumsuzluk imkânı olarak belirtir. Hatta zorunlu olarak gücünü, kendi iktidarsızlığında bulan bir hükümlanlığın risk ve aynı zamanda şansını temsil edebilmesi olarak ifade edilir.⁶⁶²

⁶⁵⁹ "Francis Gubial ile Söyleşi", *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, Söyleşi Yapan: Volkan Çelebi, Çev. Murat Erşen, Erşen, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 488.

⁶⁶⁰ "Francis Gubial ile Söyleşi", s. 489.

⁶⁶¹ "Francis Gubial ile Söyleşi", s. 489.

⁶⁶² Gabriel Baptist, "Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması", *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, Çev. Önay Sözer, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 566.

Nancy ise kendinde herhangi bir anlam taşımayan demokrasinin ortak dünya için nasıl bir anlama sahip olduğunu "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi" adlı makalesinde tartışır. Demokrasinin anlam taşınamamasının ne anlama geldiğini incelerken, konuyu son derece ciddiye almakta ve demokrasiyi aklın mahkemesinin önüne çıkarmaktadır. Burada söz konusu olan, klasik anlamda sivil alanın bir yönetim ve örgütlenme biçimine övgüler yağdırmak; kendimizi her türlü ifade özgürlüğüne sahipmiş gibi düşünen, ancak genel anlamda çoğu zaman çeşitli oligarşilerin çıkarlarının ardında olan eylem ve örgütlenmeleri haklı çıkarmak üzere bize güzel ve içi boş niyetlerin dile getirilmesinden başka bir şey bırakmayan bir model değildir. Aksine "bir yandan ortak varoluşun tek başına düzenlenişi, öbür yandan ise bu varoluşun anlam ve doğruluğunun varsayılmasıdır."⁶⁶³ Daha kökten bir yaklaşımla Nancy, konuyu şöyle ifade eder:

Demokrasi, bir *démarchie* olmadığına göre, kendinde anarşik olduğu, çünkü verilmiş bir temele dayanmadığı ortaya çıkar. Teokrasi ve otoriter rejimler tarzında kefil tanrılar ya da kuruluş söylenceleri yoktur. Bir çeşit kurumlar logokrasisinde ya da karar alma antropolojisinde önceden belirlenecek devlet sırrı veya insan doğası yoktur. Daima çoğul erekler ve gidilmesi gereken çeşitli yönlerle ilgili sürekli tartışma ve genel karışıklık, demokrasiyi telos-dışı kılar. Yani sadece ilkelerin değil, fakat aynı zamanda yönün yapısal eksikliği onu nazik ve dengesiz ve her an patlayacak bir başkaldırı durumu içinde bırakır.⁶⁶⁴

Böyle bir politikanın sadece belirsizliği değil, aynı zamanda tanımlanamazlığı da söz konusudur. Demokrasi, ortak olan dünyanın anlamının geliştirilebilmesinin yöntemi ve giriş yeri olarak kabul edilir. Amaç ve doğrultusu önceden verili, hazır, mükemmel kabul edilen, eksiksiz ve tüketilmeye hazır bir politikanın bedenleşmesini ifade etmez.⁶⁶⁵ Dolayısıyla demokrasi kavramı, birlikte yaşayanları ortaklar haline dönüştüren “ile”nin sonsuz oyun alanı olarak telakki etmek mümkündür.

⁶⁶³ Nancy, “Finite and Infinite Democracy”, s. 61.

⁶⁶⁴ Baptist, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, s. 567.

⁶⁶⁵ Baptist, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, ss. 567,568.

“İle-olmak” kavramını felsefi kurgu düzeyinde ilk olarak ortaya atan Heidegger’le tartışan Nancy’e göre “ile” anlamsızdır ve hatta anlam dışıdır. Dolayısıyla olumsal bitişiklik, dış yakınlık, konum bakımından üst üste gelme, çeşitlilik, uyum ve düzen anlamı taşımayan durumlar olarak şeylere açılan birlikte-var olmanın olanaklı ilişkisini ifade eder. Burada şey ve kişilerin önceden görülmeyen etkileşmesi “ile” sayesinde akla gelir. Etik ve politika bakımında son derece önemli olan etkileşme bir yatay çizgi üzerinde gerçekleşir. Toplumu hiyerarşik bir tarzla kuran, her türlü dikey bağımlılık ve katmanlaşma kaçınılmaz bir şekilde “ile” ye zıttır. Bu yüzden anlamın çok sayıda birleştirilebilir anlamla içkinlik ve paylaşımında birlikte yaşamının kuralı olarak demokrasinin anlamı tezahür eder. Bu anlam ya da anlamların yegâne açıklaması, kader bağları olmadığı için hâkimiyet altına alınmaları ya da bağımlı oluşları söz konusu olamaz. Öte dünyaları olmadığından cennete girme umutları ve cehennemden korkuları da yoktur. Tek başına tek bir şekilde anlaşılacak bir anlam ne verilmiş, ne sunulmuş ne de görülmüştür. Demokrasinin doğru anlamı, ortak bir dünyanın varlığı ve ortak varlığın belirlenmiş bir anlamı olmadığı kabulü üzerine ortaklaşa bir anlamın aranmasındadır. Aksi takdirde demokrasi, teokrasi maskesine bürünmüş, demokrasiye yabancı hatta düşman olan mutlak bir hami arayacaktır. Teokrasinin ardına saklanacak arkeokrasi ve teleokrasi şeklinde olsa bile bir teokrasi söz konusu olacaktır. Bir taraftan ortak bir dünya ve dünya düzeninin varlığını ilke düzeyinde demokrasinin doğru “anlamı” olarak kabul ederken, diğer taraftan ortak anlamın belli bir ölçüde anlam taşımadığı iddiası Baptist’e göre Nancy’nin politik düşüncesinin en ilginç noktasını oluşturur.⁶⁶⁶

Dünyanın paylaşılmasıyla ilgili sorun ve ardındaki anlamın dünyayı bile aştığını kabul eden Jean-Luc Nancy ile Roland Barthes (1915-1980)’ın ortak iddiası şudur: “Paylaşılmazsa anlam diye bir şey yoktur.”⁶⁶⁷ Anlam, yatay ve dikey şekilde bir yerden diğerine bir gönderme,

⁶⁶⁶ Baptist, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, ss. 567-568.

⁶⁶⁷ Jean-Luc Nancy, “Une exemption de Sens”, La Déclosion(Déconstruction du christianisme, 1), Paris, Galilée, 2005, ss. 179-188.

yani söylemler arasında dolaşım ile ortaya çıkan haldir. Söz konusu dolaşımda dünya her daim yeni biçimler kazanır. Tekil/çoğul tüm vatandaşların ortak varlığı paylaşımlarıyla meydana gelen çoğulcu yapı, demokrasinin anlamını oluşturur.⁶⁶⁸ Nancy demokrasinin anlamını şöyle açıklar:

Eğer demokrasinin bir anlamı varsa, bu kendisinde herkesin her birinin birlikte olmasının doğru olanağının dile geldiği ve tanındığı bir istekten - bir istençten, bir bekleyişten, bir düşünceden - başka hiçbir makam ve başka hiçbir girişimle kendini özdeşleştirmeyen bir otoritenin taşıdığı anlam olmalıdır.⁶⁶⁹

Burada vurgulanan ve üzerinde durulan "birlikte olmak"ın, özdeşleştirici bir etmenin, kendinde bir amaç hatta mutlak bir değer taşıyıp taşıyamaması konusunda Nancy, klasik anlamda Hegel ile özdeşleşen yaklaşımını şöyle izah eder:

Temelsiz ve bir bakıma sürekli devrim halinde politikanın görevinin kendisine hakçası yabancı ve kendi başlarına alındığında doğruluğun veya anlamın alanları olan (yani sanat, düşünce, sevgi, istek, adlarının ve başkaca bütün sonsuzla bağlantıyı, daha doğrusu sonsuz bağlantıyı dile getiren olanaklı adların adlandırdığı) alanların açılımını sağlamak olduğunu düşünmek gerekir.⁶⁷⁰

Sınırlı olduğu düşünülen, gerçekleştirilecek ideler ya da aklın kabiliyeti olarak kabul edilen doğruluk ve anlamın tezahürü olan konuların politik alanla aynı kategoride olmadığını düşünmek hem siyasi bir soruna karşılık gelir hem de siyaseti de aşar. Demokrasiyle elde edilmesi temenni edilen politik ve aynı zamanda ideal kazancı Nancy şöyle açıklar:

Demokrasi anlamdan umulan kazançların kendi yönetim alanının dışına taşması olgusu tam da kendi politikası olduğunu açıklıkla ve büyük ölçüde kabul ettirmeye bakar. Ortak olanın alanı tek ve bütünlüklü değildir. Anlam düzenine ilişkin birçok yaklaşımdan oluşur ve bu anlam düzeninin her türü de sanatların, düşüncelerin, isteklerin, duyguların vb. çeşitliliğinde olduğu gibi çeşitlilik gösterir. Bu noktada demokrasinin anlamı şu olacaktı: Her türlü - onları hiçbir seçime uğratmadan

⁶⁶⁸ Baptist, "Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması", s. 568.

⁶⁶⁹ Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 29.

⁶⁷⁰ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 64; Ayrıca bkz. Nancy, "Sonlu Ve Sonsuz Demokrasi", s. 71.

- topluluğa kabul etmek; burada topluluk birleştirmeyecek, tam tersine çeşitliliği ve onunla birlikte her türünün sayısız ve hiç bitmeyecek biçimlerinin sonsuzluğunu yaratacaktır.⁶⁷¹

Görüldüğü gibi demokrasi, ortak alanı tümüyle kontrolüne almadan ve sahiplenmeden yönetirken, birliktelikten kaynaklanan faaliyetlerin tümü üzerinde egemenlik iddia etmeksizin yön vermeyi amaçlar. Demokrasiyle zayıflatılması düşünülen ve “iktidarsız iktidar” şeklinde tabir edilebilen yönetim şekli, kırılgan demokrasi olarak karşımıza çıkar.⁶⁷² Bu kırılganlığı anlamının insani olanın üzerine düşünmenin yeni tezahürü olduğu da açık bir görevdir.

2.3.3 Kırılgan Demokrasi

Nancy, *Demokrasinin Hakikati*⁶⁷³ isimli eserinde, 20. yüzyılda demokrasinin endişe verecek şekilde kırılganlaşmaya başladığını ifade eder. Demokrasinin ana formlarından biri olan parlamento, Batı sermayesinin küresel çapta ekonomisini temsil eden, burjuvanın, faşizmin ve hatta otoriter rejimlerin aracı haline dönüşmüş olduğunu belirtir. Kendisinde herhangi bir anlam bulunmayan ve paylaşılabilecek anlam arayışlarından da kopartılan bir demokrasi, gerek ideolojilerin gerekse küresel pazar ekonomisinin hizmetkârı hatta sözcüsü olmuş durumdadır. Her şeyin sadece ekonomik ederinin piyasada belirlendiği paraya ve iş hayatına dönüştürülmesinin olumsuz etkisi, bir halkın kaderini belirleyen paylaşma, ortaklık ve geleceği birlikte inşa etmek gibi hususların zemini yok etmemelidir. Ancak o zaman belirli kalıplara sığmayan anlam ve ölçülebilir olmayan şeyleri politikanın ötesinde paylaşmak mümkün olur. Söz konusu şeylerin, sanat, sevgi, dostluk, düşünce bilgi ya da heyecandan kaynaklandığını, siyasetin ve özellikle demokratik politikanın malı olmadığı bilinmelidir. Farklılığı, türdeşliği, farklı görüşleri, ihtilafları ve görüş alış verişi imkânının doğurduğu çatışmaların ürünü olan kimlikler bu sayede güvenceye alınabilir. Ölçüye sığmayan anlamsız

⁶⁷¹ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 72.

⁶⁷² Baptist, "Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması", s. 569.

⁶⁷³ Türkçeye *Demokrasinin Hakikati* (İstanbul, Monokl, 2010), İngilizceye *The Truth of Democracy*, (United States of America, Fordham University Press, 2010) şeklinde çevrilen Nancy'nin eserinin orijinali Franzızca *Vérité de la démocratie*, (Galilée, 2008)'dir. Vérité kelimesi, gerçeklik doğruluk, hakikat anlamlarını ihtiva eden metafizik/teoloji yüklü bir kelimedir.

şeylerin paylaşılması, demokratik politikanın donup kalmasına izin vermeyecektir. Nancy'ye göre demokrasinin kendisinin iddia, araştırma, sanatsal ve bilimsel konularda yer edinebilmesi için politikanın düzenleyici her türlü hazır anlamını reddetmesi gerekir. Politik bakış ve belirlenmeden azade şekilde onlar yerlerini almalılar. Bu sayede anlamın sonsuz açılımı hem dünyada hem de onun bir parçası olarak demokrasi tarafından hazırlanmalı, atılımı sağlanmalı, hareket enerjisi verilmeli, ancak yönetilmemelidir.⁶⁷⁴ Dolayısıyla demokrasiyi, artık kendisiyle özdeşleşen bir anlam vermek yerine, belli bir anlam ve özdeşlik arayışının yöntemi olarak düşünmek daha isabetli olur.⁶⁷⁵ Nancy işlemsel demokrasiyi şöyle ifade eder:

Demokratik politika çeşitli kimlik ve özdeşliklere ve onların paylaşılmasına yol açar, fakat kendisi bunların arasında biçimleşmez. O yürekli politikanın bugün söylemeyi bilmesi gereken de budur."⁶⁷⁶
Demokrasi biçimleşmez. Daha doğrusu özünde biçimlenir değildir. Bu belki de sonunda ona verilebilecek tek anlamdır: o bir kaderin, ortak bir doğrunun üstlenilmesini reddeder.⁶⁷⁷

Demokrasi konusundaki hayal kırıklığının hesaplanamaz olanın pratik paylaşılmasından doğduğu kabul edilir. Demokratik bir dünya, insani olanın ve onun sonsuz anlamının hâkimiyetiyle mümkün olur.

Nancy'ye göre demokrasinin görevi, var olanların birlikteliğinden doğan grupların düşünce, duygu ve birikimleri, toplumsal dengeyi bozmayacak olan ilişkileri, anlam taşımayan fakat anlamın dolaşımını sağlayıp düzenleyecek yakınlıkta bir arada tutma çabası olarak ortaya çıkar. Çeşitlilik gösteren anlam dolaşımı, bir taraftan herhangi bir tanımlı olmaksızın belirsiz olurken diğer taraftan adalet, özgürlük, eşitlik, insan onuru gibi mutlak ve içi boş değerlerin belirli bir ölçüye tabi tutulmaksızın bir kurala bağlanmasına hizmet eder. Demokratik siyasetin, ortaklık kurmanın ve birlikte var olmanın alanı kabul edildiğinden dolayı kurbanların durumuyla değil, bilakis kontrolsüz gruplar arasındaki bağın oluşumuyla ilgilenmesi onun

⁶⁷⁴ Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 22.

⁶⁷⁵ Baptist, "Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması", s. 570.

⁶⁷⁶ Nancy, *The Truth of Democracy*, ss. 23,24.

⁶⁷⁷ Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 24.

üretkenliğinin göstergesi kabul edilir.⁶⁷⁸ Demokrasi, dışardan gelebilecek herhangi bir müdahaleye karşı vereceği cevabın ölçütünü yine kendisi belirler.

Demokratik ölçüt de kendi alanına müdahaleye izin vermesiyle olgunlaşabilir. Demokrasinin kararsız oluşu, sürekli bir şekilde kendini yeniden üretmesinin hem sebebi hem de zemini. Kendini belirlenmiş sınırlara hapsedmemesi, her daim ayrılma ve katılmalara açık olması, demokrasinin üretken olmasını sağlamaktadır. Sonsuz sayıda birlikte olmaya açık olduğu halde tekillerden biri olmak, Nancy'nin konuyla ilgili makalesine isim olan "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi"nin herhangi bir kalıp, tanım ve türe sığamaz oluşunu ifade eder. Sanattaki ölçüsüzlük, yeniye açık oluşu, insani bağlanma, umut, düş kırıklığı, bilimsel çalışmalarda sürekli yeni gelişmeler, güzel, iyi ve doğrunun belirli bir formülünün ya da taslağının olamayacağını göstermektedir. Bu durum aynı zamanda farklı bir açıdan bakıldığında Hegel'in "mutlak tin"inin⁶⁷⁹ üçlü bölünmesini hatırlatmaktadır.

Nancy'nin demokrasi tahayyülünde bunlara ilaveten, kültürü oluşturan dil, etik değerler, sevgi, dostluk gibi nesilden nesile aktarılan insani tavırlar da son derece etkilidir. Demokrasi, insanın yine insan tarafından, dünyanın yine dünya tarafından; başka bir ifadeyle sonlunun yine bir sonlu tarafından ama sonsuz şekilde etkileşimiyle kurgulanan rejime verilen isimdir.⁶⁸⁰

Demokrasi ve demokrasinin anlamını oluşturan ilkeler, kurallar, yöntemler harici etkenlerle değil, yine politik alanda ortaya çıkar. Herhangi bir politik hedefe karşı, tanımsız şekilde, her türlü dış müdahaleye karşı kendini koruması şöyledir:

⁶⁷⁸Jean-Luc Nancy, *The Sense of The World*, İng. Çev. Jeffery S. Librett, London, University of Minnesota Press, 1997, ss. 90-92.

⁶⁷⁹ Bkz. Hegel'de ide, tin, zihin, akıl, mutlak gibi farklı kelimelerle ifade ettiği "mutlak tin" (Gaist), her türlü sonlu olanın dışında nesnel bir varlık olarak Tanrı'yı ifade ettiği kabul edilir. Sadece insan aklıyla nüfuz edilebilen "mutlak tin", insan zihninde, doğada ve tarihte kendini açılar. Bir diğer ifadeyle Geist, insan aklında, tarihte ve doğada kendini ifade ederek nesnel bir hal kazanır. Kültür, medeniyet ve şeylerin tümü söz konusu "mutlak tin" in teleolojik evrimsel sürecinin ürünleri olarak kabul edilir. Geist'in diyalektik ilerlemesini tamamlayıp son bulmasıyla mutlak hakikat ve özgürlüğün gerçekleşeceği var sayılır. İşte bu son, zamanın sonu anlamına geldiğinden, her alanda olduğu gibi siyaset felsefesi ve demokrasi alanında da ilkesizlik, anlamsızlık ve gayesizliğin sebebi olarak nihilistik yaklaşımları beraberinde getirdiği kabul edilir. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of spirit*, İng. Çev. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press. 1977, ss. 798-808.

⁶⁸⁰ Baptist, "Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması", s. 571.

Demokrasi sivil alanda, örneğin, aykırı bir biçimde de olsa bir sanat ya da demokratik kültür olma iddiası taşımadan akademi ve üniversitelerde yer alacak, açık ve özdeşleştirmeyen bir iletişim bağından sapan her türlü sivil dini reddedecek, uyuşmazlığa, farklılaşmaya, ayrı görüşe, çatışmaya, tartışmaya, karşı olmaya, ev sahipliği edecektir. Bu nokta özellikle doğrunun araştırılmasında, hatta demokrasinin de olanaklı doğruluğunun araştırılmasında geçerli olacaktır.⁶⁸¹

Jean-Luc Nancy'nin demokrasiye getirdiği yeni yaklaşım, hiçbir zaman belirlenemez, tanımlanamaz “sonsuz olarak sonlu”, “ortak”, “paylaşımlı” olan şeylerin tikel çoğul yaklaşımlarla ortaya çıkması iddiasıdır. Metafizik bir kurgunun ürünü olmayan bu yaklaşım, insani olanın üzerine düşünmenin yeni tezahürleri olarak düşünmek mümkündür. Bu yeni yorum ve yaklaşımda düşünme hiçbir sınırı tanımaksızın “mutlak” olarak kabul edilenlerin demirlediği her mekân ve zamana ulaşır. Dolayısıyla bu, teoloji, kozmoloji ve antropolojinin çağdaş ve hatta postmodernist bir bakış açısıyla yeniden ele alınıp yazılımı olduğunu söylemek mümkündür.

Düşünce tarihinin ve felsefenin bizlere miras bıraktıkları “meta anlatılar”ın nesnesi olan “sonlu”, Nancy’nin demokrasi yaklaşımında, anlam taşımayan, fakat anlamın sonsuzluğuna açılma olanağına sahip olur. Günümüzdeki iletişim ağlarındaki sınırsızlık, hiyerarşiyi ifade eden nişanların bulunmaması, dijital kütüphanelere ulaşım olanağı, ticaret ve her geçerli paranın sınırlara takılmaksızın dolaşımı söz konusu sonlunun sonsuza açılma olanağını sunan *yeni dünyaya* işaretir.

Nancy’ye göre çağdaş dünyanın yönetim biçimi olarak demokrasi, sonlu ve anlam taşımayan hem riskini göze almalı hem de bunu devam ettirme fırsatını tecrübe etmelidir. Gerçek şu ki, anlamsızlık demokrasinin can sıkıcı, içi boş değeri olarak son derece önemlidir. Her daim sorunlu olması, bir taraftan sonsuz anlamından uzaklaşıp kendisini askıya almasına

⁶⁸¹ Baptist, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, s. 571.

diğer yandan ise kendisini sonsuzca ileri sürmesiyle demokrasinin en büyük erdemlerini oluşturur.

Demokrasinin etik ve pratiklerine saygınlık veren husus "herkesle, herkesin her biriyle birlikte olmak"⁶⁸² için, özgürleşmeyi denetlemeyen bir politikaya zemin olabilmesidir. Nancy'ye göre politik düzenin her daim aşılmasıyla, demokrasi kendi özünü ve hakikatini bulur.⁶⁸³ Ancak bu husus varlığın anlamını kaybederek er geç yerini "hiç"(nihil)e bırakma tehlikesini de gündeme getirir. Şimdi bu sınırları anlamının ufukları olan nihilizm ve demokrasi alt başlığına geçelim.

2.3.4 Nihilizm ve Demokrasi

Jean-Luc Nancy'nin felsefesi "ile-olmak", "birlikte-olmak" ve doğal olarak "paylaşma" üzerine bina edilmiş bir felsefesidir. Kanaatimizce anlaşılması son derece zor ve muğlak olan Nancy'nin felsefesinin kurgulanışını anlamak da yine paylaşım ile mümkün olur.

Nancy, Heidegger tarafından kullanılan *Mitsein* (ile-varolmak) ve *Mittdasein* (ile-orada-varlık) kavramlarındaki "mit" sözcüğünün Fransızca karşılığı olan "avec"i, "birlikte varoluş", "ortak olana katılmak", "dünya fenomeni", "dünya içinde varolma"⁶⁸⁴ yapısı; varlığın anlaşılmasının gerçekleştiği belirli bir form olarak varlığın paylaşılması anlamında ele alır. Nancy'nin anlam diye ifade ettiği hususun, genel anlamda Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki "varlığın anlamı" ile paralellik taşıdığı kabul edilir.⁶⁸⁵

Metafizik aşkın anlamlar ve yorumlar yerine düşünce sistemini ve demokrasi yaklaşımını varlığın içkin anlamı üzerine kuran Nancy, *Being Singular Plural /Tekil Çoğul Olmak* isimli eserinin ilk sayfalarında şunu belirtir: "Varlığın kendisi bize anlam olarak verilir" ve "anlamın

⁶⁸² Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 14.

⁶⁸³ Baptist, "Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması", s. 572.

⁶⁸⁴ Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", ss. 30,31.

⁶⁸⁵ Önay Sözer, "Nihilizm ve Demokrasi", *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 573.

kendisi varlığın paylaşılmasıdır."⁶⁸⁶ Paylaşım üzerine kurulan ve anlamlandırılan varlık, başkasıyla birlikte ortak dünyanın da zeminini oluşturur. Ontolojinin etikle birleşmesiyle ve dünyanın paylaşılmasıyla insan, kendi kaderini şekillendirildiği bir politik toplumda yaşar. Dünyada birlikte var olmak, yönetsel anlamda siyasi bir paylaşımı öngören demokrasi üzerine kurulmadığı takdirde, varlık anlamını kaybederek er geç yerini “hiç”(nihil)e bırakma tehlikesi altında olacaktır.⁶⁸⁷

Nancy'nin felsefesinde demokrasi ile nihilizmin birlikte anılmasının ardında bazı felsefi mülâhazalar bulunduğu tahmin edilir. “Demokrasinin doğru ile yanlış birbirine eşit kılarak sonuçta eşitsizle eşiti birbirine eşitleyen bir anarşi rejimi”⁶⁸⁸ olduğunu iddia eden ilk filozof Platon'dur. Devlet, yönetim, hükümet ve demokrasinin çağdaş tanımlarına bakıldığında, demokrasi ve nihilizm kavramlarının birlikte anılmasının ciddi sebepleri olduğu görülmektedir. Nitekim demokrasinin tanımlarından bazıları: Agamben, “Hükümet ve ekonominin yavaş yavaş bütün anlamını yitirmiş olan bir halk egemenliği üzerinde ezici hâkimiyetini”; Alain Badiou: “Ölüm içgüdüsünün örgütlenmesi olarak parasal soyutlama”; Wendy Brown: “Herkesin kendi düş ve umutlarını bağlayabildiği içi boş bir imleyen ya da kendi ters yüz edilmesini haklı çıkaran bir maske”; Jacques Rancière: “Kendisine dayanarak oligarşik bir rejimin bile az ya da çok kendini yasallaştırabileceği eşitlikçi bir varsayım” şeklindedir.⁶⁸⁹ Bu tanımlamaların ortak özelliği, demokrasi sözcüğünün günümüzde anlam kaybına ya da anlam aşımına uğradığının kabulüdür.⁶⁹⁰

Neredeyse bütün kavramları yeniden yorumladığı gibi siyaset felsefesinin temel dinamiklerinden biri olarak demokrasinin anlamını da yeni bir bakışla ele alan Nancy, demokrasinin beklentilerimize göre olmayabileceğini, hatta beklentilerimize ters düşmesinin

⁶⁸⁶ Nancy, *Being Singular Plural*, s. 20.

⁶⁸⁷ Sözer, “Nihilizm ve Demokrasi”, s. 574.

⁶⁸⁸ Platon, *Devlet*, 558c, 560b, 563e, 564ç.

⁶⁸⁹ Agamben, Badiou, Nancy vd., *Demokrasi Ne Âlemde*, 2009, ss. 11-12,24,59, 74,98.

⁶⁹⁰ Sözer, “Nihilizm ve Demokrasi”, s. 574.

olası oluşunu şöyle ifade eder: "Demokrasi, sonuç olarak tüm anlamlara - politik, etik, hukuk, uygarlık – gelebildiği için hiçbir anlamı ifade edemez".⁶⁹¹ Nancy, demokrasinin, kısa zaman içinde giderilmesi mümkün olmayan bazı eksikliklerini ifade eder. *Demos*'u doğru şekilde aydınlatamayan ya da aydınlatma isteğinin ilke haline dönüşemediği bir demokrasideki yapısal eksiklikleri⁶⁹² "uymaz demokrasi" olarak ifade eder.⁶⁹³

Nancy, *demos*'u alışageldiği şekilde "üretim gün ışığına çıkarmaktan söz etmiyor. Zaten tarih boyunca bütün demokrasilerde halk anlamında *demos* söz konusudur. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta "obje" olarak *demos* değil, fakat süje olarak *demos*'un eksikliği ve gün ışığına çıkartılması gerekliliğidir. Obje ve süje ayırımının gerçekten zor olduğu bilinmekle beraber, Nancy, burada obje ve süjeyi aynı kavram içinde kullanan Rousseau'nun⁶⁹⁴ görüşlerine başvurmaktadır. Kafası çalışan bir insan olması hasebiyle süje, aynı zamanda bir varlık olduğundan nesne konumunda aynı bedende birleşmektedir.⁶⁹⁵

Demokrasinin temel eksikliği olarak dile getirilen sonsuzlukla ilişki kuramama özelliğinin, ortaklaşa anlama, dışsal etkilere izin vermesi nedeniyle daimi geçişlere açık demokrasinin belirlenemez ve tanımlanamaz oluşundan kaynaklandığı kabul edilir. Böyle bir demokrasi, hem kendimizde, hem kendimiz için, hem de kendimize has olan yönetim şeklidir. Nancy'nin *sonlu* olarak ifade ettiği böyle bir demokrasi, sonlu olanı sonsuza açarak alışık olduğumuz geleneksel demokrasilerin ifade ettiği değerlerin tam tersini sunabilmesinin, ancak nihilizmin insanlığa sunduğu çıkış kapısından çıkmakla mümkün olabileceğini şöyle ifade eder:

⁶⁹¹ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 58.

⁶⁹² Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 6.

⁶⁹³ Sözer, "Nihilizm ve Demokrasi", s. 574.

⁶⁹⁴ Bkz. Rousseau'ya göre egemen varlık ile egemenlikten etkilenecek vatandaşlar farklı olduğu zaman, her kese görevler yükleyen kamusal kararlara farklı görüşlerden dolayı uymak konusunda problemlerin çıkması kaçınılmaz olur. Oysa egemen varlık olarak kendisinin yaptığı bir yasanın gereklerine uymak aynı zamanda kendisiyle yaptığı sözleşmenin bir gereğidir. Egemen varlık olarak kendisinin mimarı olduğu ve aynı zamanda varlığını borçlu olduğu sözleşmeye uymamak aynı zamanda kendini

İnkâr ve yok etmek anlamına gelecektir. Rousseau, *The Social Contract*, II. Kitap, 7. Bölüm, ss. 62-64.

⁶⁹⁵ Sözer, "Nihilizm ve Demokrasi", s. 575.

Genel itibarıyla, demokratik gerekliliğin bizi yüz yüze getirdiği şey, bir ayrım görevidir. Ve bu ayrım görevi, nihilizmden çıkış yolunu açabilecek [olan şeyden] başka bir şey değildir. Ve nihilizm, gerçekte, ayrımların ortadan kaldırılmasından, yani anlamların ve değerlerin feshedilmesinden başka bir şey değildir. Anlam ya da değer, ancak farklılığa göre meydana gelir: Bir anlam bir diğerinden, solun sağdan ya da işitmenin görüşten ayrıldığı gibi [hiç] bir değer esas itibarıyla bir başkasına denk değildir. Nietzsche'nin "değerler" eleştirisini ve değerler felsefelerinin göze çarpar zayıflığını doğurmuş olan şey, değerlerin, bizzat değerlendirme jestlerinin bir denkliği zemininde - ideal ya da normatif olarak- verili mihenk taşları diye düşünülmesi olmuştur. Ama değer, her şeyden önce, onu değerlendiren, onu ayrı kılan ve yaratan jestin ayrılığıdır/seçkinliğidir. Bize lazım olan, işte bu açık tezattır.⁶⁹⁶

Sonsuza açık, sonlu, eksik ve tamamlanmamış bir demokrasi anlayışı; Nietzsche'de, "güç istenci"nin neden olduğu "değerlerin değersizliği" yaklaşımını hatırlatmaktadır. Nietzsche'ye göre "güç istenci"nin yetersiz olduğu her yerde çöküş başlar. O, insanlığın bütün yüce değerlerinde böyle bir "güç istenci"nin eksik olmasını, çöküş değerleri olarak ifade edilen *nihilistik* değerlerin kutsal isimler altında hâkimiyet sürmesine sebep olduğunu iddia ederek şiddetli bir şekilde eleştirir.⁶⁹⁷

Kaçak Düşünce isimli eserinin "Nihilizmin Ötesinde Hiçbir Şey" adlı bölümde Nancy, varlığın anlamsız ve amaçsız olduğunu fakat zorunlu bir şekilde nihil (hiçlik)'de son bulmaksızın sonsuza açık olduğunu ifade eder.⁶⁹⁸ Kendi bilincine varamamış nihilizm yerine, varabileceği en son aşırı biçiminin olumsuzluklarını dışarıya olumlu şekilde yansıtması, nihilizmin "çıkış kapısı" olarak kabul edilir. Bir final ile sona ermemesi, tamamlanmaması, anlamlı bir sonucunun bulunmaması olarak nihilizmin "çıkış kapısı" aynı zamanda Nancy'nin demokrasi düşüncesinin giriş kapısına işaret etmektedir. Çünkü bütün -izmler, diktatörlükler, totalist yönetimler nihai bir son düşüncesinin olmamasından doğan boşluğu doldurmaya

⁶⁹⁶ Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 22.

⁶⁹⁷ F. Nietzsche, *Deccal Hristiyanlığa Lanet*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Hil Yayınları, 2000, ss. 60-62. Ayrıca bkz. *Antichrist/Fluch auf da Christenthum*, C. 6, Münih, de Gruyter, 1988, ss.165,255.

⁶⁹⁸ Nancy, *La Pensée Dérobée(Kaçak Düşünce)*, Paris, Galilée, 2001, s. 161

çalışırlar.⁶⁹⁹ Sonsuzluk ya da final yokluğu, nihilizmin yeniden yorumlanmasını gerekli kılarken, demokrasi düşüncesi için de önemli sonuçlar doğurduğu kabul edilir. Dondurulmuş ideolojilerin aksine demokrasi, bir hiçle başlamayı, fakat hiçlikte sona ermemeyi, "bengi döngü"yü⁷⁰⁰ aşarak sonsuzluğa dönüştürme edimi olarak görülür. Gerçekte hiçbir zaman yok olmayan, ama eşitlikçilik hatırına üstü örtülüp görmezden gelinen ayırımlar ancak böyle bir demokraside ortaya çıkabilir. Dolayısıyla tekillığe dair bütün aidiyetler kendini varlığın çoğul paylaşımı olarak ifade etme olanağı bulur.⁷⁰¹ Nancy'ye göre buradaki asıl amaç, değerlerin her seferinde yeniden etkin kılınması değil, ölçülemez mutlak bir sonsuzlukta her şeyin sunumuna imkân veren bir zeminin yaratılmasıdır.⁷⁰²

Dünyadaki varoluşumuzun her hangi bir amacının ve sonunun olmadığı böyle bir durumda, "ölçülemez" "mutlak" ve "sonsuzdan" anlaşılması gereken şey, insanın orada- olmaktan kaynaklanan varlığının, tüm varlıklarla birlikte, zaman ve mekânın sonsuzluğunda, kendine, yani dünyadaki varlığına dönmesidir. Şimdinin bir yapısı, kipi olarak kabul edilen "bengi döngü" ve her türlü metafizik yorumdan kurtuluş yolunun böyle bir demokrasi anlayışı olduğu kabul edilir.

⁶⁹⁹ Nancy, *La Pensée Dérobée*(Kaçak Düşünce), s. 161.

⁷⁰⁰ Bkz. "Bengi döngü", Nietzsche: "İnsan, aşılması gereken bir varlıktır. Onu aşmak için ne yaptınız" diye sorar? Bengi dönüş, Nietzsche'nin başyapıtı olarak kabul edilen *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ana sorunudur. Bengi dönüşten ilk kez Şen Bilim'de şöyle söz eder: "Yaşadığın ve yaşamakta olduğun bu hayatı, yeniden ve sayısız kere daha yaşamak zorunda kalacaksın; içinde yeni hiçbir şey olmayacak: Yaşamındaki her acı her sevinç her bir düşünce ve her bir soluk, tarif edilemeyecek kadar küçük ya da büyük her şey, arka arkaya ve aynı sırayla, sana dönecek – ağaçların arasından süzülen şu alacakaranlık ve şu örümcek bile, şu an ve ben kendim bile. Varoluşun sonsuz kum saati, içinde toz lekesi olan sen ile yeniden ve yeniden baş aşağı çevrilecek!" İyinin ve Kötünün Ötesinde ise konuyu şöyle izah eder: "Benim gibi, herhangi akıl almaz istekle, derinliğine, kötümserlik üstüne düşünmeye, onu, sonunda kendini bu yüzyılda Schopenhauer'cı felsefede gösteren felsefede, yarı Hristiyan yarı Alman yarı Alman basitliğinden ve darlığından kurtarmaya çabalayan; gerçekten, bir kez, Asyalı, üst - Asyalı gözle, bütün olanaklı düşünme yollarının dünyayı en yadsıyıcı olanının içine aşağısına bakan - iyinin ve kötünün ötesinde ve artık, Buddha ve Schopenhauer gibi, ahlak sürgünü ve kuruntuyla değil, üstelik olmuş olan ve olmakta olan olarak, onu sonsuza dek doyumsuzca da capo çağıran; yalnızca kendine değil, üstelik temelde tam bu drama gereksinimi olan ve onu zorunlu kılan bir circulus vitiosus deus değil mi?"Çünkü tekrar tekrar kendine gereksinmesnim duymakta ve kendini zorunu kılana geri dönmektedir. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Almancadan Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, N. 56, ss. 64,65.

⁷⁰¹ Sözer, "Nihilizm ve Demokrasi", s. 577.

⁷⁰² Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 47.

Demokrasiyi her türlü metafizik yorumundan kurtarmayı amaçlayan Nancy, onu şimdinin bir kipi olarak var olanın bizimle birlikte sonsuza dek kısa geçişi şeklinde ifade eder.⁷⁰³ Ölçülemez olan ve “an” kipinde her seferinde yeniden geldiğinden dolayı bizler için sonsuzu ifade eden varlık, “ara”⁷⁰⁴ ve “ile” içinde tekil-çoğul haldedir. Bu özelliğiyle demokrasinin kurucu ögesi kabul edilen tekil varlık dışında bir var olan söz konusu değildir. Her şey tekildir, ancak çoğul zaten tekilden önce geldiğinden tekil-çoğuldur. Varlıkta olduğu gibi demokraside de çoğul, aynı zamanda tekilin temelini oluşturur.⁷⁰⁵

Politik yönetim olarak demokrasilerde *çoğul-tekil*in yansıması birey ve toplumdur. Nancy’nin ontolojik zemin üzerine kurulu demokrasi anlayışında tekileri veya bireyleri birleştiren ve ayıran “ara” dışında tanrısal, aşkın hiçbir bağ yoktur.⁷⁰⁶

Nancy’nin ontoloji anlayışına paralel olan demokrasi yaklaşımı, bir arada olanların hep beraber kurup sürdürebildikleri bir yönetimdir. Dolayısıyla şu an mevcut bütün demokrasilerde bu anlamda eksikliklerin mevcut olduğunu görmek ve kabul etmek gerekir. Kendini demokrasiymiş gibi gösteren totaliter, küresel ve emperyalist rejimler yerine her kesin birlikteliğinin vücut bulduğu demokrasi için çaba gösterilmesi gerektiğini vurgulayan Nancy

⁷⁰³ Nancy, *La Pensée dérobée*, s. 162.

⁷⁰⁴ Bkz. "Ara": Martin Heidegger tarafından ilkin Varlık ve Zaman'da sınırlı olarak, orada-varlık'ın başlangıcıyla sonunun (doğumuyla ölümünün) arasını göstermek üzere, "kaygı" (Sorge) kavramıyla yakın anlamlı bir kavram olarak işlenmişti. Katkıları'da (1989) "ara" yapının mimarisinin önemli bir parçası haline gelir ve Heidegger'in daha önce kendisinin de eğilimli olduğu - "Temelin Özü Üzerine", 1929) "aşkınlık" düşüncesinin tümüyle reddini sağlar. Bu red, Nietzsche'nin değerlerin altüst edilmesi"ne benzer bir durumdur ve böylece orada-varlık kendini arada-varlık ya da "ara"nın kendisi olarak, kısacası şimdi ve burada olarak dünyanın içinde ve şeylerin ortasında bulur. "orada-varlığın araya kayması " Heidegger'e göre, doğanın ve tarihin bütünü olarak düşündüğümüz varlıkla ilişkimizin getirdiği bir "zorunluluk"tur. Türkçe'de Almanca'daki "da" sözcüğünün karşılığı olabilecek "ora" sözcüğünün "o ara" anlatımının kısaltılmasından ortaya çıkması, yani "orada-varlık"ın dilimizde düpedüz "o-arada-varlık" anlamına gelmesi bir rastlantı değildir. Bunun da ötesinde, Türkçe'de "ile", bu sözcükle aynı anlama gelen Almanca "mit", Fransızca "avec" edatları gibi soyut olarak kalmaz, "ilişki", "ilgi" vb. sözcükleriyle ortak olarak sahip olduğu "il" kökü nedeniyle bunlara samantik yakınlık gösterir. "Bir arada olmak" anlatımının dilbilgisel öznesi daima çoğuldur, fakat aynı zamanda bu çoğulluk belirsiz bırakılan tek tek tekileri içerir. "Olmak"ise başka anlamlarıyla da birlikte Türkçede "varlık"ın söyleniş tarzlarında biridir. Bu haliyle anlatım, Nancy'nin "tekil çoğul olmak" dediği şeyin başka bir biçimde söylenişinden başka bir şey değildir. Fakat hangi biçimde? "Ara" sözcüğü burada kesinlikle bir zaman-mekân arasına, şimdi ve buradaya işaret ediyor, yoksa bir aralığa ya da boşluğa değil. Sözer, "Nihilizm ve Demokrasi", ss. 578-579.

⁷⁰⁵ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, ss. 109-110.

⁷⁰⁶ Sözer, "Nihilizm ve Demokrasi", ss. 577-578.

birlikte varoluş olarak demokrasinin “ilişki” kavramı temelinde şekillendiğini veya kurgulandığını ifade eder.⁷⁰⁷

2.3.5 Birlikte Varoluş Olarak Demokrasi

Açık hava, belirli beslenme tarzı, tabiata uygun yaşam olan natüralizm (doğacılık), hem bir kavram hem de bir doktrinin ifadesi kabul edilir. Belirli temeller üzerine kurulu doktrinler, sistemin mükemmelliğini kabul ettirebilmek amacıyla yapının tümünü etkileyen ilkeler dayatır.⁷⁰⁸

Nancy’nin demokrasi yaklaşımında asla yeri olmayan ve “-izm” eki ile belirtilen doktrinlerin, çoğu zaman düzleştirici, saptırıcı bir makina gibi ruhu yozlaştıran, düşüncenin doğal işleyişine münasip olmayan, hatta ihanet eden öğretilerin yayılmasına hizmet ettikleri iddia edilir.

Being with (ile olmak) ve together (birliktelik) kavramları üzerine kurulu olan Nancy’nin demokrasi düşüncesinde çıplaklığın doğal karakteri yanında doğanın çıplak karakteri de son derece önem taşır. Yunanca “physis” kavramıyla ifade edilen doğa, bir özne, amacı kendisinde bulunan otonom bir güç, sağlık, iyi yaşamın kaynağı Tanrı veya Tanrı’nın eseri olarak telakki edilir. Unutulmaması gerekir ki Tanrı’ya adaklar sunan veya sömürü aracı olarak kullanan, bilim ve tekniğin mucidi insan, doğanın bir unsuru olarak doğadan geldiği gibi yine ona geri döner.

Nancy, insanın dil, akıl, düşünce, gülme gibi doğal yeteneklere, siyasal bir hayat oluşturup sürdürme kabiliyetine ilaveten çıplaklığın da farkında olan bir varlık oluşunu şöyle ifade eder:

⁷⁰⁷ Sözer, “Nihilizm ve Demokrasi”, ss. 578-579.

⁷⁰⁸ Jean-Luc Nancy, “Corpo Nudo”, *Jean-Luc Nancy Felsefe’de Eros*, Çev. Melike Odabaş, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 67-80.

Çıplak insan öncelikle insanlar arasında en sıradan anlamıyla bir insandır. Bu sıradan anlamı bu birlikte varoluşun çeşitliliğinin ve özdeşliliğinin dolaşımı, değişimi ve paylaşımından başka bir şey ifade etmez. Daha geniş anlamda da insanların dünyadaki diğer tüm varlık biçimleriyle birlikte varoluşları anlamına gelir.⁷⁰⁹

Demokrasi açısından önem taşıyan ötekiyle birliktelik esnasında çıplak bedenler, gerçek anlamda anlamın paylaşılmasına maruz kalırlar. Giyinik bedenlerin, tıpkı maske takmış yüzler gibi ötekilerle kurulan etkileşimi az ya da çok etkilediği bilinmektedir.

Nancy'ye göre göz alıcı markalarla giydirilmiş bedenlerin benzer şekilde donatılmış mekânlarda sahlenen bir toplum, sembolizmin alanı olarak bireylerin güç ve menfaatlerinin bir araya gelişinin ifadesi olur. Hiç bitmeyen bir tiyatro oyunu gibi bu toplumsal sahnede oyuncular, kendilerini başkalarıyla ilişkilendirmek için bağlar oluştururlar. Bu bağın oluşmasında etkili olan aile, grup, gelenekler, görenekler gibi toplumsal mitler, toplumun kodları olarak görev yapar. Kişiler kendi başına iken bağımsız oldukları gibi bağımsız olmayıp, birliktelikten kaynaklanan ilişkinin meydana getirdiği öznelere dönüşürler. Bir taraftan ötekine göre var olunurken diğer taraftan birliktelik olarak var olurlar. Besinler, araçlar, binalar, giysiler, duygular, anlaşmalar ve eşleşmeler gibi her şeyin yer aldığı bu toplumsal sahnede giydirilmiş bedenlerin veya ambalajların sembolü konumundadır.⁷¹⁰

Nancy'ye göre birlikte varoluşun meydana getirdiği toplumsal yapılarda “samimiyet” uyumluluk açısından önemli bir unsurdur. Ancak homojenlik ile samimiyet ortak varlığın düzenini ve sürekliliğini sağlayamaz. Gerçek anlamda özneler arasında farkı sağlayan ilişkidir. Bir nevi çıplaklıkla eşit olan samimiyet, heterojen olanın kendini ifade ettiği ve olduğu haliyle belirttiği durumdur. Bu yüzden çıplak beden samimi beden şeklinde ifade edilebilir. Spinoza'nın ifadesiyle öznelerin var olma çabası ya da varlıkta kalma arzusu, “kunatus”,⁷¹¹ başkalarının

⁷⁰⁹ Nancy, “Corpo Nudo”, ss. 67-80.

⁷¹⁰ Nancy, “Corpo Nudo”, ss. 67-80.

⁷¹¹ Bkz. *Kunatus* kavramını anlayabilmek için Töz ya da Tanrı, sıfat ve öz kavramlarının birbiriyle ilişkilerini bilmek gerekir. “Töz” kendini ifade eder, sıfatlar birer ifadedir, “öz” ise ifade edilir. Ancak bunlar birbirinden

arzusu, başka varlığın arzusu veya varlıktan başkasının arzusu, dolayısıyla arzuların heterojenliğini gerekli kılar.

Bir göz, dil, kulak memesi avuç içi, yanaklar, rahimler, kalçalar gibi bedenün unsurları başlangıçta hiçbir söylem veya öykü içermeyen ve onları birbirine bağlayacak bir şeyleri olmayan çıplak kitlelerdir.⁷¹² Doğallık ya da çıplaklık, homojen bir toplumun özelliği olan ortak koşullara indirgenmeye mani olur. Toplumsal ilişkinin bütün çeşitliliğini ortaya çıkaran heterojenin kendini ifade etmesine olanak tanır. Çıplak beden tümüyle ötekiye dikkate alan bir beden olduğundan aynı zamanda arzu ve bedensel dokunmanın bedendir. Çıplak beden her daim heterojen ve düzene yabancı olarak ötekini işaret eder. Nancy, demokrasi anlayışıyla uyumlu olarak bu olguyu şöyle izah eder:

Doğallık ya da çıplaklık, titrer, yoksundur, alçak gönüllülüğe zemindir, sade bir hâkimiyeti olumlar, üstün bir güç değil de tüm gücün ve güçsüzlüğün tüm kurallarından istisnai olarak özgür olma tarzıdır. Varlığın ve hayatın tüketilemez coşkunluğunu, temelsiz, çıplak ve doğal olarak ifade eder.⁷¹³

Bütün toplumsal rejimlerde ve özellikle demokratik toplumun şekillenmesinde ve işleminde önemli bir yeri olan cinsiyet, Nancy'e göre fizyolojik, psikolojik veya sosyolojik kökenli olmayıp, tüm disiplinlerden bağımsız sadece cinselliği ve cinsiyet farkını belirten bir anlama sahiptir. Heidegger'in "dünyada olmak"⁷¹⁴ gibi nötrleşmeye benzer bir stratejiyi Nancy

ayrılmaz unsurlar olarak var olurlar. Spinoza'ya göre her bir varlık doğası gereği varlığını devam ettirmeye çalışır. Tikel varlıklar, Tanrı'nın kudret sıfatının bazı tavırlarının hallerini ifade ederler. Söz konusu olan tikel varlıkların doğasında kendini yok edecek herhangi bir unsur bulunmadığından dolayı dışarıdan bir müdahale olmadığı sürece her varlık, varlığını sürdürmek ve hayatta kalmak için çaba göstererek yok olmaya direnir. Bu tözün özü olarak her şeyin içsel yapısından kaynaklanan varolma çabasıdır ki "kunatus" kavramıyla ifade edilir. Burada öz ve varolma çabası birbirini tamamlamaktadır. Spinoza, *Ethica*. Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, ss.160-163.

⁷¹² Nancy, *Corpus*, s. 85.

⁷¹³ Nancy, "Corpo Nudo", ss. 67-80.

⁷¹⁴ Bkz Varoluşun formel durumunu ifade eden Dasein anlamında "dünyada-olmak", varlığın her zaman kendisi olarak varolmasının ifadesidir. Varolmakta olan varlığın gerçekliğinin mümkün koşullarının tümü sadece kendisi olmaktır. Dasein anlamında varlığın herhangi bir modele bağımlı olmaksızın varolması, "dünya-içinde-varolma" şeklinde isimlendirilir. "Dünya-içinde-varolma" birleştirilemeyen varlıkların birlikteliğini göstermektedir ki burada çok farklı varlıklar bir arada bulunmaktadır. Dolayısıyla "dünya-içinde" varolma, ontolojik olarak bizatihi dünyasallık, her daim dünya içinde varolmanın her güncülüğü içinde belirlenirken öteki varlıklarla birlikte öne çıkmayı ifade etmektedir. Heidegger, *Being and Time*, II. Bölüm, ss. 78,79.

de cinsiyet konusunda izlemektedir. Nancy, anlam üreten bedenin bir yansıması kabul ettiği cinsellik ya da cinsel ilişkiyi, birlikte var-oluş ile ilişkili olarak değerlendirmektedir.

Cinsel ilişkiden ayrı olarak cinsiyet farkını ele almayan Nancy'ye göre cinsiyet farkı yalıtılmış özneye has değildir. Cinsiyet farkı potansiyel veya gerçek olarak var olan cinsel ilişkilerde oluşan farklılaşma hareketi içinde ortaya çıkar. Cinsiyetli olan bir tekilliğin cinsel varlığına belirli bir sınırlama getirmek yerine, sınırsız kılmak suretiyle değişim ve farklılaşma hareketi içine yerleştirilir. Böylece Nancy, cinselliği varlık açısından ele alarak cinsel ilişki üzerinden felsefi bir sistem olarak demokrasi rejimini sunmaktadır. Hem duygulanımların hem de duygusal yoğunlukların alanı olarak kabul edilen cinsellik ya da arzu, Platon'da bir araya getirmek anlamında "eros"⁷¹⁵ kavramıyla ifade edilir ki bu kavram, aynı zamanda tamamlanma arzusu içindeki varlığın ötekiye olan yönelimi ya da Tanrı için de kullanılır.

Nancy, birçok eylemin nedenini içimizde ve dışımızda hissettiğimiz cinsel güçlere bağlar. Hayat ve ölümün kökeninde bulunan ve ona imkân veren güç, erosun gücüdür. Birlikteliğin her anında etkili olduğu gibi demokrasi rejiminde de düzenleyici bir rol üstlenen eros kaynaklı güç arzusunun hiç bir kökeni ve bağımlılığı yoktur. Nancy'ye göre bu arzusun kökeninde bulunan güç sayesinde meydana gelen birliktelik, aynı zamanda hem dünyayı hem de demokrasiyi başlatır. Hakikatin bilgisine karşı duyulan arzu ve hissedilen zevkin, cinsel ilişkide hakikat olarak açığa çıktığı kabul edilir.⁷¹⁶ Söz konusu durumu *öteki, diğer, yabancı* üzerinden yorumlayan Levinas'a göre, müstehcen olan başkalarının aşkıdır. Kendi mahremiyetimiz

⁷¹⁵ Bkz. Platon'a göre *eros*, birbirinden farklı ve ayrı parçaları bir araya getiren "arzu" veya aşk olarak ifade edilir. *Eros* sayesinde ötekinin ayırıcı özelliği olan başkalığı ve farklılığı varoluşuyla birlikte açığa çıkar. Platonda varoluşların farklılığı, göz ardı edilemeyecek kadar önemli olan erotik arzusun ayırıcı açılımına denk olduğu söylenebilir. Varoluşsal eksiklikten kaynaklanan ötekiye karşı arzu, tamamlanma anlamında kurucu bir ilişkiye işaret eder. Gerçek varlık olan *idealar* âleminden kopması sonrasında; gölgelerden ibaret kabul edilen dünyasal varlığımız, asıl yurduna olan özlem ve kavuşma isteği içinde eksik, geçici, kendine yetmeyen bir varoluşu ifade eder. Bu yüzden *eros*, bir tanrıdan ziyade yabancılaşmış insanın doğasının mutlak gerçekliğe doğru yönelimi şeklinde anlaşılması daha isabetli olur. Platon, *Şölen*, Çeviren: Cenap Karakaya. İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000, ss. 201-203. Ayrıca D.H. Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*. Albany, State University of New York Press, 1995, ss. 116,117.

⁷¹⁶ Nancy, "Corpo Nudo", ss. 67-80.

yakınlığımız müstehcen değildir. Ötekinin gerçekliğini bilme arzusu sayesinde kurulan ilişki, hem düşüncenin yükseldiği hem de duyumsamanın arttığı bir ilişkidir. Bize mahrem ve müstehcen olan ötekinin ne olduğunu anlama arzusu (eros), tıpkı ölüm ve gelecek gibi tam anlamıyla hiçbir zaman deneyimlenemeyen ve anlaşılamayan konular olduğundan insani arzu sonsuza dek diri kalmaktadır. Ayrıca ontolojik olarak öteki bilinemeyeceğinden, her anlamlandırma denememiz *ötekinin* ötekiliğinin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmasına neden olabilmektedir. Levinas için, kutsallığı ifade eden yalın yüzüyle *öteki*,⁷¹⁷ Nancy’nin tekil-çoğul kavramına can vermekte ve demokrasi yaklaşımının da zeminini oluşturmaktadır.

Nancy, demokrasiyle bağdaşmayan gizemli şeyler ve tabuların ortaya çıkma nedeninin güvensizlik hissinden kaynaklanan korkular olduğunu söyler. Bataillae ise, insan ilişkilerinde son derece önemli olan cinsellikle ilgili tabuların dinler tarafından yeniden düzenlendiğini ifade eder. Dinler, tabuların yasakladığı cinsel edimin sınırlarını ve yasağın hangi şartlarda ihlal edilebileceğini belirterek kutsal dünyada meşruluğun sınırlarını çizerler.⁷¹⁸ Nietzsche’nin “Tanrı’nın ölümünü”⁷¹⁹ ilanından sonraki seküler dünyada “kutsal hiçbir şey” kalmadığından, cinsel bir ilgi ve meraktan doğan devasa enerjinin serbest kalması, toplumsal yönetimlerin şekillenmesinde etkili olduğu gibi demokrasinin de yeniden yorumlanmasında etkili olmaktadır. Nancy, “Tanrı’nın yokluğunda dinsel sınırlamalar olmaksızın geliştirdiği demokrasi düşüncesinde cinsel ilişkiye dair tüm sınırlamaları kaldırdığından her şey mübah olmaya başlar.”⁷²⁰

Nancy’ye göre arzu, varlığımızda bulunan ve bir başkasıyla dolan boşluk değil, bizden taşan, sonsuzlaşan, farklılaşan ve dönüştüren ilişkidir. Bedenler arası bir ilişki aynı zamanda toplumsal anlam üretebildiğinden, yönetsel anlamda da önem arz eder. Fenomenolojide

⁷¹⁷ E. Levinas, *On Thinking of the Other: Between Us*, İng. Çev. M. B. Smith ve B. Harshav, London, Athlone Press, 1998, s. 9.

⁷¹⁸ Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, İng. Çev. Mary Dalwood, New York, Walker Press, 1962, ss. 40,41.

⁷¹⁹ F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Turan Oflazoğlu, İstanbul, M.E.B., 1997. s. 6.

⁷²⁰ Nancy, “Corpo Nudo”, ss. 67-80.

olduğu gibi burada da anlam, bedenden itibaren düşünölmeye başlanır.⁷²¹ Arzuya dayalı bedensel bir ilişki, duyusal ve duygusal bir anlam alışverişine dönüşebilmektedir. Tek başına duyulan hazzın tersine keyif, yalıtılabilecek bir özneye ait olamaz. Keyif, her zaman bir başkasıyla hayali veya sembolik bile olsa ilişkide olmaya karşılık gelir. Bu ilişki, özdeşliğe değil de başkalaşmaya ve farklılaşmaya sebep olduğundan demokratik düşünceyi canlı tutar.

Levinas, Merleau-Ponty'den naklettiği bir misalle bedenlerin ilişkisinden veya dokunuşundan ortaya çıkan aşk enerjisinin önemine dikkat çeker. Birbirinden bağımsız iki el veya bedenden biri diğerine dokunduğunda, aynı zamanda dokunulmuş olur. Bu ilişki ya da dokunuştan dolayı ortaya enerji, anlam ve keyiften öte üçüncü bir olguyu meydana getirir. Dolayısıyla ikili dokunuş veya ilişkide, demokratik toplum açısından önem arz eden etik değerler gibi bir *üçüncü* etki her daim gizli olarak bulunmaktadır.⁷²² Bu nedenle Nancy için keyif almak, insanın derununda bulunanın dışarı çıkıp başkasıyla paylaşılmasıyla ilişkilidir. Burada ontolojik farklılığa dayalı cinsiyet ve cinsel ilişki söz konusudur. Cinsel ilişkinin varlığı farklılaştırması hareketi ve sürekli böyle bir eksen de tutma özelliği, Nancy'nin toplumsal yönetim biçimi olarak değişime açık demokrasi anlayışıyla yakından bağlantılıdır. Nitekim doğanın bahşettiği cinsiyet, cinsel ilişki sayesinde artık ötekinin besleyici doğasıdır. Nancy'nin siyaset felsefesi, tam diye bir şeyin olmaması ve varlığın kendisiyle bir bütünlük oluşturamaması nedeniyle "ilişki" kavramı temelinde şekillenir. Karşılıklı kurucu anlamında ilişki, ötekiyle aynlaşmak değildir.

Yukarıda anlatılmaya çalışılan bu durum tıpkı cinsel ilişki esnasında bir mahremiyetin paylaşımının bir taraftan yakınlığın, derinliğin tecrübesi iken, diğer taraftan aşkınlık olarak toplumsal beraberliği etkilemesine benzetilebilir. Saf bir içkin doğanın bedensel dokunuş yoluyla ötekiyle ilişkisi, her iki doğanın da kendinden farklılaşmasına sebep olur. Burada iki

⁷²¹ Nancy, "Corpo Nudo", ss. 67-80.

⁷²² Levinas, *On Thinking of the Other: Between Us*, ss. 111,112.

şey arasındaki ontolojik farktan ziyade, genel anlamda tekilin farklılaşmasına bağlı toplumsal alandaki farklılaşma hareketi söz konusudur. Var olanı farklılaştıran bu hareketin, Nancy'nin demokrasi anlayışında çoğulcu yaklaşımlara yer açtığı kabul edilir.⁷²³ Şimdi bu yer açmanın demokrasinin ufuklarını nasıl belirlediğine geçelim.

2.4 Nancy Felsefesinde Demokrasinin Ufukları

Çalışmamızın bu kısmında Nancy'nin felsefesini demokrasinin ufukları olarak; “Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Demokrasisi”, “Demokrasinin Temelsizliği”, “Demokrasi Düşüncesinde Dışsallık”, “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, “Demokrasi Politika Ayırımı”, “Değerlere Dayalı Olmayan Demokrasi” alt başlıkları altında inceleyeceğiz:

2.4.1 Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Demokrasisi

Siyaset felsefesinin tarihsel serüveni içinde kırılma noktalarından biri, insanın toplumsal bir doğaya sahip olup olmama sorunsalı olduğu kabul edilir. Modern siyaset felsefelerinde demokrasinin ne olduğunu anlamak için - tıpkı atomların bir araya gelmesi gibi - fayda, korku, güvenlik endişesi gibi nedenlerle bir araya gelip sözleşen –akıllı- bireylerin birbirine ve siyasi iktidara karşı tutumlarını bilmek gerekir. Toplumsal Sözleşmenin öznesi olduğu iddia edilen bireylerin, aynı coğrafyayı ve aynı tarihsel koşulları paylaşmalarına rağmen ortak bir şeyleri olup olmadığı sorununu, birlikte yaşamının imkân ve şartlarını Jean-Luc Nancy ile onun çokça atıfta bulunduğu Rousseau'nun düşünceleri ekseninde izah etmeye çalışacağız.

Rousseau'nun demokrasi görüşüne atıf yapan Nancy, “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi” isimli makalesinde konuyla ilgili kendi görüşlerini şu şekilde ifade eder:

Demokrasi bütün insanların eşitliği içinde bütün insan varlığının özgürlüğünü vaat eder ve arttırır.

Bu anlamda modern demokrasi, yalnız yurttaşı değil, mutlak olarak ontolojik insanı bağlar ya da eğilim olarak ikisini birbirine karıştırır. Her halükârda modern demokrasi siyasal bir dönüşümle

⁷²³ Zeynep Direk, “Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean-Luc Nancy Cinsel ilişki, Arzu ve Keyif Üzerine”, *Jean-Luc Nancy Felsefe'de Eros*, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 100-110.

aynı ölçüde antropolojik değeri olacak kadar derin bir kültür veya uygarlık dönüşümüne tekabül eder. Rousseau'nun sözleşmesinin siyasal bir gövde kurmakla kalmamasının nedeni şudur: Sözleşme bizzat insanı, insanın insanlığını üretmektedir.⁷²⁴

Demokrasinin Hakikati isimli eserinde Nancy, Rousseau'nun düşüncesine tekrar başvurmadan imtina etmez. Nitekim Rousseau ilgili konuyu şöyle izah eder:

Hiçbir yönetim demokrasi kadar iç savaş ve karışıklıklara elverişli değildir. Çünkü demokrasi kadar biçim değiştirmeye alabildiğine kayan[...]bir yönetim yoktur[...] Eğer tanrılardan oluşan bir halk olsaydı, demokratik olarak yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değildir.⁷²⁵

Nancy, Rousseau'nun sözleşmesinde vurgulanan hususların üzerinde durur. O, ortak bir gövdenin ve bu gövdenin ilkelerinin ancak akli bir varlık ve insan üretmekle mümkün olabileceğini iddia eder.⁷²⁶ Gerçek anlamda bir demokrasinin, (doğrudan, aracısız, kendiliğinden) sadece tanrılardan oluşan bir halk için uygun olabileceğine dair iddiasını da iki nedene bağlar. Gerçek anlamda bir demokrasi yönetimi için ya tanrısal özellikli bir halk olmalı, ya da mutlak ve sonsuz bilginin verili olması gerektiğini düşünür.⁷²⁷ İnsanların tanrılardan oluşmadığını ve mutlak olanın da verili olmamasından hareketle Nancy'nin demokrasi düşüncesinde; “ortaklığı olmayan bir topluluk”, “insanın insanlığı ve demokrasinin temelsizliği” “ile” ve “dışsallık” gibi özellikler öne çıkmaktadır.

Nancy, insanlığın bugünkü durumunu ve gidişatını, kesintiye uğramış dinsel (mythe) inanışlardan uzaklaşması nedeniyle bir anlamda ortaklığı olmayan bir topluluk, ya da ortaklıksızlık olarak ifade eder. İnsanın çağrıldığı ancak içinde yeni bir yaklaşım, olgunlaşma ya da fethetmenin olmadığı böyle bir geleceğin ereksel bir gerçekliğinin olamadığını belirtir.⁷²⁸

⁷²⁴ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 59.

⁷²⁵ Rosseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 64.

⁷²⁶ Nancy, *The Truth of Democracy*, s. 15.

⁷²⁷ Nancy, *The Truth of Democracy*, ss. 19,20.

⁷²⁸ Jean-Luc Nancy, “Yazınsal Komünizm”, Çev. Ali Bilgin, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, s. 384.

Hem topluma hem de bireye durmaksızın direnebildiği için “ortaklığı olmayan bir ortaklıkla” yüz yüze olduğumuzu iddia eden Nancy, hepimizin celp edildiği, çağrılı olduğu, gönderildiği, birlikte ortaya çıkışın veya belirişin sınırına gelmekte olduğumuzu belirtir.⁷²⁹ O sınır, etkilendiğimiz kadar bizim de birbirimizi etkilediğimiz yer, birlikte varoluşa zemin teşkil eden demokrasidir.

Demokratik ortaklık, iletişime/alışverişe sunulmuş, önerilmiş ve takdim edilmiş tekil varlıkların paylaştığı ortak sınırdaki terk edilmiş olmaları anlamına gelir. Ortaklık gerçekleştiği an itibariyle sınıra terk edilmiş olmayı gerekli kılar. Çağdaş demokrasinin sınırları, hiçbir irade tarafından hiçbir niyetle düzenlemeye tabi olmayı kabul etmez. Herhangi bir topluluğun ahlakının veya siyasetinin konusu olamaz. Burada siyaset tekiler arasındaki her daim dolaşımdaki haliyle kendine yer bulur. Başka bir deyişle, tekillik/ortaklığı tescil etmekten yahut kendisini tekil/ortaklaşa olarak sonsuzca tescil etmekten başka bir şey yapmadığı takdirde mümkün olur.

Bu yüzden demokratik ortaklık, iletişim veya dolaşımla bir tek olanın sınırlarına hapsolamaz. Nancy tekrar tekrar şunu ifade eder:

Yalnızca sınır ortaktır ve sınır bir yer değildir, yerlerin paylaştığı ve onların arasındakidir. Ortak bir yer yoktur. Toplum ortak bir mevcudiyet olabilir. Bir anlamda da her zaman zaten öyledir, asla yalnız başına varlık ya da mevcudiyet olamaz ve bunu yazarken de yalnız değiliz. "Tekil varlık" yalıtık birey tarafından temsil edilmemektedir. İşlemsizlik içinde sunulan yapıt (ortaklık) ortak bir töze girmez ve bir değiş tokuşta dolaşıma da girmez. Kendisi bizzat yapıt olan bir ortaklık içinde erimez ve toplumun tercihinde işlemeye konulamaz.⁷³⁰

Nancy, bireylerin emeklerini özel emek, emeklerinin ürününü de özel ürün olmasını engelleyen hususun, topluluğun üretimden de önce gelmesine bağlar. Burada bireyin emeği, toplumsal organizmanın bir üyesinin doğrudan bir işlevi olarak görünmesini sağlar. Sermaye

⁷²⁹ Nancy, “Yazınsal Komünizm”, s. 386.

⁷³⁰ Nancy, “Yazınsal Komünizm”, s. 387.

ise topluluğun önüne üretimini, ürünlerinin özdeşliğini, genelliğini koyarak demokratik toplumu inkâr eder. Ürünlerin çokluğu ve dolaşımı bu gerçeği değiştirmez. Fark ya da farklılık bizzat ürüne ait bir şey değildir. Emegın ve ona dayalı ürünün topluluğa öncel kabul edilmesi, hem kapitalist, hem komünist kapitalizmin ölüm çalışması olarak kabul edilir. Birbirine karışmış gibi görünmeleri söz konusu gerçeği değiştirmez. Kapitalizmdeki görev dağılımı, kendisinde önce gelen bir genelliği bölmemektedir. Sermaye birikiminin temsil ettiğı misyon, topluma, insanlığa önceden belirlediğı görevleri dayatabilmektedir. Bu görev dağılımı tekillikleri birbirine eklemlenmektedir. Oysa Nancy'ye göre toplumsallık, bir potada erime ya da içkinlik değil, bir paylaşım ve birbirine teşhir olmadır.⁷³¹ Topluluğun üretimden önce gelmesi, onun önceden var olan ortak bir mevcudiyet ve belirlenmiş işlevinin olduğı anlamına gelmez. O, tekil varlığın ortaklık içinde var olmasıdır.⁷³² Ancak Nancy'ye göre, topluluğu oluşturan ve paylaşımını sağlayan bu eklemlenme, organik değildir. Tekil varlıklar için özsel olan bu eklenmede, tekiler birbirlerine eklemlendikleri ölçüde, onları bir arada tutan ilişki ağındaki kutuplaşma, kırılma ve paylaşımları sayesinde kendileri olabilirler.

Birbirlerine amaç teşkil eden tüm tekil varlıkların her yönüyle birlikte olmaları, toplumsal yönetimler açısından da önemlidir. Leibniz'in "monad"⁷³³ kavramını hatırlatırcasına, her bir tekilin kendi içinde barındırdığı tekil amaç, aynı zamanda "bütün tekilerin ortak amaçları olacak bir bütünlüğe" ulaşır. Tekilerin birbirleri için ve birbirlerine karşı temsil ettikleri benzer ve zıt tüm hedefleri, ortaklığın tezahürü olan demokratik toplumda kendini gösterir. Söz konusu

⁷³¹ Nancy, "Yazınsal Komünizm", s. 388.

⁷³² Nancy, "Yazınsal Komünizm", s. 389.

⁷³³ Bkz. Leibniz'e göre her yer dolu olduğundan dolayı bu doluluğu oluşturan uzak veya yakın herbir cisimde olup biten ya da meydana gelen hareket, bütün cisimler üzerinde bir etki meydana getirir. Bu nedenle her cisim veya "monad", evrende gelişen her şeyden etkilenir, her şeyi fark eder. Bu nedenle herbir monad'da vuku bulan veya vuku bulacak olay, diğer bütün monadlar tarafından da bilir ve okunur. Tıpkı Hippocrates'in, "evrende her şey birbirine bağlıdır" ifadesi gibi, bütün monadların etkileşimi ve birlikteliğıyle dünya oluşur. Leibniz, *Monadoloj*, s. 14.

bütünlük bir organizmayı anımsatmasına rağmen, toplumun birliği ve bütünlüğü yine de organik bir bütünlük anlamında bir organizma değildir.⁷³⁴

Kant'tan bu yana "organizma"⁷³⁵ başlığı altında düşünülen organik bütünlük, tekilerin veya parçaların birbirine zorunlu şekilde eklemlenmesidir. Burada tekiler bir bütünlüğün temel hedef ve amaçları doğrultusunda birer araca dönüşürler. Toplumun işlerliği ve bütünlüğünün sağlanması araç haline getirilmiş canlı bedenlerin işbirliğinde aranır. Her canlı beden artık bir modelin parçası olarak düşünüldüğü organik bütünlük, araç olarak işleme tabi olma ile amaç olarak mevcudiyetin bütünlüğüdür.

Ancak Nancy'nin demokratik toplumunun bütünlüğü, işleme tabi olmaya direnen, birbirine eklemlenmiş tekilliklerin toplumudur. Tekillerin eklemlenmesini, organlaşma ile karıştırmamak gerekir. Olduğu haliyle eklemlenme olgusunun, belirli bir amaca yönelten zorunlulukla herhangi bir alakası yoktur. Tekillerin bir arada oluşundan kaynaklanan bitişik olma durumundan ibaret olan böyle bir durumu Nancy şöyle ifade eder:

Demokratik bir ortam, farklı parçaların birbirine karışmaksızın temas ettikleri, birbirlerinin üzerinde, birbirlerinin en uç sınırında kaydıkları, döndükleri ya da sallandıkları, tekil veya ayrı parçaların birbirleri aracılığıyla ya da birbirlerine doğru eğildikleri veya doğruldukları, birlikte uzandıkları veya sivrildikleri yerdir. Bu karşılıklı oyun - her daim aynı zamanda kendi aralarında bir oyun olarak kalan bu oyun - onları kuşatacak bir bütünlüğün tözünü veya gücünü teşkil etmemektedir. Burada bütünlük, eklemlenmeler oyunun ta kendisidir. İşte bu nedenle de, bir tekillikler tümlüğü ki bu basbayağı bir tümlüktür, tekileri kendi gücüne eriştirmek üzere kendi

⁷³⁴ Nancy, "Yazınsal Komünizm", s. 389.

⁷³⁵Bkz. Sistemin organik bütünlüğü ya da sistemlilik düşüncesi, Kant'ın "categorical imperative" (kategorik buyruk) temelinde geliştirdiği ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eserinde ifade ettiği ahlak felsefesinde merkezi bir öneme sahiptir. Söz konusu sistemde, kişinin kendi yasama gücünden çıkan bütün maksimler, hem doğal âlemlerle, hem de mümkün olan bir amaçlar evreniyle de uyumlu olmalıdır. Burada evren ya da âlem, her akıl sahibi insanın ortak yasalarla bağlandığı sistematik bir birlik ve amaçlar evreni ile bir amaç olan akıllı varlıkların hem kendileri hem de kendileri için belirleyebilecekleri amaçların bütünüdür. Paul Guyer, Kant's System of Duties" *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, ed.: E. Efe Çakmak, Cogito, S. 41-42, İstanbul, Y.K.Y., 2005, s. 277.

üzerine kapanmaz. Bu tümlük özünde tekilliklerin eklemlemeye açıklıkları, tekilliklerin sınır çizgileri ve bunların birbirlerine temas etme sıklığıdır.⁷³⁶

Bu bütünlük, demokratik ortamda diyalogla oluşur. Diyalogun ifadesi olarak logos, tekillerin oluşturduğu özneler arasında cereyan eden ilişki olarak politik temellendirmede yegâne gerçekliği temsil eder. Diyalog, artık tekillerden oluşan ortaklığın iletişimidir. Demokraside tekil varlıkların çoğul sesleri vardır. Dolayısıyla Nancy için diyalog, "idea'nın, öznelerde canlanması"⁷³⁷ değil, o ağızların toplumu meydana getirecek şekilde birbirine eklemlemesidir.⁷³⁸

Nancy'nin demokratik toplumunu meydana getiren ortaklık ya da birliktelik, bir organlaşmaya değil de bir eklemleme topluluğuna açıklığı ifade eder. Bu nedenle bu, Marx'ın ve marxizmin "emek ve maddi üretim"⁷³⁹ üzerine bina ettikleri komünist toplumun ötesinde, insanın temel özelliğinden kaynaklanan insani güç ve potansiyelinin çiçek açmaya başladığı, özgürlüğün egemen olduğu yerde tezahür eden bir topluluktur. İnsanın amacı böyle bir topluluk inşa ederek insan-ı kâmil vasfına ulaşma ve tamamlanma değildir. İnsan olmaktan kaynaklanan, insanın ulaşabildiği ve ulaştığında da anlayacağı sadece bir sınırdır. İnsani olan bu sınırdır insan, Tanrı veya hayvana dönüşmeksizin, her türlü aşkınlık ve içkinlikten uzak şekilde sadece insan olarak kalır. İnsan olarak kalınan bu sınırdır her hangi bir insani özün gerçekleşmesi yerine,

⁷³⁶ Nancy, "Yazınsal Komünizm", s. 390.

⁷³⁷ Bkz. Hegel'e göre *tin*in özü özgürlüktür. Madde *töz*ünü dışında ararken *tin*, *töz* veya *ideas*ını kendi içinde taşır. *Tin*in kendi kendisi ile olması onun özgürlüğünü ifade eder. Nitekim bağımlı olmak, bir başka şeye muhtaç oluşun ifadesi olduğundan mutlak özgürlüğe aykırı bir durumu ifade eder. Kendi kendisi ile olan *tin* özbilince sahip olduğu için kendini bilir, kendi doğasını yargılar, kendini ortaya çıkarır ve kendinde ne ise o yapma yetisine sahiptir. Dolayısıyla Hegel'e göre dünya tarihi, *tin*in *ideas*ını geliştirmesi, işlemesi ve sergilenişinden ibarettir. G.W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımcı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, s. 21.

⁷³⁸ Nancy, "Yazınsal Komünizm", s. 390.

⁷³⁹ Bkz. Kendisini materyalist olarak niteyen Marx, eski materyalistlerin, duyumu edlgen saydıklarını ve etkinliğin tümünü nesneye tabi kılmakla hata yaptıklarını iddia eder. Ona göre algılayanın algısından ayrı çıplak nesne, salt hammaddeden ibaret olup bilinme sürecinde şekil değiştirir. Bu süreçte hem özne hem de nesne karşılıklı değişim ve sonra da uyum içinde hiçbir zaman tamamlanmayan "diyalektik" sürece tabidirler. Tıpkı Hegel gibi Marx da dünyanın diyalektik formülle işlediğini ve geliştiğini düşünür. Ancak Marx'ın diyalektiği *tin* yerine hiçbir özelliği olmayan *madde* üzerine kuruludur. Buradaki maddeden kasıt ise, insnın maddeyle olan ilişkisinden doğan üretim şeklidir. Başka bir ifadeyle Marx'ın materyalist diyalektiğinin temelinde ya da uygulamasında emek-üretim dayalı ekonomi yer almaktadır. Bertrand Russell, *Batı felsefesi Tarihi Yeniçağ*, Çev. Muammer Sencer, C. III, İstanbul, Say Yayınları, 1997, ss. 143-147.

insan özü anlamında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği bir uç noktayı ifade eder. Ölümüyle, ötekiyle olan birlikteliğiyle, yüz yüze bakışıyla, ortaklığıyla sadece tekil-çoğul olarak insan değildir.⁷⁴⁰

Demokratik toplumu oluşturan tekil varlık, ortaklaşa halindeki varlık veya birey değildir. Ortaklaşa varlığın ve bireyin bir kavramı ve genelliği olmasına rağmen tekil varlığın yoktur. Tekil olma hali, olma'nın kendi özsel tekilliği olup Heidegger'in ifadesiyle, “kendi sonluluğu vardır”.⁷⁴¹ Tekil varlık, var olanlar arasında var olan bir tür değildir. Dolayısıyla, tekil her var olanın mutlak şartıdır. Bir taş asla başka bir taşın yerini alamaz. Var olma, yüz yüze bırakıldığı sınırdan itibaren tekildir. Hayvan insan ya da Tanrı, şimdiye kadar bu sınırın çeşitli adları oldular. Kimlik değiştirmek tehlikesi ya da şansını orada yüz yüze kalmakla elde ederler. Anlaşılabileceği gibi bu sınırdaki “tanrıların”, insanların ve hayvanların kimliklerinin her hangi bir garantisi yoktur. İşte bu yüzden demokratik toplumda ortak bir sınır paylaşılmaktadır ve bu sınır üzerindeki her daim kendi sonlarıyla yüz yüzedirler. Tıpkı “mythik tanrıların” sonlarının gelmiş olduğu gibi.⁷⁴²

Sonlu tekil varlıkların bu sınır paylaşımını, insanları, tanrıları, hayvanları ve dünyanın bütünü bir arada tutan bağ veya ilişkiye benzetmek mümkündür. Sınırın aşımıyla ortaklaşma, içkinlik ya da birbirine karışma durmaksızın gerçekleşir. Bir tekil varlık (sen, ben ve her şey) yalnızca iletişimde/alışverişte ya da demokratik ortaklıkta vardır.⁷⁴³ Yalnızca ortaklığın sesi ve düşüncesi olan bu olgu, hiçbir öznenin sesi olmadığı gibi hiçbir zekânın cümlesi de değildir. Sonlu varlığın sesi olarak, tüm genel ya da tikel seslerin sessizce kesintiye uğradığı çoğulcu birlikteliktir. Nancy, topluluğun eklemleme durumunu bir çeşit “yazı”ya benzetmektedir ki

⁷⁴⁰ Nancy, “Yazınsal Komünizm”, s. 391.

⁷⁴¹ Bkz. Sonluluk kavramı, Heidegger’in geliştirmiş olduğu Dasein kavramının temeli olarak kabul edilir. Buradaki sonluluk, Descartes tarafından geliştirilen öznenin basit bir niteliğinden ibaret değildir. Aksine öznenin öznelliğinin ilkesi olarak kabul edilmektedir. Bilinci mümkün kılan sonlu varoluş, yani Dasein’ın dünyası analiz edildiğinde, öznelliğin sonluluğa, bilgi kuramını ontolojiye, hakikati varlığa bağlama olanağı doğar. Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, ss. 30,31.

⁷⁴² Nancy, “Yazınsal Komünizm”, s. 392.

⁷⁴³ Nancy, “Yazınsal Komünizm”, s. 392.

yazının meydana gelmesini sağlayan temel etken, belirsizce eklemlenmedir. Burada da harflerin içkinliği veya aşkınlıkları olmaksızın birlikte olmanın mevcudiyeti söz konusudur.⁷⁴⁴

Tekil seslerin paylaşımıyla vücut bulan "demokratik ortaklık", ancak ortaklığa teşhir edilmiş tekilliklerin var olabildiği ve ortaklığın da ancak tekilliklerin sınırında sunulmuş olarak var olabileceği bir eklemlenme fikrinin pratiğidir.⁷⁴⁵ Bu durum Nancy düşüncesinde demokrasinin temelsiz olarak insanın insanlığını nasıl inşa ettiği fikrini incelemeye götürür.

2.4.2 Temelsiz Demokrasi

Demokrasi kavramını sadece siyasal bir mesele veya siyasal bir dönüşümden ibaret kabul etmeyen Nancy, demokrasinin temelsiz olarak insanın insanlığını inşa ettiğini iddia eder. Medeni durumun aksine, gerek Rousseau gerekse Hobbes'ta doğa durumundaki insan, yalnız, tek başına, yalıtılmış ve benzerlerinden ayrı bir hayat yaşamaktadır. Doğası gereği insanın yalnız yaşadığını belirten Rousseau, söz konusu durumu şöyle izah eder:

İnsanın ilk duygusu varlığını hissetmesi, ilk özeni de kendi varlığını koruma özeni oldu. Toprağın ürünleri, ona, bütün yardımları sağlamıştı; içgüdüğü onu, bunları kullanmaya yöneltti. Açık, başka arzular ona sırasıyla, var olmanın değişik tarzlarını hissettiriyordu; bunlar arasında bir tanesi, onu türünü, soyunu devam ettirmeye çağırıyordu. Kalpten gelen her türlü duygudan yoksun olan bir kör eğilim, sırf hayvanca bir eğilim doğuruyordu. Gereksinme giderilince iki cins, artık, birbirini tanımazdı; doğan çocuk bile anasından vazgeçebilecek hale gelir gelmez, ana için hiçbir şey ifade etmiyordu. Dünyaya gelen insanın durumu işte böyleydi; başlangıçta sırf duyumlar içinde sınırlı olan, doğanın kendisine sunduğu nimetlerden ancak yararlanan, ondan bunları kopartmayı düşünmekten uzak bir hayvanın hayatı, işte böyleydi. Fakat karşısına hemen zorluklar çıktı...⁷⁴⁶

Bir taraftan doğal insan her bakımdan yalnız, sadece ihtiyaçları için başkasıyla bir araya gelen, ahlak öncesi, vicdan ve kalpten azade bir varlık olarak tasvir edilirken diğer taraftan akıl

⁷⁴⁴ Nancy, "Yazınsal Komünizm", s. 394.

⁷⁴⁵ Nancy, "Yazınsal Komünizm", s. 395

⁷⁴⁶ Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 135.

sahibi, aklını tam olarak kullanmaya muktedir ve doğal yasanın getirdiği ödevlere tabi bir varlık olarak ifade edilir.

Rousseau, kendisinden önceki siyaset felsefelerinde resmedilen insanın aslında uygar insanın tanımı olduğunu iddia eder. Ona göre söz konusu düşüncenin makul sayılabilmesi için en başta insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bütün erdem ve ödevleri, varlığını ya da güvenliğini koruma endişesi gibi sade ve basit bir nedene bağlayan Hobbes ve Locke'un yaratıcı ahlak anlayışının, toplum açısından yeteri kadar derin bir temel olamayacağını belirtir.⁷⁴⁷ Dolayısıyla Rousseau, insanı hayvanlardan ayıran irade özgürlüğü olduğu varsayımı yerine insanın hayvanlardan, sınırsızca yetkinleşebilme özelliğiyle ayrıldığı tanımını getirir. İnsan doğal iyi, sınırsızca gelişmeye açık, kötülüklerden kendini koruyabilme istidat ve iktidarına sahip kabul edildiğinden, onun sonsuz derecede hem etkilemeye hem de etkilenip biçimlenmeye açık yapısına herhangi bir sınır çizilemez.⁷⁴⁸

Başlangıçta insanın bir açıklık, bir yatkınlık, bir imkân olarak varoluşunu Nancy şöyle izah eder:

İnsan doğası diye bir şey olmadığı gibi, İnsanı da doğa (özerk ve öz-erkli bir doğa) fikriyle yüzleştirmek istesek, doğası olamayan veya her türden doğal konusunda aşırıya kaçan bir öznenen başka nitelikler karşımıza çıkmaz. Bir bakıma gayri tabiileşmenin öznesidir[...] Siyaset anlamında demokrasi aşkın bir ilkeye dayandırılmadığı içindir ki, insan doğası diye bir şey olmaması üstüne temellendirilir - veya üstünde temelsiz olarak durur.⁷⁴⁹

Demokrasinin ruhu şundan azı değildir: İnsanın soluğu; ama verili insanın yüceliğiyle ölçülen bir hümanizmin insanı değil - ki zaten bu veriyi nereden, hangi koşulda, hangi statüde alabiliriz ki?- aksine insanı sonsuzca açan insanın.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, Çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul, Say, 2011, s. 316.

⁷⁴⁸ Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, ss. 316-317.

⁷⁴⁹ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 66.

⁷⁵⁰ Nancy, *The Truth of Democracy*, ss. 15,16.

Çağdaş ya da medeni durumu doğa halinden ayıran husus, toplumsal yönetim anlamında çağdaş demokrasilerin aşkın bir ilkeye veya verili referanslara dayalı olmamasıdır. Nancy'ye göre insanın insanlığı sonluluk rejiminde, yani "Tanrı'nın ölümü" rejiminde, insanların tam anlamıyla özerkliğini sunabilme gücüne sahip şekilde kabiliyetlerini postula haline getirip ahiret (öte dünya) düşüncesinden arınmış olmasıyla gerçekleşir. Bu anlamda demokrasi, erginleşmiş, bağımsızlaşmış, özgürleşmiş, özerk, dünyanın ve kendinin efendisi olan insanın ortaya çıkışının adıdır. İnsanlar ve onlarla birlikte doğa, bir vasinin, Tanrı(ların) ve üstün insanların yardımı olmaksızın tamamıyla kendi başına kalmıştır.⁷⁵¹ Artık insanın insanlığı rastlantısal bir talih ve sözleşmenin meyvesi olarak ortaya çıkar.

Modern manada demokratik devlet, uzlaşma yahut sözleşme sayesinde meydana gelen doğa durumunun sorunlarını çözmeye çalışan yapay bir gövde olarak kabul edilir. Artık insana dair her şey, ya sonradan edinilmiş ya uzlaşma dayalı ya da yapay olgulardır. Her türlü aşkın ilkeyle ilişkisi kesilmiş, doğası gereği toplum ya da toplumsal varlık olmayan, sadece güvenlik ya da ussal çıkar dışında aralarında bağın zorunlu olmadığı, diğer bir ifadeyle ortak hiçbir şeyleri olmayan insanların bir arada nasıl yaşayacakları sorunsalı demokrasinin temel konularından biridir.

Kör bir talihle tezahür eden insan, demokrasi sayesinde bir taraftan kendi kaderinin efendisi olarak ortaya çıkmakta, öte taraftan ise artık toplum halinde yaşamaya mahkûm hale dönüşmektedir. Toplumsal işleyişin sağlıklı olabilmesi için toplumun ürettiği his, arzu ve düşüncelerin tabii hislere üstünlüğü ve egemenliği kabul edilmelidir. Sözleşmeyle yurttaş haline gelenlere, siyaset felsefesinin temelleri olarak kabul edilen olguları bile unutturacak bir seviyeye ulaşabilme olanağı tanınmalıdır. Nitekim Strauss'a göre "Özgür bir toplum kendi varlığını, felsefenin ister istemez başkaldırdığı bir körleştirme eylemine dayandırmaktadır".⁷⁵²

⁷⁵¹ Küçükaltı, *Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, ss. 253,254.

⁷⁵² Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 327.

Bu durum dikkatimizi Nancy felsefesinde “ortaklaşıcılık” ve “dışsallık” düşüncesinin nasıl anlaşıldığına çevirecektir.

2.4.3 Nancy'nin Demokrasi Düşüncesinde Dışsallık

Siyaset Felsefesinin en baştan beri ortaklığı kurma sorunuyla meşgul olduğu kabul edilir. Bir topluluğun ortak dili, anlam dünyası ve tarihsel geçmişinin tezahürü olarak ulus, kent ve devletin belirli sayıda birey ya da grup tarafından inşa edildiği düşünülür. Bireylerin nasıl topluluk oluşturdıkları ve toplulukların da nasıl bir arada durdukları meselesi siyaset felsefenin olduğu kadar, sosyoloji ve etnografyanın da ilgi alanıdır.

Heidegger'e göre insan, dünyaya fırlatıldığı gibi bir topluma da fırlatılmış olduğundan toplumsal ortaklığın kurulması sorunsalıyla karşı karşıyadır. Çünkü fırlatılmışlık ya da fırlatılmış birey, tamamlanmış ya da olup bitmiş bir olgudan ziyade, henüz (her zaman) tamamlanmamış haliyle bir toplulukta bulunur.⁷⁵³ İlk önce birlikte yaşama sorunu, bireylerin akrabalık bağlarıyla, mitleri, totemleri, tabuları ve gelenekleriyle kurduğu ilişkinin bir arada tuttuğu bir topluluk şeklinde giderilmeye çalışılmış olduğu tahmin edilir. Modern toplumun, söz konusu katılımın bittiği yerden itibaren başladığını iddia eden Nancy, birlikte olmanın formunu da demokrasi olarak ifade eder:⁷⁵⁴

Nancy, demokrasinin uzun süredir arzu ettiği, kendi ufku olarak bellediği ve taşıdığı gerçek adın "ortaklaşıcılık" olduğunu söyler. Dışsal bir şekilde iktidarın tedbirleriyle toplumsallaşabilir olmayan toplumsallığı bir arada tutmaya çalışmak, birlikte var olmaya çare olarak kabul etmez. Nitekim tartışmalı olan toplumsal bütünlük ya da organizmanın içeriğine karşılık gelenin, bir bütünü meydana getirip getirmediği ve toplumun düzenlenip

⁷⁵³ Bkz. Heidegger, *Being and Time*, N. 179, s. 223. Ayrıca bkz. Chanter, “Heidegger ve Feminizm”, ss. 52-75.

⁷⁵⁴ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 67.

örgütlenmesinin imkân dâhilinde olan bir yığın olup olmadığını bilmek, demokrasi tartışmasında önemlidir.⁷⁵⁵ Nancy bu durumu şöyle açıklar:

Ortaklık ihtiyaç ve kuvvetlerin tasnifinden, otoritelerin adil dağılımından, işlerin ve malların paylaşımından, silahlara ve zaferlere mahkûmiyetten ibaret değildir. Ortaklık sadece kan ve toprak ortaklığında arî bir toplulukta saf içkinliğin yaratılmasından da ibaret değildir. Nitekim Nazi Almanyası'nda görüldüğü gibi bu sadece, bu ortaklığın dışında kalanlara göre bir üstünlük iddiasından ve ötekinin, başkanın, başkılığın imhasından başka bir yere götürmemiştir. Modern demokrasinin doğuşuyla birlikte politikanın kendine kurduğu toplumsal istikrar sağlama fikri ile ortak-var-olmayı dışa vuran bütün biçimleri kuşatan bir biçim bulma fikrini birbirine karıştırmıştır.⁷⁵⁶

Görüldüğü üzere gerçek ortak, varoluşu kuşatan ortak bir anlam ve deneyim dünyası şeklinde öne çıkar. Fakat ortak olanın alanı bütünlüklü değildir ve olmamalıdır; o çeşitliliğin içinde bir çoğulculuktur. Dolayısıyla ortak olanın şartı, birbirini hissetme sayesinde içselleştirilemeyen fakat aramızda gerilen ve gergin bir biçimde varlığını devam ettiren dışsallıktır.⁷⁵⁷

Nancy, dışsallığın anlaşılmasını, zorunlu olarak bir arada yaşamaktan kaynaklandığını söyler. Bir aradalık ya da birliktelik, durmadan kabarıp alçalan, her an yeni anlamlar ortaya çıkarmak için patlamaya hazır bir bombaya benzetilir. Birlikte anlam üretme kapasitesinden yoksunluk, tüm ağırlığıyla çöken şey olarak kabul edilir. Çünkü anlam üretme bir deneyim ortaklığını, başka bir ifadeyle dışsal bağıntı imkânının dolaşımından doğan hareketin sonsuza açılması olarak kabul edilir. Burada ortaklardan herbiri, yalnızca hukuksal bir düzenlemenin ya da zorunlu olarak en az müştereklerin nesnesi konumunda boyun eğen değil, her şey demektir.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 68.

⁷⁵⁶ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 71.

⁷⁵⁷ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 72.

⁷⁵⁸ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 72.

Demokraside hayat tecrübesinden doğan anlam, duygu ve duyarlılık ile ortaklığın oluşturulamamsı, bir yandan ortak mevcudiyeti mümkün kılarken, öte yandan ayakta kalmasını sağlayan temelini ortadan kaldırılmasına neden olur. Bu yüzden ortak bir deneyim ve anlama dünyamızın anlamı her seferinde yeniden icat edilmesi gerekir. Hâlbuki bir coğrafyayı ortak biçimde paylaşmalarına rağmen bir diğerine ya hiç değmeyen ya da birbiriyle çarpışan grupların çatışmalarına şahit olunmaktadır. Dinleri, mezhepleri ve ideolojileri farklı olan toplulukların ya da ekonomik çıkarları çatışan odakların bulunduğu yerlerde, bazı durumlarda hukuk sisteminin çökmesi nedeniyle bir yandan toplumsal ayrışmalar yaşanabilmekte, diğer yandan ise tartışmanın olmadığı çatışmalar sonucunda bir türlü ulaşılamayan uzlaşımlar ve ortaklıklar da sürüp gidebilmektedir. Hâlbuki ortaklığın kurulmasını sağlayacak hiçbir unsur mevcut değildir. Ötekinin istek veya itirazlarına yer verilmediğinden dolayı karşılaşmaların bir önemi bulunmamakta ya da her hangi bir karşılaşmadan mümkün olabildiğince uzak durulmaktadır. Nancy'nin demokrasi anlayışında asla yeri olmayan kendine yeterlik iddiası, tamamlanma ve bunun yarattığı etnosentrik kapanma, yabancıların, başkanın, ötekinin tecrübesini görmezden gelme ya da reddetme, yüceltilen bir hastalığa dönüşebilmektedir. İlke düzeyinde sınırsız olarak öngörülen bir insan topluluğuna müracaatıyla umulanın pratik ifadesi yönetimde bulunan bir grubun ya da çoğunluğun güçlenmesine yönelmiş durumdadır. Neredeyse herkes kendi diliyle, belirli bir ideolojik retorikle kendi anlam dünyasının söz dağarcılığıyla konuşmaktadır. Ortak duygu ve ortaklığın tarihi yerine, kültürel alanda kapışma ya da hiyerarşik üstünlük sağlama ve ideolojik kutuplaşmalara yerini bırakmış durumdadır. Artık kişinin kendini kurgulama ya da oluşturmasında ortaklık değil, ortaklaşmayan grupların iç dinamikleri daha etkili olabilmektedir. Yeri geldiğinde bizzat vatandaşlarına savaş açmaktan çekinmeyen bir devlet anlayışının dışarıyı yok edilmesi gereken bir hasım olarak görmesi hali mevcut durumu izah

etmektedir. Ölümlerin yarattığı ayrışma halinde bu olgu en güzel şekilde görülmektedir. "Konuşamadıkları için kendilerini de ötekiyle birlikte ölüm ve sessizlik ülkesine"⁷⁵⁹ sürüklerler.

Atomlara benzer duygusuz gruplardan bir dünya oluşturmak mümkün değildir. Çünkü Nancy, en basit bir toplumsal düzenin, ötekilerle karşılaşma kapasitesine göre şekillendiğini durmaksızın ifade eder. Basit gibi görünen bu kuralın gerçekleştirilmesi ise zordur. Günümüzde ortaklığımızın ya da birlikteliğimizin önündeki engel, "ortak" irade olarak ifade edilen temsili demokrasinin altına gizlenmiş bir faşizm, ortak hiçbir şeyleri olmayanların zorunlu ve kötü yan yana oluşundan ibarettir. Anlamın ortaklaşmasıyla doğacak bir demokrasi, demokrasinin anlamsızlığına saplanıp kalmış durumdadır.⁷⁶⁰

Demokratik sentez veya birlik güdüsü, ne yayılmayı, ne saçılmayı ne de bir noktada toplanma ya da kapanma şeklinde kendini gösterir. Nancy'nin demokrasi anlayışı her zaman dışsallığa açık bir anlamın yayılmasını hedefler. Burada farklılıkların korunduğu, çeşitliliklerin birleştirilmediği ve çoğulluğun sayısız biçimlerinin yaratılabildiği bir potansiyel söz konusudur. Ortaklık ve birliktelik sayesinde sonsuzca kapıların açık tutulduğu demokrasi yönetim sistemi, her türlü çeşitliliğin içeri girmesine izin veren bir potansiyel olarak, her seferinde yeniden icat edilerek hayata yansıtılması anlamına gelmektedir.⁷⁶¹ Bu husus demokrasinin niçin sınırları olmadığı hususunu gözler önüne serer.

2.4.4. Sınırı Olmayan Demokrasi

Bilginin anlamını ayırma tabi tutarak sorgulayan ve akla haddini bildiren Kant'ın metodunun benzerini Nancy'nin demokrasi yaklaşımında görmek mümkündür. O, kendinde özne-nesne bilgisinin, özne-nesne ilişkisinden tezahür eden bilgiye hem bağlı hem de farklı olmasına benzer şekilde, "demokrasi" kavramının anlamsızlığını ayırma tabi tutmaksızın

⁷⁵⁹ Alphonso Lingiz, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 98.

⁷⁶⁰ Lingiz, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, ss. 98-100.

⁷⁶¹ Erşen, "Ortak Birşeyleri Olmayanların Demokrasi'si", ss. 163-161.

içerdiği çift anlam, çift değer ve çift kapsam arasında açık ve tutarlı bir ayırım çizgisi çekecek yetkinlikte olmamız gerektiğini ifade eder. “Numen”⁷⁶² anlamında - insan, hukuk gibi - aşkın ilkeler adına düzenleme yapılamayacağını belirten Kant’ın iddiasını Nancy, demokrasinin belirlenemezliği bağlamında ele alır. Ona göre tıpkı “numen” gibi kavram olarak “demokrasi” de asla belirlenemez ve nüfuz edilemez bir mahiyet arz eder. Öyleyse imkân dâhilinde olan yönetim ve sistemlerin örgütlenme pratiklerini açıklamaya çalışmak gerekir.

"Demokrasi"nin fark edilemeyen, ayırt edilemeyen ve her hangi bir forma sıkıştırılamayan çifte değerliliği, mahiyetinden kaynaklanan kurucu özelliği ikilik veya ikizlikten kaynaklanır. Antik Yunandan günümüze kadar her zaman politika bir taraftan topluluk ya da ortak mevcudiyetin tek başına düzenlenişine karşılık gelmiş, diğer taraftan ise bu mevcudiyetin manasının ya da gerçekliğinin sorumluluğunu üstlenmek gibi ikili tertiple varlığını devam ettirmiştir. Demokrasinin çifte değerliliği ve anlamsızlığının kendini de aşma özelliğine sahip olmasından kaynaklandığı kabul edilir.⁷⁶³

Her şeyin *politika* ile başladığını ifade eden Nancy, iktidar ile politikanın bazan birbirinden ayrıldığını kabul eder. Nitekim iktidarın olmadığı bir yer ve zaman düşünülemezken, her hangi bir politikanın bulunmadığı yer ve zaman dilimi pek âlâ düşünülebilir. Tıpkı felsefe gibi politika da Yunan kaynaklı olup toplum üzerindeki “tanrıların” mevcut etkilerinin sona ermesiyle ortaya çıkmış bir icattır. *Logos*, *mythos*’un yok edilmesinin tezahürü olduğu gibi, politika da “tanrı-kral”ın toplumsal zeminde kayboluşuyla varlık kazanmıştır.⁷⁶⁴ Toplumsal değişimlerin meydana gelmesinde tüm insanların eşitliği temelinde insan özgürlüğünü vaat eden ve arttırmanın demokrasi olduğu kabul edilir. Bu nedenle modern demokrasi, sadece "yurttaş"ı değil, ontolojik olarak insanı ele alır. Dolayısıyla modern

⁷⁶² Bkz. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserinde deneyimin doğaya dair bilimizde temellendirme olanağını sağladığını, ancak daha ileriye gidip şeylerin kendinde hali olan “numenler” hakkında spekülasyon yapma ya da mutlak bilgiye ulaşma çabasının beyhude olduğunu ifade eder. Adorno, “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, *Heidegger: Varlığın Çobanı*, Çev. Mine Haydaroğlu, Cogito, S. 64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss. 62,63.

⁷⁶³ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 60.

⁷⁶⁴ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 60,61.

demokrasi siyasal bir dönüşümün ötesinde, dayanışmayı temel alan teknik, ekonomik, kültürel gibi uygarlık dönüşümüne tekabül eder. Nancy bu dönüşümü sağlayan demokrasiyi, koşulsuz kabul edilen aşkınlıkların etkisinde kalmaksızın öte dünyaya bağlılıktan arındırılmış tam bir özerklik sergilemeye kadir şekilde insan aklına dayanan egemenliğin sonsuz açılışının meşru yolları olarak ifade eder.⁷⁶⁵ Nancy bu durumu şöyle izah eder:

Demokrasi her şeyden önce teokrasinin ötekisidir. Yani demokrasi aynı zamanda önceden verili hukukun ötekisidir. Hukukun icat edilmesi, kendi kendini icat etmesi gerekir. Atina demokrasisi daima kendisinden endişe ediyor ve kendisini yeni baştan icat etme kaygısı taşıyordu. Sokrates ve Platon'un bütün kaygısı, işte bu bağlamda, demokrasiye eksiklerine son vermesi beklenen *logokrasinin* aranması olmuştur. En önemlisi devletin ve hükümlarlığının yanı başında kamu hukukunun tam anlamıyla özerk temelini bina etmek olan birçok dönüşüm geçirerek, aslında bu arayış günümüze dek sürmüştür. Hükümlarlığı halka aktaran modern demokrasi, monarşinin (en azından Fransız monarşisinin) kullandığı "tanrısal hukuk" kılıfının gizlediği şeyden geriye kalanı gün ışığına çıkarıyordu. Yani hükümlarlığın *logos* üzerine de *mythos* üzerine de kurulu olmadığını gösteriyordu.⁷⁶⁶

Böyle bir demokrasi anlayışının potansiyel anlamda hem şans hem de zaaf içerdiğinin bilincinde olunması önem arz eder. Demokrasi, her zaman "yurttaşlık dini" ile beraber yoluna devam etmekte, başka bir ifadeyle *teokrasiyi sekülerleştirmeye* de yedeğine almakta ya da hukuktan yola çıkarak benzer olanı icat edebilmektedir. Her daim yapılan yeni icadın vasisi olarak kurmakta olduğu siyasal sistemini takdis edecek bir dini mevcut kılmak zorunda oluşu demokrasiye kırılabilirliğini ve belirsizliğini göstermektedir. Gençliğin ahlâkını bozmak ve dine saygısızlıktan Sokrates'i mahkûm eden Yunan demokrasisi,⁷⁶⁷ Hristiyanlığın Yahudi teolojisini ve hatta felsefeyi de yanına alarak uzun süren başarısızlığına rağmen Roma'nın toplumsal siyasetinde etkili olması dikkate değerdir. Hristiyanlık ya da kilisenin, sadece bir

⁷⁶⁵ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 59,60.

⁷⁶⁶ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 62.

⁷⁶⁷ Sokrates'e yöneltilen suçlamaların başında "gençleri doğru yoldan ayırmak, devletin tanrılarına inanmamak, bunların yerine yeni yeni tanrılar koymak" olarak sıralanır. Bkz. Eflâton, *Sokrates'in Müdafası*, Çev. Prof. Niyazi Berkes, İstanbul, M.E. B. Yayınları, 1999, s. 16.

inancı esas almasının ötesinde *taht* ile *mihrap* arasındaki paylaşımı/rekabeti, Nancy'nin demokrasi anlayışında vurguladığı “belirsizlik” bağlamında anlaşılması önemlidir. Nitekim Platon'un demokrasiye düşmanlığının tarihsel sebebi, demokrasinin hakikate dayalı olmaması, meşruiyetinin temel kanıtlarını üretememesine dayanmaktadır.⁷⁶⁸ Dolayısıyla tarih içinde sitenin tanrılarından duyulan şüphe, demokrasinin, *theos*'un anlamını yüklenen ya da yerine ikame edilen *logos*'a dayanmasının imkânını sağladı.⁷⁶⁹

Tarih boyunca devam edip gelen ikilemde ya hukukla birlikte politikanın temelsiz olduğunu ve temelsiz kalması gerektiği kabul edilir ya da Leibniz misalinde olduğu gibi kendisi için bir temel, bir “yeter neden”⁷⁷⁰ keşfeder. Birinci vaziyette politikanın temelsizliği için bir takım makul gerekçelerle yetinilir. İkinci vaziyet için güvenlik,⁷⁷¹ doğaya karşı korunma, çıkarların birleştirilmesi gibi nedenler sıralanır. Tereddüt etmeksizin tahakküme veya baskıya dönüşebilen ortak kabuller; “akıl”, “tanrısal hukuk”, “hikmeti hükümet”, “ulusal” veya “uluslararası mit”ler adı geçen nedenlerin kılıfları olarak sayılabilir. Nancy'ye göre söz konusu ikilemin iki ucu arasındaki eklem yerleri aynı zamanda her türlü devrim düşüncesinin kaynaklandığı yerlerdir. O, bütün politik temelleri sonsuz kere altüst edebilen demokrasiyi de devrim olarak tanımlarken, bir bütünlük oluşturacak şekilde insan, evren ve doğanın birlikte ele alınmasını politika olarak kabul etmez.⁷⁷²

⁷⁶⁸ Platon, *Yasalar*, Yunancadan Çev. Candan Şentura-Saffet Babu, İstanbul, Kabalcı Yayın Evi, 1994, 713/d-e, 714/a-b.

⁷⁶⁹ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 63.

⁷⁷⁰ Leibniz, çelişmezlik ilkesinin yanına “yeter neden ilkesi”ni ekleyerek felsefi açıklamaya yeni bir boyut kazandırır. Bu ilkeye göre herhangi bir şey nedensiz olarak gerçekleşemez. Ruhumuz ya da anlık fikirlerin yanında ilkeleri de doğrudan barındırır. Bu ilkeler, zihnin doğrudan kavradığı ölümsüz doğrulardır. Karşıtları bizi zorda bıraktığı gibi çelişkiye düşürebilir. Usun bu doğruları kendiliğinden ve zorunlu iken, olguların doğruluğu olumsal olup başka türlüünün düşünebilir olduğu doğrulardır. Diğer bir ifadeyle zorunlu önermeler sadece Tanrısal usa bağlıken, olumsal önermeler ise Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Bkz. G.W. Leibniz, *Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Atakan Örs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, ss. 105-107

⁷⁷¹ Bkz. Bir devlet, lehinde oy verenler gibi, aleyhinde oy verenler de, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılacaktır. Hobbes, *Leviathan*, ss. 137,138

⁷⁷² Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 63,64.

Nancy'nin yaklaşımında kurucu bir ilke olma olanağından uzak kabul edilen "demokrasi", ilkesel bazda neredeyse *anarşi*'ye benzer bir anlama tekabül eder. Çünkü "halk"a dayalı veya halk üzerine kalıcı herhangi bir sistem inşa edilemez. Demokratik kabul edilen anayasalarda cari olan *hukukun*, sürekli etkin değişim ve yenilenmeye tabi olması herhangi bir temele dayanmamasından ileri gelmektedir. Modernliğin icadı olan "doğal hukuk" kavramının içeriğini oluşturan insan, hayvan, çocuk hakları ile çevre veya doğa'nın bizzat kendi hakları çağdaş demokrasilerde de son derece etkin hususlardır.⁷⁷³ Nancy bilinen bu durumun kapsamını ve önemini şöyle ifade eder:

İnsan doğası (özerk ve öz-erekli bir doğa) fikriyle yüzleşmek istesek "doğa"sı olmayan veya her türden "doğal" konusunda aşırıya kaçan bir öznenen başka nitelikler karşımıza çıkmaz. Bir bakıma insan, söz konusu kelimeyi ister en iyi ister en kötü anlamıyla alalım, gayri tabiileşmenin öznesidir. Dolayısıyla siyaset anlamında demokrasi, aşkın bir ilkeye dayandırılmadığı içindir ki, insan doğası diye bir şeyin olmaması üstüne temellendirilir veya üstünde temelsiz olarak durur.⁷⁷⁴

Demokratik eylemlerden meydana gelen kurumların, siyaset düzleminde iki önemli sonuç doğurduğu kabul edilir. İktidarla ilgili olan ilk sonuca göre demokrasi, yazılı şekliyle en azından temenni şeklinde dahi olsa iktidarın ayrışık oluşunun sona erdiğini ima eder. Sovyetler modelinde olduğu gibi her kademede halkın toplanıp "halk meclisleri" aracılığıyla temsilcilerin belirlenen görevler için seçebildikleri gibi her an geri çağırabilme olanağına sahip olan ideal modelidir. Her düzeyde birlikte katılım ve yönetim olanağının bulunduğu bir demokratik yönetimde her türlü bürokratik bağlantının dışında toplumun kendisi var olur. Akrabalık, din, mit ve totem gibi figürlerin bir arada tuttuğu topluluklarda bu tür bağların ortadan kalktığı noktada toplum meydana gelir. Topluluklardan topluma geçişin tarihiyle demokrasinin tarihinin koşut veya çağdaş olması bu yüzden rastlantı değildir. Nancy'ye göre demokratik modern toplumların, üyeleri ve ilişkileri öngörülen çıkarlar doğrultusunda her yerden yola

⁷⁷³ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 65.

⁷⁷⁴ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 66.

çıkarak toplanırlar ve muhtemelen de öyle dağılırlar.⁷⁷⁵ Bu yüzden demokrasi, bir dinin, feodal ittifakın ve ulusal birliğin simgesi olan güçlerin bulunmadığı, insanların sadece bir arada olmasından doğan iktidarın adıdır. “Bu anlamda demokrasinin arzu ettiği ve yüz elli yıl boyunca kendi ufku olarak ürettiği ve taşıdığı gerçek ad *komünizm* (ortakçılık)”tır.⁷⁷⁶ Her bakımdan eksik kaldığı kabul edilen toplumun simgesel hakikatini, özünü ve hedefini bir taraftan oluşturma diğer taraftan soruşturmasını temin etme arzusudur.

Nancy, komünizmin (ortaklık) günümüzdeki ihanetini en yüksek sesle kınarken, demokrasi için kaçınılmaz bir gereklilik olan ‘birlikte-var-olma’ anlamında ise komünizmin (ortaklığın) simgesel ve ontolojik anlamına dikkat çekmektedir.⁷⁷⁷ Hobbes’un tersine Nancy için iktidar, katlanılmaz olsa da toplumu bir arada tutan, düşman eğilim ve arzuların kontrol edildiği dışsal bir güç değildir. Aksine her daim tartışma konusu olan organik bir gövdenin düzenlenmesi veya örgütlenmesidir.⁷⁷⁸

İktidar olgusunda kendine özgü bir arzu olan hükmetme ve tabi olma içgüdüleri birlikte bulunur. Bir taraftan tahakküm, emir verme ve idare etme arzusu, diğer taraftan itaat etme, zelil duruma düşürme, sahip olma, alıkoyma, bastırma ve şekillendirme hevesi vardır. İktidarın bu ikili yüzünün bağdaştırılması sadece temenni ederek beklenilmez. Nitekim barbarlık ile uygarlık yan yana akmasına rağmen sahiplenmeye çalışan hareket kararsızlığın kendisidir.⁷⁷⁹ Bu hareketin içinde ölüm, hayat, boyun eğen nesne ve özne aynı oranda bulunmaktadır. Yetkinleşme ve yıkılma arzusunun aynı zamanda büyüme çabasında Spinoza’nın *conatus*⁷⁸⁰ kavramının veya Nietzsche’nin *güç istenci*’nin⁷⁸¹ derin izleri bulunmaktadır. Burada iktidar

⁷⁷⁵ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 66,67.

⁷⁷⁶ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 67.

⁷⁷⁷ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 67,68.

⁷⁷⁸ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 67,68.

⁷⁷⁹ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 70.

⁷⁸⁰ Bkz. *Kunatus*, tözün özü olarak her şeyin içsel yapısından kaynaklanan varolma çabasıdır. Burada öz ve varolma çabası birbirini tamamlamaktadır. Spinoza, *Ethica*, ss. 160-163.

⁷⁸¹ Bkz. F. Nietzsche, *The Will To Power*, İng. Çev. Walter Kaufmann And R.J. Hollingdale, New York, Vintage Books Edition, 1968, ss. 382-419.

itkisi iktidar sınırlarının da aşılmasına sebep olur. Demokrasi ise ilke düzeyinde dahi olsa iktidarın büyüklüğünün iptalini değil, hırsının aşılmasını hedefler.⁷⁸²

Nancy'ye göre iktidar itkisinin böyle olduğu zaten bilinen bir olgudur. Çünkü despot rejimler hariç yönetenler, her zaman yönetilenlerin iyiliği düşünerek yönettiklerini iddia ederler. Ancak iktidar kudretine sahip olanlar hiçbir zaman yönetilenleri mutlak manada anlayamayacakları gibi iyiliklerinin biçim ve mahiyetini de bilemezler. Özü itibariyle her zamana ve her kese uygulanabilecek bir "iyi"lik ne hiçbir kimse tarafından bilinebilir/belirlenebilir ne de böyle bir "iyiliğin" ileride neye dönüşebileceği kestirebilir. Dolayısıyla bu tür iddialar, her zaman belirleyenin arzusunu ya da çıkarını yansıtacaktır. Çünkü her kesin iyisi farklılık gösterebilir ve kendi iyiliğini hayat tecrübesi içerisinde belirler. Nancy'nin demokrasi anlayışında birey ve toplum hakkında önceden yapılacak bir değerlendirme şu iki önermeye bağlı olarak şekillenir:

1- Varlık her zaman düşüncenin önünde olduğundan varoluş için önceden hiçbir kader, amaç, plan ve öngörü düşüncesi gerçek manada olası değildir.

2- Hem bireysel hem de toplumsal olan varoluşun içinde her şey tikellerin çoğulluğuna göre gerçekleşir. Konuyla ilgili Nancy'nin yaklaşımı şöyledir:

Tasarlanmamış ve bütünlük arz etmeyen iyilik, anlamın meydana çıkmasında etkili olan şekillerin her daim yeniden keşfedilip yaratılması anlamına gelir. Anlam (sens) ile amaçlanan şudur: tecrübe/deneyim, diğer bir deyişle dıştaki bağlantı olanaklarının birbirine gönderme yapmasında, dolaşımından, değiş tokuşundan veya paylaşımından sonsuza açılma olanağına doğru bir harekettir. *Ortak*, bu noktada her şey demektir. Anlam, anlamlar, duyum, duygu, duyarlılık ve duyusal hazlar, bunlar hep ortak olarak belirlenir. Hatta ortak olanın koşulu budur. Birbirini hissetme ve bunun sayesinde içsellığe dönüştürülemeyen veya içsellikle doldurulamayan, ama aramıza gerilen, aramızda gergin olarak duran dışsallık.⁷⁸³

⁷⁸² Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 71.

⁷⁸³ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 71.

Din ya da metafizik güvence olmaksızın, dışsallığa açık ortaklık sayesinde kurulan demokratik rejimde her türlü plan, anlamların dolaşımıyla her daim yeniden şekillenir. Farklılığın ve çoklu yaklaşımların tezahürü olan bu rejim, homojen bir yapı göstermez. Burada anlam, her türlü sanat, düşünce, arzu ve duygunun çeşitliliğinde oluşan çoğul karakterlidir. Böyle bir dünyada demokrasinin anlamı, farklılıklara saygı temelinde sayısız çoğul biçimlerden oluşan ve oluşum süreci hiç bitmeyen topluluk ya da toplumun sorumluluğunu da üstlenmeden kabul etmedir. Yurttaşlık dini gibi bir ilkeye dayanmayan modern demokrasiler, politikanın bir tuzağı olan toplumsal istikrarı sağlama düşüncesiyle ortak-var olmanın yansıması olan toplumsal çeşitliliğe bir biçim bulma düşüncesini birbirine karıştırdıkları kabul edilir.⁷⁸⁴

Sevgi, bilgi ve düşünce gibi sanatlarla ulaşılması hedeflenen biçimlerin biçimi ya da “mutlak bir biçim” bulma arzusu, boş bir çaba olarak kabul edilir. Nancy’ye göre her akıl sahibi şunu bilir: “biçim” ancak bitmez tükenmez çeşitliliğin serpilmesine izin verilen çoğul girişimlere açık olması durumunda anlamlı olur. Mutlak hakikat iddiasıyla belirli bir politika güdenlerin sonu, tekli anlam veya istikametın ağırlığı altında ezilir.⁷⁸⁵ Biçimler için genel bir çerçeve ya da tamamlanma düşünülemez. Bu nedenle politia/siyaset, farklı sistemlere de ulaşmayı sağlayacak bir düzenleme arayışı içinde olmalıdır. Belirli bir anlamı ortaya çıkaracak düzenden ziyade farklı olana erişmeyi sağlayacak ortamı var etmeyi görev bilmelidir. Anlamın sürekli filizlenmesine olanak sağlayarak sistemi yenileyen bir politika, değerini kaybetmez, bilakis en mükemmel şekilde misyonunu yerine getirerek iktidarın şekillendirilmesine katkıda bulunur.⁷⁸⁶

Nancy'nin siyaset felsefesi, amacına ulaşmayı hedefleyen bir politika yerine, geçici denge basamaklarına ulaşmayı hedefleyen bir sistemi öngörür. Nancy'nin düşünce sisteminde yeri olmayan mükemmellik veya tamamlanmışlık, sonsuzun tüketilmesi anlamına gelir. Oysa

⁷⁸⁴ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 71.

⁷⁸⁵ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", s. 72.

⁷⁸⁶ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 72,73.

politika, tanımsız olanın belirsizliği üzerine yapılır.⁷⁸⁷ Politika ile değerler arasında önceden belirlenmiş değişmez sınırlar bulunamaz.

Dolayısıyla demokrasi, insanın bizzat kendi hedefleriyle veya "amaç olma" manasında kendisiyle⁷⁸⁸ sağladığı münasebetin transformasyonun (dönüşümünün) adı olarak kabul edilir. Akıllı ve düşünen insanın kendini idare etmesinin ismi olmadığı gibi, *idealara* karşılık gelen mutlak bir hakikatin ya da *kategorik imperatif* (kesin buyruk) de değildir. Evveliden tespit edilmiş tüm amaç ve araçtan, gökten gelmiş veya gelecek olandan mahrum olmaya maruz kalan bir insanlığın adıdır.⁷⁸⁹ Nancy'nin siyaset felsefesinin yansıması olan demokrasi verili değerlerden mahrum olduğundan "eşdeğerlik özelliği taşımayan "hiç" kavramına dayalı şekillenen bir politikayı öngörür. Şimdi bu politikanın nasıl zeminlendiğini görelim.

2.4.4.1 Nancy Felsefesinde Demokrasi-Politika Ayırımı

Felsefi bir sunum, genel ilkelerin düzleminden alınan şeylerin ya da konuların, somut ve noktasal sorulardan kopuk şekilde ifade edilebilmesi şeklinde tanımlanır. Bu sebepten ötürü Nancy, siyaset felsefesinde politik ile demokratik kavramları arasında bir ayırma gitmektedir.

Nancy'ye göre amaç ve eylemleri bakımından demokrasi bütün politik düzenlemelerin düzeyini aşar. Politika, toplumsal alanın yönetimiyle ilgiliyken; demokrasi, toplumsal alanın her kademesinin işleyişinde etkili olmaktadır.

Bireysel ve toplumsal bir varoluşun ilkesi olan demokrasi, üstün bir varoluş kipinde meta-politik bir olgu olarak, politikanın sınırlı etkisini de ortadan kaldırmaya çalışmadan ona yardım eder. Dolayısıyla demokrasi olarak hakikat veya hakikat olarak demokrasi, öznel ve öznel-arası dünyada olmanın hakikatine dönüşüyor. Burada Pascal'ın sonsuzca tekrarlanan edim

⁷⁸⁷ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 73,74.

⁷⁸⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 45.

⁷⁸⁹ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 74,75.

durumu,⁷⁹⁰ Marx'ın daha doğru bir ifadeyle Marxizmin, komünist bir insanlık idealiyle yola çıkmasına rağmen çoğu kez barbarlığa dönüşme gerçekliği,⁷⁹¹ Nietzsche'nin değerleri tersyüz eden yaklaşımı, Derrida'nın “fark” kavramı ve özellikle Heidegger'ın “dasein” kavramına gönderme, Nancy'nin demokrasi yaklaşımının mahiyetine işaret ettiği gibi büyük oranda da sınırlarını çizmektedir.

Nancy için demokrasinin hakikati, her zaman ya da her yerde geçerli olan bir tanımlı olmayandır. Demokrasinin tasarımında her bir insanın hem dünyaya hem de başka insanların deneyimine dalmış varlığı söz konusudur. Demokrasiyi tanımlamada en önemli kavramlardan olan “birlikte-oluş/varoluş”tur. Burada her bir insanın sevinç, duygu ve duygulanım zenginliğinin yaratıcılığı, olanakların doğru paylaşımından kaynaklanan toplumsal ve ekonomik bir eşitlik temelinde olgunlaşma fırsatı bulmaktadır.⁷⁹² Dolayısıyla Nancy'ye göre hakiki demokrasiyi tanımlayabilmek için, demokrasi-hakikat ilişkisini ve demokrasinin kendisini şöyle özetlemek mümkündür:

1. Hakikat kavramı her şeyden önce sorun taşımaktadır. Eğer demokrasinin ilkesi, Nancy'nin "son anlam yokluğu"⁷⁹³ dediği şey varlığın anlamıyla ilişkiliyse demokrasi için hakikat arayışı sorunlu bir çabadır.

2. Nihilizm ve kapitalizm kavramlarının “değer” kavramına ortak göndermeleri, bu kavramların çeşitli karışma biçimlerine olanak vermelerine neden olabilir.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ Bkz. Pascal, Oyun teorisi ve kamu tercihi teorisi arasındaki etkileşimin tarihçesine baktığımızda B. Pascal matematikteki olasılık teorisiyle oyun teorisine ilişkin rasyonel teoriyi geliştirmiştir. Pascal'ın 1669 yılındaki çalışmasıyla ortaya koyduğu “Infini-rien” açıklaması sonsuz yaşamdaki sınırsız ödüllere kavuşabilmek amacıyla hayattaki tercihlerin alınmasına ilişkin pozitif toplamlı oyunlar paradigmasını ifade etmektedir. Pascal'ın “Infini-rien”le geliştirdiği “doğaya karşı oyunlar” paradigması, tikel bilgili oyunları ve karışık strateji ilkelerini açıklamaktadır. Francesco Forte, “Development of Game Theory and of Public Choice: An Interaction”. Ed.: J. C. Pardo & F. Schneider, *Current Issues in Public Choice*, London, Edward Elgar Publishing Limited. 1996, s. 146. Ayrıca bkz. Coşkun Can Aktan- Abdullah Burhan Bahçe, “Kamu Tercihi Perspektifinden Oyun Teorisi” ed.: Ufuk Gencel, *Hukuk Ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, Cilt 5, S. 2, 2013, ss. 104,105.

⁷⁹¹ Roger Garaudy, *Hatıralar Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, Çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Rdebiyatı Vakfı Yayınları, 2012, ss. 105,292.

⁷⁹² Ahmet Soysal, “Nancy ve Demokrasi Üstüne”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 554-555.

⁷⁹³ Nancy, *The Truth of Democracy*, ss. 23,24.

⁷⁹⁴ Soysal, “Nancy ve Demokrasi Üstüne”, s. 556.

3. "Demokrasi'de, iktidar" sözcüğünün varlığı, zorunlu şekilde, demokrasi olgusunu iktidar ya da erk olgusuna bağlamaya ve söz konusu yönetimin şekli ya da modeli sorusunu gündeme taşımaktadır. Bu yüzden politik kavramı, demokrasinin, merkezinde eşit ve özgür yurttaşların ortaklık halinde bulunduğu en uygun iktidar tipinin arayışı olarak yer almaktadır. Nancy için, "demokratik iktidar, halkın iktidarı, önce imtiyaz sahiplerini alt etme iktidarındır ve sonra da insanların her birinin ortaya çıkarılmış sonsuz açıklığı yüklenmeleridir".⁷⁹⁵ Demokrasi sorunu siyasi eylem düzeyinde kendini dayatarak demokratik açıklığın kendisini olanaklı hale getirmesi nedeniyle anarşinin toplumsal düzeyde yürürlüğe koyması bakımından demokratik açıklığın her daim var oluşuna bağlı gerçekleşecek siyasi eylem, inşa dönemi olarak adlandırılır. Nancy'nin demokrasi ve politik sorunsalını sıkı şekilde birbirine bağladığı görülebilmektedir. Oysa birçok yerde bu iki kavramı ayırma çabası dikkat çekicidir.

4. Nancy'ye göre halk (demos)'ın doğası hiçbir zaman bir ve aynı olmaz. O (halk), somut içkinliğinde, bir gruplar çoğulluğu ve bunların içinde de bir insan bireylerinin oluşturduğu çoğulluğu barındırır. Çoğul özellikli halka egemen olan siyasi, ekonomik ve toplumsal ilkeler uygulanır. Ancak olgusal olarak, halkı oluşturan gruplar ve bireyler kendi aralarında, sınıfsal anlamda dini, etnik, kültürel aidiyetleri nedeniyle ayrılırlar. Grup ve bireyleri birbirinden ayıran bütünün karmaşık ve önceden belirlenmemiş bir düzeni vardır. Böylece, *demos*'un olgusal içkinliği kapsamında, farklılaşmış grup ve bireyler arasında "bir arada olma" sorunlarıyla yüzleşme olasılığı bulunmaktadır. Hiçbir zaman mükemmel bir uyumun olmadığı, gerilim ve gerilimsizlik noktaları vardır. Farklı birey ve toplumsal gruplara önceden belirlenmiş iktidar refleksleri ve davranışları dayatıldığında demokrasiyle ilgili siyasi sorular sorulur. Farklılık içeren haliyle halka nelerin yapılabileceği sorusu demokrasinin gündemini belirler. İhtiyaçların

⁷⁹⁵ Nancy, *The Truth of Democracy*, ss. 24,25.

hayatî alanını ilgilendiren toplumsal eşitsizliğin, siyasi ve ekonomik kararlarla bir ölçüde giderilmesi daima olanaklıdır.⁷⁹⁶

5. Nancy'ye göre demokrasi ile ilgili sorgulama elimizde olanla ne yapmalı; gerilimleri nasıl ayarlamalı, şeklinde olmalıdır. Bu gerçeklik hem bugünkü durumun değerlendirmesiyle hem de sayısız katliam ve usulsüzlükten oluşmuş bir devrimci tarihin yakın belleğiyle güçlenmektedir. Bugün demokrasi fikri, derinleştirilmiş tartışmaların nesnesi olurken, devrim fikri apaçık bir çöküş içindedir. Bugün devrim fikri tarafından güdülmeyen demokrasiyi düşünürken bu kez de gerçekliğin çıkmazları olan yeni çıkmazlarla karşılaşılır. Kapitalizm temelinde sivil hayatı yöneten kapitalist devletlerin demokrasiye geçmelerinde başarı şansları ciddi bir tartışma konusudur.⁷⁹⁷

6. Gerçeklik olgusunun dayattığı sınırlı demokratik politikaya karşı Nancy, dikkatleri politiğin kendisine çevirerek geçerliliğin ölçütlerini belirlemeyi hedefleyen eleştirel bir bakış geliştirir. O, politik ile retorik ilişkisini yeni bir değerlendirmeye tabi tutması neticesinde halkın ikna edilmesine dayalı edimler bütünü olarak bir söylemi ortaya koymaktadır. Halkı ikna etmek için, doğru saydığımızı basit bir tarzda salt söylem düzeyinde dile getirmek yeterli değildir. Retoriğin kaynaklarıyla oynayarak, akıl kadar duygulara da yer vermek, savlamak, savunmak, heyecanlandırmak, baştan çıkarmak korkutmak ve sarsmak gerekir. Bilindiği gibi çeşitli medyaları harekete geçirebilen politik retorikin başat bir ögesi propagandadır. Oysa politik retorik, hakikiliğin, diğer bir ifadeyle hakikatin salt talebiyle uyuşmamaktadır. Demokrasinin hakikatinden konuşmanın politik ilkesi, tartışmasız kabul edilecek bir hakikati konuşmaktan daha çok geçerli oluşu bu yüzdendir. Öyleyse demokraside dilsel çekişmenin kısır döngüsünden, bunu temellendirir gibi görünen tarihsel alışkanlık olarak pratik zorunluluktan nasıl kaçabiliriz? Elbette, demokrasi üstüne tartışma ya da kavga kendi içinde geçerlilik taşır.

⁷⁹⁶ Soysal, “Nancy ve Demokrasi Üstüne”, ss. 557-558.

⁷⁹⁷ Soysal, “Nancy ve Demokrasi Üstüne”, s. 558.

Oysa hakikilik talebi, yukarıda değerlendirdiğimiz üzere siyasi oyunu sanki kuşku konusu yapmaktadır.⁷⁹⁸ Bu husus ise bize demokrasinin verili değerlere dayalı olamayacağını bildirir.

2.4.5 Değerlere Dayalı Olmayan Demokrasi

Ne yapmalı sorusunu, belirlenmiş bir amacı gerçekleştirmek için "nasıl eylemeli" şeklinde yorumlayan Nancy, dünyayı dönüştürme arzusunun önceden yapılmış yorumların gerçekleşme umudu olduğunu söyler. O, insani düşüncede doğrunun ne olduğu bilinmediğinden dolayı demokrasinin verili değerlerden arınması gerektiğini ifade eder.⁷⁹⁹

Yasa, tahmin veya başka bir şeyle asla değerlendirilemeyen “mutlak adalet”, “kayıtsız özellik”, “mükemmel şeref”, “dünyanın kendisi” ve olgular; geçmişe ya da geleceğe atıf yapılmaksızın burada, şimdi ve her an yaratılırlar. Çelişkisiyle durmaksızın yüzleşen dünyanın oluşum süreci, reform ile uzlaşma arasında durağan olmayan bir süreci ifade eder. Nancy'ye göre bu durum, her konuda olduğu gibi demokrasinin de verili değerlere dayalı olamayacağını ilanır. Ne olacağını bilemediğimiz gibi artık tahmin dahi edemediğimiz ve yönetemediğimiz dünya, peşinen kabul edilmiş hiçbir şeyi yapmamayı dayatır. Olduğu haliyle kendi belirsizliğine açık bir dünyada demokrasiyi icat etmek, ne verili değerlere ne de başkasına tabi olmayı gerektirir. Kaçınılmaz şekilde böyle bir icat, her zaman için modelsiz ve garantisiz olup aynı zamanda kargaşayla, endişeyle ve hatta perişanlıkla yüzleşmeyi de barındırır. Güçlü zannedilen kesinlikler parçalara ayrılıp paylaşıldığında, “kesinliklerin sahip olduğu gücün, parçaların paylaşılan gücüyle kıyas dahi edilemeyecek kadar az olduğu görülecektir.”⁸⁰⁰

“Paylaşılan anlamın sonsuzluğu”⁸⁰¹ konusunda Levinas’la benzer görüşler taşıyan Nancy’nin siyaset felsefesinde, demokrasinin şekillenmesinde durmaksızın etkisi altında bulunduğumuz bir gücün sarsıcı dışsallığının dışarısına dair ciddi bir vurgu vardır. Nancy’nin

⁷⁹⁸ Soysal, “Nancy ve Demokrasi Üstüne”, s. 559.

⁷⁹⁹ Jean-Luc Nancy, “Ne yapmalı”, Çev. Selim Karlıtekin, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 482.

⁸⁰⁰ Nancy, “İnsani ölçüsüzlük”, s. 483. Ayrıca bkz. Nancy, *Retreating the Political*, ss. 157-8.

⁸⁰¹ “Francis Gubial ile Söyleşi”, s. 486.

"burada kocaman açık"⁸⁰² olarak tanımladığı, birbirlerine en baştan açık, patlama, genişleme halindeki dünyada, birlikte duyumsayan bedenlerin ilişkileri demokrasinin öznesi olur.⁸⁰³ Böyle bir dünyada madde, hayat ve bedenler her zaman "kımlı"yla genişler, aralar ve dönüşür. Nancy bunu Heraklitçi- Nietzscheci zarlarla oynayan çocuk ya da tesadüfî imgeyi "Hep yeni dönüşümlerle tekrarlanan bir vuku-bulmanın zarlarını atan ve yeniden atan oyun" şeklinde ifade eder.⁸⁰⁴

Nancy'nin demokrasi yaklaşımında son derece önemli olan beden, sözü önceleyerek kışkırtan "doğuş halindeki anlamlılık"tır.⁸⁰⁵ Hem zihnin hem de dünyanın oluşumunu duyumsamayla açığa çıkartır. Böyle bir dünyada olgu ve anlam, madde ve zihin, beden ve ruh, doğa ve özgürlük arasındaki zıtlık ortadan kalkar. Demokrasinin bu özgürlük ortamı içinde kendini onaylayan, duyumsayan, geliştiren bireylerin birliktelikten doğan güçleri önem arz eder. Oluşturulan demokratik özgürlük ortamı, bir özün deneyimi olmadığı gibi olumsuzluğun belirtisi de değildir. Sadece "hiç"(ex nihilo)'e dayalı demokrasi yaklaşımıyla gerçekleşen "mucizevi" bir ortaya çıkış ya da bir başlangıçtır.⁸⁰⁶ Özgürlüğün aydınlattığı böyle bir demokrasi, hakikatleri izah eden ya da nedenleri açıklama arzusu taşıyan bir aklın egemenliğinden kurtulur. Burada akıl, bir araya toplanamayan, tüm tasarı, program ve yazgıya meydan okuyan "açılma" halinde olan "hiç"i egemen alır. Sonsuz anlamlandırma olanağını barındırıp başlatan bu "hiç", nihilizmle karıştırılmaması gereken bir kavrama işaret eder. Demokrasinin de zemini olan "hiç", kimsenin cevap veremediği yerde, değerleri tevarüs etmeyen ortaklığın tecrübesi, herkesin müracaat adresi olur.

Özetleyecek olursak Nancy'nin demokrasi anlayışı, sonlu anlamları yeniden ele alan, içimizdeki ve dışımızdakini başkasına gönderip geri çektiğinden hiç bir anlamın yerleşmediği

⁸⁰² Jean-Luc Nancy, *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, NY, Fordham University Press, 2008, s. 32.

⁸⁰³ Nancy, *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, s. 103.

⁸⁰⁴ Nancy, *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, s. 28.

⁸⁰⁵ Nancy, *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, s. 147.

⁸⁰⁶ "Francis Gubial ile Söyleşi", s. 487.

geçide açılır. Baş harfi büyük ya da büyük harflerle yazılamayan bu anlam, ya da “anamların son anlamı yoktur”⁸⁰⁷ İşte bu, tamamlanmamış, tamamlanabilir olmayan ve özü de bulunmayan çağdaş demokrasinin, olduğu gibi ortaya çıkan mükemmel bir tezahürü olarak kabul edilir.⁸⁰⁸

2.5 Nancy’nin Demokrasi Düşüncesini Şekillendiren Kavramlardan Bazıları

Jean-Luc Nancy’nin demokrasi düşüncesinin şekillendirilmesinde önemli bir yere sahip olduğu düşünülen “Egemenlik”, “Adalet” “Şiddet ve Hakikat”, “Küreselleşme” gibi kavramları ele almak demokrasinin ruhu kabul edilen çoğulculuğa giden yolu da tahkim edecektir.

2.5.1 Egemenlik

Egemenlik kavramı bütün yönetimler için önemli olduğu gibi demokrasilerde de son derece önem arz eden bir olgu olarak karşımıza çıkar. Nancy, egemenlik kavramını Tanrı veya dağların zirvesine benzeterek tanımlar. Çıkıntı yaparak sivrilen zirvenin hâkimiyeti olarak egemenliğin, herhangi bir yükleme sahip olmayıp, sadece yüksekliğinden kaynaklanan bir öznenin tözü olarak değer ve anlam taşıdığı kabul edilir. Bu olgu, hesaplarını aşağıdan yukarıya yapan ve toplamanın neticesini en üst çizginin üstüne (summa linea) yazan Romalılarda da görülebilir. Nancy egemen kavramını şöyle izah eder:

En yüksek olan, askeri anlama göre hâkimdir, yüksekten gözetleyerek daha aşağıdakini vurmak daha kolaydır. Egemen topraktan kopmuş, yer çekiminden, ağırlıktan kurtulmuş elemente açılır. Aynı şekilde baş/önder, kafa, başkan, kapital, başkent, dik hali, mağrur duruşu, bakışı uzağa çeviren, elleri ayaklardan ayıran, koku duyusunu topraktan ve cinsel organlarından uzak tutan iki ayaklı bu bedenin diklenişine göre zeminin üzerinde yükselir. Ama egemen bir baştan/ önderden fazlasıdır; Baş bedeni uzatır ve tamamlar, egemense bedenin üstünde yükselir.⁸⁰⁹

Egemen, yakındakileri hissettirerek iletişimi sağlayan dokunma, koku ve tat alan organlar yerine, uzaktan hâkimiyet kurmada etkin olan görme ve işitmeyi sağlayan organları

⁸⁰⁷ Nancy, *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*, s. 22.

⁸⁰⁸ “Francis Gubial ile Söyleşi”, s. 485.

⁸⁰⁹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 96.

kullanır. Yasasını zorla kabul ettirme gücünü kaybetmemek için, yakın ve uzak tepki veren her şeyin durumuyla ilgilenir. Ayırımı sağladığı için yüksek olan egemen, kendinden bir buyruk ya da hükümetten kaynaklanan bir hiyerarşi meydana getirir. Amaç ve araç olmayan ilginç doğası, normal insanlardan farklı bir mahiyet arz eder. Karşılaştırma kabul etmeyen egemenin yükseklik arzusu, onu her türlü ilişkiden alıkoyan “mutlaklık” iddiasıdır.⁸¹⁰

Nancy demokrasi anlayışında yeri olmayan böylesi bir egemenlik fikri, her türlü üstünlük sıfatının mutlak taşıyıcısı olma iddiasıdır. Hiçbir ölçü ve değerlendirmeyi kabul etmeyen egemen, eşitlik ve eşitsizliğin yegâne ölçüsü olduğunu dayatır. Dünyada adeta tanrılaşma iddiasının bir diğer ismi olarak baş döndüren böyle bir egemenlikle en yüksek zirveye çıkan egemenin yalnızca kendine dönüp bakması, baş dönmesine neden olur.⁸¹¹

Sadakat bağı yerine otoritenin dayatmaları üzerine kurulu olan egemenin iktidarı, demokrasiden yoksun yasanın mimarıdır.⁸¹² Kendini her türlü bağdan azade hissedenden egemen, artık sadece kullara sahiptir. Mülkünde her çeşit tasarruf yetkisine sahip olarak asla bir başkasına borçluluk duygusu taşımadığından yasa çıkarmayı da gereksiz görür. O, yalnızca yararlanarak zevk alır. Herhangi bir egemenlikte otoriteye sadece tabi olan ya da bu otoriteye izin vererek yaratan iki tür uyruk bulunur. Egemenlikte bulunan belirsiz bu iki anlamlılık, monarşiden demokrasiye geçişi de sağlayabilir. Nitekim egemen bir halkın elinde bulunan yetki, mutlak bir monarkinkiyle eşit olup, sadece egemenliğin icrasında farklılık vardır.⁸¹³

Egemenliğin kim ya da kimler tarafından icra edilmesinden ziyade Nancy’nin felsefesinde önemli olan, ontolojik ve antropolojik birlikteliğin kurucu vasfına sahip bir demokrasi yönetiminde devletin ve yasanın nasıl meydana geldiğidir. Bütün otoriter güçlerden bağımsız ve onlardan üstün olan demokratik yasanın kurucu gücünün egemenliği, politik

⁸¹⁰ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 96.

⁸¹¹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 97.

⁸¹² Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 98.

⁸¹³ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 99.

teolojiyi sonlandırır. Bu özellikleri taşıması nedeniyle demokraside egemen, kendisinin de tabi olduğu yönetimin tebaasıdır.⁸¹⁴

Yaratıcı ile yaratılan arasında mutlak doğa farkının bulunduğu ilahi otorite veya egemenlikte, yaratılanları yaratan bir yaratıcı anlayışı vardır. Hiçbir şekilde yaptıklarından sual olunmayan⁸¹⁵ bir egemen yerine, egemenliğin kuruluşunda ve icrasında etkisi olan ve etkilenenlerin tümünün özdeş doğaya sahip olmaları demokraside son derece önemlidir. Demokraside egemen hem kendisi hem de yasayla ilgiliyken, ilahi egemenlikte sadakatle bağlı olunan Yaratıcının, sadece başkası için yasa buyurmasından iki sonuç çıkar:

Birincisi Tanrı'nın ya da Tanrısal egemenliğin hiçbir şekilde sekülerleşmeyeceği ve sekülerleşmeyi kabul etmeyeceğidir. Çünkü sekülerlik Tanrısallığa dışsal bir düzeni dayatır. Tanrısallık ancak Tanrı krallığı içerisinde anlaşılır. Din, daima nihai otorite ve meşruiyet sağlayan bir politikanın aracıdır. Tek Tanrılı dinlerde din ile politika arasında hâkimiyet kurma geriliminin sona ermeyeceği düşünülür.

İkincisi ise, hem kendisiyle hem de başkasıyla kurulan ilişki neticesinde meydana gelen egemenlik, egemen bir özneye –yaratıcıya- dayanmaksızın tesis edilir.⁸¹⁶ Dolayısıyla burada egemenlik, bir kurum olarak kuran ve kurulandır.⁸¹⁷

Ortak iradenin yansıması olan halkın egemenliği, bütün çelişkileri içinde barındırmasıyla dikkat çeker. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* 'nde ifade ettiği gibi, ilahi referanslara başvuran monarkın aksine halkın egemenliği, herhangi bir kutsallığın ardına sığınmadan özne veya gövde şeklinde kendini biçimlendirir.⁸¹⁸ Sözleşmeyle oluşan gövdenin egemenliği sadece onu meydana getirenlere aittir. Her birey ortak gövde olarak halkın gücüyle savunulacak ve

⁸¹⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 99.

⁸¹⁵ Bkz. “Lâ yus-elü ‘ammâ yef’alü vehum yus-elün(e)” Abdullah Parlıyan Meali: “Allah'a yaptığından dolayı sorulmaz, ama o insanlar, yaptıklarından mutlaka Allah tarafından sorguya çekileceklerdir. K.Kerim, Enbiya Suresi Ayet: 23. <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=21> Erişim:25.11.2018.

⁸¹⁶ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 99.

⁸¹⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 100.

⁸¹⁸ Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Book III, Chapter I, ss. 194,195.

korunacaktır. Halkın egemenliğinde tüm fertlerin iradesi temsil edildiğinden, her fert kendi iradesine itaat ederek ortaklık öncesi kadar kendini özgür hisseder.⁸¹⁹ İlişki ve ortaklığın sonlu oluşu, halkın da kendisinden sonsuz derece eksik ya da fazla olduğunu ve farklılaştığını gösterir.⁸²⁰

Ortaklığın egemenliği yerine zirve olarak egemenliğin anlamı ya da doğasıyla ilgili Nancy şu soruları sorar: 1. Egemenlik, tabandan yükselecek zirve mi yoksa ondan ayrı ontolojik bir alan mı? 2. Zirve ve yükselme sınırsız mı yoksa yükselmenin zirvesi, kazanılan yücelik ve dinginlikle onu yükseltenlere hizmet için dönüş noktası mı? 3. Yükselmenin zirvesi, egemenin artık geri dönüşü olmayan başka bir makama geçtiği nokta mıdır?

İlk soruya cevaben egemen, kendi kuruluşu ve temeli olan tabanını atlayarak yükselir ve zirveyi hedefler. Burada mutlak anlamda bir yücelik söz konusu değildir. Daima göreceli bir yükseklik olan egemenin makamı, otorite, icra, meşruiyet ve parasal güce sahip eşitlerin birincisi olarak bir tabanla tabii bir bağ kurmasını gerektirir.⁸²¹

İkinci soru ise Bataille'in çılgınlığını yansıtan yaklaşımına göre egemenliğin,⁸²² hâkimiyet olgusundan ayrılmasıyla cevaplanır. Hâkim ya da efendi kendisine hizmet edecek hizmetkâr ya da tebaası için belirli yasalar çıkartır. Ancak o da kendi çıkardığı yasasına boyun eğip uyar. Sonuç itibarıyla bu teslimiyet, değeri belli olmayan amaçlar için araçlara teslimiyeti ifade eder. Egemenlik ise hiçbir değer ölçüsüyle ölçülemeyen mutlak değer yüksekliğinde olanı ifade eder.⁸²³

⁸¹⁹ Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Book I, Chapter VI, s. 163.

⁸²⁰ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 101.

⁸²¹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 101,102.

⁸²² Bkz. Bataille'a göre *egemenlik*, kişinin varlığını sürdürme gayesinin ötesinde tüketimde kendini gösteren bir durumun ifadesi olarak kendi olma bilincidir. Ona göre kişinin her türlü duyuşsal ve düşünsel deneyimleri egemenliğin çeşitli tezahürlerini oluşturur. Georges Bataille, "The Accursed Share", Vols. 2 and 3: *The History of Eroticism and Sovereignty*, İng. Çev. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1992, ss. 89-96. ve Georges Bataille, "The Accursed Share": *An Essay on General Economy*, İng. Çev. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988, ss. 21-23.

⁸²³ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 102.

Nancy'nin siyaset felsefesinde egemenlik hiç olduğu gibi “mutlak egemenlik” iddiasına yönelik tüm çabalar da hayal olmaktan öteye geçemez.⁸²⁴ Çünkü egemenlik, her defasında egemenin elinden kaçarak kurtulmayı başarır. Bu anlamda bir egemenlik kavramının içeriğini anlamlı kılan, uygulamasında yüce ya da kurucu bir gücün bulunmamasıdır. Egemen otorite, kendini aşan yasalar çıkarmak için sonsuz kere kendini yeniden kurarak aşmak zorundadır. Kesin bir anlamda egemen kuruluş ya sonsuzdur ya da egemenlik asla kurulmaz. O, herhangi bir temel ya da varsayım olmaksızın tanımlanır.⁸²⁵ Bu bağlamda Nancy, halkın “kadir-i mutlak”ı nedir sorusuna şöyle cevap verir:

Demokrasinin bir bakıma egemenliğin "hiç" ilkesini koruyarak, bu soruyla yüzleşmeyi becermesi kesinlikle zorunludur. Hiç olmak ya da "hiç"e dayanmak güçsüz/iktidarsız olmak anlamına gelmez. İktidarı, halkın gerçekliğinin şeyi, onun temelsiz, zeminsiz, aşkınsız, kutsallık taşımayan, doğallık taşımayan vs. doğası olan bu hiç yoluyla kurmayı ve ölçmeyi ifade eder.⁸²⁶

Egemenliğin kendisi bir töz ya da verili bir özne olmaması nedeniyle halkın egemenliği de verili bir töze sahip olmayıp halkın kendisinden kaynaklanan icadı olarak tezahür eder. Halk kendini bir egemene teslim ettiği gibi, egemenliği kendine vererek kendini de egemen kılabilir. Parlamentoda temsil edilen halk, isyan bayrağı çeken halk, kitle olarak halk gibi içinde bulunduğu kip sayesinde “halk” kavramının anlamı her defasında farklılık arz eder. Dolayısıyla kurucu egemenlik anlamında halkın egemenliği, yabancılaşan devrimci bir karakterin hem birleşimi hem de kesişimidir.⁸²⁷

Sınırları ve sınırlamaları anlamsız hale getiren modern teknolojinin sanal dünyasında kontrol ve uzaklıklar neredeyse ortadan kalkmış durumdadır. İşte bu dünyanın “egemeni” olan paranın hiçbir sınır tanımaması, ulusal hudutların, bölgesel kuralların, eski tip egemenlere itaat

⁸²⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s 102.

⁸²⁵ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 102,103.

⁸²⁶ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 103.

⁸²⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 104.

şekillerinin farklılaşmasına ve yeniden yorumlanmasına sebep olmaktadır.⁸²⁸ Sınırların anlam ifade etmediği bir dünyada, farklı değerlere sahip topluluklar, artık belirli aksiyomlar altında toplanıp kapanmazlar.⁸²⁹

Politik düzeni, herhangi bir fail, kimlik ve değere dayanmayan Nancy'nin egemenlik yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür:

1) Egemenliğin icadı kesinlikle bir politik teolojinin sekülerleşmiş uyarlaması olmamış, o, ataerkil bir varsayımın yaratılışı olmuştur.

2) Mevcut durumda politika yeniden ele alınmalı ve baştan icat edilmelidir. Öznesiz olan bu politik sistemde, otorite ve karar alma gücünden yoksunluk değil, icrasının faydasını elde edemeyen failsiz durumunu düşünebilmek önemlidir. Çünkü iktidarsız bir politikadan söz etmek son derece zor ve anlamsızdır. Hiçbir verili değerle ölçülemeyen bir zirveyi işaret eden egemenliğin kendisi olarak politik modernite böyle bir sorundan ibarettir. Özgürlük, kardeşlik ve birliktelik, herhangi bir temel, zemin ve babaya dayanmaksızın temsil edilebilmelidir. Egemen bir babanın yerini “hiç kişi” alır ki bu, üstünlüğü olmayan ya da egemensiz bir egemenliktir. Politikanın artık ortak varoluşun eşit olmayan heterojen alanları arasında adalet ve eşitliği düzenleyen bir aygıt olarak tanımlanması yeterli değildir.⁸³⁰

Anlaşılabacağı üzere Nancy için kurulmuş egemenlik olmadığı gibi temel tarafından tesis edilemeyen zirveye de çıkılamaz. Egemen kendini temellendirdiği oranda yükselir. Hegel bunu, egemenin görkemini yalnız felsefenin temaşa edeceğini yazarak anlatmıştı.⁸³¹ Dolayısıyla egemenliğin icrası düşüncenin icrasından ibarettir.

İmparatorluk, egemenliğin değil tahakkümün timsalidir. Verili bir hak veya mirasa dayalı “en güçlünün hakkı”, “hanedan hakkı”, “fetih hakkı” kazanılmadan dayatıldığı için

⁸²⁸ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 105.

⁸²⁹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 105.

⁸³⁰ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 106.

⁸³¹ Hegel, *Hukuk Felsefesi*, s. 281.

demokraside meşruluğun kaynağı olamaz. Rousseau'nun “kuvvet hak yaratamaz”⁸³² aksiyomuna dayanan Nancy'nin egemenlik anlayışı, yukarıda ifade edilen şekilde kazanılmış her hakkın temel bir reddini gerektirir.⁸³³ Demokratik egemenliğin, dayatmaya dayanmayan ve bir bütünlük oluşturmamayan parçalardan oluştuğu bu düşüncenin adaleti nasıl tahakkuk ettirdiğine geçelim.⁸³⁴

2.5.2 Adalet

Adalet kavramı, zorunlu olarak doğruluk kavramıyla birlikte ele alınmayı gerekli kılar. Çünkü doğruluk, adaletin (eğer varsa) doğasından ayrılmaz kabul edilen niteliğine ve aynı zamanda bir içeriğine karşılık gelir. Doğruluktan sapmış bir adalet düşünülemez böyle bir durum zulüm olarak telakki edilir. Öyleyse adalet konusuna geçmeden önce doğrulukluk sorunsalına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Felsefe geleneği içerisinde doğruluk, “uygunluk”, “tutarlılık” ve “pragmatik” şeklinde üç kısımda ele alınır.⁸³⁵ Bilindiği üzere söz konusu yaklaşımlar içerisinde Nancy'nin adalet anlayışına benzerlik gösteren pragmatik doğruluk yaklaşımıdır. Pragmatistler, doğruluğun bir sonuç olduğunu ve bu sonuca gidebilen çok sayıda yol ya da metod olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla burada doğruluk, pragmatist öznenin hayat deneyimi içerisinde veya faydayasına dayalı değişkenlik gösterebilen kabulünden ibaret olup, her türlü öz ve töz'den azadedir.⁸³⁶ Bu özelliğiyle pragmatist doğruluk anlayışı, adalet kavramının da yeniden yorumlanmasına neden olmaktadır.

Adalet kavramını yeniden yorumlayan Nancy, dünyayı tek bir birlik yerine, uyumsuzluğu ve çelişkisiyle farklılıkların birliği olarak düşünür. Ona göre dünyanın bu özelliği, sonradan bir

⁸³² Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Book I, Chapter III, s. 158.

⁸³³ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 107.

⁸³⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s.108.

⁸³⁵ Celal Türer, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 283.

⁸³⁶ Türer, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, ss. 302,305.

eklenme veya indirgeme değildir. Hiçbir otoriteye tabi olmadığı gibi herhangi bir egemeni de olmayan dünyanın deneyimi ve paylaşımı, dünyanın yegâne yasasıdır. Dünyalar çokluğundan meydana gelen egemensiz dünyanın birliğinde tecrübe, etkileşim ve paylaşım, “doğru” bir “adalet” sorunsalını beraberinde getirir.⁸³⁷

Uygunluğun ölçüsü ve yasası kabul edilen mutlak adalet, her kişi, şey ve durumun has özelliklerinin tekil paylaşımı şeklinde ifade edilir. Paylaşan ve paylaşılanı önceden belli olmayan bu tamamlanmamış paylaşımda dünya sürekli yeniden şekillenir. Genişleme halindeki evren, bireylerin sayı ve mahiyet olarak sınırsızlığı, sonsuz ya da sınırsız adaleti gerekli kılmaktadır. Nancy, demokrasi anlayışıyla uyum içinde olan adalet olgusunu şöyle izah eder:

Adalet geri verilmesi/ iade edilmesi/teslim edilmesi gerekeni ifade eder. Her tekil var olana, geri verilmesi, teslim edilmesi, karşılık olarak verilmesi gereken, bizzat kendisi olduğu bağışın karşılığı olarak ona bahşedilmesi gerekendir. Bu tekil var olanın ne ya da kim olduğunu ya da nereden gelip nereye gittiğini kesin olarak bilmememizi kapsar. Dünyanın kesintisiz bağışı ve paylaşımı sebebiyle, bir çakıl taşının ya da bir kişinin paylaşımının nerede başlayıp nerede bittiği bilinmez. Tasvir her zaman daha geniştir ve sanıldığından daha dar ve sınırlıdır. Her var olan, ilkin fark edildiğinden daha fazla kümeye, kitleye, ağa ya da komplekse mensuptur, herkes/ her biri daha fazla dünyaya açılır ve kapanır, onda, kendi dışındaymışçasına, dış içi ve iç dışı oyar.⁸³⁸

Bu nedenle demokratik uygunluk olarak adalet, varoluşa gelen her varlığın hiçbir sınır tanımayan açık dolaşımıyla dönüşen ortaklığın ölçüsünü ifade eder

Nancy’nin özdeş uygunluk şeklinde ifade ettiği demokratik ortaklık, varoluşa eklemlenme özelliği olarak değil, ortaklığın paylaşımından kaynaklanır. Kendi başlarına kalıcı bir töze sahip olmayan ve ortaklıktan tezahür eden temas, yan yana durma, geçişme, sürtüşme, çekme ve itme gibi durumlar var olanla aynı tözdendir. Demokratik ortaklıkta adalet, her birin kendini herkes

⁸³⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 109.

⁸³⁸ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 109,110.

olarak görmesi ya da herkesin kendini her bire ait hissederek ortaklık kuran parçaların karşılıklı eyleminden doğan dünyanın "mistik beden"idir.⁸³⁹

Adalet, bütün yaratılanlarla beraber her varlığın biricik tekil özelliğine göre kendisine düşeni almasıdır. Burada her varlığın tekilliği, benzersizliği, ölçülemezliği ve tanımlanamazlığı son derece önem arz eder. Her bir varlık, bütünlüğün ufkuyla ortaklaştığı halde, ortak ufka bağımlılık göstermeksizin dünyanın yaratılmasına başıboş katılır. Dolayısıyla adalet, bir yandan tekilin mutlak oluşu, diğer yandan da ortaklık içinde oluşundan doğan haklarıyla ilgilenir.⁸⁴⁰ Burada ortaklık, tekilin özel ve benzersizliği gibi bir özellik taşınamaması, aralarında anlamı sonsuzlaştıranın doğum ve ölüme tabi oluşundan kaynaklanır. Birbiriyle ve birbiri içinde ya da birbiri yoluyla anlamın ve dolayısıyla adaletin sonsuz taşınması doğuma ve ölüme doğrudur. Doğum ve ölüm hakikatin tecelli eden mutlak adaletidir Hiçbir yerde görünmeyen sonsuz adaletin tam aksine, her yerde deprem, salgın hastalık, savaş, cinayet, yalan gibi zincirinden boşanan adaletsizlik bulunur.⁸⁴¹

Adaletsizlikten arındırılmış bir adaletin düşünülmesi dahi olanaksız olduğundan adaletsizliğin mutlak şekilde dönüşümü adaletin kendisine aykırıdır. Nancy'ye göre "adaletsizliğe sertçe toslamak sonsuz adaletin bir parçasını oluşturur. Ama nasıl ve neden bir parçasını oluşturur, bunu açıklamak mümkün değildir."⁸⁴² Bu, hem adaletin hem de dünyanın sonsuzca yaratılmasında gerekli olan bir olgudur. Doğum ve ölüm, paylaşım ve birlikte varoluş sonsuz gerçekliği ifade eder. Bu yüzden Nancy için adalet, her zaman ihtiyaç duyulan adalet isteğidir. Adalet isteği ve zulme karşı olma, adalet için bir çılgılık, çağrı ve nefes, adaletin kanunu olarak adaletle yönelik yatışmaz heyecan ve yönelmeyi ifade eder. Tıpkı adalet gibi dünyanın yasası da bizzat dünyaya dair sonsuz bir gerilimden ibarettir. Mutlak paylaşımın yegâne yasası

⁸³⁹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 111.

⁸⁴⁰ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 111.

⁸⁴¹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 111,112.

⁸⁴² Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 111,112.

olan bu iki yasa, sadece yapı ve değer olarak aynı şeyi ifade etmez, aynı zamanda Nancy'nin demokrasi düşüncesinin hem ilham kaynağı hem de yasasını oluşturur.⁸⁴³

Nancy'nin siyaset ve demokrasi anlayışından dünyayı düzelterek ya da mükemmelleştirecek bir adalet, gökten zembille inmediği gibi her hangi bir yerden de çıkıp gelmez. Dünyada varoluşun yasası olarak hiçbir zaman tamamlanmayacak sınırsız bir adaletin hiçbir egemen, tapınak ve yasası da yoktur. Dünya için bir adalet ya da adalete uygun bir dünya özlemi, çağrısı ve çabası sadece iyi niyetten ibaret olup söz konusu gerçeği yansıtmaktan acizdir. Dünyanın var oluşu, kavram olarak adaletin değil, ahenksiz uyum olarak adaletin en yüksek yasasıdır. Anlaşıldığı üzere dünya için adaletin görevi, yorulmaksızın, anlamın yatışmaz ve daima tedirgin egemenliğinin mekânını yaratmaktır.⁸⁴⁴ Bu husus şiddet ve hakikat sarmalında özgürlük ve çoğulculuk üzerine kurulan demokrasinin ufuklarını anlamaya götürecektir.

2.5.3 Şiddet ve Hakikat

Nancy'nin logos'a dayalı olmayan siyaset ve demokrasi düşüncesinde şiddet ve hakikat kavramları önemli bir yer teşkil eder. Yabancı bir gücün, canlı ve dinamik bir organizmaya veya sisteme yönelik uygulanması şiddet olarak tanımlanır.⁸⁴⁵

Haklılık iddiası gibi bir nedene dayalı olmadığı gibi makul bir sonuç elde etmeyi de amaçlamayan şiddet, yöneldiği her şeyin doğal yapısını zarar vererek bozar ve onun yok olmasına sebep olabilir. Mevcut bulunan bütün düzenleri katlederek yerlerine kendi düzenini getirir.⁸⁴⁶ Nancy'nin demokrasisinde yeri bulunmayan hakikat veya logos'un yapısı bizatihi şiddetlidir. Hakikati kendinden kaynaklanan ya da kendini hakikat olarak kabul ettirmeye çalışan şiddet, kurulu bütün düzenleri parçalayıp ortadan kaldırarak kendi hakikatini kurar. Bu

⁸⁴³ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, ss. 111,112.

⁸⁴⁴ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s 112

⁸⁴⁵ Jean-Luc Nancy, *The Graund of The Image*, İng. Çev. Jeff Fort, NY, Fordham University Press 2005, s. 16.

⁸⁴⁶ Nancy, *The Graund of The Image*, s. 17.

nedenle özgürlük ve çoğulculuk üzerine kurulan demokraside şiddete asla müsamaha gösterilmez.

Birbirinden farklı yaklaşımların ortadan kaldırılmasını ve tek bir görüşün egemen kılınmasını şiddet olarak tanımlayan⁸⁴⁷ Derrida, şiddetin başlangıç noktasının da söylem düzeyinde tezahür ettiğini belirtir.⁸⁴⁸ Düşüncenin şiddeti ya da düşünce düzeyinde şiddet, ötekinin reddi ve onu aynılaştırma çabası anlamına gelir.⁸⁴⁹ Logos'un diğer bir görünümü olan özdeşlik ilkesi, düşüncenin aynılaşmasına sebep olduğundan logos'un şiddetle bağlantısını açığa çıkarır. Mevcudiyete sadece kalıntı halinde ulaşılabileceğini belirten Derrida, şiddetin yansıması olan bütünleşmeye ve aynılaşmaya karşı, direnç gösteren mücadele alanlarının çoğaltılmasını, varoluşun tekil, benzersiz ve ölçülemezliğini temel alan görüşlere alan açmanın önemli olduğunu şöyle izah eder: "her şey geriye göndermeyle başlar, bu demektir ki başlamaz."⁸⁵⁰

Sürekli bir çözülme durumunda olduğunu iddia ettiği varoluşun, logos'un şiddetine teslim olamayacağını ileri süren Nancy, konuyla ilgili Derrida'yla benzer görüşler ileri sürer. Ona göre hem topluluğun hem de sanat yapıtının birliği ve bütünlüğü, yalnızca kendi dağılmasında bir araya gelebilen, her zaman sonlu olmaya mahkûm olduğundan hiçbir şekilde bütünlüğe ulaşamaz.⁸⁵¹

Demokratik sisteme olduğu gibi müdahil olduğu her yerin dinamik sistemini bozan şiddetin bozucu etkisini Nancy bir misalle açıklar: Sıkışan bir vidayı tahribata yol açmadan sökmek için uygun bir alet tedarik etmek yerine, herhangi bir kerpetenle zorla söküp çıkarttığımızı düşünelim. Vidanın sökölme yöntemine aykırı olan böyle bir gücün şiddeti,

⁸⁴⁷ Jacques Derrida, *Writting and Difference*, İng. Çev. Alan Bass, Chicago, Chicago Univercity Press, 1978, s. 125.

⁸⁴⁸ Derrida, *Writting and Difference*, s. 148.

⁸⁴⁹ Heikkilä, "Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy", s. 177.

⁸⁵⁰ Jacques Derrida, *Sending On Representation*, İng. Çev. Peter ve Mary Ann Caws, Social Research 49, 2, 1982, s. 324.

⁸⁵¹ Heikkilä, "Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy", s. 178.

vidayla birlikte söküp kopan alanı da artık kullanılamaz hale getirdiğinden, malzemenin (örneğin ahşap) doğasıyla uyuşmayan bir eylemdir.⁸⁵² Görüldüğü gibi şiddet, varlığın neden sonuç düzeniyle bağdaşmayan bir gücün kullanımı olduğundan, tecavüz ettiği her şeyin tabiatını bozar, altını üstüne getirir ve perişan ettirir. Şiddete tabi kılınan şeyler, değer ve anlamını kaybederken, şiddete maruz kalan insanlar da şiddet ve öfkeyle dolarak mantık dışı hareket eden bir karaktere bürünürler. Bir demokraside olmaması gereken şiddetin etkisini Nancy şöyle izah eder:

Şiddet, uygulandığı sistemi, dünyayı, kişi ya da grubu, beden ya da dilin biçimlenişini görmezden gelir. Birlikte mümkün olmayı değil, aksine bozduğu ve harap ettiği birlikte mümkünlerin uzamı için mümkünatsız, dayanılmaz olmayı ister. Bu konuda hiçbir şey bilmek istemez ve sadece, bu kesin kararlı bilmezlik ya da körleşme, her bağlantıdan çıkarılmış anlayışı kıt istenç, yalnız kendisinin yankı uyandıran usulsüz girişiyle meşgul olmak ister. Böylece şiddet bunu kenarda saklayarak, kendi baskınını, dışarının imgesi, bizzat figürü olarak ilan eder.⁸⁵³

Bu yüzden Nancy şiddetin derin, en yoğun, en giderilemez anlamda aptalca bir aptallık ve en kuvvetli bir aptallık olduğunu söyler. Bu aptallık, zekâ yoksunluğu ya da eksikliğinden kaynaklanan bir aptallık değildir. Düşüncesizlik, budalalık, dar görüşlü olma, dünyayı ve farklılıkları doğru kavrayamamanın neticesinde ortaya çıkan sığ zekânın doğru dürüst hesaplayamayacağı kadar beter bir aptallık halidir.

Hiçbir oyunun kuralına tabi olmak istemeyen şiddet, her türlü kural ve ilkeden nefret eder. O, potansiyelin gerisinde ve eylemin ötesinde bulunanı dahi şiddete dönüştürerek tüketir. Şiddet içeren eylemler akli devreden çıkardığı için, hem failin hem de kurbanın işkence altında sersem olmasına neden olur. Şiddet eylemindeki güç anlaşılmasız bir deliliğe dönüşebilmektedir.⁸⁵⁴

⁸⁵² Jean-Luc Nancy, “İmge ve Şiddet”, Çev. Murat Erşen, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, , ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 371.

⁸⁵³ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 371.

⁸⁵⁴ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 372,

Nancy'ye göre şiddet, güçlerin bir araya gelmesinden doğan bir durum değil, hakikate hizmet etmeyen azgınlık ve zayıflığın ifadesidir. Herhangi bir bilgiye dayanmadığı için anlamadığı ve anlamak istemediği düzenlerin yerine hakikatinin tezahürü olan düzensizliğini getirir. Böylece şiddetin darbeleri, hakikat ya da hakikatin kurucusuna dönüşür.⁸⁵⁵ Bu durumu en iyi açıklayan misal olarak ırkçı şiddet, kendisinden olmadığı için hakikatten yoksun kabul ettiği ötekinin suratına atılan tokat şeklinde dışarıya yansır.

Hakikat iddia eden bütün sistemlerin kurulu düzeni bozarak ortaya çıkmaları, farklılık göstermekle beraber şiddet içerdiklerini gösterir. Akıl yürütme, tartışma ve ikna etmeye dayalı olmaması, bütün yöntemleri de işlevsiz kılar. Felsefe tarihi boyunca en çok üzerinde durulan konulardan biri: “hakikatin şiddetli bir tezahür olduğu”⁸⁵⁶ iddiasıdır. Platon'un mağaradan çıkardığı mahpusların gözlerinin kamaşmasına neden olan, “hakikat güneşinin” şiddetidir.⁸⁵⁷ Modernizmin bütünü açıklama iddiasına dayalı “meta anlatıları”nın merkezinde şiddetin ismi, öznesi ve tarihi bulunduğu kabul edilir. İyi ve lüzumlu şiddet, sevgiye dayalı şiddet, devrimci şiddet ve tanrısal şiddet gibi şiddetin bütün türlerinde mündemiç bulunan “hakikat” iddiası, onları demokrasi dışı kılmaktadır.⁸⁵⁸

Nancy “şiddetin hakikati” ile “hakikatin şiddeti” arasında kıyaslama yapar. Ona göre hakikatin şiddeti, doğruluğunun gerçekliğinden kaynaklanır. O, bir uzam açarak hakikatin özgürce sunumuna olanak sağlar. Şiddetin hakikati ise, kaba ve yoğun bir şiddet içerdği ölçüde “doğru” kabul edildiğinden, hakikat, şiddet tarzına indirgenerek orada tüketilir. Silahın, yumruğun ve alçak aptallığın hakikati olan “şiddetin hakikati”, başkasını ezerken dahi güler ve kendi şiddetindeki görüntüsünden zevklenir.⁸⁵⁹

⁸⁵⁵ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 372.

⁸⁵⁶ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 373.

⁸⁵⁷ Platon, *Devlet*, 515cd, 516a.

⁸⁵⁸ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 373.

⁸⁵⁹ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 373.

Nancy, şiddetin hakikatinin farklı şekillerde ortaya çıkabildiğini ifade eder. Erotik ve pornografik imgelerde sahnelenen tecavüz veya arzunun şiddeti artık olağan bir durummuşçasına sunulacak düzlem bulabilmektedir. Benzer şekilde neredeyse tarihin her döneminde çok rastlanan “tecavüz”, ulusal bir iddianın “meşru” öfkесinin aracı şeklinde kullanılabilen “dinsel ve ırkçı” bir alana sahip olabilmektedir. Mitik ve etnik kokulu ulusal/milliyetçi şiddetler ise neredeyse tüm ulusların övünç kaynağıdır. Şiddet türleri arasında ayırıma giderek bazılarına müsamahalı davranmak zihnin körleşmesine sebep olabilmektedir. Nitekim hiç kimse, hakikatin bütün imkânlarına tecavüz edip yok etmeden, şiddete dayalı kendi hakikatini dayatamaz.⁸⁶⁰

İçinde şiddet barındıran hakikat algısı karşısında hangi çarelere başvurulabilir? Farklılıkları tehdit eden, terörizm, ekonomik, dinsel ve faşist şiddetin tecavüzü nerede başlar ve nüfuzu nerede biter sorusu, demokrasilerde "müdahale hakkı ve sınırları" etrafında yapılan tüm tartışmaların konusunu oluşturur. Nancy'ye göre demokrasinin problematik karakteri, “ahireti olmayan dünyanın” hem ethosunu hem de habitusunu şekillendirir.⁸⁶¹

Her zaman bir imgeye yerleşen şiddet, görüldüğü andan itibaren bir imge içinde tanımlanır. Düzenin çalışmasını sağlamak ya da otoriteye itaat etmeyi sağlamada şiddet, uygulanan bir gücün ayrılmaz unsuru olur. Şiddet içeren uygulamalar, zaten korku ve dehşet izi bırakmaktan ibaret olduğundan, tecavüz ettiği şeyde kendini görmek ister. Haddi aşma ve aşırılık olarak da ifade edilebilen şiddet, yanlış şekilde uygulanan aşırı güçten kaynaklanmaz, aksine kuvvetin zoruyla imgesini bırakma isteğine Nancy getirdiği misallerle şöyle izah eder:

Tanrısal şiddet, bir şimşеğin ya da Mısır'ın bir felaketinin görülebilirliğidir, celladın şiddeti kurbanın yaralarının-en azından kendi gözlerine- teşhir edilmesidir, yasanın şiddeti cezanın belli bir örnek

⁸⁶⁰ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 374.

⁸⁶¹ Nancy, “İmge ve Şiddet”, s. 375.

karakterinde belli olmalıdır. Şiddet gösterişçi ve gösterici olmak ister ve bizzat kendini ve etkisini gösterir.⁸⁶²

Şiddetin iz ve etki bırakan özelliği onun hakikatle olan bağıını kopartır. Pascal'ın da ifade ettiği gibi, "şiddet ve hakikat birbirine hiçbir şey yapamaz"⁸⁶³ yargısının sebebi, gerçek manada yekdiğerinin içinde potansiyel olarak bulunmasıdır. Tıpkı şiddetin kendi hakikati olduğu gibi hakikatin de şiddeti vardır. Hakikat, ontolojik bir varlığa sahip olmayıp sadece mantıklı bir açıklamaya dayanan gücün ispatı" olarak kendini gösterir.⁸⁶⁴ Kendini gösterme isteği şiddet ve hakikatin ortak özelliği kabul edilir.⁸⁶⁵

Özetleyecek olursak güç ve şiddetin görüldüğü yerde şeylerin biçimi ya bozular ya da dönüşüme uğrar. Resim ve heykeltıraşta uygulanan güç veya tutku, biçimlerin değişmesine, dönüşmesine ve hatta dağılmasına sebep olur. Demokrasilerde uygulanan şiddet ya da güç ise, özgürlük ve çoğulculuk üzerine kurulu sistemin raydan çıkıp canavarlaşmasına neden olabilir.⁸⁶⁶ Dolayısıyla Nancy'ye göre düzenli olan zeminlerden ve kurulabilir tüm çatılardan yoksun olarak demokrasi, her türlü şiddetten uzak bir çalkantının ortaya çıkardığı olağan üstü bir mevcudiyetin mucizevi gücünü imgeler.⁸⁶⁷ Bitmeyen bir tablo, açık kalan bir zeminin imkânı olarak demokratik ortaklık ya da ortaklaşmaktan kaynaklanan demokrasinin gücü, özdeşlik ve birlikten uzak bir kimliksizliğin ikliminde kendini gösterebilir.⁸⁶⁸ Bu husus, bir

⁸⁶² Nancy, "İmge ve Şiddet", s. 376.

⁸⁶³ Bkz. İnsanlığın doğrusal ve sürekli ilerlemesi nosyonu, modernizmin getirmiş olduğu meta anılardan biri kabul edilir. Bu görüş, 18. yüzyılda aydınlar arasında yaygınlık kazandı. 19. yüzyıldaysa neredeyse evrensel kabul gören bir dogma halini aldı. Bu açıdan 17. yüzyıl kavrayışının en iyi temsilcileri Pascal ve Fontenelle'dir. Onlara göre ilerleme düşüncesi, bilginin yüzyıllarca süren bir süreçte birikimini ifade ediyordu. 18. yüzyıldaysa ilerleme, "insanlığın eğitimi" anlamını taşıyordu. Ancak sonuç mükemmel insan arayışlarıyla bir türlü çakışıyordu. Sınırsız bir ilerleme söz konusu değildi. Marks'ın tarihin sonu olabileceğini düşündüğü ve özgürlük alanı olarak gördüğü sınıfsız toplum, gerçekte pratik karşılığı bir türlü gerçekleşmiyordu. Ancak 19. yüzyılın başlangıcından itibaren tüm bu iddialar kaybolmaya başlandı. Artık insan için söylenebilecek şey şudur: "Mükemmelleşebilir canlılar olarak doğduk ama asla mükemmel olamayacağız." Hannah Arendt, "Şiddet Uzerine", *Şiddet*, Çev. Bülent Peker ed.: Özlem Solok, Cogito, S. 6-7, İstanbul, Y.K.Y., 1996, s. 18; Ayrıca bkz. P.J. Proudhon, *Philosophie d'u Progres*, 1946, s.27-30, 49; William Harbold "Progressive Humanity in the philosophy of P.J. Proudhon", *Review of Politics*, Vol.31, No. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, s. 238.

⁸⁶⁴ Nancy, "İmge ve Şiddet", s. 376.

⁸⁶⁵ Nancy, "İmge ve Şiddet", s. 377.

⁸⁶⁶ Nancy, "İmge ve Şiddet", s. 378.

⁸⁶⁷ Nancy, "İmge ve Şiddet", s. 379.

⁸⁶⁸ Nancy, "İmge ve Şiddet", s. 380.

yandan her türlü farklılığı ve renkliliği ortadan kaldıran diğer yandan ise kültürlerin etkileşimini olanaklı kılan küreselleşmenin boyutlarını incelemeye götürecektir.

2.5.4 Küreselleşme (Globalizasyon)

Çağdaş dünyanın hem bilimsel hem de siyasal alanlarında üzerinde yoğun tartışmaların olduğu en moda kavramlardan biri ve belki de ilki globalizasyon olarak da ifade edilen küreselleşme kavramıdır. Bazıları için sınırsız özgürlük, açıklık, etkileşim ve daha iyi olanakların olduğu bir dünyanın ifadesi iken, bazılarına göre ise dengesizlik, eşitsizlik, sömürü ve zulmün hiçbir sınır tanımaksızın dünyada hâkimiyetinin ifadesi olarak kabul edilir.⁸⁶⁹

İlk defa “küresel köy” söylemini 1960’larda kullanmış olan Marshall McLuhan(1911-1980), küresel ekonominin her yönüyle bir tek pazar durumuna geleceğinin düşüncesini ortaya atmıştı.⁸⁷⁰ Kökeni eski çağlara uzanmasına rağmen küreselleşme, daha çok son iki yüzyılda meydana gelen baş döndürücü teknolojik gelişmelerin neticesi olarak kabul edilir. Değişim, ticaret, sermaye dolaşımı ve yatırımların ulaştığı düzey, küreselleşmenin nitelik ve niceliğindeki değişimi ifade eder. Artık politik ve ekonomik anlamda bir bütünlük arz eden küreselleşmiş dünyada her şeye ve herkese ulaşma olanağı, hem sorun hem de fırsatları birlikte taşır. Bir yandan teknoloji, eğitim ve üretim fırsatı, diğer yandan ise Batı’lı zihniyetin emperyalist yansıması olarak iktisadi ve siyasi alanda dünya çapında hiçbir sınır tanımayan sömürü düzenini ifade eder. Bu daha iyiye, doğruya veya güçlüye doğru bir gelişme olmayıp modernizmin yanılsamasından ibaret kabul edilir.⁸⁷¹ Ancak modernleşme, aydınlanma ve küreselleşmeyi Batı hayat tarzının formu ve ileri uygarlaşma düzeyi olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur.⁸⁷²

⁸⁶⁹ M. Acar, “Ekonomik Siyasal ve Sosyal - Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme Tehdit mi, Fırsat mı?” *Liberal Düşünce*, S. 25-26, Ankara, Liberte Yayınları, 2002, s. 13.

⁸⁷⁰ Murat Ali Dulupçu, “Küresel Rekabet Gücü” Türkiye Üzerine Bir Değerlendirme”, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2001, s. 12.

⁸⁷¹ Küçükaltıp - Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temelleri*, s. 205.

⁸⁷² Metin Toprak, *Küreselleşme ve Kriz Türkiye ve Dünya Deneyimi*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2001, s. .9.

Siyasal alanda ve ulus ötesi kurumlarda kendini gösteren küreselleşme olgusu, devletlerin eski önem ve iktidarlarının sarsılmasına yol açmaktadır. Küresel çapta faaliyet gösteren şirketler, hem ekonomi hem de siyasi alanda bürokrat temelli devletlerden daha sistemli ve rasyonel çalışmaları, geleneksel devletten küresel topluma doğru ilginin bir göstergesidir. Bazı liberal düşünürlere göre küreselleşme, gerçek anlamda küresel medeniyetin kurucusu olarak kendini gösterir. “Yeni dünya düzeni” olarak adlandırılan bu uygarlıkta kültürel karşım (hyperdization), yeni dünyanın öznesi olarak ulus devletlerin sonunu hazırlamaktadır.⁸⁷³ Küreselleşme taraftarları, efendisi serbest rekabet ortamında belirlenen “küresel köyün”, söyleyecek sözü ve satacak malı olan her kese açık olmasına küreselleşmenin nimeti gözüyle bakarlar. Küreselleşme karşıtları ise küreselleşmenin yeni bir olgu olmadığını, *minimal devlet* gibi kavramların zengin ve müreffah devletlerin sonunu getirecek ideolojik talepler olduğunu savunurlar.⁸⁷⁴ Onlara göre güçlü ve zengine hizmet eden serbest ticaret politikaları, tüm dünyada fakir ülkeleri Batı’ya yem yapmaktadır.⁸⁷⁵

Küreselleşme sürecinin felsefi temelleri ile postmodern demokrasi arasında yakın bir ilişki olduğu kabul edilir.⁸⁷⁶ Etnik ve dinsel azınlıkların hakları, yerel ve bölgesel istekler, kültürel farklılıklar bağlamında insan hakları, kadın hakları, hayvan hakları gibi sivil taleplerin küresel çapta ele alınması ve tartışılması, demokratik taleplerin de küreselleşmesini sağlamıştır. S. P. Huntington (1927–2008)’a göre, İkinci Dünya Savaşından sonra uygulanan politikalar, ekonomide hızlı gelişme, refah seviyesinde artış ve demokratik gelişmelerin tüm dünyada hissedilmesine katkıda bulunmuştur.⁸⁷⁷ Dünya ölçeğinde ekonomik, sosyal ve siyasi taleplerin devletlerin sınırlarını aşarak birbirini etkilemesi ve beslemesi bağlamında “yeni dünya düzeni”

⁸⁷³ Şengül Hablemitoğlu, *Küreselleşme Düşlerden Gerçeklere*, Ankara, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2004, s. 20.

⁸⁷⁴ Sezgin Kızılcıkelik, "Kapitalizmin Diasporası Olarak Küreselleşme", *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2002, ss. 15-23

⁸⁷⁵ Rana. Eşkinat - Erol Kutlu, *Dünya Ekonomisi*, Eskişehir, Nisan Kitapevi Yayınları, 2014, ss. 272-285.

⁸⁷⁶ Hasan Tutar, *Küreselleşme Sürecinde İşletme Yönetimi*, İstanbul, Hayat Yayınları, 2000, ss. 22-25.

⁸⁷⁷ S. P. Huntington, *Üçüncü Dalga: Yirmi Yüzyıl Sonunda Demokratlaşma*, Çeviri: Ergun Özbudun, Ankara Yetkin, 1996, s. 62.

tartışmaları, devletleri ve toplumları aşan çok yönlü bir iletişim, etkileşim ve bağımlılık olarak tezahür etmektedir.⁸⁷⁸

Küreselleşme olgusu bir taraftan çoğulculuğun yayılmasına katkıda bulunurken, diğer taraftan belirli standartların her alanda tüm dünyada etkili olmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla evrensel olanın yerel olana hâkimiyet kurarak kendisine benzetme süreci, tartışma ve çatışmalara da yol açabilmektedir.⁸⁷⁹ Diğer taraftan evrensel standartların hâkim kılınmasında etkili olan, teknolojik gelişmeler, iletişimin kolaylaşması, insan hakları anlayışının evrensel hale gelmesi ve sivil toplum kuruluşlarının hem ulusal hem de uluslararası düzeydeki etkinliklerinde meydana gelen artış, küreselleşmenin demokrasiye olumlu katkısı olarak görülebilir.

Küreselleşmenin demokratik değerlere bir diğer katkısı da daha önce ulaşılamayan bilgi, belge ve canlı tanıklıklara ulaşma olanağı, bireylerin ve sivil toplum kuruluşlarının konumunu güçlendirmektedir.⁸⁸⁰ Otoriter ve baskıcı yöntemlerin hâkimiyetlerinde meydana gelen sarsılma, siyasal sistemin kontrol ettiği bilgi tekelinin kırılması, komuta sistemine dayalı siyasal gücün demokratik değerleri dikkate almasına neden olmaktadır.⁸⁸¹ Ancak az gelişmiş ülkelerin ya da kapalı sistemlerin, gelişmiş teknolojiyle iletişim ağlarını kontrol etmesi ve yönlendirmesi, demokratik hakların daha da kısıtlanmasına sebep olabilmektedir.⁸⁸²

İletişim sistemleri, gelişmiş toplumların bilgili yurttaşlarına geniş bir hareket alanı sağlayarak yönetimde etkisini artırırken, az gelişmiş toplumların bilgisiz üyelerinin bir seçkinler topluluğu tarafından köleleştirilmesine de sebep olabilmektedir. Giddens'e göre, kitle iletişim araçları, bir yandan toplumsal diyalog zeminini yaratırken, diğer yandan ise politik

⁸⁷⁸ David Held, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1997, s. 340.

⁸⁷⁹ Anthony Giddens, *Elimizde Kaçıp Giden Dünya*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s. 23, 25.

⁸⁸⁰ Robert A. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. Levent Köker, Ankara, Yetkin Yayınları, 1993, s. 430.

⁸⁸¹ Giddens, *Elimizde Kaçıp Giden Dünya*, s. 87-88.

⁸⁸² Ronaldo Munck, *Globalization and Democracy: A New "Great Transformation"?* Dublin, Dublin City University, 2002, ss. 10-14.

sorunları kişiselleştirerek söz konusu zemini ortadan kaldırmaya da eğilim gösterebilmektedir.⁸⁸³ Christopher Pierson(d. 1956) ise, bir taraftan teknoloji sayesinde halkın yönetime daha aktif katılma olanağı bulduğunu, ama diğer taraftan da aynı teknoloji nedeniyle iktidarın zerresine kadar halkı takip ve kontrol imkânını sağladığını ifade eder.⁸⁸⁴

Son elli yıl içinde dünyada insan hakları alanında yaşanan gelişmeler, küreselleşmenin demokratikleşmeyi artırdığı yönündeki iddianın bir başka dayanağını oluşturmaktadır. Birleşmiş Milletler Antlaşması ile başlayarak Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi ile devam eden insan hakları ortak hukukunun bir olguya dönüşmesi, insan haklarını içeren demokratik gelişmelerin küreselleştiğini gösterir. Gerçekten meydana gelen gelişmeler, insan haklarını ulusal sınırların dışına taşıyarak evrensel bir mahiyet ve standart kazanmasını sağlamıştır. Oysa kadim gelenekteki kabule göre hükümetler, işlerinde kendi vatandaşlarına ya da denetimleri altındaki diğer insanlara yönelik tutumlarında her hangi bir uluslararası standartla denetlenemezlerdi. Dolayısıyla evrensel insan haklarına ilişkin yasalar sayesinde devletler, kendi ülkelerinde yaşayan her kesin evrensel bir standart arz eden asgari insan haklarına saygı göstermeleri neredeyse zorunlu beklenti halini almış durumdadır.⁸⁸⁵

Küreselleşen dünyada egemenlik ulusal sınırları aşarak çok yönlü ve komplike bir mahiyet kazanmıştır.⁸⁸⁶ Dünya Bankası (WB), Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Ticaret Örgütü (WTO), G8 (Sekizli Grup), İktisadi İşbirliği ve Gelişme Teşkilatı (OECD), Kuzey Amerika Ülkeleri Serbest Ticaret Anlaşması (NAFTA) gibi uluslararası iktisadi kuruluşlar ulus üstü örgütlerin başlıcalarıdır. Bunların dışında ortak para birimini kullanan, iç sınırları anlamsız

⁸⁸³ Giddens, *Elimizde Kaçıp Giden Dünya* s. 93.

⁸⁸⁴ Christopher Pierson, *Modern Devlet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Çiviyazıları Yayınları, 2000, s. 313.

⁸⁸⁵ Kurt Mills, "Reconstructing Sovereignty: A Human Rights Perspective", *Netherlands Quarterly of Human Rights*, Vol. 15, Issue 3, 1997, ss. 267-290.

⁸⁸⁶ David Held, "Ulus Devletin Çöküşü", Der. S. Hall & M. Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, ss. 189-203.

kılan Avrupa Birliği (AB), ortak parlamentosuyla neredeyse bir tek devlet görünümünü arz etmesi bakımından küreselleşmenin en önemli tezahürlerinden biri kabul edilir.⁸⁸⁷

“Bir Yanılsamanın Geleceği” adlı makalesinde bilimsel gelişmelerin insanları savaş ve yıkımdan kurtaracağı konusunda bir zamanlar iyimser bir bakış açısına sahip olduğunu belirten Freud, daha sonra *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı eserinde, rasyonel düşüncenin donanımsızlığını şöyle ifade eder:

İnsanlar doğa üzerindeki hâkimiyetlerini o denli arttırmış durumdadır ki, bunların yardımıyla birbirini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten bile değil. Bunu kendileri de bildiklerinden, günümüzdeki huzursuzluklarının, kaygılarının ve mutsuzluklarının önemli bir bölümü buradan kaynaklanmaktadır.⁸⁸⁸

Konuyu uygarlığın tekdüze haline gelişi bağlamında değerlendiren François Raffoul’e göre küreselleşme, kendisinden hiçbir şeyin kurtulamadığı bir egemenlik uğruna, erişilebilir olan her şeye rengini vererek özgünlüğü yok eden bir bütünleşme sürecidir.⁸⁸⁹ Nancy ise bu süreci, dünyanın yıkımına sebep olacak hızlı yolculuk olarak değerlendirir. Ona göre dünyanın yıkıma doğru ilerlemesi gerçeği, sadece bir hipotezden ibaret olmayıp dünya düşüncesini anlamlı kılan olgunun kendisidir. Küreselleşme olgusunu dünyanın yıkımı bağlamında şöyle analiz eder:

Küreselleşmenin tezahürü, sefalet içine atılmış, kenarda kalanın dışlanmasına paralel giden refah ve zenginliğin tek elde toplanmasıdır. Bu yüzden küresel çaptaki teknolojik, ekonomik ve askeri hâkimiyet, bilginin, etiğin ve birlikte yaşamanın uyumunu ortadan kaldırmakta ve parçalamaktadır. Küresel anlamda gezegenin bütünlüğüne nüfuz etmek, dünyanın yönelim ve anlamının sonu anlamına gelir. Küresellik herhangi bir yol, yön, imkân ve metot getirmekten ziyade, kör bir ekonomik ve teknolojik sömürü olarak bizzat kendini azdırmakta ve perspektif yokluğunu güçle dayatmaktadır.⁸⁹⁰

⁸⁸⁷Robert Went, *Küreselleşme: Neoliberal İddialar Radikal Yanıtlar*, Çev. Emrah Dinç, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 2001, ss. 25-65.

⁸⁸⁸Bkz. Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, ss. 101-102.

⁸⁸⁹Raffoul, “Dünyayı Yaratmak ya da Dünyasallaşma’da Dünya Düşüncesi”, Nancy, *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*, s. 15.

⁸⁹⁰Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 18.

Küreselleşen dünyada üstün teknolojik araçların daha çok kirli olanı çoğaltması, ölüme ayarlanmış dünyanın durumunu ve gerçeğini ifade eder. “Genel eşdeğerlilik üzerine kurulu adaletsizliğin globalliği”⁸⁹¹, bugüne kadar üretilmiş değerlerin tek tipleşmesine neden olduğundan yaşanabilir bir dünyanın olanağını tüketmektedir. Ancak dikkat çekici bir şekilde Nancy, özenle ele alınan bir küreselleşme olgusunun, bir dünya yaratma potansiyelini de taşıdığını belirtir.⁸⁹² Ona göre olumlu anlamıyla küreselleşme, mümkün olan anlam ve anlamlılık alanı olarak ortaklıktan tezahür edeni dünyanın ufkuna sunma imkânı sağlar. Negatif anlamıyla globalizasyon ise, dünyanın bütün renklerinin tek tipleştirilip ortadan kaldırılmasını ifade eder.⁸⁹³ Dolayısıyla Nancy, 'Urbi et Orbi' başlıklı makalede globalizasyon kavramını, dünyanın bütün biçimlerinin silinmesi, duyulmamış, jeopolitik, ekonomik ve ekolojik felâket olarak isimlendirmektedir.⁸⁹⁴

Nancy'ye göre dünya, her türlü temsil ve verili dünya görüşünden kendini kurtarmalıdır. Dünyanın dışında olabilecek her türlü temsil, dünyayı nesneleştirmekte, temsilcisi kabul edilene de özne konumuna yükseltmekte ve dünyanın gözlemcisi rolünde kabul edilmesini sağlamaktadır. Ancak dünya, her türlü nesnelleştirme, tanımlama ve temsilden kaçıp kurtulandır.⁸⁹⁵ Dünyanın mümkün tüm temsil statüsünden sıyrılması dünyanın en çağdaş demokrasi olarak ortaya çıkmasının zeminidir.⁸⁹⁶ Bu zeminin eleştirilerden azade olmadığını ve aynı zamanda en önemli tartışmaların devam ettiği bir alan olduğunu fark etmek gerekecektir.

⁸⁹¹ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 45.

⁸⁹² François Raffoul, “Dünyanın Yaradılışı ya da Küreselleşmede Dünya Düşüncesi”, Çev. İpek Görgün, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 208.

⁸⁹³ Raffoul, “Dünyanın Yaradılışı ya da Küreselleşmede Dünya Düşüncesi”, s. 208.

⁸⁹⁴ Jean-Luc Nancy, *The Creation of World or Globalization*, Albany, NY, State University of New York Press, 2007, s.34.

⁸⁹⁵ Raffoul, “Dünyanın Yaradılışı ya da Küreselleşmede Dünya Düşüncesi”, s. 211.

⁸⁹⁶ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, s. 44.

2.6 Demokrasiye Yönelik Eleştiriler

Tezimizin bu başlığı altında demokrasiye yöneltile eleştirileri, özellikle Nancy'nin düşünce dünyasıyla bağlantısı bulunan Platon, Alain Badiou, Daniel Bensaid, Carl Schmitt, Wendy Brown, Jacques Ranciere, Fareed Zakeria gibi belirli düşünürlerin görüşleri çerçevesinde açıklamaya çalışacağız.

2.6.1 Demokrasinin Kutsallığı Üzerine

Günümüz politik sistemleri içinde egemen konumda bulunan “demokrasi” yönetim sistemi, toplumlar için sembolik değer taşıdığı için dokunulmaz kabul edilen “bayrak” mesabesindedir. Demokrasiyi kendine bayrak yapanların ötekiler karşısında üstünlükleri neredeyse sorgulanmaksızın kabul edildiğinden, yaptıkları tüm hatalar da görmezden gelinir. Demokrasi adına devletler işgal edilir, – Irak, Afganistan vb. – darbeler yapılarak meşru yönetimler devrilir, - Mısır, Türkiye vb. - cinayetler işlenir ve üstelik minnet edilerek yapıldığı halde kimse tepki dahi göstermez.

Felsefe tarihinde bilindiği kadarıyla demokrasi yönetim şekline ciddi anlamda eleştiri yönelten ve demokrasi bayrağının altında oynanan oyunları deşifre eden ilk düşünür Platon olmuştur. *Politeia* (Devlet) isimli eserinde çeşitli rejimleri anlattıktan sonra tıpkı daha sonra Lenin'in de ifade edeceği gibi, demokrasinin belli bir yönetim yapılanması olduğunu ifade eder. Nancy'nin demokrasiyi üzerine bina ettiği belirsizlik, temelsizlik, bireysellik ve öznellik, her konuda değişmez, sabit, nesnellik arayan Platon'un demokrasiye yönelik eleştirisinin merkezinde yer alan hususlardır. Demokrasinin gücünü kendinde bayraklaştıran öznenin bencilliği ve küçük hazların peşinde koşarak mutlu olma arzusunu eleştiren Platon'un yaklaşımında tepkisel yanların da mevcut olduğu genel bir kanaattir. Hocası Sokrates'i “haksız” şekilde ölüme mahkûm eden demokrasi yönetimi, Platon'a göre Yunan şehir devletini

koruyamaz. Nitekim Yunanlıların, önce Makedonya, ardından Roma ve daha sonra da Osmanlıların egemenliğinde kalmaları Platon'un iddiasını destekler niteliktedir.⁸⁹⁷

Bununla birlikte Platon'un demokrasiye yönelttiği eleştirinin sadece bir tepkiden kaynaklanmadığı, eleştirdiği hususun, devletin yönetiminde resmileşen demokrasinin özü ve bu yönetimde söz sahibi özne olarak demokrat insanın eylemleri olduğu bilinen bir gerçektir. Platon'un demokrasiye yönelik eleştirilerine neden olan hususlardan biri demokratik dünyanın gerçekte bir dünya olmadığı üzerinedir. Çünkü demokratik dünyada, herkese eşitlik dağıtan sevimli, anarşik ve tuhaf bir yönetim biçimi söz konusudur. Arzular doğruları kapı dışarı eder, adaletsizlik düzen olmaya başlar, baba oğuldan çekinir hale gelir.⁸⁹⁸ Diğer bir eleştiri ise, demokrat öznenin yetişme biçimidir. Platon'a göre demokratik anarşi ortamında yetişen ve eğitilen demokrat insan, arzularının esiri olarak yöneldiği nesnenin ve onlardan umulan kısa süreli hazların peşinde hiçbir sınır tanımaksızın koşarak yetişir. Demokrasinin öznesi işte böyle bir ortamın ve dünyanın ürünüdür.⁸⁹⁹ Böyle sahte bir dünyada, ihtiyarlar gençlere özenerek onları taklit ederler. Eğlenemeyecek durumda olan yaşlılar dâhil herkesin peşinde koşarak vakit tükettiği ortak arzu, “eğlenin” sloganıyla kendisini gösterir.⁹⁰⁰

Demokrasiyi, öznel, zaman disiplinin olmadığı, geçici hazların büyük değer gördüğü ve dolayısıyla toplumun uçuruma doğru yuvarlanmasının nedeni olarak gören Platon, Sokrates'in “çok güzel ve genç yönetim biçimi”⁹⁰¹ şeklindeki ifadesini ironik bir şekilde izah eder:

Demokrat insan yalnız şimdide yaşar, yalnız gelip geçen arzuyu yasa sayar. Bugün kendine dört başı memur bir ziyafet çeker, ertesi gün Buddha misali çilekeş oruçtan, duru sudan ve sürdürülebilir kalkınmadan başka bir şeyi olmaz. Pazartesi, yerinden kımıldamayan bir bisikletin üstünde saatlerce pedal çevirerek forma kavuşur, salı sabahdan akşama kadar uyur, ardından sigarasını tütürüp tıklar.

⁸⁹⁷ Allain Badiou, “The Democratic Emblem”, *Democracy in What State?* Fransızcadan Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, s. 9.

⁸⁹⁸ Platon, *Devlet*, 563/b, 564/ç.

⁸⁹⁹ Platon, *Devlet*, 558/c, 560/b. Ayrıca bkz. Alain Badiou, “The Democratic Emblem”, s. 10.

⁹⁰⁰ Badiou, “The Democratic Emblem”, s. 11.

⁹⁰¹ Badiou, “The Democratic Emblem”, s. 12.

Çarşamba, felsefe okuyacağını duyurur ama hiçbir şey yapmamakta karar kılar. Perşembe, öğle yemeğinde politika konusunda galeyana gelir, komşunun görüşleri hakkında esip gürlür, mangalda kül bırakmaz ve aynı öfke seli ile tüketim ve gösteri toplumunu yerin dibine batırır. Akşam, sinemaya gidip ortaçağ üzerine vurdulu kırdılı boktan bir film izler. Eve dönüp esaret altındaki halkların silahlı kurtuluş mücadelesine katılacağını hayal ederek uykusuna dalar. Ertesi gün, akşamdan kalma bir halde işe gider ve komşu büronun sekreterini baştan çıkarmak için boş yere uğraşır durur. Ahdetmiştir, ticarete atılacaktır! Gayrimenkullerin rantı kendisine kalacaktır! Ama gene hafta sonu gelmiştir, kriz gelip çatmıştır, neyse hepimizin icabına gelecek hafta bakılacaktır. Alın size hayat! Ne düzen, ne fikir, ama yine de hoş, mutlu, özellikle de, anlamsız olduğu kadar özgür diyebiliriz. Özgürlüğün bedelini anlamsızlıkla ödemek, pek de pahalı sayılmaz hani.⁹⁰²

Anlaşıldığı üzere demokraside peşinden koşulan lüks hayatın sonu önünde sonunda kölelik ve despotizmle son bulur. Zamanın boşa harcandığı, tüketime dayalı demokrasi rejimi, uzun ömürlü olamaz. Anlam ve amaç bakımından demokrasi ile nihilizm arasında kurulan benzerlik de bir diğer eleştiri konusudur.⁹⁰³

Demokrasi fetişizmine karşı çıkan Alain Badiou, toplumların gerçeğine dokunabilmek için herkesin gözünde kötü görünmeyi dahi göze alarak bayraklaştırılmış demokrasiden kurtulmak için *a priori* bir deneme adına demokrasiyi terk etmek gerektiğini ifade eder.⁹⁰⁴

Badiou'ye göre önemli olan dünyadır. Ancak şimdiki dünya herkesin değil, demokrasi bayrağını elinde taşıyan ve en yüksek basamaktan ötekilere bakıp ahkâm kesen Batı'nın ya da Batılıların dünyasıdır. Savaş, sefalet, yasaklar ve yolsuzluklar içinde can pazarını andıran geri kalmış ötekilerin dünyasında hayat çekilmez durumdadır. Ancak böyle bir dünyadan demokratların dünyasına göç etmek isteyenler hayal kırıklığıyla karşılaşırlar. Demokrasi bayrağının ferah gölgesinde yaşayanların sadece demokratları sevdiklerini ve ötekilerini hiç sevmediklerini bizzat deneyimleyerek öğrenirler. Çünkü demokrasinin nimetlerini, tıpkı bir iç

⁹⁰² Platon, *Devlet*, 561d, s. 246.

⁹⁰³ Platon, *Devlet*, 564/a, 569/c. Ayrıca bkz. Alain Badiou, "The Democratic Emblem", s. 14.

⁹⁰⁴ Badiou, "The Democratic Emblem", s. 7.

evlilik gibi sadece demokratların hakkı olarak gördüklerinden kendi aralarında paylaşırlar. Dolayısıyla demokratların dünyası herkese açık olmayan bir dünyadır. Demokrasinin müdafileri, demokrasi adına demokrat olmayanlardan gasp ettikleriyle kurdukları oligarşik düzenin keyfini çıkararak, tıpkı hayvanların bölgelerini korudukları gibi, korumaya çalışırlar.⁹⁰⁵

Çağdaş demokrasi, alıkonulmayan zamanı temsil eden gençliğin enerjisinde kendini bayraklaştırmaya çalışır. Maddi bir mevcudiyetin karşılığı olmayan gençlik, demokrasinin ürettiği simgesel bir kurulumdur. Bir kurulum ancak bir gövde üzerinde mümkün olduğundan, bu gövde haz, moda ve eğlence gibi üç özellik üzerine kurulur. Ancak halkların kendi kaderleri üzerinde söz sahibi oldukları bir demokrasinin alternatifi asla despotizm veya totalitarizm olmayıp, ortaklığa dayalı bir toplumun inşasıdır.⁹⁰⁶ Ancak bu inşa çoğulculuk ve demokrasiyi oluşturduğu gibi her türlü kötülüğe açılan araç oluşunu da unutturmamalıdır.

2.6.2 Demokrasinin Araçsallığı

Genel olarak egemenlik, doğası gereği paylaşmayı sevmez. Bu nedenle tarih boyunca egemen olanlar genelde halkı yönetime taşıyacak olan gerçek bir demokrasiye kuşkuyla bakarlar. Demokrasinin sihirli yüzünü ifade eden “halkın egemenliği” sloganını kullanmayı ihmal etmedikleri halde halka güvenmezler. Konuyla ilgili Tocqueville’nin açık itirafı şöyledir:

Kafaca, demokratik kurumlara yatkınım ama içgüdülerim bakımından aristokratım, yığınlara tepeden bakarım veya onlardan korkarım. Aslında demokrasiyi değil, özgürlüğü ve haklara saygıyı severim,⁹⁰⁷

Demokrasi perdesi altında egemenliğini sürdürmek isteyen burjuvazinin, düzen düşkünlüğü ve halktan duydukları tedirginlik her zaman var olmuştur. Geçen yüzyılda birbirinden ayrı olarak düşünülen demokrasi ve totalitarizm hakkında Hannah Arendt, benzerlikleri ne olursa olsun, aralarındaki farkın özlerinden ileri geldiğini ileri sürüyordu. O,

⁹⁰⁵ Badiou, “The Democratic Emblem”, s. 8.

⁹⁰⁶ Badiou, “The Democratic Emblem”, s. 15.

⁹⁰⁷ Tocqueville, New York Daily Tribune, 25 Haziran 1853.

Stalin ve Hitler için “ikiz yıldızlar”⁹⁰⁸ tabirini kullanırdı. Sınıfsız ve sınırsız bir halk egemenliği adına yola çıktığı halde, bürokratik totalitarizme dönüşen Sovyet iktidarında Troçki’nin, “Toplum benim” sloganını kullanması, demokrasi adına yürütülen politikaların eleştirilen sonuçlarından bazılarıdır.⁹⁰⁹

Bürokrasinin despotizmine dönüşen Sovyet Sosyalizmin çöküşünden sonra demokrasi, zafer ilan eden Batı ve ABD’ nin egemenliğinde sürdürülen sözde serbest piyasanın bekçiliğini üstlenmeye başladı. Özü itibariyle çoğulcu tartışma ve çatışmalara açık olması gereken bir demokrasi politikasının, yerini burjuvanın kontrol ettiği acımasız bir piyasaya bırakması, demokrasiye yöneltile eleştirileri haklı çıkarmaktadır.⁹¹⁰

Nancy’nin demokrasi düşüncesinde belirgin özellik olarak temelsizlik, belirli politikaların geliştirilmesine izin vermez. Bu nedenle okul, aile ve ahlak düzeninin bekçileri, pozitivist temellere dayalı bir düzenin hizmetçisi rolünde demokrasiyi talep etmeleri, demokrasinin temel değerlerinin yoksunlaşmasına sebep olabilmektedir.⁹¹¹ Demokrasi, siyasal yönetimin toplum içinde eriyip yok olmasına karşılık gelmediği gibi, evrensel standartlara sahip bir siyasal yapının aracı olarak da düşünülmemelidir. Bu yüzden demokraside her *an*, kendisine dönüş yapılan *demos*’un *anı* şeklinde ifade edilebilir.⁹¹²

The Crisis of Parliamentary Democracy isimli eserinde Carl Schmitt, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren demokrasinin neredeyse tüm dünyada siyasal yönetimlerin bir başka ismi ve ilerlemenin parolasına dönüştüğünü ifade eder. Ancak yönetim şekli olarak hayata yansıyan demokrasinin *demos*’tan ziyade bazı efendilerin hizmet aracı olduğu görülebilmektedir. Rakibi monarşinin ortadan kalkmasını sağlayan bir demokrasinin, içerikten ve somut hedeflerden

⁹⁰⁸ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, NY, The World Publishing Company, 1968, ss. 305-328.

⁹⁰⁹ Daniel Bensaid, “Permanent Scandal”, *Democracy in What State?* Fransızcadan Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, s. 17.

⁹¹⁰ Bensaid, “Permanent Scandal”, s. 18.

⁹¹¹ Bensaid, “Permanent Scandal”, s. 19.

⁹¹² Bensaid, “Permanent Scandal”, s. 21.

yoksun bir örgütlenme biçimine dönüşmesi, demokrasinin bazen liberalizmle bazen de sosyalist eğilimlerle ittifak kurmasına neden olmuştur. Çoğunluğun sayısal üstünlüğüne dayanan bir demokrasi, liberal, mutlakiyetçi, militarist, pasifist, merkeziyetçi, yerinden yönetim veya ilerici her kılığa girebilir. Schmitt'e göre gerçeklerin pek de bir anlam ifade etmediği demokrasi yönetiminde birey ya da azınlık gruplarının iradeleri, görmezden gelinebilir ve manipülasyona uğrayabilir. Ona göre Batı'da uygulanmakta olan demokrasi, basın ve partiler üzerinde sermayenin egemenliğini sağlamak için halk iradesinin yönlendirilmesi aldatmacasından ibarettir.⁹¹³

Parlamente demokratik sistemin uygulamada birçok sorunla karşılaştığı olgusu yaygın bir kanaattir. Konuyla ilgili Schmitt, nüfusun çoğalması nedeniyle halkın temsilci olarak seçtiklerini uzun bir zaman kontrol edememesi, temsilcilerin kendi başlarına karar vermeleri, çeşitli güç odaklarının etkisine açık parlamentonun iktidarı azledebilme yetkisine sahip olması, basın aracılığıyla denge ve denetleme kurma mekanizmasının tam tersi etkiye de açık olması ve uzmanlık gerektiren birçok alanın günlük politikaların etkisinde kalarak sonuçsuz kalması gibi konuları saymaktadır.⁹¹⁴

Parlamente demokraside yönetim, belirli kurallardan oluşan anayasalara göre kurulur ve işler. Önceden yapılmış bir iradenin eseri olan anayasanın, sık sık değişen hükümetlere nazaran çok daha uzun ömürlü olması, onun halkın iradesini temsili noktasında eleştiriye tabi tutulmasına neden olur.⁹¹⁵

Jacques Rancière, demokrasi konusundaki mutabakatı demokrasinin birbirinden farklı hatta zıt konuları barındırmasında görür. Ona göre siyasal kavramları enteresan kılan, birden çok anlam taşımaları değil, toplumsal mücadele konusu olmalarıdır. Siyasal mücadelelerde

⁹¹³ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, İngilizceye Çev. Ellen Kennedy, London, Cambridge, Massachusetts, The MIT(Massachusetts Institute of Technology) Press, 2000, ss, 22-32.

⁹¹⁴ Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, ss. 33-42.

⁹¹⁵ Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s. 44.

kavramlara aynı anda farklı anlamlar yüklenebilir. Bu bakımdan demokrasi kavramını, eşitsizliğin bağrındaki eşitlik olarak tanımlamak yerinde olur.⁹¹⁶

Demokrasiyi bir yönetim biçimi olmaktan ziyade, istediği gibi davranmak isteyen insanların keyfi buyrukları şeklinde tanımlayan Platon, sayısal çoğunluğun zorbalığına dönüşebilen bir demokrasiyi şiddetle eleştirir. Demokrasi "iyidir hoştur" diyen Aristoteles, paradoksal biçimde demokrasiyi uygulamaktan sakınmayı önerir. Rousseau ise, biçimi ne olursa olsun iktidar, bilgin, zengin ve güçlüler arasında dönüyorsa, meşruluk endişesi taşımaya da ihtiyaç duymaz görüşünü beyan eder. Çünkü güç ve zorbalık ile iktidarını dayatarak meseleyi halleder.⁹¹⁷ Modern dönemde neredeyse herkesin ağzına sakız olmuş Churchill'in malum sözü şöyledir: "Demokrasi en kötü rejimdir, ama insanlık daha iyisini hâlâ bulamadı".⁹¹⁸ Alain Badiou, çoğunluğun kanaatine dayalı hakikatten yoksun bir politika karşısında temkinli olmak gerektiğini ifade eder.⁹¹⁹ Ona göre günümüz demokrasisi yozlaştığı için, kapitalist kurumların bekçisi konumuna düşmüştür. Sayısal çoğunluğun, hiçbir şekilde hakikat ve adaletin ölçüsü olmadığını, sonucundan bağımsız bir şekilde genel oy hakkının da saygı duyulacak bir konu olmadığını belirtir. Ancak eleştirilerinde uzlaşmanın nasıl sağlanacağı ve yasaların meşruiyet kaynağı hakkında bir açıklama yapmaması bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Nitekim demokratik kurumların aktif olmadığı yerde hukuk, güçlünün veya çoğunluğun keyfi muamelesine dönüşebilmektedir. Tezatlar ve yolsuzluklarla dolu bir demokrasi karşısında Marx'ın proletarya diktatörlüğü, konunun izahı noktasında dikkat çekici bir misal olarak kabul edilir.⁹²⁰ Badiou, devletin askeri gücüyle ne tarım ne de sanayi üretiminin kontrol

⁹¹⁶ Jacques Rancière, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", *Demokrasi Ne Âlemde?* Çev. Savaş Kılıç, haz.: Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, ss. 84-85.

⁹¹⁷ Rancière, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", ss. 84-85.

⁹¹⁸ Rancière, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", s. 82.

⁹¹⁹ Bensaid, "Permanent Scandal", s. 21.

⁹²⁰ Bensaid, "Permanent Scandal", s. 22.

edilemeyeceğini belirterek sosyalist yöntemleri eleştirir. Bunun yanında Komünist Partinin örgütlenme biçimini de eleştiriye tabi tutar.⁹²¹

Daha önce ifade edildiği gibi Nancy'nin demokrasi yaklaşımının önemli kavramlarından olan “özgürlük”, saydığımız bütün bu kötülöklere de açık olmayı gerekli kılmaktadır. Demokratik bir düzende söz konusu eleştirilere kapıyı kapamak, Nancy'ye göre önce özgürlük zeminini, daha sonra “ile”nin sonsuz dışsalılığına açık olması gereken demokrasiyi ortadan kaldırmaya neden olur. Nitekim benzer bir yaklaşıma sahip olan Rancière'ye göre, yüzergezer ve saptırılabilir “lastikimsi” bir demokrasi, siyasal bir sistemden ziyade, “hiçlerin/ayak takımının/demos'un sürekli yaygın hareketini ifade eder. Burada önemli olan husus, belirli kimselerin yönetimi yerine, herhangi birinin olması, yani yönetme hakkına sahip bir sınıfın bulunmamasıdır.⁹²²

Hatred of Democracy/Demokrasi Nefreti isimli eserinde Rancière, demokrasiyi, günümüzde daha çok demokrasi ismini taşıyan rejimlerin saldırısı altında bulunduğunu ifade ederek eleştirir. O, demokrasiyi silah zoruyla ihraç etmek isteyen “demokrat” ABD ve ona destek veren diğer “demokrat” rejimlerin, demokrasiye dair övgülerinin oluşturduğu paradoksu şöyle açıklar:

Demokrasi üzerine çifte söylem kesinlikle yeni bir şey değil. Demokrasinin, diğerleri hariç, hükümetlerin en kötüsü olduğunu duymaya alışkınsınız. Fakat yeni antidemokratik düşünce, genel formüle daha rahatsız edici bir ifade veriyor. Demokratik hükümetin, herkesin eşit olmasını ve tüm farklılıklara saygı gösterilmesini isteyen demokratik toplum tarafından bozulmasına izin verildiğinde kötü olduğunu söylüyor. Öte yandan, medeniyetin değerlerini, medeniyetlerin çatışmasına ilişkin değerleri savunmak için demokratik toplum tarafından beslenen bireyleri savaşın

⁹²¹ Bensaïd, “Permanent Scandal”, s. 25.

⁹²² Jaques Rancière, “Halk Bir İnşadır”, Çev. Murat Erşen, Bu mülakat 12 ve 15 Temmuz 2017 tarihlerinde iki parça halinde Gazete Duvar'da yayımlanmıştır. <http://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-forum/2017/07/13/jacques-ranciere-halk-bir-insadir>/<http://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-forum/2017/07/15/ranciere2/> 21/07/2019.

canlılığına yükseltmesi iyi olur. Demokrasinin yeni nefretinin tezi kesin bir şekilde ortaya konabilir:

demokratik medeniyetin felaketini baskı altına alan tek bir demokrasi var.⁹²³

Demokrasi adına dünyaya ayar vermeye kalkışan güçlerin en çok çekindikleri şeyin, demokrasiye içkin bulunan aşırılık karşısında duydukları korku ve endişeye dikkat çekilmektedir. Yönetme hakkının hiç kimseye ait olmaması, demokrasi yönetim sistemi için her zaman sorunlara ve tartışmalara neden olabilmektedir. Ranciere, hayatta kalabilmek için daima daha ileri gitmesi, yerleşik standartları bozması, evrensel iddiaları yerinden etmesi ve özgürlüğü sınırlamaması nedeniyle demokrasinin her daim skandallara açık olduğunu belirtir.⁹²⁴

Ben Said'e göre demokrasinin çelişkisinden biri özel mülkiyetin dokunulmazlığı ve kamusal sahiplenme ödevidir. Toplum sözleşmesiyle her türlü yetki devlete devredilmişse, diğer bir ifadeyle devlet tüm vatandaşlarının malının da sahibiyse, bu durumda her yurttaşın doğal hakkı olarak ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Başka bir ifadeyle muhtaçlık hakkının mülkiyet hakkının önünde olması gerekir. Ancak her bireyin hakkı olarak mülkiyet hakkını diğer tüm hakların üstünde kabul gören ilke, Rousseau'nun demokrasi meselesini mülkiyet meselesiyle birleştirme yaklaşımındaki çözümlenemeyen sorunlardan biridir.⁹²⁵

Genel anlamda demokrasilerde çoğunluğun tercihi ya da genel irade doğru kabul edilir. Halka rüşvet vermek imkânsızdır. Ancak halka yol gösteren ve yönlendiren güçler her zaman aydınlık olmadığından halkın kandırılma ihtimalinin bulunması eleştiri konusudur.⁹²⁶

Rousseau, bu sorunu gidermek için bir yurttaşlık dininden medet umar. O, her insanda Tanrı adına konuşacak bir potansiyel görmediği için, aydınlanmış despotizm jokerine başvurarak şöyle der: "Görevini kanıtlaması gereken asıl mucize, yasa koyucunun büyük ruhudur."⁹²⁷

Ancak Nancy'ye göre bu husus, herhangi bir yönetim biçimini kurmadan önce ontolojik ve

⁹²³ Jacques Ranciere, *Hatred of Democracy*, İng. Çev. Steve Corcoran, London, Published by Verso, 2006, s. 4.

⁹²⁴ Bensaid, "Permanent Scandal", s. 43.

⁹²⁵ Bensaid, "Permanent Scandal", s. 29.

⁹²⁶ Bensaid, "Permanent Scandal", s. 30.

⁹²⁷ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 187.

antropolojik anlamda insanı meydana getiren demokrasinin hiçbir şekilde öngörülemez özelliğidir. Çünkü sınırları belirlenmiş demokrasi biçimi, kendisine şekil veren bireylere ihtiyaç duymaz. Aksine şekillendireceği “kullara” ihtiyaç duyar. Dolayısıyla her türlü tehlike ve sürprize açıklık, Nancy’nin demokrasi düşüncesinin tamamlayıcı özelliği olarak kabul edilebilir. Bu durum demokrasinin her türlü paradoksu içinde barındırdığını ve onların yönetimini içerdiğini gözler önüne serer.

2.6.3 Demokratik Paradokslar

Demokrasinin ilham kaynağı olarak kabul edilen antik Yunan ya da Atina demokrasisi, vatandaşlık hakkına sahip azınlık bir kesime dayalıydı. Bütün kadınlar, köleler ve oranın sakini olduğu halde Atinalı olmayanlar gibi yetişkin nüfusunun yüzde 80-90’ını oluşturan kesim vatandaş kabul edilmemekteydi. Tarihin bazı dönemlerinde köleler, kadınlar, bazı dinler ve ırklarda görüldüğü gibi günümüzde de kaçak veya yasa dışı yollardan göç edenlerin ya da azınlıkların hak talepleri demokrasinin sorun alanlarını oluşturmaktadır.⁹²⁸

Sınırsız ve tanımsız olması gereken demokrasi, genellikle ötekileştirdiği kesimler karşısında kendini tanımlamaya gitmiştir. Komünizme ayak uydurmayanlar gerici, Batı yaşam tarzına direnen veya ayak uyduramayanlar “barbar” olarak nitelendirilerek demokrasi dışı kabul edilmişlerdir. Günümüzde ise en yaygın dışlayıcı söylem “terörizm” ve özellikle “İslamcı terörizm” adı altında gösterilen tehlike veya korku üzerinden yapılan yönlendirme, demokratik değerlerin evrensel değerlerden uzaklaşmasına neden olmaktadır.⁹²⁹

Modernizmle birlikte insanın kendi kendine yasa koyması olarak anlaşılan özgürlüğün, Kant, Rousseau ve Mill gibi düşünürlerin katkılarıyla insanı yasama makamına çıkaran demokraside somutlaşarak *a priori* ahlaki üstünlük kazandığı kabul edilir. Bugün bile

⁹²⁸ Wendy Brown, “We Are All Democrats Now” İng. Çev. William McCuaig, Democracy in What State? ed.: Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, s. 51.

⁹²⁹ Wendy Brown, “Untimeliness and Punctuality: Critical Theory in Dark Times”, *Edgework Critical Essays on Knowledge and Politics*, Oxford, Princeton University Press, 2005, s. 11.

demokratik değerlerin ahlâki üstünlüğü bu özneye borçludur. Ancak bu özne aynı zamanda Hristiyan, beyaz, erkek ve sömürgeci bir yüze sahiptir. Demokrasi adına hiyerarşik düzen kurması, ötekiyi dışlayarak boyun eğdirmek için şiddetin bütün araçlarına başvurması, demokrasinin tam kalbinde silinmez lekeler oluşturmuş ve oluşturmaya devam etmektedir.⁹³⁰

Demokrasi, sorunların bitmediği bir sürecin ifadesi olduğundan tarih içerisinde liberaller, marxistler, radikal demokratlar ve özgürlükçü demokratların farklı yaklaşımları olmuştur. Liberaller bireysel faaliyetlere sınırlama getirilmesine karşı çıkarken seçimle iş başına gelmeyi yeterli görürler. Marxistler, insanın yabancılaşmasına neden olan emeğinin sömürülmesine engel olmak için mülkiyet ortaklığını özgürlüğün temeli olarak görürler. Radikal demokratlar doğrudan siyasal katılımı gerekli görürler. Özgürlükçülerin ise hem siyasal kurumların gücünü hem de iktidarın gücünü en aza indirerek “hâkim devlet”i “hakem devlet”e dönüştürmek istemeleri demokrasinin uzlaşılmaz bir proje ve ulaşılmaz bir gaye olduğunu gösterir.⁹³¹

Wendy Brown (d. 1955 -)’a göre tarihte başarılı ve uzun ömürlü demokrasi örnekleri neredeyse yok denecek kadar azdır. Kendini liberalizmin tahakkümünden kurtarmış bir demokrasi tecrübesini düşünmek bile kolay değildir. İnsanlar için özgürlüğün ekmekten daha öncelikli görüldüğü bir dönem ya da toplumun adına pek rastlanılmamaktadır. Demokrasi ambalajı içinde küresel piyasalarda pazarlanan hegomonik güçlerin saltanatı karşısında çaresiz garibanların her şeyden habersiz bir şekilde özgürlük için kullandıkları oyların yönü dahi çok önceden yönlendirilmiş adreslere akıyor olması, demokrasiye bağlanan umutların azalmasına neden olabilmektedir.⁹³² Dünyada en iyi işleyen demokrasi olarak gösterilen Amerika Birleşik Devletlerinde sosyal ve siyasal bütün alanlar, piyasa koşullarında para kazanmaya ayarlı işlemektedir. Lejyonerler, özel butik sağlık kuruluşları ve okullar, şiddet ve pornografiyi yayan sektörler ve bunu önlemek için özel güvenlik görevlilerinin sayısındaki artış, anti depresanların

⁹³⁰ Brown, “Democratic Paradoxes”, s. 52.

⁹³¹ Brown, “Democratic Paradoxes”, s. 53.

⁹³² Brown, “Democratic Paradoxes”, s. 55.

yaygın kullanılmasının teşvik edilmesi, dizi ve film sektöründe izlenen politika gibi kapitalist istekler, demokratik özgürlük adı altında dünyaya pazarlanmaktadır.⁹³³

Demos'un iktidarı olarak demokrasiyi çoğunluğun değil herkesin hem yönetilen hem de yöneten olduğu bir yönetim biçimi olarak kabul eden Kristin Ross'a (d. 1953-) göre toplum mühendisleri, en çok içi boş kavramları sever. O, proleter ve burjuva olmayıp sadece demokrat olduğunu ifade eden bir söylemin altına her düşüncenin yazılabildiğini, çünkü aristokratlar dâhil demokratım demeyenin neredeyse kalmadığını ifade eder.⁹³⁴ Ross, "satılık demokrasi" olarak tanımladığı söz konusu durumu şöyle izah eder:

Demokrasi, bir bayrak, bir slogan, uygar olmanın bir kanıtı, aynı zamanda uygar ve uygarlaştırıcı Batı için ideal bir incir yaprağı, hayati önemde bir manevi ilave halini alır.[...] Demokratik olduğu için Batı, dünyanın manevi lideri haline gelebilir, zira Batı'nın hegemonyası bütün dünyada ilerleme için gerekli olan temeldir. Bu dünya Fatihleri"nden Woodrow Wilson'un dünyayı demokrasi açısından güvenli duruma getirme talebine, oradan da Harry Truman'ın demokrasiyi gelişen ekonomilerin dili ve tasarımına tercüme etmesine geçmek için, sıçrama yapmak gerekmez.⁹³⁵

Dünyaya egemen olmaya veya egemenliğini sürdürmeye çalışan hemen hemen herkesin ortak meşruiyet söylemi demokrasidir. Ekonomik ve teknolojik üstünlüğüyle egemen Batı'nın çıkarlarına uygun dizayn edilen bir demokrasi vesilesiyle, devletlerin denetleyemediği serbest piyasa ekonomisi, eskiden komünizm şimdi ise İslam'a karşı amansız bir mücadeleye girişirken, neredeyse her ülkenin egemenliğine ve içişlerine müdahale imkânı veren sihirli bir formül gibi algılanır.⁹³⁶ Ross'a göre maddi olanaklar bakımından gelişmiş Batı, oligarşik hâkimiyetini sürdürmek için demokrasiyi kullanmaktadır. Elinde bulundurdıkları çeşitli enstrümanlarla insanların zevk ve tercihlerini dâhi belirlemeye çalışan bu sermaye düşkünüleri,

⁹³³ Wendy Brown, *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, s. 704, Source: Political Theory, Vol. 34, No. 6 (Dec., 2006), pp. 690-714 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20452506> erişim: 24-07-2019 14.27.

⁹³⁴ Kristin Ross, , "Democracy For Sale", *Democracy in What State?* İngilizceye Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, s. 88.

⁹³⁵ Ross, " Democracy For Sale, ss. 95,96.

⁹³⁶ Ross, "Democracy For Sale", s. 97.

demokratik seçimlerin ardına saklanarak yaptıklarını meşrulaştırmayı da ihmal etmezler. O, olmayan bir demokrasi veya tersyüz edilmiş bir demokrasiye karşı, aşk gibi yeniden icat edilmesi gereken bir demokrasi ihtiyacının her yerde hissedilmekte olduğunu belirtir.⁹³⁷

Dünyada bulunan 193 ülkeden 118'i demokrasi ile yönetildiği halde Batı demokrasilerinde standart kabul edilen serbest ve adil seçimler, hukukun üstünlüğü, kuvvetler ayrımı ve ifade özgürlüğü gibi değerlerin pek çok ülkede olmadığını belirten Fareed Zakaria (d. 1965 -), demokrasi ile ekonomik gelişmişlik arasında bir ilişki kurar. Ona göre demokrasi ancak her yönüyle gelişmiş olan ülkelerde uygulanabilir. Geri kalmış ülkelerin yönetim şekli ismen demokrasi olsa da otoriter bir yapıdan kurtulmaları uzun zaman alır. Nitekim Peru'dan Filistin'e, Sierra Leone'den Pakistan'a kadar pek çok ülkede seçimle iş başına gelen yönetimler anayasaya uyma konusunda isteksiz davranmakta ya da demokrasi dışı güçlerin müdahalesiyle karşılaşmaktadır. Zekeriya'ya göre bu durum, toplumların demokratik olgunluğa erişmede yaşadıkları tecrübenin farkını göstermektedir.⁹³⁸

Batı'yı samimiyetsizlikle suçlayan Slavoj Žižek, Batı'nın demokrasi kaygısının ekonomik çıkarları doğrultusunda şekillendiğini belirtir. Ona göre demokrasi yokluğunu bahane ederek Çin'i eleştirenlerin Suudi Arabistan konusunda tek kelime etmemeleri, Çin'in demokrasi yokluğundan ziyade ekonomik performansı Batı'ya rakip olabilecek potansiyelinden duyulan korkudan kaynaklanmaktadır. Žižek, "ekonomik gelişmeye katkı sağlayan bir demokrasi yerine, ekonomik gelişmenin önünde engel teşkil eden bir demokrasi olsa demokrasi havarilerinin tavrı acaba ne olurdu?" diye sorar.⁹³⁹

Siyasal İslam ya da Batı'nın tanımlamasıyla "kökten dinci" rejimlerden kurtulmanın çaresinin Batılı liberal demokrasinin olup olmadığını sorgulayan Žižek, Cezayir ve Filistin gibi

⁹³⁷ Ross, "Democracy For Sale", s. 99.

⁹³⁸ Fareed Zakaria, "The Rise of Illiberal Democracy", *Foreign Affairs*; Nov/Dec; 76, 6; ABI/INFORM Global, 1997, ss. 22,23.

⁹³⁹ Slavoj Žižek, "From Democracy To Divine Violence", *Democracy in What State?* İngilizceye Çev. William McCuaig, ed.: Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, s. 107.

yerlerde özgür demokratik seçimlerin uygulandığı durumlarda Batı'nın takındığı tavra dikkat çeker.⁹⁴⁰

Demokratik seçimlerle halk, pragmatik saiklerle iktidarı seçer. Her çeşit iktidarın ayrılmaz özelliği güç kullanma yetkisidir. Halkın temsilcisi olan demokratik bir iktidarın, temsil ettiği halka karşı güç kullanabilmesi, toplumsal temsilin özgül mahiyetinin sorgulanmasına neden olmaktadır.

Demokrasinin bugünkü küresel popülerliği, kavramsal olarak birçok anlam ifade edebilmesinden ya da içinin boş olmasından kaynaklanır. Modern demokrasinin yapışık ikizi olarak telakki edilen kapitalizm, demokrasinin bu özelliğini kullanarak onu da piyasalarda pazarlanabilen ve satılabilen bir markaya dönüştürmektedir. Dolayısıyla demokrasi, belirli bir yaklaşımın yönetim biçimi olmak yerine küresel yeni bir din haline gelmek suretiyle, Batı ve alt kültürünü gösteren kıbleye dönük mihrabın arkasında saf tutarak, teslimiyetin ifadesine dönüşmüştür. Batılı kimliğini oluşturan Tanrısal amaçlı yeni haçlı seferleri ve emperyalist emeller, içi boş demokrasi kavramı üzerinden dünya piyasalarında dolaşıma sürülmektedir.⁹⁴¹

Doğu blokunun çökmesiyle tek kutuplu hale gelen dünyanın her yerinde zafer kazanan demokrasi olmuştur. Liberaller ve neo liberallerin gönüllü alkışları dışında, Hegel'ci diyalektikten uzaklaşmaya çalışan Avrupa-Atlantik sosyalistler çevreler, Marx'ı, radikal demokrasinin ilk temsilcisi olarak yorumlamaya başladılar. Bitmemiş bir proje olarak demokrasi, halkın kendini yönetmesinde hangi kurumların hangi erkleri paylaşacağı gibi tartışmalarla malul olacaktır. Aristoteles, Rousseau, Tocqueville, Marx, Rawls ve Wolin'e kadar çeşitli teorisyenler farklı demokrasi biçimlerinin zengin ve girift misallerini sunmalarına rağmen demokrasi kavramındaki boşluk yine de giderilememektedir.⁹⁴²

⁹⁴⁰ Žižek, "From Democracy To Divine Violence", ss. 18,119.

⁹⁴¹ Wendy Brown, "We Are All Democrats Now", İng. Çev. William McCuaig, Democracy in What State? ed.: Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, ss. 44,45.

⁹⁴² Brown, "We Are All Democrats Now", ss. 45,46.

Günümüzde demokrasinin dünyadaki marka değerini bu kadar yüksek olmasının nedenlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. İçi boş ya da her şekilde doldurulmaya müsait olan demokrasi kavramı, her yerde her şey için kullanışlı olmaktadır.

2. Devletlerin üstünde mali olanaklara kavuşan şirketler, başarılarını politikayı, politikacıyı, basını ve neredeyse her şeyi kontrollerine almayı kolaylaştıran bir demokrasiye borçludurlar. Dolayısıyla onlar için vazgeçilmez bir araç halindedir. Bu durum aynı zamanda demokrasinin bir reklam şeklinde dünyaya sunulmasına da katkı sağlamaktadır.

3. Simgesel dahi olsa demokratik seçimlerin, özgürlük ve hak talepleri peşinde koşan kitlelerde heyecan yaratabilme özelliğine sahip olması.

4. Liberal demokrasinin talepleri olan anayasaya uygunluk, kanuni eşitlik, herkes için sivil, siyasal özgürlük ve özerklik gibi başat ilkeler yerine, sermaye sahiplerinin istekleri doğrultusunda ekonomik rantın öne geçirmesine müsait bir zemin sunması.⁹⁴³

5. Demokrasilerde hukukun egemenliği vazgeçilmez bir ilke olarak telakki edilir. Mahkemelere dayanarak yönetmek ya da halkın yönetimini belirli yasalar çerçevesine sığdırmak, demokrasinin ruhunu gömmek anlamına gelir. Böyle bir yönetim, demokrasiden daha çok yargıçların yönetimi anlamını taşır ki hukukun üstünlüğünden kopmuş devletler, içeride ve dışarıda haydutça yönetilirler.

6. Uluslararası sermayenin gücü, çoğu zaman devletlerin ve temsil ettikleri halkın iradesini anlamsız kılabilmektedir. Ulus devletlerin egemenliğinde meydana gelen aşınma karşısında birçok devlet, demokratik değerleri yeniden yorumlamaya çalışmaktadır.⁹⁴⁴

⁹⁴³ Brown, "We Are All Democrats Now", s. 46,47.

⁹⁴⁴ Brown, "We Are All Democrats Now", ss. 49,50.

Demokratik bir yönetim için her şeyden önce kendini yönetecek bir *demos* ve onun demokrasi tercihine ihtiyaç vardır. Ulus devlet ve halkların iradesi üzerinde bir silindir gibi geçen küreselleşmenin kontrolsüz hâkimiyeti ve kontrolsüz dünya gücüne dönüşen sermayenin iktidarı karşısında "reel demokrasi", adeta umutsuz bir durum arz ediyor.⁹⁴⁵ Nancy, Batı demokrasilerinin en uç noktalarına kadar Hristiyanlıkla yüklü olduğunu ve bu durumun oluşan demokrasilerinin çıkmazlarını oluşturduğunu ifade eder. Şimdi Hristiyanlığın yapısökümünü bağlamında Nancy'nin bu husus ile ilgili düşüncelerine başvurmak gerekir.

2.6.4 Hristiyanlığın Yapı Sökümüyle Batı ve Demokrasiye Yöneltilen Eleştiriler

Demokrat olmanın bir anlamı hala kalmış mıdır sorusuna cevaben Nancy: "Evet elbette vardır. Çünkü plütokrasiler, teknokrasiler, mafyokrasiler, eşitlik, adalet ve özgürlüğü her yerde tehdit ediyor" şeklinde bir karşılık verilebileceği gibi, "hayır, en küçük bir anlamı yok, çünkü artık kendine bir şey demenin imkânı kalmadı" şeklinde bir cevabın da verilebileceğini, hatta verilmesinin lüzumlu olduğunu ifade eder. Politik, etik, hukuk ve uygarlık gibi her anlamda erdemlerin tümünü temsil etme ve ortak iyiliği muhafaza etmenin biricik yolu olarak düşünülen demokrasi, hem hiçbir anlam ifade edemez oldu hem de hakkında yapılabilecek her çeşit sorumlu sorgulama veya tartışma olanağını kaybetmeye başladı. Öyleyse anlamsızlığın sembolü haline gelen demokrasi üzerinde ciddiyetle eğilmeli ve aklın süzgecinden geçirilmelidir.⁹⁴⁶

Hristiyanlığın anlamını "ideolojilerin sonu" yaklaşımına benzeten Nancy, vaat edilen ya da hedeflenen anlamın tamamlanıp vadesini doldurduğunu, ancak Batı'yla varoluşu özdeşleşen Hristiyanlığın Batı'dan ayrılamaz bir mahiyet arz ettiğini belirtir. Dolayısıyla o,

⁹⁴⁵ Brown, "We Are All Democrats Now", ss. 51,52.

⁹⁴⁶ Nancy, "Finite and Infinite Democracy", ss. 58,59.

Hristiyanlıktan çıkma ya da Hristiyanlığın sonu gibi düşüncelerin, mevcut dünya ve dünya düzeninin büyüsunü bozacak kadar önemli büyük hadiseler olarak görür.⁹⁴⁷

Hristiyanlığın Batı'yla olan ilişkisini, öldüğü mağaranın önünde bin yıldır beklemekte olan Buda'nın gölgesine benzeten Nancy, dindar olmadığı halde Batı'nın damarlarında son noktaya kadar Hristiyanlığın dolaştığını, hatta Hegel'ci “diyalektik aşmanın” kalbinde bile Hristiyanlığın mevcut olduğunu iddia eder. Nancy, modern dünyanın Hristiyanlıkla ilişkisini şöyle izah eder:

Modern dünyanın Hristiyan referanstan saptığını söyleyen tüm analizler, modern dünyanın kendisinin Hristiyanlığın dönüşmesi olduğunu unutuyorlar ya da inkâr ediyorlar. Kant vakasında olduğu gibi, bir çeşit inkâr olarak, ya da Hristiyan referansın bastırılması olarak ve aynı zamanda Hristiyanlığın tamamıyla yeniden yönlendirilmesi olarak. Unutmamak gerekir ki Saf Aklın Eleştirisi'nde "inanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım" cümlesi aklın sınırları içerisinde bir inanca varır. Kant'ın amacının da bu olduğu ve modernlikle söz konusu olan şeyin, hakikatte, bir sapmadan ya da bir terk edişten bambaşka bir şey olduğu çok sık unutulmakta. Hakikat bir başka düzendedir ama bu düzen tersine bir düzen değildir.⁹⁴⁸

Dinin bir bütünlük arz eden karmaşık yapısından koparak onunla uyumlu olabilecek her hangi farklı bir yaklaşım, dinin bütünsel yapısının bozumu ya da reddi olarak anlamlandırılır. Çünkü dinin ufku dışında bu bütünsellikle uyumlu olabilecek bir ufuk bulunmaz. Postmodern dünyanın ufukları genel anlamda temellerden yoksundurlar.⁹⁴⁹ Bu nedenle Batı insanı ve Batı demokrasisi, aşkınlıktan, metafizikten ve Tanrı'dan kopup uzaklaşmasıyla sadece tanrıtanımaz olmakla kalmamış, politeist yani çoktanrıçılığa geri dönüş yapmıştır. Batı demokrasilerinde *iktidar*, *para* ve *seks* “mutlak değerler” kabul edilerek eski dinlerin tahtını ele geçirmişlerdir. Birey olarak Hristiyanlar kendi dinlerine tabi olmaya devam ederken, ekonomik, uluslararası

⁹⁴⁷ Jean-Luc Nancy, “Hristiyanlığın Yapısökümü”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, Çev. Hilmi İlksen Mavituna, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, s. 426.

⁹⁴⁸ Nancy, “Hristiyanlığın Yapısökümü”, s. 428.

⁹⁴⁹ Nancy, “Hristiyanlığın Yapısökümü”, s. 429.

ve “üçüncü dünya” olarak tabir edilen geri kalmış dünya ile ilişkilerde İsa’nın değil, “başka tanrıların” sözü geçerli olmaktadır.⁹⁵⁰

Nancy, eleştirilerini Hristiyanlığın yapısal özelliklerine yöneltir. Ona göre Hristiyan imanını bizzat Batı tarihinin kendi deneyimine karşılık gelir. Bu tarih içinde Yahudi bir Hristiyanlık, Yunan bir Hristiyanlık ve Romalı bir Hristiyanlık olmak üzere en az üç aşama kendisini gösterir. Tüm bunlar, Hristiyanlık kimliğinin en baştan kendini aşarak şekillendiğini göstermektedir. Hristiyanlık, kurucu olarak geçiş ve şimdi arasında gerilmiş bir durumu arz eder. İnsandaki Tanrı’dan Tanrı’nın insandaki mevcudiyetine/heryerdeliğine geçiş, mevcudiyete geçişin anlamı olarak adlandırılan şey, Hristiyanlığın çifte anlamlılık ögesinin içindedir.⁹⁵¹ Bu yüzden Hristiyanlığın anlamı sorusundan çok, anlamın boyutu olarak Hristiyanlığın kendisi bir anlam sorunudur.⁹⁵²

Demokrasiyle asla uyuşmayan Hristiyanlık, kendinden başka hiçbir şeyi buyurmayan, harekete geçirmeyen, mutlak olarak kendi için değer taşıyan belirsizce anlamdır. Hristiyan vahyinin tamamlanmış ideası, her türlü idea ve idealden uzak bir perspektife sahip Nancy’nin demokrasi düşüncesiyle temelden farklı dünyalara işaret eder.

Sonuç itibariyle Hristiyan vahyi, hiçbir şeyin açılanmadığı ve açığa kavuşmadığı fikrinden ibaret kabul edilir. Açılanan sadece vahyin sonu olarak kişi ve kişinin anlamından ibarettir.⁹⁵³

Demokraside hiçbir anlamı olmayan, günah kavramı olmaksızın Hristiyanlığın anlaşılması mümkün değildir. Günümüzde artık günaha dayalı bir Hristiyanlıktan ziyade aşk ve umuda dayalı bir Hristiyanlık göz önüne alındığında Hristiyanlıktaki günah kavramı

⁹⁵⁰ Garaudy, *Hatıralar Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, s. 319.

⁹⁵¹ Nancy, “Hristiyanlığın Yapısökümü”, s. 431.

⁹⁵² Nancy, “Hristiyanlığın Yapısökümü”, s. 432.

⁹⁵³ Nancy, “Hristiyanlığın Yapısökümü”, s. 432.

herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Ancak günah kavramından yoksun bir Hristiyanlık artık bir Hristiyanlık değildir.⁹⁵⁴

Hülasa, Nancy, özgürlük üzerine bina ettiği ontolojiyi, her türlü değer, köken ve öngöründen arındırma yaklaşımını siyaset alanında toplumsal yönetim biçimi olarak demokrasiye taşımaktadır. Hiçlik zemini üzerinde düşünülen böyle bir demokrasi aynı zamanda tüm öngürülerin ötesini ifade eder. Hiçbir tanıma sığmayan “tuhaf insan”, kendisi için öngürülen her sınırın dışına taşar. Nancy, demokrasinin günlük sorunlarına pratik çözümler bulmakla uğraşmaz. O, demokrasiyi yönetim biçiminden önce bir “ruh” olarak gördüğünden dolayı demokrat insanın ufuklarına işaret eder. Dolayısıyla sonsuz gerilimlere açık, öngülemez, teolojiden, teleolojiden arındırılmış bir alan olarak demokrasi, tekil-çoğul bireyin “ile”siyle öngürülemez, sonsuz değişime ve kurgulanmaya açıklığın ifadesi olarak kabul edilir.

⁹⁵⁴ Nancy, “Hristiyanlığın Yapısökümü”, s. 439.

SONUÇ

Bu çalışmada, siyaset felsefesinin tartışmalı alanlarından olan çoğulculuk ve demokrasi kavramları, Jean-Luc Nancy'nin perspektifi bağlamında ele alınmıştır. Nancy'nin ürettiği görüşler etrafında varlık kavramına çoğulcu ve demokratik bir olguyla yaklaşılmıştır. Antik Yunan, Ortaçağ, modern ve postmodern dönemlerde birey ve toplum algısında meydana gelen değişimlere bağlı olarak gelişen politik kuramların hem dayanak hem de etkilerinde mevcudiyetin sonsuz yorumlara açık olduğu görülmektedir. Bu sürecin şimdilik son halkası kabul edilen postmodern düşüncenin bir düşünürü olarak Jean-Luc Nancy, söz konusu kavramları, mevcudiyetin bütün alanları ile ilişkili olarak ve “özgürlük”, “temelsizlik” ile “hiçlik” zemininde yeniden kurgulayıp tartışmaktadır.

Jean-Luc Nancy'nin çoğulcu yaklaşımı, dayanakları ve ufukları bakımından felsefe tarihindeki diğer modern yaklaşımlara oranla farklı ve özgün yapıya haiz olması bakımından özellikle ele alınmayı hak etmektedir. Nancy, tüm eleştirilerine rağmen Batı düşüncesi ve düşünürlerinin dünyasındadır. O, idealar-gölgeler ayırımını eleştirirken Platon'la; Batı'nın damarlarında son noktasına kadar halen etkisi devam ediyor dediği ve dekonstrüksiyona tabi tuttuğu Hristiyanlıkla; modernist meta-anlatılarla; Kartezyen “özne” ile; Kant'ın “fenomen-numen” ayırımı ve akla dair kritiği ile; naif pozitivizmin “bilim dini” ile; “materyalist diyalektiği” tarihin ve toplumun mutlak gerçekliğini kabul eden Marxizm'le ve de “tanrının ölümünü” ilan eden Nietzsche ile düşünsel anlamda temas halindedir. Benzer şekilde siyasal ve toplumsal konularda, F. Bacon, Locke, Hume, Rousseau, Hegel, Marx ve kanaatimizce en çok Heidegger ile irtibat halindedir. Sosyalizm, komünizm, liberalizm, pragmatizm ve postmodernizmden azade bir Nancy'yi anlamaya çalışmak beyhude bir çaba olabilir. Nancy, belirli konularda tarihsel düşünce mirasını şiddetle eleştirirken, bazı hususlardan da etkilendiği apaçık ortadadır. Nancy'nin bütün felsefesinde bariz şekilde görülebilen, tanrısal imgelerden uzak duruşu, her türlü kökensel düşünce ve -izmlere karşı eleştirisinde; “değerlerin

değersizliği”ni ilan eden Nietzsche’nin belirgin etkisini gözlemlemek mümkündür. Dolayısıyla Nancy’nin çoğulcu yaklaşımını; bir yandan Batı geleneğine yönelttiği eleştiriler, öte yandan da getirdiği yeni yaklaşımların toplamı olarak telakki etmek mümkündür.

Heidegger’in düşüncesi “dasein” kavramı etrafında şekillendiği gibi, özgürlük filozofu olarak kabul edilen Nancy’nin birbiriyle bağlantılı ama bütünlük arz etmeyen düşüncesinin tamamının “özgürlük” üzerine kurgulandığı kabul edilir. Ona göre özgürlük, varlığın varoluşundan ibarettir. Tanrı’ya dayalı varlık anlayışlarının geri çekilmesi, aşkın kabul edilen tüm mevcudiyetlerin geri çekilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu yüzden Nancy, kadim metafizik geleneğin varlık tasavvurundan farklı bir ontoloji geliştirir. Onun ontolojisinde varlık olanaksız bir hal olarak anlaşılır. Varoluş, daima belirli bir zamanda ve yerde var olan belirli bir tikele özgü olduğu için, “var” hiçbir şekilde varolamaz. Dolayısıyla varlık, her zaman konumlanış olarak tekil bir çoğullukta çeşitlilik ve olumsuzluk içinde varolur. Çoğulculuk düşüncesinin zeminini oluşturması bakımından önem arz eden Nancy’nin bu yaklaşımı, anlam üreten varlık düşüncesi, praxis ve eylem olarak varlık düşüncesini sembolize eder. Buna ilaveten varlık, sadece anlama yol açmakla kalmaz, aynı zamanda kendisinin anlamıdır. Diğer ifadeyle varoluş kendi bireyselliği içinde sonsuz defada gerçekleşerek çoğul anlamlar kazanır.

Nancy, olağan varlıkları belirleyebilecek hiçbir logos, nihai hakikat veya akıl ilkesinin olmadığını iddia eder. Hiçbir bütünsel kökeni paylaşmayan varlıkların anlamı, logos’un dışına taşarak onu aştığı için çoğul bir yapı kazanır. Hiçlik sınırında beliren varoluşun temelsiz ve kökensiz oluşu, varlığın bulunur durumuna veya anlamına işaret eder. Herhangi bir şey vardır ifadesi, o bütün gerçekleşmenin ya da eşya olmanın ruhunu veya anlamını ifade eder. Her tür anlamının duyuşal bir ruh hali içerisinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu nedenle sabit, değişmez ve tümel anlamlar yerine değişken ve çoklu anlamlara açık olma, varlığın nüfuz edilemez özelliğinin tezahürü şeklinde yorumlanır. Derrida ve Levinas’tan etkilenen Nancy, Heidegger’in

ontolojik yaklaşımı olan Dasein kavramından yola çıkarak varlıkların tümünün sosyal ve başkalarıyla birlikte var olma durumunu ifade eden çoğul bir ontoloji öne sürer.

Derrida, kişinin kendi dışına çıkabilmesi için ötekiyle karşılaşma ve doğru ilişki kurmasını benliğin tek çıkış yolu sayar. Levinas, Batı zihniyetinin ötekiye karşı sergilediği dehşet ve alerjiyi, sonsuz ötekinin bir kavram altında kapanmaya direnen özelliğinden kaynaklandığını iddia eder. Varlığın hiçbir tekil hareket anında, çoğulluk olmaksızın düşünülemeyeceğini iddia eden Nancy, Derrida ve Levinas'ın yaklaşımını ileri taşır. Ona göre tekil-çoğul bir kişi olan insan; ancak sosyal olanın durduğu noktadan yola çıkarak varlığı/varlığını anlayabilir.

Bilindiği gibi hep yolda olan zamansal varlık, diğerlerinden ayrılamaz olan varoluşuyla Dasein'in birlikte dünyasını ifade eder. Varlığın kalıcı mevcudiyetine, metafizik ayrıcalığına ve öznenin yetkin mahiyetine son veren Derrida, tüm varoluşu zorunlu olarak, fark'ın (différance) hareketinden ibaret saymasıyla Heidegger'ın düşüncesini bir adım daha ileri taşır. Fark'ın hareketini “sosyal ontoloji”sine dâhil eden Nancy, çoğulculuğu biraz daha ileri taşıyarak şöyle açıklar: Eğer varoluş her zaman ayrım yoluyla varlığa gelirse, hem kendimiz dışında dünyayla hem de başkalarıyla bir ilişki içerisinde olmamız, yani birlikte-varolma (co-existing) olarak varolmamız gerekir. Dolayısıyla bedensel form kazanmış bir varlığın ontik inşasını, kendisinin ve başkasının vuku bulmasından da önce bir “ile-olma”nın “ile”si içinde görür. “İle-olma” aynı zamanda bütünlük içermeyen, önceden verili herhangi bir özü bulunmayan tekil bedenlerin anlık kümelenmesinde oluşan çoğulcu yapıdır.

Nancy'nin felsefesinde çoğulculuğa zemin sağlayan önemli etkenlerden biri de anlam üreten bedenlerin bitişikliğinden ve birbirine dokunuşundan ortaya çıkan çoğulcu dünyadır. Adını birliğine borçlu olan evrenin, ince, sert ve sıkı kumaşının durmaksızın yeniden örülmesi, bedenler arası hava, ışık, ses, sevgi ve korku gibi etkenler sayesinde gerçekleşir. Levinas, bedenlerin en baştan beri yalnız olmadığını, dünyada özgür bir şekilde başkalarıyla birlikte var

olduklarını ifade ederken, aynı zamanda çoğulculuğun özgürlükten ayrı düşünölemeyeceği gerçeğini de belirtmiş olur. Özgürlüğü, özsüzlüğün yasadız yasadı olarak tanımlayan Nancy, insanların bir beyinle donatılmış şekilde doğdukları gibi doğuştan gelen bir özgürlüğe sahip olmadığını, özgürlüğün sonsuzluğunun önlerinde durmakta olduğunu belirtir. O, varoluşun kendisinden başka bir şeyi göstermeyen *var-olma* özgürlüğünü, tekillığe götüren “sonlu olma”nın sonsuz özsüzlüğü olarak düşünür. Fırlatılmış tasarı olarak özgürlük ile birlikte ele alınan mevcudiyet ve herhangi bir temele dayalı olmayan varoluşumuz, daima kendimizden daha ötede, ölümlü ve çoğulcu oluşunu ifade eder. Özgürlük olgusunu, mevcudiyetin yapısından kaynaklanan praksis şeklinde yorumlayan Nancy, başkasıyla her daim ilişki içinde olan bir mevcudiyetin kendisinden ileri gelen bir dışsallık olarak başkasıyla sürekli ilişkisinin, çoğullaşmasına neden olduğunu bildirir. Böylece hiçbir koşul ya da ön koşula tabi olmayan varlık, her türlü çoklu yaklaşıma ve çoğulculuğa sonsuzca maruz kalır.

Nancy, özgürlük kavramının temelsiz, içerikten yoksun ve belirsiz olmasını; her türlü erek, yön, talimat, plan, öngörü, yasa ve gelecek temsillerinden özgürleşmeyi sağladığını ifade eder. Varlığın her türlü temelden kurtuluşu olarak özgürlük, bir ilkenin kırımını ya da bir nedenin çoklu etkisi değil, tekil bir belirilişin anarşisidir. Öyleyse bu tekil beliriverilişin özü gereği çoğul olmak zorunda olduğu kabul edilir.

Özü gereği çoğul olan insan, yaşadıklarının her bir anında “tekil çoğul” olarak kendi varoluşunu aşar ve kendisine yasa olarak konulan bütün engellerin sınırlamalarını da aşındırır. Özgürlüğün olması ve olmanın özgürlüğü için her türlü köken, kökensizliğin dipsiz kuyusuna atılır. Nancy, varlığın anarşist tarzda çoğulcu bir özgürlükte temelini bulduğunu varsayar.

Temelleri belirlenmiş, sabit ve değişmez doğruları olan düşünceler, tekil özgürlüklere olanak tanımaya genellikle elverişli değillerdir. Biriken, genelleşen ve tekilliliği yasaklanan şey, ancak bir yıkıma ve hiddete sebep olabilir. Nancy, dünyanın herhangi bir coğrafiyasında veya tarihin herhangi bir diliminde yerli yerine oturmuş, tümel doğruluk iddiasında olan sistemlerin

er geç şiddet, güç ve zulüm ile işbirliği yapmaya varan yasalar ürettiklerini iddia eder. Kapalı sistemlerdeki düzen ve zulmün birlikteliği nedeniyle tekillik, hem ortaklıktan, hem ilişkiden hem de özgürlükten yoksun kalır. Ancak her türlü özden yoksun ve çoğulculuğun zemini olan özgürlük anlayışı, aynı zamanda sonsuz kötülöklere de açıktır. Kendisini yok edecek kötölüğün olanağını içinde barındıran Nancy'nin özgürlük düşüncesi, özünde yazılı bir olanak olan özgürlükten özgürce vazgeçme olanağını da sunar. Adalet, eşitlik ve çoğulculuğa olanak tanıyan özgürlük ortamının yok edilmesi anlamına gelen kötölük, söz konusu zemine zarar verebilir. Ancak iyiliğin de köken olarak içinde yer aldığı özgürlüğün temelsiz temelini ortadan kaldırması olanak dışı kabul edilir.

Nancy'ye göre kötölüğe karar verme olanağının olmadığı bir düşünce ya da özgürlüğün karar verebilme olanağının ortadan kaldırılması, düşünceyi idealize ederek beraberinde hâkimiyet kurmaya neden olduğu için bizzat özgürlüğün kendisini de ortadan kaldırır. Bu nedenle çoğulculuğun zemini olan özgürlük, her daim tehlikeye maruz kalmayı sürdürecektir ve karar verme olanağı da sürekli önümüzde serili olacaktır. "Tekil-çoğul olma"nın zemini olarak özgürlük kavramı, Nancy'nin Heidegger'den farkını gösterdiği gibi bir yönetim tarzı olarak komünizme yaklaşımını da belirler.

Nancy için dünyasal insan ya da insanileştirilmiş dünyanın üretimi, "özgürlük alanı"nın üretilmesinden başka bir şey olmayan; nihai üretim için belirli hiçbir erek taşımayan tüm dünyanın çok biçimli üretimidir. Gelecek her temsili aştığı için, herhangi bir eşyanın temsillere başvurmadan nasıl elde edileceği, günümüzde en çok belirsiz hale gelen husus olarak karşımızda durur. Yetkin bir imalatçısı olmayan veya üstün bir özne tarafından yaratılmayan, temsilsiz, öznesiz ve hiç'ten yaratılmış bir dünya, teolojik yorumlardan arındırılmış çoğulcu dünyanın düşüncesidir.

Düşüncenin anlamdan dolayı var olduğunu iddia eden Nancy, bu tutumunu sanata dair yaklaşımında da gösterir. Onun sanatla ilgili yaklaşımında öne çıkan en belirgin husus, temsil

ve temel olgularının yerlerinden sökülmesidir. Burada söz konusu olan artık ne bir dünyanın önüne yerleşmiş öznenin temsili ne de bir şey üzerine bakıştır. Genel anlamda sanat, bazen kozmik, bazen kozmolojik, bazen de kozmogonik konuları düşündürmeyi amaçlar. Son zamanlarda bir şeyin iyi, kötü, çirkin ya da iğrenç olduğunu belirleyecek hiçbir ölçünün kalmadığını iddia eden Nancy'ye göre dünya ile dünyasızlık, başka bir ifadeyle kozmos ile kaos birbirine karışmıştır. Nancy'nin felsefesinde sanat, anlamı asla tamamlanmayan bir geliş veya kuruluş olarak her zaman çoklu anlamlara ve çoğulcu anlaşılmalara açık olmayı gerektirir. Açıkça söylemek gerekirse Nancy'nin özgürlük üzerine bina edilmiş çoğulculuk yaklaşımı, ancak hiçbir sınır ve sınırlamaya tabi olmayan demokrasiyle birlikte gerçekleşme olanağı bulabilir.

Bilindiği gibi yönetim biçimi olarak demokrasi, iktidarın hem meşrulaştırılma biçimini hem de işleyiş biçimlerini tanımlar. Antik Yunan siyasal düşüncesinin klasiklerinde de *politeia* kelimesi, bazen anayasa bazen yönetim bazen de hükümetin karşılığı olarak kullanılmıştır. Demokrasi düşüncesini büyük oranda “ile” üzerine kurgulayan Nancy, “ile”nin anlamsız veya anlam dışı olduğunu belirtir. Olmanın tam kalbinde olan “ile”, olma'dan sonra gelerek ona eklenmez. Bu bağlamda Nancy, felsefi serimlemenin (exposition) sırasını tersine çevirerek “çoğul-olma”yı, “tekil”in önüne alınması gerektiğini belirtir.

Henüz uygulamaya konulmamış bir ontolojinin figürü olarak toplum, Rousseau için şahıslar arasında bir düzenlemeye karşılık gelmez. Aptal, sınırlı bir hayvandan “sözleşme” sayesinde insana dönüşme etkinliği ancak toplumsal birliktelik sayesinde yani “ile”yle mümkün olur. İnsan toplumu bir deney, uzun bir arayış olup sözleşme değildir, diyen Nietzsche'nin yaklaşımında da “ile”, paradoksal biçimde yer almaktadır. Marx, insanı köken, üretim ve hedef bakımından sosyal bir varlık olarak nitelediğinde “ile”yi fark ettiği düşünülür. Heidegger “ile-olma”yı, orada-olma'nın kurucu zemini olarak görür. Düşünce tarihinde ilk defa Nancy, “ile”yi,

varlığın özsel bir niteliği ve “çoğul-tekil”in özü olarak hem varlığın hem de çoğulcu demokratik toplumun kurucu unsuru olarak temalaştırır.

“İle-olma” kavramı sayesinde uluslar-üstü, ulus-ötesi ve ulus kavramlarına dair yorumların değiştiğini ifade eden Nancy, ortaklık dışında her türlü tözden yoksun kalan topluluğun, daima tamamlanmak üzere olduğunu belirtir. Dolayısıyla sadece konumlanıştan doğan birlikteliğin tezahürü olan topluluk ya da halkın gücü, demokraside tüm bireylerin ortak gücünün ifadesidir. Söz konusu güç, bir ilkenin otoritesini kabul ederek bir araya toplanan tek tek bireylerin toplamından oluşan kalabalık bir kuvvetin gücü değildir. Aksine herhangi bir statüye bağlı olmayan tekillerin konumlanışıyla (disposition) meydana gelen birliktelik(togetherness)’ten ortaya çıkan anlamın paylaşılmasıdır. Bu bağlam içerisinde ele alınan "güç" ve "ile" kavramlarının da doğasında değişim meydana gelir. Burada güç, varlıkların “-ile” olmasından meydana gelen demokratik birliktelik sayesinde ortaya çıkar.

Nancy’nin demokrasi düşüncesi, her çeşit teokrasiye hem yabancı hem de uzak oluşuyla dikkat çeker. Düşünürümüze göre demokrasi dışındaki bütün iktidar ve yönetim şekilleri, gizli veya açık “ile”ye dış ya da üstün bir ilkeyi çağrıştırdıkları için az veya çok teokratiktirler.

Demokraside şef, lider ve efendi gibi yasa yapıcıların, - her zaman - belirsiz olması gerekir. Çünkü demokrasi dışı politik bir güç, bir bedene dönüşen halkın üzerinde yükselen bir kafayı temsil eder. Tek vücut haline dönüşmüş böyle bir bütünlük içinde bireysel bilinç ve özgürlük yerine, grubun her bir üyesinin özgürlüğünü ve bilincini temsil iddiasında olan, tanımlanamayan, erişilemeyen, sorgulanamayan, kelle korkusu da taşımayan bir “baş”ın despotik veya faşist tahakkümü var olur. Bu nedenle Nancy, demokrasi için, politik bir kip olarak halkın egemenliği aracılığıyla halkın kaderi ifadesini kullanır.

Rousseau’nun “tanrılar” veya “tanrısal insanlar”ın yönetim biçimi olarak düşündüğü demokrasi yönetim biçimini Nancy, "ile" kavramı üzerine bina ederek açıklamaya çalışır. “İle” kavramı üzerine kurgulanan demokrasi yönetim sistemi, öteki ile olan bir ilişki ve karara

dayanır. “İle karar verme” her türlü yeni düşünceye şartsız olanak tanıdığından demokrasinin ruhu kabul edilen çoğulculuğa giden yolu da açar.

Kadim düşünce geleneğinde ben ve başkaları şeklinde önce tekil, ardından çoğul gelir. Oysa Nancy, bunu ontolojik olarak tersine çevirir. Latince singuli'nin öncelikle "herbir" anlamına geldiğini vurgulayan Nancy, tekilin zaten çoğul olduğunu belirterek konuyla ilgili Maurice Blanchot (1907-2003)'un tespitlerine minnetini ifade eder. Tıpkı Heidegger gibi Blanchot da varlığın bir bütünlük oluşturmamsını temelindeki yetersizlik ya da eksiklikten kaynaklandığını ifade eder. Ötekiye karşı hissedilen daimi muhtaciyet duygusu, kendi farkına varan söz konusu bilinçten ileri geldiği kabul edilir. Francis Guibal (d. 1931) ise, toplumun bireyden önce gelmesini, başka bir ifadeyle çoğulun tekile öncel kılınmasını, demokrasinin devrimci hakikati olarak ifade eder.

Nancy'nin demokrasiye getirdiği devrimci yaklaşımlardan biri de demokrasinin ruhuna bağlı kalarak, Nietzsche'ci nihilizmden çıkışın mümkün olabileceğini düşünmesidir. Hep birlikte, herkes ve herkesten biri olma durumu söz konusu çıkış için doğru bir yol olarak belirtilir. Değerlerden yoksun olması nedeniyle daima ortaya çıkan anlaşmazlık ve uyumsuzluk imkânını barındıran demokrasi, zorunlu olarak gücünü kendi iktidarsızlığında bulan bir hükümlanlığın risk ve aynı zamanda şansını temsil etmektedir.

Nancy, demokrasinin kendinde anarşik olarak belirlenmesini verili bir temele dayanmamaya bağlar. Teokrasi ve otoriter rejimler tarzında kefil tanrılar, kurtuluş söylenceleri, devlet sırrı ve insan doğası gibi kavramlardan yoksun kabul edilen bir demokraside, daima çoğul erekler, gidilmesi gereken çeşitli yönler, sürekli tartışma ve genel karışıklık olağan bir durum kabul edilir. Yani sadece ilkelerin değil, fakat aynı zamanda yönün yapısal eksikliği, demokrasiyi nazik, dengesiz ve her an patlayacak bir başkaldırı durumu içinde bırakır. Nancy, demokrasinin bir taraftan ortak bir dünya ve düzenin varlığını ilke düzeyinde doğru anlamıyla

mümkün kılabileceğini kabul ederken, diğer taraftan ortak anlamın belli bir ölçüde anlam taşımadığını iddia etmesi, politik düşüncesinin en ilginç noktasını oluşturur.

Nancy'nin demokrasi yaklaşımında asla yeri olmayan ve “-izm” eki ile belirtilen doktrinlerin, çoğu zaman düzleştirici, saptırıcı bir makina gibi ruhu yozlaştıran, düşüncenin doğal işleyişine münasip olmayan, hatta ihanet eden öğretilerin yayılmasına hizmet ettikleri telakki edilir. Nancy'ye göre demokrasinin görevi, var olanların birlikteliğinden doğan grupların düşünce, duygu ve birikimlerini, anlam taşımayan fakat anlamın dolaşımını sağlayıp düzenleyecek yakınlıkta bir arada tutma çabasıdır. Dolayısıyla demokrasi, dışardan gelebilecek herhangi bir müdahaleye karşı vereceği cevabın ölçütünü yine kendisi belirler.

Demokratik siyaset, tekillikler arasındaki her daim dolaşımdaki haliyle kendine yer bulduğundan, tüm sınırlar sürekli bir şekilde yeniden belirlenir. Nancy'ye göre demokratik bir ortam, farklı parçaların birbirine karışmaksızın temas ettikleri, birbirlerinin üzerinde, birbirlerinin en uç sınırında kaydıkları, döndükleri ya da sallandıkları, tekil veya ayrı parçaların birbirleri aracılığıyla ya da birbirlerine doğru eğildikleri, doğruldukları, birlikte uzandıkları ve sivrildikleri yerdir. Dolayısıyla demokrasi, hiçbir şekilde aşkın bir kaynağa başvurmayıp, değişmez/mutlak ilkelere de dayanmadığı için ne insan doğası ne de hiçbir şey üzerine temellendirilmez veya üstünde temelsiz olarak durur. Bu yüzden demokrasinin ruhu, insanı sonsuzca açan insanın soluğundan ibaret kabul edilir.

Burada arzulanan şey, duyguları da harekete geçirecek olan adeta bir sivil dindir. Nitekim Nancy de tıpkı Rousseau gibi demokrasinin temelsiz olduğunu söyledikten sonra demokrasinin bir yurttaşlık dini olmadan ortaya çıkmadığını belirtmesi, hukuku kurmadan kendi siyasal yaratımını takdis edecek bir din, düşünce sisteminde dinsel temellendirmelere asla yer vermeyen Nancy'nin en büyük çelişkilerinden biri kabul edilebilir. Nancy'nin yaklaşımında kurucu bir ilke olma olanağından uzak kabul edilen demokrasi, ilkesel bazda neredeyse anarşiye benzer bir anlama tekabül eder. Çünkü *halk* üzerine kalıcı herhangi bir sistem inşa edilemez.

Nancy'ye göre demokratik egemenliğin "hiç" ilkesini koruması ya da "hiç"e dayanması, güçsüz/iktidarsız olduğunu göstermez. Demokratik kabul edilen anayasalarda cari olan hukukun, sürekli etkin değişim ve yenilenmeye tabi olması herhangi bir temele dayanmamasından ileri gelir.

Hulasa, Nancy'nin felsefesinde öne çıkan hususları sıralayacak olursak:

1. Nancy varlığı, “özgürlük” üzerinden “ile”nin sonsuz girdabına dâhil ederek, Bacon, Descartes, Kant ve Heidegger gibi düşünce tarihine yeni bir açılım getiren şahısların yanında yer alır.

2. Varlığı her daim düşüncenin ötesinde kabul eden Nancy, varlığı anlamlandırma ya da yorumlamanın çoğulcu yaklaşımlara neden olduğunu belirtir.

3. Varlığın önce çoğul, sonra tekil olduğunu ya da çoğulun tekile öncel olduğunu iddia ederek bugüne kadar alışıla gelen düşüncenin kurgulama yöntemini tersine çevirir. Böyle bir kurgulama gayretini, - Nancy'nin de ifade ettiği-, Batı'nın en uç damarlarına kadar dolaşmaya devam Hıristiyanlığın “teslis” inancını, İslamın “tevhid” inancının üzerine çıkarma gayretinin bir yansıması olarak değerlendirmek de mümkündür.

4. Tarih boyunca hemen hemen her kültürde ve inanışta belli sınırlar içinde tutulan cinsellik başta olmak üzere insana dair neredeyse her alanda hiçbir sınırlamanın kalmaması, Nancy'nin çoğulcu yaklaşımının günümüz dünyasındaki yansıması şeklinde telakki edilebilir. Bu yönüyle düşünürümüzün çoğulculuk anlayışı, ayakları yere basan bir okuma ve gelecek ufku olarak müstesna kabul edilebilir.

5. Demokrasi kavramını her çeşit teolojik ve ideolojik temellendirmelerden yoksun, ereksiz, sahipsiz, korumasız ve öngöründen yoksun olarak, sadece “ile” üzerine kurgulayan Nancy, tarihte ilk kez anlamsız ya da anlam-dışı kabul ettiği “ile” üzerine inşa edilen bir demokrasi yönetimiyle her yönden özgün görünmektedir.

Çalışmamıza son vermeden önce Nancy'nin bizim için ne mana ifade ettiğini kısaca belirtmek yerinde olacaktır. Varlığı bir bağış olarak kabul ettiğimizde, bir bütün olarak varlıkla ve varlığın bir unsuru olarak insanla ilişkinin doğru şekli ne olmalı sorunsalı, her daim güncelliğini koruyacaktır. Felsefi düşünce varlık ile ilişkimizi sağlayan bir imkân olarak kabul edilirse, her bir felsefi yaklaşımı da zamanın ve zeminin ruhunu yansıtan olanaklar olarak düşünmek yerinde olacaktır. Her zaman tamamlanmak üzere olan tekilliklerin, öteki “ile” birlikteğine olanak sağlayan farklılık nosyonun, tekil, çoğul, birey, toplum ve dünyanın durmaksızın yeniden kurulma olanağını sağladığı bilinciyle; öteki veya farklılığı, çatışma yerine karşılıklı kurulma, yenilenme, değişme ve dönüşme fırsatının zemini olarak değerlendirmek isabetli olacaktır. Bu bağlamda Nancy'nin çoğulcu demokrasi düşüncesi, her dönemde ve özellikle günümüzde farklılığı dolayısıyla ötekileştirilen, adil bir şekilde kendini ifade etme olanağını bulamayan ve hatta bulanların tümü için yeni bir dünyanın zemini/imkânı olarak düşünmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”, Çev. Mine Haydaroglu, **Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant**, ed.: E. Efe Çakmak, Cogito, S. 41-42, İstanbul, Y.K.Y., 2005, ss. 56-86.

Adorno, Theodor W., **Negative Dialectics**, İng. Çev. E.B.Ashton, London and New York, Taylor & Francis, 2004.

Akam Everett, Helmut, “Pluralism”, **New Dictionary of the History of Ideas, Vol 5**, Ed. Maryanne Cline Horowitz, Los Angeles, University of California Press, 2005.

Aktan Coşkun, Can, – Bahçe, Abdullah Burhan, “Kamu Tercihi Perspektifinden Oyun Teorisi” ed.: Ufuk Gencil, **Hukuk Ve İktisat Araştırmaları Dergisi**, Cilt 5, S. 2, 2013, ss. 93-117.

Arendt, Hannah, “Şiddet Uzerine”, **Şiddet**, Çev. Bülent Peker, ed.: Özlem Solok, Cogito, S. 6-7, İstanbul, Y.K.Y., 1996, ss. 7-24.

Arendt, Hannah, “The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled”, **Social Research**, The Johns Hopkins University Press, C. 74, S. 4, 2007, ss.941-954. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40972035>, (29.07.2019).

Arendt, Hannah, **The Human Condition**, Chicago, Univercity of Chicago Press, 1958.

Arendt, Hannah, **The Origins of Totalitarianism**, New York, The World Publishing Company, 1968.

Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1985.

Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. F. Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

Aristoteles, **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.

Aristoteles, **Politika**, Yuncadan Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Armağan, Mustafa, “Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları”, **Cogito**, S.10, İstanbul, Y.K.Y., 1997, ss. 105-118.

Arpacı, Murat, “Yurtsuz Zoon Politikon Olarak İnsan”, **Cogito**, ed.: Şeyda Öztürk, S. 64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss. 198-213.

Ashford, Nigel, **Özgür Toplumun İlkeleri Hakkında Bir Çalışma Kılavuzu**, İng. Çev. Can Madenci, Ankara, Liberte Yayınları, 2011.

Axtmann, Roland, **Democracy Problems and Perspectives**, Edinburg, Edinburg University Press, 2007.

Badiou, Alain, “Mahsus Sungu”, Çev. Hayri Gökşin Özkoray, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss.358-369.

Badiou, Alain, “The Democratic Emblem”, **Democracy in What State?** Fransızcadan Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, ss. 6-15.

- Badiou, Alain, **Being and Event**, İng. Çev. Oliver Feltham, New York, London, 2005.
- Balibar, Etienne, “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection On the Chorenance of Hannah Arendt's Practical philosophy”, **Social Research**, The Johns Hopkins University Press C.74, S.3, 2007, ss.725-738. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40972122>, (29.07.2019)
- Baptist, Gabriel, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, Çev. Önay Sözer, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 566-572.
- Başer, Nami, “Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy”, Cogito, ed. Şeyda Öztürk, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 114-123.
- Bataille, Georges, **Erotism Death & Sensuality**, İng. Çev. Mary Dalwood, New York, Walker Press, 1962.
- Bataille, Georges, **The Accursed Share, Vols. 2 and 3: The History of Eroticism and Sovereignty**, Çev. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1992.
- Bataille, Georges, **The Accursed Share: An Essay on General Economy**, Çev. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988.
- Baudrillard, Jean, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu**, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Bensaid, Daniel, “Permanent Scandal”, **Democracy in What State?** Fransızcadan Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, ss. 16-43.
- Berlin, Isaiah, “Does Political Theory Stil Exist?”, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, Ed. Henry Hardy, London, Pimlico, 1999, s. 148.
- Berlin, Isaiah, “İdeal Arayışı Üstüne”, **Liberal Düşünce Üç Aylık Dergi**, ed. ve Çev. Mustafa Erdoğan, C. 3, S. 12, Ankara, Liberte Yayınları, 1998, ss. 94-104.
- Berlin, Isaiah, **Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty**, Ed. Henry Hardy, London, Chatto and Windus, 2002.
- Berlin, Isaiah, **Isaiah Berlin’le Konuşmalar**, Söyleşi: Ramin Jahanbegloo, Çev. Zeynel Abidin Kılınç, İstanbul, Y.K.Y., 2015.
- Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, **Four Essays on Liberty**, 1958, ss. 118-134.
- Berlin, İsaiah, **The Crooked Timber of Humanity, Chapters in The History Of Ideas**, ed. Henry Hardy, London, Fontana Press, 1991,
- Blanchot, Maurice, **İliraf Edilemeyen Cemaat**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nejat, “Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?”, **Öyleyse Descartes**, ed.: Işık Şimşek, Cogito, S. 10, İstanbul, Y.K.Y., 1997, ss. 105-118.

Bozkurt, V., “Küreselleşme: Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar”, **Küreselleşmenin İnsani Yüzü**, Der.: V. Bozkurt, Bursa, Alfa Yayınları, 2000.

Brown, Wendy, “American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization”, s. 704, Source: **Political Theory**, Vol. 34, No. 6 (Dec., 2006), pp. 690-714 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20452506> (24-07-2019).

Brown, Wendy, “Untimeliness and Punctuality: Critical Theory in Dark Times”, **Edgework Critical Essays on Knowledge and Politics**, Oxford, Princeton University Press, 2005.

Brown, Wendy, “We Are All Democrats Now” İng. Çev. William McCuaig, **Democracy in What State?** ed.: Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, ss. 44-57.

Bryan Lueck, “Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy”, Çev. Tuğçe Ayteş, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 229-243.

Caws, P., "Identity: Cultural, Transcultural, and Multicultural." In Goldberg, ed.: David Theo, **Multiculturalism: A Critical Reader**, Cambridge Mass, Basil Blackwell, 1994.

Chan, Sylvia, **Liberalism, Democracy and Development**, United Kingdom Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Chanter, Tina “Heidegger ve Feminizm”, Cogito, ed.: Şeyda Öztürk, S.64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss. 55-80.

Çelebi, Volkan, “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 244-289.

Çırakman, Elif, “İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman”, Cogito, ed.: Şeyda Öztürk, S.64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss. 214-234.

Demir, Ata, **Platon'da Adalet Kavramının Temellendirilmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Derrida, Jacques – Nancy, Jean-Luc, “Sorumluluk - Gelecek Anlama Dair”, Çev. Kudret Aras, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 524-551.

Derrida, Jacques, **Margins of Philosophy**, İng. Çev. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

Derrida, Jacques, **Sending On Representation**, İng. Çev. Peter ve Mary Ann Caws, Social Research 49, 2, 1982.

Derrida, Jacques, **Writting and Difference**, İng. Çev. Alan Bass, Chicago, Chicago University Press, 1978.

Descartes, René, **Yöntem Üzerine**, Çev. Bülent Kenar, İstanbul Düşünen Adam Yay., 1996.

Devisch, Ignaas, "Metafiziksel Olmayan Bir Topluluk: Heidegger, Levinas'la Yeniden Buluşturmak", Çev. Özlem Önder, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 65-79.

Direk, Zeynep, "Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean-Luc Nancy Cinsel ilişki, Arzu ve Keyif Üzerine", Cogito, ed.: Şeyda Öztürk, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 100-110.

Direk, Zeynep, "Heidegger'in Sanat Anlayışı", Cogito, ed.: Şeyda Öztürk, S. 64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss. 106-123.

Domanov, Oleg, "Nancy ve Badio'da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma", Çev. Merve R. Tapınç, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 94-105.

Dulupçu, Murat Ali, **Küresel Rekabet Gücü Türkiye Üzerine Bir Değerlendirme**, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2001.

Eagleton, Terry, **Postmodernizm Yanılsamaları**, Çev: Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

Edwin, John, Smith, **Themes in American Philosophy**, New York, Harper & Row, 1970.

Eflâtun, **Sokrates'in Müdafaası**, Çev. Prof. Niyazi Berkes, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1999.

Eisenberg, Avigail, **Reconstructing Political Pluralism**, Albany, State University of New York Press, 1995.

Erincik, Selçuk, "*Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu*", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 52:2, 2011.

Erşen, Murat, "Ortak Bir şeyleri Olmayanların "Demokrasi"si", **Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros**, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 143-157.

Eşkinat, Rana, - Kutlu, Erol, **Dünya Ekonomisi**, Eskişehir, Nisan Kitapevi Yayınları, 2014.

Fanon, Frantz, **Yeryüzünün Lanetlileri**, Çev. Şen Süer, İstanbul, Versus, 2007.

Feyerabend, Paul, **Against Method**, New York, Third edition published by Verso, 1993.

Feyerabend, Paul, **Akla Veda**, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Forte, Francesco, "Development of Game Theory and of Public Choice: An Interaction". Ed.. J. C. Pardo & F. Schneider, **Current Issues in Public Choice**, London, Edward Elgar Publishing Limited. 1996, s. 146.

Foucault, Michel, **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.

Francis Gubial ile Söyleşi", **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, Söyleşi Yapan: Volkan Çelebi, Çev. Murat Erşen, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss.485-489.

Freud, Sigmund, **Uygarlığın Huzursuzluğu**, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.

Gambetti, Zeynep, “Ballibar, Arendt ve Agon”, **Cogito**, ed.: Şeyda Öztürk, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 7-12.

Garaudy, Roger, **Hatıralar Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum**, Çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Rdebiyatı Vakfı Yayınları, 2012.

Gemalmaz, Mehmet Semih, **Devlet, Birey ve Özgürlük**, İstanbul, Legal Yayıncılık, 2015.

Giddens, Anthony, **Elimizde Kaçıp Giden Dünya**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.

Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Ginette Michaud, “Sanata Tapınma: Jean-Luc Nancy ve Hıristiyan İkonografi”, Çev. Özge Özenç, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 302-321.

Giorgio, Agamben, “*Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu*”, **Demokrasi Ne Âlemde?** Çev. Savaş Kılıç, hz. Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, ss. 11-14.

Gözkan, H. Bülent, “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, **Cogito**, ed.: Şeyda Öztürk, S.64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss. 133-152.

Guyer, Paul, “Kant’s System of Duties” **Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant**, ed.: E. Efe Çakmak, Cogito, S. 41-42, İstanbul, Y.K.Y., 2005, ss. 277-339.

Haas, Andrew, “The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction”, **Man and World** 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997.

Habermas, Jürgen, **Modernity: An Unfinished Project**. Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity, Der. M.P. d’Entreves ve S. Benhabib, Cambridge. Polity Press, 1996.

Habermas, Jürgen, “1990 Baskısına Önsöz,” **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. T. Bora, M. Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Habermas, Jürgen, “Kamusal Alan”, **Kamusal Alan İçinde**, Ed. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, ss. 95-102.

Habermas, Jürgen, **Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, İng. Çev. William Rehg, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.

Habermas, Jürgen, **İletişimsel Eylem Kuramı**, Çev. M. Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.

Habermas, Jürgen, **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Y.K.Y., 2010,

Habermas, Jürgen, **The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment**, New German Critique, No. 26, 1982.

Habermas, Jürgen, **The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures**, Cambridge Polity Press, 1994.

Habermas, Jürgen, **Theory of Communicative Action**, Boston, Beacon Press, 1984.

Habermas, Jürgen,, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, İstanbul, Çev. T. Bora, M. Sancar, İletişim Yayınları, 1997.

Hablemitoğlu, Şengül, **Küreselleşme Düşlerden Gerçeklere**, Ankara, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2004.

Harbold, William "Progressive Humanity in the philosophy of P.J. Proudhon", **Review of Politics**, Vol.31, No. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Hart, H. L. A., **Law, Liberty and Morality**, Oxford, Oxford University Press, 1963.

Hegel, G. W. F., **Estetik I: Güzel Sanat Üzerine Dersler**, Çev. T. Altuğ & H. Ünler. İstanbul, Payel Yayınevi, 2012.

Hegel, G. W. F., **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991.

Hegel, G. W. F., **Philosophy Of Mind**, Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences İngilizceye Çev. William Wallace, USA, Oxford University Press, 1971, M. 556,557, s.79.<https://www.amazon.co.uk/Hegel-Philosophy-Encyclopedia-Philosophical-Sciences/dp/0198750145>, (05.08.2019).

Hegel, G. W. F., **Hegel's Aesthetics: Lecture on Fine Art**, Vol.1, İng. Çev. T.M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Hegel, G. W. F., **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımcı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.

Hegel, G. W. F., **The Science of Logic**, İng. Çev. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Hegel, G. W. F., **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015.

Heidegger, Martin, **Being and Time**, İng. Çev. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir?**, Çev. Mazhar Ş. İpşiroğlu-Suut K. Yetkin, İstanbul, Kaktüs Yayınları, 2003.

Heidegger, Martin, **Nietzsche**, Vol.I ve Vol.II, İng. Çev. David Farrell Krell, San Francisco, Harper Collins Publishers, 1991.

Heidegger, Martin, **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.

Heidegger, Martin, **The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy**, İng. Çev. Ted Sedler, Londra, Continuum Press, 2002.

Heidegger, Martin, **Varlık ve Zaman**, Çev. K. H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı Yayınları, , 2011,

Heikkala, Martta, “Ontoloji ve Fark: Derrida'nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy”, Çev. Berkey Ersöz, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 175-186.

Held, David, **Ulus Devletin Çöküşü**, Der. S. Hall & M. Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Heywood, Andrew, **Siyaset**, Çev. Bekir Berat Özipek, Ankara, Adres Yayınları, 2011.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Y.K.Y. 2016.

Hook, Sidney, **Philosophers at Work**, New York, Criterion Books, 1956.

Huntington, S. P., **Üçüncü Dalga: Yirmi Yüzyıl Sonunda Demokratlaşma**, Çeviri: Ergun Özbudun, Ankara Yetkin, 1996.

Huyssen, Andreas, “Postmodernizmin Haritasını Yapma”, **Modernite Versus Postmodernite**, Çev. Mehmet Küçük, ed.:Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2011, ss. 231-262.

Hyland, D.H., **Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues**. Albany, State University of New York Press, 1995.

Ian James'le Nancy Hakkında Röportaj”, Söyleşi Yapan: Volkan Çelebi, Çev. Tuğçe Ayteş, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 490-498.

İnan, İlhan, “Kant’n Varlık Kavramı Üzerine”, **Sonsuzluk Sınırında Immanuel Kant**, ed.: E. Efe Çakmak, Cogito, S. 41-42, İstanbul, Y.K.Y., 2005, ss. 105-120.

İncil, Yaratılış Bölümü, 1. Bölüm, 3. Yaratılış, 1:3.

James, Ian, “Düşünce Tarzı/ Biçemi”, Çev. Tuğçe Ayteş, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 290-301.

James, William, **Faydacılık**, Çev. Tufan Göbekçin, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2003.

Jeanniere, Abel, “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite Versus Postmodernite**, Der. Mehmet Küçük, ed.:Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2011, ss. 111-124.

John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.

K.Kerim, Enbiya Suresi Ayet: 23.
<http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=21> (25.11.2018).

K.Kerim, Kahf suresi 29. Ayet, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten**, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Kant, Immanuel, **Graundwork for the Metaphysics of Morals**, İng. Çev. Ve Ed. Allen W. Wood, New Haven and London, Yale University Press, 2002.

Kant, Immanuel, **The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant The Critique of Praäical Reason**, Çev. ve Ed. Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Kant, Immanuel, **Yargı Yetisinin Eleştirisi, Kritik der Urteilstkraft**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.

Karlıtekin, Selim, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 192-206.

Keskin, Eda, “Varlık ve Zaman'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi”, **Cogito**, ed.: Şeyda Öztürk, S.64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss.165-180.

Kızılcıkelik, Sezgin, "Kapitalizmin Diasporası Olarak Küreselleşme", **Eğitim Araştırmaları Dergisi**, S. 6, 2002, ss. 15-23.

Kohn, Hans, **The Idea of Nationalizm**, New York, Collier, 1944.

Kovanlıkaya, Aliye, “Kant’ın Metafizik Eleştirisi”, **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**, ed. Özgür Oral, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, ss. 11-46.

Köker, Levent, “Seçim Sistemleri ve Siyasî Çoğulculuk: Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme”, **Anayasa Yargısı Dergisi**, C. 23, 1996, ss. 199-210.

Kuhn, Thomas S., **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2014.

Kuhn, Thomas S., **The Structure of Scientific Revolutions**, Editor-in-Chief: Otto Neurath, London, The University Of Chicago Press, 1970.

Küçükcalp, Derda, **Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi**, Bursa, Dora Basım, 2017.

Küçükcalp, Derda, **Siyaset Felsefesi**, Bursa, Dora Yayıncılık, 2018.

Küçükcalp, Kasım –Cevizci, Ahmet, **Batı Düşüncesi Felsefi Temelleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018,

Küçükcalp, Kasım, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida** (Doktora Tezi),

Küçükcalp, Kasım, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonunu: Heidegger ve Derrida**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2008

Küçükcalp, Kasım, **Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları**, Bursa, Emin Yayınları, 2016.

Kymlicka, Will, **Çokkültürlü Yurttaşlık**, Çev: A. Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1988.

Kymlicka, Will, **Multiculturalism: Success, Failure And The Future**, Washington DC, Migration Policy Institute, Press, 2012.

Kymlicka, Will, **Çok Kültürlülük: Başarı, Başarısızlık ve Gelecek**, Çev. Fatih Öztürk, Kingston, Kanada, Hukuk Fakültesi, 2011.

Kymlicka, Will, **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights**, New York, Oxford University Press, 1995.

Lakatos, Imre, **Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi**, Çev. Duygu Uygun, İstanbul, Alfa Bilim Yay. 2014.

Leibniz, G. W., **Monadoloji**, Çev. Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, İstanbul, M.E. B, 1997.

Leibniz, G.W., **Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Atakan Örs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.

Levinas, Emmanuel, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, **Cogito**, Çev. O. Turkay, ed.: Şeyda Öztürk, S. 64, İstanbul, Y.K.Y., 2010, ss. 19-50.

Levinas, Emmanuel, **Başkanın İzi, Sonsuza Tanıklık**, Çev. Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yay., 2003.

Levinas, Emmanuel, **On Thinking of the Other: Between Us**, İng. Çev. M. B. Smith ve B. Harshav, London, Athlone Press, 1998.

Levinas, Emmanuel, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, İng. Çev. A. Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Levinas, Emmanuel, **Time and the Other Essays**, İng. Çev. R. Cohen, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1987.

Lingiz, Alphonso, **Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.

Locke, John, **A Letter Concerning Toleration**, ed. Raymond Klibansky and J. W. Gough. Oxford, Oxford University Press, 1968.

Locke, John, **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, Çev. M. Yürüşen, Ankara: Liberte Yayınları, 1998.

Locke, John, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev., Fahri Bakırcı, Ankara, Babil Yayınları, 2004.

Lyotard, Jean-François, **Postmodern Durum**, Çev: İsmet Birkan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2014.

Mandeville, Bernard, “The Fable of the Bees or Private Vices”, **Publick Benefits**, Vol. 1-2, Indianapolis, Liberty Fund, 1988.

McDermott, John J., **Streams of experience: Reflections on the history and philosophy of American culture**, The University of Massachusetts Press, 1986.

McDermott, John, **The Culture of Experience**, New York, New York University Press, 1976.

Mead, George H., **Mind, Self, and Society, From The Standpoint of A Social Behaviorist** Ed. C. W. Morris, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

Mezmurlar, XCVII.1. ve XCIX. 1.

Mills, Kurt, "Reconstructing Sovereignty: A Human Rights Perspective", **Netherlands Quarterly of Human Rights**, Vol. 15, Issue 3, 1997.

Munck, Ronaldo, **Globalization and Democracy: A New "Great Transformation"?** Dublin, Dublin City University, 2002.

Nancy, Jean Juc, **Özgürlük Deneyimi**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Aralık Yayınları, İzmir, 2006.

Nancy, Jean-Luc, **The Sense of The World**, İng. Çev. Jeffery S. Librett, London, University of Minnesota Press, 1997.

Nancy, Jean-Luc, "Finite and Infinite Democracy", **Democracy in What State?** İng. Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2011, ss. 58-75.

Nancy, Jean-Luc, "Corpo Nudo", **Cogito**, Çev. Melike Odabaş, ed. Şeyda Öztürk, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 67-80.

Nancy, Jean-Luc, "Eliptik Anlam", Çev. Atakan Karakiş, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 396-408.

Nancy, Jean-Luc, "Haz Bedeni", **Cogito**, Çev. H. İ. Mavituna , ed. Şeyda Öztürk, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 60-66.

Nancy, Jean-Luc, "Her Şey Bulunur", **Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros**, Çev. Emre Şan, ed. Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 50-59.

Nancy, Jean-Luc, "Hıristiyanlığın Yapısökümü", **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, Çev. Hilmi İlksen Mavituna, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 423-442.

Nancy, Jean-Luc, "İç/Aş", Çev. Selim Karlıtekin, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 479-481.

Nancy, Jean-Luc, "İkisi Arasında", Çev. Selim Karlıtekin, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 409-412.

Nancy, Jean-Luc, "İle-Olmak ve Demokrasi", Çev. Atakan Karakiş, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 413-422.

Nancy, Jean-Luc, "İmge ve Şiddet", Çev. Murat Erşen, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 370-383.

Nancy, Jean-Luc, "İnsani ölçsüzlük", Çev. Murat Erşen, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 455-460.

Nancy, Jean-Luc, “Ne yapmalı”, Çev. Selim Karlıtekin, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 482-484.

Nancy, Jean-Luc, “Ölümün Boğazında Delişmen Kahkaha”, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, Çev. Selim Karlıtekin, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 461-475.

Nancy, Jean-Luc, “Sanat Kalıntısı”, **Cogito**, Çev. Ömer Albayrak, ed. Şeyda Öztürk, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 162-179.

Nancy, Jean-Luc, “Tekil Çoğul Olma”, Çev. Bilge Akçora, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 443-454.

Nancy, Jean-Luc, “The Compearence From Existence of "Communism to the Community of Existence", **Political Teori**, 20, no.3, 1992.

Nancy, Jean-Luc, “The Insufficiency of ‘Values’ and Necessity of ‘Sense’” **Journal for Cultural Research**, Vol. 9, Number 4, October 2005.

Nancy, Jean-Luc, “Tuhaf Yabancı Cisimler(bedenler)”, **Cogito**, Çev. Zeynep Direk, ed. Şeyda Öztürk, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 81-99.

Nancy, Jean-Luc, “Une exemption de Sens”, *La Déclosion(Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005,ss.179-188.

Nancy, Jean-Luc, “Yazınsal Komünizm”, Çev. Ali Bilgin, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 384-395.

Nancy, Jean-Luc, **Being Singular Plural**, İng. Çev. Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne, Stanford California, Stanford University Press, 2000.

Nancy, Jean-Luc, **Demokrasinin Hakikati**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL, 2010.

Nancy, Jean-Luc, **Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity**, İng. Çev. Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, New York, Fordham University Press, 2008.

Nancy, Jean-Luc, **Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2014.

Nancy, Jean-Luc, **Être Singulier Pluriel**, Paris, Galilée, 1996.

Nancy, Jean-Luc, **Finite Thinking**, Ed. Simon Sparks, California, Stanford University Press, 2003.

Nancy, Jean-Luc, **Gitmek/Yola Çıkış**, Fransızcan Çev. Murat Erşen, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012.

Nancy, Jean-Luc, Heidegger’s “Originary Ethics”, **Studies in Practical Philosophy Vol 1**, No 1, 1999, ss. 12-35.

Nancy, Jean-Luc, **Heidegger’s Originary Ethics**, Ed. François Raffoul and David Pettigre, İng. Çev. Duncan Large, New York, State University of New York Press, 2002.

Nancy, Jean-Luc, **La Pensée Dérobée** (*Kaçak Düşünce*), Paris, Galilée, 2001.

Nancy, Jean-Luc, **The Birth to Presence**, İng. Çev. Brian Holmes, Stanford, Stanford University Press, 1993.

Nancy, Jean-Luc, **The Creation of The World or Globalization**, İng. Çev. François Raffoul and David Pettigrew, Albany, State University of New York Press, 2007.

Nancy, Jean-Luc, **The Experience of Freedom**, İng. Çev. Bridget McDonald, Stanford, Stanford University Press, 1993.

Nancy, Jean-Luc, **The Graund of The Image**, İng. Çev. Jeff Fort, NY., Fordham University Press 2005.

Nancy, Jean-Luc, **The Gravity of Thouht**, İng. Çev. François Raffoul and Gregory Recco, Michigan, Michigan University Humanities Press, 1997.

Nancy, Jean-Luc, **The Inoperative Commonuty**, İng. Çev. Peter Conner vd., Minneapolis, University of Minnesota, 1991.

Nancy, Jean-Luc, **The Muses**, İng. Çev. Peggy Kamuf, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Nancy, Jean-Luc, **The Sense of The World**, İng. Çev. Jeffrey S. Librett, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1997,

Nietzsche, Friedrich, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, Çev. A. İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Nietzsche, Friedrich, **Antichrist/Fluch auf da Christenthum, C. 6**, Münih, de Gruyter, 1988.

Nietzsche, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, Çev. Turan Oflazoğlu, İstanbul, M.E.B., 1997.

Nietzsche, Friedrich, **Deccal Hıristiyanlığa Lanet**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Hil Yayınları, 2000.

Nietzsche, Friedrich, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Almancadan Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Nietzsche, Friedrich, **The Will To Pover**, İng. Çev. Walter Kaufmann And R.J. Hollingdale, New York, Vintage Books Edition, 1968.

Özensel, E., “Doğu Toplumlarında ve Türkiye’de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük Mü? Yoksa Yeni Bir Model Mi?”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, C. 8, S. 3, 2013.

Paine, Thomas, **İnsan Hakları**, Çev. Mehmet Osman Dostel, İstanbul, M.E. B. Yayınları, 1998.

Peterfreund, Sheldon Paul, **An Introduction to American Philosophy**, New York, Odyssey Press, 1959.

Peters, Francis E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Tarihsel Bir Okuma**, Hazırlayan ve Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004

Philip Armstrong ile Nancy Üzerine Bir Söyleşi, Söyleşi Yapan: Volkan Çelebi, Çev. Onur Karamercan, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 499-515.

Pierson, Christopher, **Modern Devlet**, Çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Çiviyazıları Yayınları, 2000.

Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyyüboğlu – M.Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

Platon, **Sofist**, Çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986,

Platon, **Şölen**, Çeviren: Cenap Karakaya. İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000.

Platon, **Teaitetos**, Çev. Prof. Dr. Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.

Platon, **Yasalar**, Yunancadan Çev. Candan Şentura-Saffet Babu, İstanbul, Kabalcı Yayın Evi, 1994.

Popper, Karl, **The Open Society And Its Enemies The Spell of Plato**, London, Butler & Tanner, 1947.

Potesta, Andrea, “Dengenin Baş Döndürücülüğü Jean-Luc Nancy ve Bedenler Düşüncesi”, Çev. Ali Türek, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 220-228.

Raffoul, François, “Dünyanın Yaradılışı ya da Küreselleşmede Dünya Düşüncesi”, Çev. İpek Görgün, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 207-209.

Ranciere, Jaques, “Halk Bir İnşadır”, Çev. Murat Erşen, Bu mülakat 12 ve 15 Temmuz 2017 tarihlerinde iki parça halinde **Gazete Duvar**’da yayımlanmıştır. <http://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-orum/2017/07/13/jacques-ranciere-halk-bir-insadir/http://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-forum/2017/07/15/ranciere2/> (21.07.2019).

Ranciere, Jacques, **Hatred of Democracy**, İng. Çev. Steve Corcoran, London, Published by Verso, 2006.

Rancière, Jacques, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", **Demokrasi Ne Âlemde?** Çev. Savaş Kılıç, hz.: Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, ss. 81-86.

Ranciere, Jacques, **Dis-Agreement Politics and Philosophy**, İng. Çev. Julie Rose, London, University Of Minnesota Press, 1999.

Ritzer, George, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek**, Çev. Ş. S. Kaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Rockefeller, Steven C., “Comment”, **Multiculturalism Examining The Politics of Recognition**, ed.: Amy Gutmann, USA, Princeton University Press, 1994, ss. 87-98.

Roney, Patrick, “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin düşüncesine Bir Giriş”, **Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros**, Çev. Ömer Albayrak, ed.: Şeyda Öztürk, Cogito, S. 85, İstanbul, Y.K.Y., 2016, ss. 124-142.

Rorty, Richard, “Bedenden Ayrı Varolma Yetisi”, Çev. Doğan Şahiner, **Cogito**, ed.: Işık Şimşek, S. 10, İstanbul, Y.K.Y., 1997, ss. 187-198.

Rorty, Richard, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, Çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Rorty, Richard, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, Çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, ed.: Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2011, ss. 291-312.

Ross, Alison, “Hegel'den Sonra: Nancy'nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji”, **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, Çev. İmren Cerit, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 149-162.

Ross, Kristin, “Democracy For Sale”, **Democracy in What State?** İngilizceye Çev. William McCuaig, ed. Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, ss. 82-99.

Rousseau, J. J., **A Discourse on Inequality**, İng. Çev. Maurice Cranston, England, Penguin Book, 1984.

Rousseau, J. J., **Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

Rousseau, J. J., **Emile ya da Eğitim Üzerine**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2009.

Rousseau, J. J., **İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 1982.

Rousseau, J. J., **The Social Contract and The First and Second Discourses**, Edit. by Susan Dunn, London, Yale University Press, “The Social Contract”, Book I, Chapter 8, Civil State, 2002.

Rousseau, J. J., **Yalnız Gezerin Hayalleri**, Çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2011.

Russell, Bertrand, **Batı felsefesi Tarihi Yeniçağ**, Çev. Muammer Sencer, C. III, İstanbul, Say Yayınları, 1997.

Sarup, Madan, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev. B. Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

Schmitt, Carl, **The Crisis of Parliamentary Democracy**, İng. Çev. Ellen Kennedy, London, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2000.

Sengstock, Mary C., **Voices of Diversity: Multi-Culturalism in America**, New York, Sipringer, Network. 2009.

Singer, Marcus G., **The Context of American Philosophy**, Ed. Marcus G. Singer, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Smith, Edam, **The Theory of Moral Sentiments**, Sao Paulo, MeraLibri Press, 2006.

Smith, John E., **The Spirit of American Philosophy**, New York, Sunny Press, 1983, ss. 190-214.

Smith, Lahra, "Pluralism", "Plurality" **International Encyclopedia of the Social Sciences**, 2nd edition, Ed. Şef: William A. Darity Jr., Vol. 6, Macmillan Reference USA, 2008,

Smith, Steven B., **Siyaset Felsefesine Giriş**, "Egemen Devlet: Hobbes & Leviathan" Ders 12, PLSC 114, 18.10.2006. <https://pandoraprojesi.com>. ss. 1-12. (07.08.2019).

Soysal, Ahmet, "Nancy ve Demokrasi Üstüne", **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, Sayı 10, İstanbul, 2011, ss. 554-560.

Sözer, Önay, "Nihilizm ve Demokrasi", **Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar**, ed.: Volkan Çelebi, MonoKL, Yıl: 5, S.10, İstanbul, 2011, ss. 573-579.

Spinoza, Baruch, **Ethica**. Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Strauss, L. C., **İrk, Tarih Ve Kültür**, Çev: Haldun Bayrı v.d., İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

Strauss, Leo, **Doğal Hak ve Tarih**, Çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul, Say, 2011.

Şenel, Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Defne Kitap, 2017.

Taylor, Charles, **Hermeneutics and Politics, Critical Sociology**, Ed. Paul Connerton, Neww York, Penguin, 1976.

Taylor, Charles, "Philosophy and the Human Sciences" **Philosophical Papers, Vol: 2**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles, **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev: Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Taylor, Charles, **Multiculturalism: Examining The Politics Of Recognition**, Ed. Amy Gutmann, USA, Princeton University Press, 1994.

Taylor, Charles, **Tanınma Politikası, Çokkültürcülük**, Ed. Amy Gutmann, Çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Y.K.Y., 2014.

Tocqueville, Alexis de, **New York Daily Tribune**, 25 Haziran 1853.

Toprak, Metin, **Küreselleşme ve Kriz Türkiye ve Dünya Deneyimi**, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2001.

Touraine, Alain, **Demokrasi Nedir?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Y.K.Y., 2015

Touraine, Alain, **The Subject Is Coming Back**, Springer Science + Business Media, LLC 2006.

Touraine, Allain, **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Y. K. Y., 2017.

Turhan, Mehmet ve Uluşahin, Nur, “Isaiah Berlin’in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi”, **Liberal Düşünce Üç Aylık Dergi**, ed.: Mustafa Erdoğan Yıl 12, Sayı 45-46, Kış-Bahar 2007, ss. 73-104.

Tutar, Hasan, **Küreselleşme Sürecinde İşletme Yönetimi**, İstanbul, Hayat Yayınları, 2000.

Türer, Celal, “Amerikan Felsefesinin Özellikleri”, **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, ss. 111-118.

Türer, Celal, **Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.

Türer, Celal, **William James’in Ahlak Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

Uluçay, Güler, **Değer Çoğulculuğu ve Liberalizm: Isaiah Berlin’in Siyaset Felsefesi**, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1993.

Went, Robert, **Küreselleşme: Neoliberal İddialar Radikal Yanıtlar**, Çev. Emrah Dinç, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 2001.

Wolf, S., **Comment, Multiculturalism**, ed.: Amy Gutmann, USA, Princeton University Press, 1994.

Yayla, Atilla, **Özgürlük Yolu Hayek’in Sosyal Teorisi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2.Baskı, 2000.

Young, Iris M., **Structural Injustice and the Politics of Difference**, Ed. Anthony S. Laden and David Owen, Multiculturalism and Political Theory, UK, Cambridge University Press, 2007.

Zakeria, Fareed, “The Rise of Illiberal Democracy”, **Foreign Affairs**; Nov/Dec; 76, 6; ABI/INFORM Globa, 1997.

Žižek, Slavoj, "From Democracy To Divine Violence", **Democracy in What State?** İng. Çev. William McCuaig, ed.: Amy Allen, New York, Columbia University Press, 2010, ss. 100-120.

ÖZET

Demir, Ata, *Jean-Luc Nancy'nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi*, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. Celal TÜRER), Ankara Üniversitesi, 2019, 324+VII s.

Bu çalışmada, siyaset felsefesinin iki önemli tartışma alanı olan çoğulculuk ve demokrasi kavramları Nancy'nin fikirleri bağlamında incelendi. Nancy'e göre "İle"nin oluşturduğu birliktelik sayesinde varlık kendini sonsuz kere varoluşa sunar. Mevcudiyetin anlamını bu şekilde üreten düşünürün varlık anlayışı, siyaset felsefesinde çoğulculuğa ve demokrasiye tekabül etmektedir. Çoğulculuk ve demokrasi söylemleriyle Fransız düşünür Nancy, önemli ve orijinal tespitlere sahip bir isim olarak kabul edilir.

Nancy, "varlık" kavramını, "öz"süzlüğün mevcudiyeti olarak ifade ettiği "özgürlük" üzerine bina etmesi, mantıksal alışkanlığı tersine çeviren "çoğul"u "tekil"e öncel kılmasıyla sonsuz çoğulculuğa ve kadim süje-obje ilişkisinde devrimsel bir moda işaret eder. Varlığın mutlak özgürlüğüyle, dünya ve içindekiler sonsuz kere yeniden belirlenirken her türlü töz, öz, kutsal ve değerın buharlaşmasıyla çoğulculuk ve demokrasi günümüz siyaset felsefesinde önem kazanmaktadır.

Çoğulculuk, varlığa tümel bir açıklama bulma ümitlerinin hem felsefede hem de bilimde tükenmesiyle yaygınlaşan bir kavramdır. Değer ve kriterden arındırılmışlığın ifadesi olarak Nancy'nin felsefesi, bir yandan ontolojik ve sosyolojik çoğulculuğa, öte yandan siyasal alana demokrasi şeklinde yansır. Kadim gelenekte logos veya cogito merkezli mutlak hakikat iddiası yerine her türlü düşüncenin eşdeğerliliği ön plana çıkmaktadır. Nancy'nin çoğulculuk düşüncesinin yaşam alanı olarak demokrasi, bir yönetim şeklini belirlemeden önce ontolojik ve antropolojik insanı yaratmayı gaye edinir.

Böylece konumlanıştan kaynaklanan bireylerin birlikteliğini sağlayan "ile"yle topluluğun, kutsaldan uzak, efendilerden yoksun, hiçlik temelinde sonsuz kere yeniden

kurgulanmasının olanağı olarak demokrasinin anlamı veya önemi, herkesle birlikte ve herkesten biri olma arzuna cevap olabilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Jean-Luc Nancy, Tekil-Çoğul-Olma, İle, Çoğulculuk, Demokrasi, Siyaset Felsefesi.



ABSTRACT

DEMİR, Ata, *Pluralism and Democracy in Jean-Luc Nancy's Political Philosophy*, Ph. D. Thesis (Supervisor: Prof. Dr. Celal TÜRER), Ankara University, 2019, 324+VII p.

In this study, the two important areas of political philosophy, pluralism and democracy, have examined in the context of Nancy's ideas. For Nancy, thanks to the unity formed by “with” being presents itself to existence forever. The philosopher's understanding of being, which produces the meaning of existence in this way, corresponds to pluralism and democracy in political philosophy. With the discourse of pluralism and democracy, the French philosopher Nancy is regarded as an important and original figure in contemporary philosophy.

Nancy's constructing the concept of “being” on “freedom” which he expresses as the existence of “essence”-ness, by making the plural, which reverses the logical habit, precede the singular, points to infinite pluralism and a revolutionary mode in the ancient subject-object relationship. With the absolute freedom of being, pluralism and democracy gain importance in today's political philosophy with the evaporation of all substance, essence, sacred and value while the world and its contents are redefined infinitely.

Pluralism is a concept that has become widespread with the exhaustion of hopes of finding a universal explanation for existence in both philosophy and science. As an expression of value-free and criterion-free, Nancy's philosophy reflects ontological and sociological pluralism on the one hand and democracy on the political sphere on the other. Instead of the claim of absolute truth based on the logos or cogito in the ancient tradition, the equivalence of all ideas comes to the fore. As the life space of Nancy's idea of pluralism, democracy aims to create ontological and anthropological human being before determining a form of government.

Thus, the meaning or significance of democracy as the possibility of the reconstruction of communities which provides the unity of individuals with “with”, far from the holy and

devoid of masters on the basis of nothingness, is the ability to respond to the desire to be with everyone and to be one of everyone.

Keywords: Jean-Luc Nancy, Singular-Plural, with, Pluralism, Democracy, Political Philosophy.

