

GÜNÜMÜZ SİYASET FELSEFESİNDE KİMLİK SORUNUNA ALTERNATİF
BAKIŞLAR: E. LEVİNAS, J. BUTLER ve C. TAYLOR'DA KİMLİK ve SİYASET

Ezgi Demir Oralgül

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2014

KABUL VE ONAY

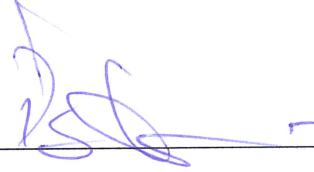
Ezgi Demir Oralgöl tarafından hazırlanan "Günümüz Siyaset Felsefesinde Kimlik Sorununa Alternatif Bakışlar: E. Levinas, J. Butler ve C. Taylor'da Kimlik ve Siyaset" başlıklı bu çalışma, 17. 07. 2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



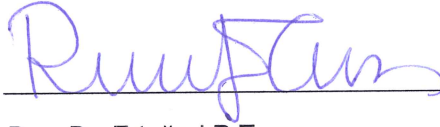
Prof. Dr. Cemal Güzel (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer



Prof. Dr. İsmail H. Demirdöven



Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan



Doç. Dr. Nazile Kalaycı

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

17.07.2014



Ezgi Demir Oralgül

TEŐEKKÖR

Bu çalıőmanın danıőmanlıđını űstlenen Prof. Dr. Cemal Gűzel'e; tez jűrimde bulunarak eleőtiri ve űnerileriyle bana yol gűsteren hocalarıma; bu tez çalıőması boyunca beni yűreklendiren bűlűm arkadaőlarıma; bana olan inançlarını ve desteklerini benden esirgemeyen annem, babam, anneannem ve kardeőime; eőimin ailesine ve de daima yanımda olduđunu bildiđim sevgili eőim Engin'e yűrekten teőekkűr ederim.

ÖZET

Demir Oralgül, Ezgi. Günümüz Siyaset Felsefesinde Kimlik Sorununa Alternatif Bakışlar: E. Levinas, J. Butler ve C. Taylor'da Kimlik ve Siyaset, Doktora Tezi, Ankara, 2014.

Kimlik, çağımız siyasetinde pek çok politik hareketin ve teorinin temel kavramlarından biridir. Günümüzde çeşitli türden kimliklere sahip insanlar siyasi birer özne olarak tanınmak istemekte, kimliklerinden ötürü dışlanmaya, ötekileştirilmeye karşı çıkmaktadırlar. Bu taleplerin gösterdiği temel sorun, varolan siyasetin, yalnızca farklılıkları göz ardı etmesi değil; varlığını tam da farklı olanın dışlanmasına borçlu oluşudur. Bu siyaset anlayışının değişmesi gerekmektedir. Ancak günümüzün kimliklere dayalı siyaset yapma biçimleri, yalnızca empirik farklılıkları öne çıkararak, adalet ve hak talebini yerleştirmekte, bu yüzden de siyaseti dönüştürme güçlerini yitirmektedirler. Bu tez çalışmasının ilk bölümünde, Levinas'ın özneye ve başka olana ilişkin kavramlaştırmasının kimliği, farklılıktan ve sorumluluktan hareketle düşünmeyi olanaklı kılıp kılmadığı ele alınmıştır. İkinci bölümde, Butler'ın toplumsal cinsiyet ve kimlik eleştirisi ortaya konmuş; kimlikten hareket etmeyen bir dayanışma siyaseti olarak queer yoldaşlığı düşüncesi incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Taylor'ın modern bir icat olarak kabul ettiği kimlik kavramının temelindeki ilkelere ve tarihsel dönüşümlere ilişkin incelemesi ele alınmış; farklı kimlikleri homojen hale getirmeyen bir evrensellik politikasına ilişkin görüşleri değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde, adı geçen düşünürlerin görüşlerinden hareketle, kimliği ve evrenselliği göz ardı etmeyen bir siyaset anlayışının olanağı soruşturulmuştur.

Anahtar Sözcükler

Kimlik, Farklılık, Özne, Sorumluluk, Performatiflik, Tanınma.

ABSTRACT

Demir Oralgül, Ezgi. *Alternative Perspectives on the Problem of Identity in Contemporary Political Philosophy: Identity and Politics in E. Levinas, J. Butler, and C. Taylor*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2014.

Identity is one of the fundamental concepts of several political movements in today's politics. Lots of people of different kinds of identity would like to be recognized as a subject, and stand against marginalization due to their identity. The basic problem revealed by these demands is that the existing policy does not only ignore differences but also owes its very existence to exclusion of others. This political mindset needs to change. However, today's political discourse based on identities only highlights empirical differences, localize the demand for justice and right, and lose its power to transform politics. The first part of this thesis deals with whether the identity of Levinas' conceptualization related to the subject and the other makes it possible to think of identity on the basis of difference and responsibility. The second part presents Butler's criticism of gender and identity: the queer policy is analyzed as a solidarity policy that is not based on identity. The third part deals with Taylor's analysis of the concept of identity which he considers a modern invention, scrutinizing his views on the policy of universality that does not homogenize different identities. The conclusion part presents the possibility of a political conception that does not ignore identity and universality, with reference to the philosophers mentioned above.

Keywords

Identity, Difference, Subject, Responsibility, Performativity, Recognition.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: LEVİNAS: ÖZNELLİK VE BAŞKALIK	12
1.1. Yeni Bir Felsefe Anlayışına Doğru	13
1.2. (İlk) Felsefe Olarak Etik	21
1.2.1. Var (<i>Il ya</i>) ve Hipostaz	25
1.2.2. Başka (<i>Autre</i>), Başkası (<i>Autrui</i>) ve Sonsuz (<i>Infini</i>).....	28
1.2.3. Yüz (<i>Visage</i>).....	31
1.2.4. Başka Olan İle Kurulan İlişki Olarak Zaman ve Ölüm	33
1.2.5. Başka'ya Doğru Çıkış: Aşkılık ve Dışkılık	35
1.2.6. Başkası'nın Yerine Geçerek Özneleşme	38
1.3. Siyaset ve Başkası	41
2. BÖLÜM: JUDITH BUTLER'DA KİMLİK SORUNU	47
2.1. Feminizm ve Kadın	50
2.2. Toplumsal Cinsiyet ve Performatiflik	52
2.3. Özne ve İktidar	59
2.3.1. Foucault'nun İktidar Görüşünün Eleştirisi	60

2.3.2. İktidar ve <i>Psyche</i> : Melankoli Yoluyla Kurulan Özneler	65
2.4. Toplumsal Cinsiyetin Alt Üst Edilmesi	70
2.5. Yeni Bir Siyaset: <i>Queer</i> Yoldaşlığı	75
3. BÖLÜM: CHARLES TAYLOR'DA KİMLİĞİN KAYNAKLARI	80
3.1. Modern Ahlak Düzeni	82
3.1.1. İnceliğin Medeniyete Dönüşümü	86
3.1.2. Büyük Kopuş: Dinin Dönüşümü ve Modern Bireyin Ortaya Çıkışı ...	89
3.1.3. Sivil Toplumun Yaratılması	91
3.1.3.1. Ekonomi ve Gündelik Hayatın Onaylanması	91
3.1.3.2. Kamusal Alan	93
3.1.3.3. Egemen Halk	95
3.2. Modern Bireycilik	101
3.3. Otantiklik ve Kimlik Sorunu	103
3.4. Tanınma Talebi ve Siyaset	108
SONUÇ	114
KAYNAKÇA	121

GİRİŞ

Günümüzde “etnik kimlik”, “dinsel kimlik”, “cinsel kimlik” gibi birçok kimlik kategorisi, siyasi alanda boy göstermektedir. Bu kimlikler söz konusu olduğunda çağımız siyasetinde yeni olan, farklı türden kategorilerin varlığı değil; çeşitli türden kimlik kategorilerine sahip insanların, siyasi birer özne olarak tanınma istekleridir. Bu talepler, “Kimlikler Siyaseti”, “Farklılık Politikası”, “Çokkültürcülük”, “Tanınma Politikası” gibi adlar altında yeni siyaset yapma biçimlerini doğurmuştur. Birbirlerinden ayrılmakla birlikte bu yeni siyaset yapma biçimlerinin ortak amacı, ötekileştirilen kimlikleri korumak, onların sesi olmaktır. Dışlanan gruplar, sırf ırkları, kültürleri, cinsiyetleri, cinsel yönelimleri farklı olduğu için susturulmaya, asimile edilmeye, marjinalleştirilmeye karşı çıkmaktadırlar. Bu insanlar, görmezden gelmek yerine kimliklerini tanıyan; dışlamak yerine farklılıklarıyla uzlaşan daha kapsayıcı bir siyaset istemektedirler (Kymlicka, 2006: 453-454).

Kimlik bugün, ulusal kurtuluş mücadeleleri, feminizm, postyapısalcılık, queer hareketi, cemaatçilik (*communitarianism*) gibi birbirinden farklı pek çok politik hareketin ve teorinin temel kavramlarından biridir. Bir siyaset bilimi kavramı olarak kimlik, yirminci yüzyılın son çeyreğinde etkili olmaya başlasa da, tarihi, milliyetçilik fikrinin ve ulus devlet düşüncesinin doğuşuna kadar geri götürülebilir.

Milliyetçilik fikri gibi ulus kavramı da modern bir inşadır. Modernizmin siyasi projesinin başlangıçtaki amacı, kilisenin ve hükümdarın otoritesine dayanan hiyerarşik yapıyı yıkarak, her bir yurttaşın yasalar karşısında eşit görüldüğü halkın egemenliğine dayalı bir toplum inşa etmek olmuştur (Taylor, 2006: 146). On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren milliyetçilik fikrinin ortaya çıkışıyla birlikte, heterojen bir birlikteliği temsil eden halk, homojen bir takım özelliklere sahip insanların oluşturduğu bir bütün anlamında “ulus” fikrine dönüştürülmüştür. Ulusal kimlik günümüzde, neredeyse doğuştan getirilen bir özellik gibi kabul edilse de, antropolojik anlamda ulus, hayali (*imagined*) bir siyasal topluluktur (Anderson, 2011: 19-20). Ulus tahayyülü, matbuu kapitalizmin kaynaklık ettiği Reform hareketi; kutsal dillerin ayrıcalıklı yerlerini yitirip halk dillerinin iktidar dilleri statüsüne yükselmesi; roman, gazete gibi

yeni edebi türler aracılığıyla birbirine bağlanan okur-yoldaş kesimin doğuşu; dünyanın ve insanların kökenlerini özdeş kılan seküler ve homojen zaman tasarımının ortaya çıkması gibi tarihsel olgular ve dönüşümler arasındaki rastlantısal, ama alt üst edici bağ ile oluşmuştur (Anderson, 2011: 51-60). Bu modern inşa, bir kez ortaya çıktıktan sonra farklı coğrafyalara hızla yayılmış, insanlar arasında derin bağlılıklar yaratmıştır.

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Avrupa’da hızla yaygınlaşan popüler milliyetçilikler karşısında kendilerini tehdit altında hisseden imparatorluklar da on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren resmi milliyetçilik dönemini başlatmışlardır (Anderson, 2011: 103). Kendiliğinden ortaya çıkan popüler milliyetçiliklere bir tepki olarak ortaya çıkan resmi milliyetçilikler, devlet kontrolünde zorunlu eğitim, tarihin resmi tarih olarak yeniden yazımı, militarizm gibi muhafazakâr politikalara başvurmuştur (Anderson, 2011: 118, 127). Birinci Dünya Savaşı imparatorluklar çağını sona erdirmiş, ulus devlet, siyasal alanda kabul gören evrensel bir devlet biçimi haline gelmiştir. Savaş sonrası kurulan Milletler Cemiyeti, Avrupalı olmayan yeni ulus devletlerin de meşruiyetlerinin kabul edildiği bir topluluk olma özelliği göstermiştir. Yeni kurulan ulus devletler de öncelleri olan imparatorlukların resmi milliyetçiliklerinin izinden giderek kitle iletişim araçları, eğitim sistemi ve idari düzenlemeler yoluyla ulus inşa etme politikalarını devam ettirmişlerdir.

Aydın’a göre (Aydın, 2009: 19) bu politikaların bir ürünü olan ulusal kimlik, her türden “eski” kimlik kategorisini yok sayarak ya da ikincilleştirerek, bu kimliklerin üzerinde yer alan bir ‘eritici kimlik’ olarak inşa edilmiştir. Ulus devlet, kimliğe bir değişmezlik ve mutlaklık vererek onu siyasallaşmaya açan ilk iktidar biçimi olmuş, ancak ulusal kimlik inşası sırasında uygulanan kimlik politikaları, tanımlanmış bir kimliği zorla kabul ettirme esasına dayanmıştır. Bu türden kimlik politikaları kimliği, tartışılabilir bir konu olarak siyasetin nesnesi yapmamakta, aksine tanımlanmış kimliği müzakere edilemez bir dayatma haline getirerek siyasetin dışına atmaktadır.

Yirminci yüzyılın ortalarında Asya ve Afrika’nın sömürgeleştirilmiş bölgelerinde ortaya çıkan ulusal kurtuluş mücadelelerinde ise milliyetçilik ve ulus devlet, sömürsüzleştirme hareketinin (*decolonisation*) birer sonucu olarak kapitalist küresel emperyalizme bir tepki niteliğinde ortaya çıkmıştır. Sömürgecilik karşıtı mücadelenin önemli isimlerinden Franz Fanon, Jean Paul Sartre gibi aydınlar, Avrupalıların sömürge

halkları üzerinde uyguladıkları kültür politikalarını, ırkçı düşüncelerin hümanist değerlere dayandırılarak empoze edilmesi olmakla itham etmişlerdir (Fanon, 2013: 16). Sömürgeleştirme hareketi ise, özünü yitirecek kadar parçalanmış, köleleştirilmiş sömürge halkların uyanışı olarak tanımlanmıştır (Fanon, 2013: 42).

Yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan neoliberal bir fikir olan küreselleşme düşüncesiyle birlikte milliyetçilik çağının sona erdiği, ulus devletin düşüşe geçtiği öne sürülmektedir. Ancak ulus devlet paradigması, yeni şartlara uyum sağlayarak günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Sosyalist Bloğun dağılmasının ardından, kitlelerin sosyalizme kayma tehlikesi ortadan kalkmış, kapitalizmin vahşi yüzünü gizlemek için ortaya atılan iktisadi bir program olan “refah devleti” uygulamasından vazgeçilmiştir. Artık sermaye dünya çapında küreselleşmiş ve az sayıda uluslararası şirketin tekeline geçmiştir. Kapitalist sistemin geldiği bu aşama için ulus devlet, ilk bakışta, sermayenin serbestçe dolaşımına karşı bir engel olarak görülmektedir. Ancak ulus devlet, küresel güçler için, sermayenin serbestçe dolaşımını güvence altına alacak bir kolluk kuvveti olması bakımından işlevini sürdürmektedir (Aydın, 2009: 131). Böylesi güvensiz bir ortam, insanların cemaatlere dönmelerine, milliyetçi ve köktendinci hareketlerin dünyanın birçok yerinde etkisini arttırmasına da neden olmuştur¹.

Bir sistem analisti olan Wallerstein ise 1989’da çökenin aslında komünizm değil, liberal bir vaat olduğunu öne sürer. Eski Sol, 1945-70 döneminde dünyada neredeyse her yerde iktidara gelmiş ama hiçbir şeyi değiştirememiştir. Bunun nedeni, Wallerstein’a göre, Eski Sol’un, hiçbir zaman bir Marksizm olmayışında aranmalıdır. 1968 Hareketleri de bunu görmüş ve Eski Sol söylemi, dünya çapındaki sömürüyü, ırkçılığı denetleyememekle; gerçekten mülksüz olan alt-proleterlerin, azınlıkların, kadınların ve eşcinsellerin haklarını görmezden gelmekle suçlamıştır. 1968 Hareketlerinin ardından siyaset arenasında kadınlar, eşcinseller gibi yeni toplumsal özneler, farklılıklarının tanınmasını talep etmişlerdir (Wallerstein, 2004: 99).

¹Ancak bu durum, köktenci hareketlerin kapitalizm karşısında birer direniş odağı konumuna geldikleri anlamına da gelmemektedir. Aksine düşüşe geçen ulus-devlet paradigması, bu yükselen milliyetçilikle kendi devamlılığını da garanti altına almaktadır.

Kadınların hak ve adalet taleplerinde bulunarak siyasi alanda görünür olmaya başlamaları feminist hareketin çabalarının bir sonucu olmuştur. On sekizinci yüzyılda yaşamış olan Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges, Sarah Grimke gibi yazarların eserleri, feminist teorinin ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir (Eagton, 2003: 7-8). Liberal, kültürel, Marksist, varoluşçu, radikal pek çok türden feminist görüşün ortak paydasını, tarih boyunca kadınların, bir sınıf ya da grup olarak, sistematik bir biçimde erkeklerden daha aşağı bir konumda görülmelerine neden olan ataerki karşıtlığı oluşturur (Donovan, 2013). Feminizm, ataerkinin neden olduğu cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlamaktadır (Hooks, 2012: 9). Cinsiyetçilik yalnızca erkeklerin kadınlar hakkındaki düşüncelerini değil, kadınların kendileri hakkındaki görüşlerini de belirlemektedir. Kurumsallaşmış ataerki, kadınların kimliklerini, cinsiyetçi “kadın imgeleri”ni içselleştirerek edinmelerine neden olmaktadır (Berkday, 2009: 18). Feministler, kadın kimliğinin, erkeğe göre ikincil bir konumda görülmesine ve verili “kadın imgeleri”yle sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadırlar.

Feministler, çağcıl siyaseti belirleyen yurttaş kavramı, eşitlik düşüncesi gibi temel kategorilerin de eril bir perspektifi yansıttığını düşünmektedirler (Phillips, 2012: 17). Buna göre cinsel farklılıkları yok sayarak eşitlik talebinde bulunmak ve toplumsal cinsiyet kimliğinden soyutlanmış bir yurttaş tasavvur etmek, politik özne olarak erkeği merkeze koymak için geliştirilmiş stratejilerdir.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra düşünce dünyasında önemli bir yer edinen postyapısalcılığın öznenin ve insanın ölümü savları da kimlik siyasetinin yaygınlaşmasında büyük bir rol oynamıştır. Öznenin ve insanın ölümü savları feminist düşüncede de bir karşılık bulmuştur. Buna göre Platon’dan Descartes’a ve oradan Kant ve Hegel’e dek batı felsefesi, aklın erkek öznesinin öyküsünün bir anlatısı olagelmıştır. İnsanın ölümü izleğinin feminist karşılığı “Erkek Akıl Öznesinin Gizemliliğinin Bozulması” olarak ifade edilmiştir (Benhabib, 1999: 284). Postyapısalcı düşünce, kimlikleri heteroseksüel cinsellik ve cinsiyet biçimlerine aykırı LGBTİ bireylerin oluşturduğu queer hareketinin de kuramsal kaynaklarından biridir.

Postyapısalcılar, modernizmin öznesi olarak görülen ‘insan’ın, arzularından, tarihinden, soyutlanmış evrensel bir akıl varlığı olmadığını; toplumsal, dilsel, söylemsel pratikler tarafından inşa edilen bir yapıntı (*artifact*) olduğunu öne sürmüşlerdir (Benhabib, 2008

a: 26). Postyapısalcılara göre modernizm, kendi özne tasarımına uymayan çocukları, delileri, kadınları, eşcinselleri yok saymıştır. Çoğulcu bir kimlik siyasetini savunan postyapısalcılar, baskıcı bir yapı olarak gördükleri modern özneyi yerinden etmek için farklılığı vurgulamışlardır. Ancak Postyapısalcılara göre sorun, yalnızca farklılıkların göz ardı edilmesi değil; modernizmin ve ona dayanan siyasetin varlığını, tam da farklı olanın mevcudiyetini dışlamasına borçlu oluşudur. Bu nedenle, siyaset ve onun temelindeki rasyonel gelenek, dışlanan, bastırılan, gayrı meşru kılınan insanların konumlarından hareketle eleştirilmektedir (Benhabib, 1999: 35). Postyapısalcı eleştiri sonrası siyasette çoğulcu söylemler gittikçe önem kazanmış, ancak yalnızca empirik farklılıkların öne çıkarılması siyasi alanı bir karmaşaya da sürüklemiştir.

Postyapısalcı özne eleştirisi, özneyi, dilsel ve psikik bir kategoriye dönüştürmüş; toplumsal ve siyasal alan, *performatiflik*, *metinsellik*, *yapısöküm*, *melankoli* gibi psikanalizin ve dilbilimin kavramlarıyla çözümlenmeye başlanmıştır. Psikanaliz ve dilbilimin politik alanı belirlemesi, öznenin failliğine ilişkin kaygıları da beraberinde getirmiştir (Eagleton, 2011: 29).

Çağcıl siyasette kimlik kavramına merkezi bir yer veren bir diğer görüş ise cemaatçilik (communitarianism). Cemaatçilik düşüncesi, modernizme ve onun siyasal biçimi olan liberalizme yönelik postmodernistlerin ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin pek çok eleştirisini paylaşmaktadır. Bu eleştiriler arasında modernizmin akli araçsallaştırması, ekonomik büyüme ve bilimsel ilerleme konusundaki liberal ideallerin, doğanın üzerinde tahakküm kurması, modern öznenin tarih dışı ve köksüz bir benliğe karşılık gelmesi sayılabilir (Benhabib, 1999: 100-101). Charles Taylor, Alasdair McIntyre, Michael Sandel gibi cemaatçiler, liberalizmin bireyin özgürlüğüne verdiği aşırı önemin, bireyle toplum arasındaki ilişkinin çözümlenmesine neden olduğunu iddia etmektedirler. Cemaatçilere göre liberalizm bireyi, kültürel hayattan, toplumsal bağlarından soyutlayarak içi boş bir kavrama dönüştürmüştür. Cemaatçi düşünce kimliğin, bir topluluk içinde, başkalarıyla kurulan ilişkiler yoluyla gerçekleştirilebilir olduğunu ileri sürmektedir. Bir topluluk olmayı ise kültürel, siyasal ortak birtakım amaçlara sahip olmaya dayandırmaktadırlar.

Kimlik, günümüz siyaset tartışmalarının temel konularından biridir. Ancak kimliği nesne edinen pek çok görüşün var olması; çağcıl toplumların giderek çok kimlikli bir

yapı göstermesi; toplumsal bir varlık olarak insanın birbiriyle kâh çatışma kâh uyum içersinde olan pek çok kimliğe sahip olması gibi nedenler kimliği için içinden çıkılmaz çetrefil bir soruna dönüştürmüştür. Bu karmaşadan çıkabilmenin yolu, kimliğin insanlar için neden bu kadar önemli olduğu, ne anlama geldiği sorularında yatmaktadır.

Kimlik sözcüğü Türkçede, “kimsin?”, “kimlerdensin?” sorusunun yanıtı olan bir mensubiyeti dile getirir. Batı dillerindeki karşılığı olan *identität-identité-identitiy* sözcükleri ise, Latince *idem* (aynı) kökünden türetilmiş olup, bir özdeşliği, aynılığı ifade etmektedir. Kimlik söz konusu olduğunda özdeşlik derken kastedilen, bir homojenliktir (*homogeneous*). Türdeş olarak da kullanılan homojen sözcüğü, tek tip, her yeri bir ve aynı, içerisinde farklılık taşımayan gibi anlamlara gelmektedir.

Belirli bir kimliğe sahip olmak, kimi insanlarla homojen aidiyetler taşımak anlamına gelmektedir. Bu anlamda kimlik, insanlara toplumsal bir varlık kazandırmakta ve insanların kendilerini güvende hissetmelerini sağlamaktadır. Ancak insanların birçok aidiyeti olması kimliği, aynı zamanda, “her bir kişinin zenginliğini, kendine özgü değerini oluşturan, her varlığın tekil ve potansiyel olarak yerinin doldurulamaz oluşunu sağlayan” (Maalouf, 2009: 16) bir kategori haline de getirmektedir.

Kimliğini ya da kim olduğunu tanımlayan her kişi, dolaylı olarak kendisinin diğerlerinden farkını da ortaya koymaktadır. Bu da kimlik kavramının özdeşliğin yanı sıra farklılığı da gerektirmesi anlamına gelmektedir. Ancak farklılık, ötekiliğe dönüştürüldüğünde kimlik de bir sorun haline gelmektedir. Ötekilik burada, bir konumun, durumun, varlığın tam karşısında yer alanı; karşıt ikiliğin hep değersiz görülen kanadını anlatmaktadır. İnançları yüzünden ötekileştirilenler için tüm diğer aidiyetler içinde en önemli aidiyet, dinsel kimliği olurken; cinsel yönelimleri ya da cinsiyetleri nedeniyle ötekileştirilenler için öne çıkan aidiyet, cinsel kimliği ya da cinsiyet kimliği olmaktadır. Bir arada yaşamak için kimliği dogma haline getirmeyen, insan yaşamının çok biçimli çeşitliliğini koruma kaygısı taşıyan bir siyaseti savunan William Connolly’ye göre kimlik söz konusu olduğunda farklılığı ötekiliğe dönüştürmek, kimliğin yapısı gereğidir. Buna göre belirli bir kimlik, var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güvence altına almak için bu farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Connolly, 1995: 11). Buradaki paradoks, ötekileştirmeye karşı çıkmak için kimliğini öne çıkarırken de bir ötekileştirme etkinliği içerisinde olmaktır.

Bu tez çalışmasında ele alınan düşünürler kimliğe ilişkin farklı görüşleri dile getirmektedir. Levinas, din, kültür, milliyet gibi herhangi bir aidiyetle tanımlanan kimliğin yerine, sorumluluk temelinde yeni bir öznellikten söz etmektedir. Butler'a göre ise kimlik insanların bir yere ait olmalarıyla kendilerini güvende hissetmelerini sağlayan bir kategori olsa da, tabi olma, yasaklama, dışlama ilişkileri yoluyla varolma halidir. Bu da kimliği Butler'ın gözünde rahatsız edici bir çerçeveye dönüştürür. Taylor'a göre kimlik, doğası gereği hep bir yere, bir cemaate, bir topluma ait olmak anlamına gelmiştir. Ancak Modern Çağ ile birlikte, bir kimliğe sahip olmaktan, kendine özgü olmak, otantik olmak anlaşıldığı için kimlik, asli bir meseleye dönüşmüştür.

Feminizmin, postmodernizmin, cemaatçiliğin modern siyaset anlayışına yönelik eleştirileri; ulusal kurtuluş mücadeleleri, 1968 hareketleri, dünyanın iki kutuplu yapısının bozulmasıyla birlikte ortaya çıkan küreselleşme fikri gibi tarihsel olgular, siyaset alanında etnik, dinsel ve cinsel kimliklerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Küreselleşmeyle tekelleşen sermaye, evrenselleşme çağrısında bulunurken politik arenada kimlikler yoluyla tikellikler, yerellikler kendini göstermektedir.

Siyaset söz konusu olduğunda yerelliği ya da tikelliği savunanlar, evrensellik adı altında öne sürülen insan hakları fikirlerinin, aslında hep belirli bir yerel ya da tikel perspektifi temsil ettiğini iddia etmektedirler. Buna göre insan derken aslında “örtük bir biçimde beyaz, yetişkin, Batılı, Avrupalı, heteroseksüel, erkek, burjuva, yurttaş” (Direk, 2005: 151) kastedilmektedir.

Bunun yanı sıra, devletlerin dış politika alanında, realist yaklaşım adı altında demokrasi, özgürlük gibi insan hakları kavramlarına başvurarak birçok ülkeye müdahalelerde bulunmaları da evrensel fikirlerden korkulmasına neden olmaktadır. Ancak İnsan Hakları gibi evrensel fikirleri yalnızca hegemonya kurmayı sağlayan birer araca indirgemek de bu fikirlerin neyi dile getirdiğini göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

İnsan Hakları ilkeleri, hangi dinsel, etnik, cinsel ve benzeri kimliğe sahip olursa olsun, tüm insanların, bu etkenlerden bağımsız bir biçimde özgürlük, adalet ve eşitlik talep etme hakkına sahip olduğunu dile getirmektedir. Ulusaşırı şirketlerin ve devletlerin çıkar odaklı yaklaşımları; hak ihlallerini denetleme, önleme ve cezalandırma mekanizmalarının işlevsizliği gibi nedenler yüzünden evrensel fikirleri bir kenara

bırakmak, toplumsal ve siyasal alanda birçok soruna neden olmaktadır. Kimlik ve evrensellik arasında bir seçim yapmak, siyaseti bir çıkmaza sürüklemektedir. Bu tez çalışmasının amacı, başlıkta adı geçen düşünürlerin kimlik ve siyaset anlayışlarının, içinde bulunduğumuz çağın sorunlarına ne ölçüde katkı sağladığını değerlendirmektir.

Çalışmada izlenecek yol çerçevesinde tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde başkallığı düşüncesinin merkezine yerleştirerek etik ve siyaset arasındaki gediği kapatmaya çalışan bir düşünür olarak Levinas'ın öznellik ve başkallık kavramlaştırmasının, kimlik ve farklılık ekseninde şekillenen günümüz siyaset anlayışları arasında nasıl konumlandırılabilceği soruşturulacaktır. Levinas başka olanın aynıya indirgenmesini totalitarizm olarak adlandırmış; felsefe ve siyaseti totaliter etkinlikler olarak kabul etmiştir. Bu nedenle öncelikle Levinas'ın "Aynı'nın hükümlanlığı" olarak gördüğü Batı felsefesine yönelik eleştirisi ele alınacaktır.

Levinas'a göre etik bir *prima philosophia*'dır ve etiğin temelinde birbiriyle karşılaştırılmaz, birbirine eşit olmayan tekil yüzler bulunmaktadır. Levinas, etiğe verdiği öncelikli konumla birlikte, başkasına karşı sonsuz sorumluluk anlayışını etiğin temel ilkesi haline getirerek bu zamana kadar birçok savaşın, felaketin, insanlık suçunun nedeni olarak gördüğü, totalite peşindeki Batı düşüncesini dönüştürmek istemiştir.

Levinas'ın başka olanı düşüncesinin merkezine yerleştirmesi iki temel dönüşümü hedeflemektedir. Bunlardan biri insanı çepeçevre kuşatan, boğan Var'ın (*Il y a*) ve özdeşliğin cenderesinden çıkararak, ben-merkezli olmayan yeni bir öznellik anlayışı getirmek; diğeri ise dünyayı anlayıp anlamlandırmayı ben-merkezli bakış açısından kurtararak, yerine başka olanla kurulacak yakınlığı, bire bir ilişkiyi, sevgiyi ön plana çıkaran yeni bir felsefe inşa etmektir. Her iki amaç da birbirini gerektirmektedir. Ben'den çıkışın yolu düşünce şeklini değiştirmeye; düşünce şeklini değiştirmek ise Levinas'ın olmaktan-başka-türlü olarak adlandırdığı yeni bir öznelliğe sahip olmak anlamına gelmektedir.

Levinas'a göre Batı'ya özgü gelenek, hakikatin peşinde, başka olanın aynıya karşıtlığını bilme yoluyla aşmayı amaçlamıştır. Burada bilmek, egemen olmaktır. Bu gelenek içerisinde başka olan, hep yabancı olan, entegre edilmesi gereken bir engel olarak görülmüştür. Ancak bu çaba sırasında ben, başka olanı sınırladığı gibi, kendisini de

sınırlamış, kendi özdeşliğine hapsolmuştur. Levinas'a göre bilgelik sevgisi olarak felsefe, yerini İyi'nin ve Sevgi'nin bilgeliğine bıraktığında; başkasıyla sorumluluk temelinde etik bir ilişki kurulacak ve kişi, kendi özdeşliğinden çıkıp, kendi kendisinden özgürleşerek asıl kimliğini edinecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde kimliğe karşı çıkmak anlamında bir siyaset yapma biçimi olarak Judith Butler'ın görüşleri incelenecektir. *Queer* Siyaseti'nin bir temsilcisi olarak görülen Butler'a göre *queer* bir kimlik değildir. *Queer*, her türlü kimliğin yoldan çıkarılması, saptırılması yoluyla ezberin bozulması, "normal" olanın ayrıksı yönünün ortaya çıkarılmasıdır. Bu yolla "normal" kimlik(ler)in kültürel, ideolojik, tarihsel bir inşa olduğunun gösterilmesidir. Butler'ın kimliğe yönelik eleştirisi toplumsal cinsiyetten hareket etmektedir. Butler, heteroseksüel normların, özneyi toplumsal cinsiyete sahip birer birey olarak inşa etmesi anlamında kurucu, ama özgürleştirici olmadıklarını düşünür. Butler'a göre bir inşa olarak toplumsal cinsiyet, belirli edimlerin tekrarı yoluyla töz etkisi yaratmaktadır. Butler kendisiyle aynı kalan, değişmeyen bir töz olarak toplumsal cinsiyet anlayışına karşı çıkar. Butler'ın töz yerine başvurduğu kavram *performatiflik*dir.

Butler'ın toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin düşüncelerinin temelinde Foucault'nun özne ve iktidar kavramları bulunmaktadır. Foucault'ya göre özne, iktidar ve bilgi pratiklerinin bir ürünüdür; sanılanın aksine kaynağı değildir. İnsanlar, iktidarın kullandığı söylemler ve teknikler aracılığıyla özneler olarak üretilirler. İktidar, Foucault'nun benlik teknolojileri dediği belirli teknikleri kullanarak insanları özneler olarak üretir. Bu iktidar, bireyin bedeni aracılığıyla uygulanır. Belli bedenler, belli jestler, belli arzular normal kabul edilir ve özneyi oluşturur. Foucault, bu iktidarın dışarıdan dayatılan bir iktidar olmadığını; öznenin kendi benliği üzerinde gözetim kurmasıyla varolan bir iktidar olduğunu öne sürer. Bu yüzden panoptikondan kaçış yoktur. İktidar her yerdedir.

Foucault'nun öznesi, iktidarın normal olarak kabul ettiği kimlik/ler karşılık gelmektedir. Foucault'ya göre iktidar, kendi normlarına uygun, özdeş kimlikleri inşa ederken dolaylı olarak bu kimliklerle homojen olmayan, farklı kimliklerin varlığını da kabul etmek zorunda kalır. Ancak burada kabul etmek, farklı kimlikleri tanımak değil; onların ötekiliklerini sürekli pekiştirerek, bu kimlikleri etkisiz hale getirmek anlamına

gelmektedir. Foucault'ya göre iktidarı reddetmek, onun şekil verdiği öznellikler ya da kimlikler yerine, farklı öznellik biçimlerinin ya da kimliklerin geliştirilmesi yoluyla mümkündür.

Butler da Foucault gibi iktidarın kısıtlama, yasak, düzenleme, denetim gibi çeşitli pratiklerle kimliği inşa ettiğini düşünmektedir. Ancak Butler'a göre bu açıklama özne olmayı, yalnızca iktidarın dışarıdan etki ettiği mekanik bir sürece dönüştürmektedir. Butler, Foucault'nun iktidar anlayışındaki bu mekanikliği giderebilmek ve psişik bir bütün olan öznenin iktidarı nasıl içselleştirdiğini göstermek için psikanalize başvurmuştur. Butler, Freud'un yas, melankoli, tabu, yasaklama gibi kavramlarından hareketle toplumsal cinsiyetli özneler haline gelinmesini belirleyen psişik süreçleri ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Bu nedenle hem Foucault'nun iktidar kavramına hem de Freud'un yas ve melankoli anlayışına değinilecektir. Butler postyapısalcılık ve psikanaliz gibi iki farklı kaynaktan yararlanarak toplumsal cinsiyetin tözsel görünümü yapısöküme uğratıp onu kuran edimleri açığa çıkarmayı ve böylece toplumsal cinsiyet kimliğini alt üst etmeyi amaçlamıştır.

Butler alt üst etme işini bela çıkarmak olarak görür. Bela çıkarmak, heteroseksist kurucu düzenlemelerin bizzat kendilerini kullanarak, bir kargaşa çıkartıp, aykırı örnekleri görünür kılmak anlamına gelmektedir. Böylece toplumsal cinsiyetin doğal değil, inşa edilmiş olduğu gösterilebilecektir. Bu bölümde Butler'ın kimlik eleştirisinin yalnızca toplumsal cinsiyeti alt üst etme düşüncesiyle sınırlı kalmadığı; belirli normlar tarafından tanımlanmak anlamında, bir baskı aracına dönüşen kimliği ortadan kaldıran yeni bir siyasetin temellerini atmayıda hedeflediği gösterilemeye çalışılacaktır. Bu amaçla Butler'ın metinlerinde yer alan toplumsal cinsiyet (*gender*), performatiflik (*performativity*), yasa/iktidar (*law/power*), özne(*subject*), melankoli (*melancholia*), yas (*mourning*), yaralanabilirlik (*precarity*) gibi temel kavramlardan hareketle kimlik eleştirisi ortaya koyulacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Charles Taylor'ın kimlik görüşü ele alınacaktır. Charles Taylor yirminci yüzyılın son çeyreğinde etkili olan cemaatçilik (*communitarianism*) düşüncesinin bir temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

Günümüzde modernizm pek çok açıdan eleştirilmektedir. Taylor bu eleştirilerin birçoğuna katılsa da, ahlaki bir proje olarak modernizmin başarılarının görmezden geldiğini de ekler. Batı Modernizmi'nin siyasi projesinin başlangıçtaki amacı, dinlerin getirdiği hiyerarşik yapıların yıkılması, bunun yerine eşitlik ve adalet ilkelerinin getirilmesi olmuştur. Bu amaçla modernizm, “kamusal alan”, “egemen halk”, “birey” gibi kavramlar icat etmiştir. Ancak bugün modernizmin geldiği noktada bu yenilikler bazı sorunlara neden olmaktadır.

Taylor'a göre modernizmin bir icadı olan kimlik kavramı, yine modern bir tasarım olan birey kavramına dayanmaktadır. Birey tasarımının temelinde ise modernizmin idealleri olan eşitlik ilkesi ve otantiklik (*authenticity*) kavramı bulunmaktadır. Taylor'a göre bugün kimlik sorunu olarak adlandırılan problemin kaynağında, bu birey anlayışının geçirdiği dönüşüm bulunmaktadır. Ancak çağcıl siyaset söz konusu olduğunda kimlik sorunu, yalnızca tanınma (*recognition*) kavramı çerçevesinde tartışılmaktadır.

Taylor'a göre kimlik, insanın arzularını, hayallerini, düşüncelerini belirleyen bir çerçevedir. Bu nedenle de siyasi bir mesele olmanın öncesinde ahlaki bir konudur. Taylor, kimliğin siyasi bir kavram olarak nasıl ortaya çıktığını belirleyebilmek için, ahlaki tasarımların tarih içinde geçirdiği değişimin izini sürmüştür. Bu bölümde Taylor'ın, dinin, ekonominin, gündelik hayatın dönüşümünü ve birey, eşitlik, otantiklik (*authenticity*) gibi modern kavramların ortaya çıkışını kimlikle nasıl ilişkilendirdiği incelenecektir.

Çalışmanın sonuç ya da değerlendirme bölümünde ise ele aldığımız düşünürlerin kimlik ve siyaset görüşlerinin, kimlik ve evrensellik arasındaki çatışmaya ne ölçüde çözüm ürettiği soruşturulacaktır.

I. BÖLÜM

LEVİNAS: ÖZNEELLİK VE BAŞKALIK

Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren felsefenin ilgi alanı, Descartes’la birlikte öne çıkan epistemolojinin sorunlarından yaşama dönük kaygılara yerini bırakmıştır. Artık “ben kimim?” sorusunu “düşünen varlık” olarak yanıtlamak yeterli değildir. İnsan gerçekliği Heidegger, Levinas, Sartre gibi düşünürlerin etkisiyle, başkasıyla karşılaşma ya da varlıkla ilişki yoluyla tanımlanmaktadır (Finkielkraut, 2012: 12). Günümüzde etikte, siyasette, edebiyatta ve diğer birçok alanda kullanılan ötekiya da başkası²(*autrui*) terimi, Emmanuel Levinas’ın felsefi düşüncesindeki temel kavramlardan biridir.

“Başkasının filozofu” olarak tanınan Levinas, başka olanı düşüncesinin merkezine yerleştirerek “Aynı’nın hükümranlığı” olarak gördüğü Batı felsefesi geleneğine karşı çıkar. Levinas’a göre Batı felsefesi başından beri, totalite arzusu ile her şeyin aynılaştırıldığı, farklılığın yok edildiği bir ontoloji olmuştur (Levinas, 2011 a: 43). Siyasetteki totalite düşüncesi de, ontolojik totalitarizme dayanmaktadır (Levinas 1998 b: 206) Levinas, bu ontolojinin köklerinin, Sokrates’in doğurtma (*maieutike*) sanatına varıncaya dek geri gittiğini düşünür. Epistemolojinin öznesi olan ben’in, ontolojideki aynı’ya (*idem*) tekabül ettiğini savunan Levinas (Levinas, 2010: 116), epistemolojinin yanı sıra mantık, etik gibi geleneksel disiplinleri de dışta bırakmayacak şekilde, tüm bir Batı felsefesini *egoloji* olmakla itham etmiştir (Levinas, 2011 a: 44).

Levinas, kaynağında totalite arzusu bulunan geleneksel felsefenin ve buna dayanan siyasetin karşısına, anlamını sonsuz fikrinde bulan etiği çıkararak, başka olanı görmezden gelmeyecek, ben ile başkası arasındaki ilişkiyi bir özne-nesne ilişkisine indirgemeyecek, başkasının üzerinde iktidar kurmayacak bir felsefe anlayışının temellerini atmaya amaçlar. Levinas sonsuzluk düşüncesinden hareket eden bu

²Levinas’ın Türkçe çevirilerinde *Autre* ve *Autrui* terimleri farklı şekillerde kullanılmıştır. Kimi çevirilerde başka insana gönderme yapması bakımından *autrui* öteki olarak geçerken, diğer bazı metinlerde başkası olarak Türkçeleştirilmiştir. Bu çalışmada karışıklığa neden olmamak için *autrui* sözcüğünün karşılığı olarak başkası; *autre* sözcüğünün karşılığı olarak ise başka sözcüğü kullanılacaktır.

anlayışın, ego-merkezli olmayan bir “öznellik savunusu” olduğunu da ekler (Levinas,2010: 96).

Bu bölümde incelenecek olan, Levinas’ın özneye ve başkasına ilişkin kavramlaştırmasının, siyasetteki kimlik ve farklılık tartışmalarına nasıl bir katkı sağladığıdır. Günümüzde siyasette ve felsefede totalite düşüncesine karşı, kimlikten ve farklılıktan hareket eden bir çokkültürlülük ve çoğulculuk savunulmaktadır. Bu görüşlere göre siyasetin yeni öznesi olan kimlikler, etnik köken, cinsiyet, din gibi empirik farklılıklar temelinde şekillenmektedir. Levinas da totaliteye karşı çıkar; aynı ve başka arasındaki karşıtlığın aynı’nın zaferiyle sonuçlanmayacağı bir felsefe ve siyasetin olanağını soruşturur (Levinas, 2010: 120). Ancak Levinas’ın totaliteye karşı öne sürdüğü başkalık, empirik farklılıklardan ayrılmaktadır. Levinas ben’i kültürel ya da fiziksel farklılıklardan hareketle tanımlamayı, ben’in kendisiyle özdeşliğini pekiştiren “aynının oyunu” olarak görecektir (Levinas, 2011 a: 37).

Levinas bu ontolojik oyunu bozmak için, ben’in kapsayamadığı, aşamadığı, ben’i sorgulayan, ben’e içkin olan başka’ya başvurmuştur. Levinas’ın metinlerinde başka olan, tanrı, sonsuz, iyi, ölüm, zaman gibi kategorize edilemeyen kavramlara yapılan göndermelerle betimlenen, aynı’ya indirgenemez bir farklılıktır. Ben’in başka olanla karşılaşması ise ancak başkasıyla *yüz yüze* olmakla, *yakınlık* içinde olmakla deneyimlenir. Yüz yüze olmak başkasının sorumluluğunu almaktır. Sorumluluk, ben’in bir başkasına devredemeyeceği, yalnızca ona ait olan, onu biricik kılan tek şeydir (Levinas, 2010: 246). Levinas özne olmanın, ancak bir-diğeri-için olmakla mümkün olduğunu söyleyerek Batı felsefesinin özne anlayışını deşitirmiştir. Bu özne anlayışı kimliği, etikten hareketle, yani öznenin aidiyetlerinden değil yükümlülüklerinden hareketle düşünmeyi olanaklı kılması açısından önemli bulunmaktadır. Bu bölümde Levinas’ın ‘özne’ ve ‘başkası’ kavramlarının etik ve siyaset bağlamında ne anlama geldiği incelenecektir.

I. 1. YENİ BİR FELSEFE ANLAYIŞINA DOĞRU

Levinas’ın felsefe anlayışının temelinde, fenomenoloji ve Talmud geleneği bulunmaktadır. Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Litvanya’da doğan Levinas, sıkı bir

dini eğitim almıştır. Bu eğitim, Levinas'ın yapıtlarında başvurduğu dini göndermelerle sıklıkla kendini göstermiş olsa da; dini metinler, bu eserlerde ne bir dogmalar bütünü olarak ne de felsefi bir temellendirmenin kanıtı olarak yer almaktadır. Levinas kendi çabasını teolojik dilden akla hitap eden anlamlar çıkarmak olarak tanımlar (Levinas, 2011 b: 26). Levinas, “yetkisini hiçbir zaman nihai olarak İbrani metinlerinden ve tezlerinden almamıştır” (Derrida, 2006: 67). Ancak Levinas'ın din vurgusu, onun felsefesi üzerine yapılan karşıt yorumları da olanaklı kılmaktadır.

Levinas, Strasbourg Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi görmüş, ardından Freiburg Üniversitesi'nde Husserl ve Heidegger'in derslerine katılmış, sonrasında fenomenoloji çalışmalarına başlamıştır. Felsefe tarihinin büyük ustaları olarak gördüğü Platon, Descartes, Kant ve Bergson'un düşüncelerinden etkilenmiştir.

Levinas'ın felsefe anlayışını belirleyen kaynaklardan biri de, ailesinin ve bizzat kendisinin yaşamış olduğu soykırım deneyimidir. Levinas'a göre Nazi soykırımı, Batı felsefesinin bir sonucudur. Levinas, bu felsefe geleneğinin bir insanlık suçuna neden olmasını, onun belirli bir ontoloji olmasına bağlamaktadır. Bu ontoloji, başka olanı aynıya indirgeyerek şiddeti ve savaşı ortaya çıkarmaktadır.

Levinas'a göre başka olanı aynılaştırma, felsefe tarihinin bütününde etkin olmakla birlikte, Hegel'de doruk noktasına ulaşmıştır. Hegel'e göre aklın ve varlığın ilkesi diyalektik, ben ile ben-olmayan'ın -Levinas'ın diliyle aynı ve başka'nın- bir çatışması ve diyalektik yoluyla ben-olmayanın ben tarafından aşılmasıdır (*Aufhebung*). Hegel'e göre Tin'in amacı, mutlak bütünlüğü sağlamaktır. Oysa Levinas'a göre bu bütünlük arzusu, başka'nın başkalığını (*alterity*) yitirmesine neden olmaktadır (Levinas, 2011 a: 36). Levinas, felsefenin, aynı ve başka olan arasındaki karşıtlığı, başka olanı asimile etme, yok etme, onu aynı'ya indirgeme yoluyla aşmaya çalıştığını düşünür. Bu ise *aynı'nın zaferi* anlamına gelmektedir (Levinas, 2010: 120). Levinas'ın amacı, başka'yı kendine özgü başkalığı içinde bırakacak bir düşünce tarzını ortaya koymaktır.

Kendisini felsefi yöntem ve disiplin açısından bir fenomenolog olarak gören Levinas'a göre fenomenolojik yöntem, “bilincin her zaman kendi dışında, kendinden başka nesnelere temas halindeki bir ‘yönelimsellik’ olduğunu gözler önüne serer” (Kearney, 2008: 253). İnsan deneyiminin saf bir *cogito* olmadığı, her zaman başka bir şeye doğru

bir yönelim olduğu keşfinden etkilenen Levinas, ‘başka’ya ilişkin soruşturmasını da başlatmış olur. Ancak Levinas Husserl’in fenomenoloji anlayışını da -bilmek, nesne edinileni içkinleştirme anlamına geldiğinden- eleştirir:

Husserl’in fenomenolojisinde bilinç yönelimseliktir: düşünme (*cogitation*) kendinden çıkar, ne var ki düşünülen (*cogitatum*) düşünmede hazır, mevcuttur; *noema*, *noesis*’e denk düşer, onun yönelimine tekabül eder...Hiçbir şey düşüncenin bu yönelimsel istemesini sarsamaz, her şey onun ölçüsünce belirlemek zorundadır (Levinas, 2012: 199-200).

Levinas, fenomenolojiyi bir bilinç felsefesi olmaktan çıkardığı için Heidegger’e büyük bir hayranlık duyar. Kierkegaard’un kaygı ve korku ayrımını devralan Heidegger, fenomenolojik yöntemi, kaygı, suçluluk, korku, neşe, dehşet gibi ruh hallerine yöneltmesiyle birlikte, önceleri sadece fizyolojinin ya da psikolojinin konusu olarak görülen bu kavramları, felsefi soruşturmanın nesnesi haline getirmiştir. Levinas’a göre Heidegger’den sonra bu duygulanımlar, insan varoluşuyla doğrudan ilgisi olan fenomenler haline gelmiştir (Levinas, 2010: 306). Levinas bu yüzden, varoluşçuluk akımının Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ından büyük ölçüde etkilendiğini düşünmektedir (Levinas, 2010: 306).

Levinas da *Varlık ve Zaman*’ın büyük bir hayranı olmasına rağmen, Heidegger’i eleştirdiği felsefi geleneğin içinde görmektedir. Heidegger’in nasyonal-sosyalizme olan yakınlığı Levinas için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. Bunun dışında *Dasein*’a ilişkin görüşleriyle Heidegger felsefeye yeni bir yön vermiş olsa da, Levinas’a göre, başka ile olan ilksel ilişkiyi göz ardı etmiştir. Levinas, Heidegger’in bir başkasına devredilemez olan *kendi kendine aitlik* ve *kendi için’lik* anlamına gelen otantiklik³ (*Eigentlichkeit*) kavramının başkası’yla kurulan etik ilişkiyi olanaksız kıldığını düşünmektedir.

Hiçbir şeyin yabancılaştıramayacağı beşeri *Ben*’in biricikliği ölüm olarak düşünülür burada: Herkesin kendisi için ölmesidir bu. Ölmedeki devredilemez özdeşlik! Bir başkası için kendini feda etmek, bu başkasını

³Heidegger, Türkçe’ye sahicilik, otantiklik olarak çevrilen kavram için Almanca’da *Eigentlichkeit* sözcüğünü kullanır. Kavramın, İngilizce’deki karşılığı olan *authenticity* sözcüğü, Eski Yunanca “*authentikos*” tan türetilmiştir. Kavram, Kant, Alman Romantikleri, Dilthey gibi farklı düşünürlerin yapıtlarında da karşımıza çıkar. Sözcüğün Eski Yunanca’daki kullanımını, Heidegger’in vurguladığı biricikliğe değil; egemenlik ve otorite kavramlarına işaret etmektedir (Makkreel, R. A. (2010). “Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak”, (Çev. Kurtul Gülenç), *Heidegger*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

ölümsüz kılmaz. *Ben*, dünyada başkalarıyla ilişki içinde varolur; ancak hiç kimse, gerçekte, başka biri için ölemez. Keza bu ölüme-doğru-varolma'da, ölüme-doğru-olma'da, iç sıkıntısının vuzuhu, ondan korku içinde nafile yere kaçış söz konusu olmaksızın, hiçlikle sonuçlanır. Asli bir otantiklik bu, ama beraberinde daha fazla bir şey söz konusu değildir. Onda, Heidegger'e göre, "başkalarıyla tüm ilişkiler" çözülmeye uğrar veya "iptal olur". Dehşet verici bir otantiklik! (Levinas, 2012: 65)

Levinas'a göre ben'in biricikliğini sağlayan, onun kendine özgü olan otantikliği değil; başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkan sorumluluğudur. Ancak Levinas'a göre, Heidegger için antropoloji sorunu hiçbir zaman başat olmamıştır (Levinas, 2011 c: 36). Levinas, Heidegger'in felsefesinde insanın, ancak varlık destanının sorgulanmasındaki bir uğrak olarak ortaya çıktığını düşünmektedir (Levinas, 2005: 42).

Levinas'a göre Heidegger'de varlık sorusu, felsefenin nihai ve tek sorusu haline getirilmiştir (Levinas, 2010: 16). Levinas, Heidegger'in, bir yandan mevcudiyet metafiziğinin sonunu haber verirken, diğer yandan otantiklik anlayışıyla insanın Varlık'tan çıkışını olanaksız hale getirdiğini; dolayısıyla eleştirdiği mevcudiyet metafiziğinin egemenliğinden kaçamadığını düşünür (Kearney, 2008: 259).

Levinas, felsefeye hakim olan bu mevcudiyet metafiziğinin kaynağında Yunan düşüncesinin bulunduğunu düşünür. Levinas'a göre felsefe, çoğunlukla Yunanca bir düşünme ve konuşma yolu olmuştur. Bu durum, felsefe terimlerinin hemen hemen hepsinin Yunanca kökenli oluşundan anlaşılabilmesi gibi, varlığın ve düşüncenin kavranılabilirliğini sağlayan kategorilerin, Yunan dilbilgisinden türetilmesinde de kendisini göstermektedir (Levinas, 2011 c: 122). Ancak felsefenin Yahudi-Hristiyanlık geleneği gibi, Yunan olmayan kaynakları da mevcuttur. Levinas'a göre felsefenin Yunan modeline göre hakikat, mevcudiyete⁴ indirgenmiştir.

Hakikat (denilince), mevcut olan ya da birlikte mevcut olan, dünyada ya da *kozmos* dediğimiz bir bütünlük içinde toplanabilen ya da eşzamanlı hale getirilebilen bir şey olarak düşünülebilen bir anlaşılabilirliği kastediyorum... Hakikati mevcudiyetle bu şekilde eşit kılmak, bir ilişkinin iki teriminin, birbirinden ne kadar farklı görünürlerse görünsünler ya da ne kadar zaman içinde dağılmış olurlarsa olsunlar (söz gelimi geçmişe ve geleceğe doğru), nihai olarak ölçüştürülebileceğini ve eşzamanlı hale getirilebileceğini, aynı hale getirilebileceğini varsaymaktır (Kearney, 2008: 259).

⁴ Levinas mevcudiyeti, aynı'nın zamanı şimdi'de olmak olarak tanımlar.

Levinas'a göre Yunan ontolojisi, çokluğun ve çeşitliliğin "bir" haline getirildiği, hakikatin "bütün" (*totalité*) olduğu bir mevcudiyet metafizğine dayanmaktadır. Levinas, varolanın bu şekilde birlik ve bütünlükle özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Ona göre klasik epistemolojinin ve varlık ilkelerini içeren mantığın da temelinde ontoloji bulunmaktadır (Levinas, 2011 c: 122). Düşünmek tekil ya da tikel bir varolanı nesne edinerek tümelin bilgisine tabi kılmak (Levinas, 2010: 80) anlamına geldiğinden klasik epistemolojinin ve mantığın anlama ve bilme şekilleri Levinas'a göre indirgeyicidir. Başkası böyle bir akıl yürütme edimiyle anlaşılabilir Levinas'a göre.

Başkası önce bir anlama nesnesi, sonra bir muhatap değildir. Bu iki ilişki birbiriyle iç içe geçmiştir. Başka bir deyimle, başkasını anlamak ona seslenmekten ayrılamaz. Birini anlamak onunla konuşmaktır... Neden, fenomenolojinin bize tanıttığı yöntemi kullanarak, anlama kavramını genişletme yolunu tutmayalım? Başkasına seslenmeyi, neden onu anlamaya has özellik olarak sunmayalım? (Levinas, 2010: 81).

Başkasıyla ilişki, onu anlamayı da istemektir. Ama bu ilişki anlamayı aşar. Bunun nedeni başkasının bir kavram olmaması, bizzat "olan" olmasıdır (Levinas, 2010: 80). Levinas'ın olanı anlama dediği şey, Heidegger'in anladığı anlamda olanı olmaya bırakmak değildir. Levinas'a göre olan olarak başkasının bağımsızlığı, onun kendisine seslenilen bir varolan olmasında açığa çıkar. Başkası da varolma bakımından diğer varolanlarla benzeşmektedir. Ancak diğer varolanlardan farklı olarak başkası, kendisine seslenebilecek, kendisiyle konuşulabilecek bir kişidir. Levinas'a göre başkasına onunla konuşmaksızın yaklaşmanın olanaksızlığı, onun hem bize verili olduğunu hem de toplumsal bir biçimde bizimle birlikte olduğunu göstermektedir (Levinas, 2010: 83).

Geleneksel epistemoloji hep hakikatin peşinde olmuştur. Hakikat ise uygunluğu varsaydığından, bilgi edimi sırasında "ben", hem Aynı'dır, hem de aynılaştırma ediminin kendisidir (Levinas, 2010: 116). Levinas'a göre ben, en üst dereceden bir özdeşleşmedir, hatta özdeşlik fenomeninin bizzat kaynağıdır. Ben'in özdeşliği söz konusu olduğunda "A, A'dır" demek yalnızca ben'in kendisiyle özdeş olduğunu söylemek değildir Levinas'a göre; aynı zamanda ben'in nesne edindiği her şeyin de ben için olması demektir. Özdeşlik aynı zamanda "A, A için kaygılanır", "A, A'dan keyif alır", "A, A'ya yönelmiştir" de demektir (Levinas, 2010: 129). Bu formüle göre ben'in dışında olan şey de, hep ben içindir.

Levinas'ın burada kullandığı *identification* sözcüğü hem “bir tutma”, “aynı görme”, “aynılaştırma”, hem de “bir şeyin kimliği olma, kimliğini belirleme” anlamlarına gelmektedir. Levinas'a göre bu edimin kendisi bir şiddet içermektedir. Levinas buna “şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitosunu” der (Levinas, 2010: 117). Levinas'ın amacı bu bilinci sorgulamaktır. Levinas bu sorgulamayı bilincine varma hareketinden tümüyle başka bir yönde olan, gün boyunca ördüğünü geceleri söken Penelope'nin yaptığı gibi kurduğunu bozan bir hareket olarak görür (Levinas, 2010: 120).

Levinas için sorgulama, epistemolojinin değil etiğin bir etkinliğidir, ben'in kendisinden utanç duymasıdır. Levinas'a göre bu utanç, hep kendine dönen ve kendine dayanan bilince karşıt bir harekettir. Kendinin sorgulanmasını Levinas, Mutlak Başka'nın buyur edilmesi olarak tanımlar (Levinas, 2010: 121). Mutlak Başka ise Tanrı'dır.

Levinas Tanrı'yı, üstün bir varlık ya da yaratıcı olarak değil, etik sorumlulukla bağlantısında düşünür (Kearney, 2008: 260). Yine de Levinas için bu tanrı, hep *Kitab-ı Mukaddes*'in Tanrısı'dır. Bununla birlikte Levinas'ın tanrı anlayışı, teolojinin tanrı tasarımından ayrılmaktadır. Rasyonel teoloji, Tanrı'yı ontolojinin kavramları ile açıklamaya çalışmıştır. Ancak Levinas'a göre Tanrı, ne mantıksal akıl yürütmeler yoluyla ne de sıfatları aracılığıyla tanımlanabilir ya da kanıtlanabilir (Levinas, 2010: 274). Levinas'a göre ‘Etiğin Tanrısı’, Kadir-i Mutlak bir varlık olarak ön plana çıkmayan, ancak insandan mutlak anlamda başka oluşu, kayıtsızlık anlamına da gelmeyen bir “varlık”tır. Tanrı'nın mutlak anlamda başka olması, Levinas açısından, varolanı mevcudiyete indirgeyen düşünceye bir sınır çektiği, *cogito*'yu parçaladığı için önemli görülmektedir (Levinas, 2010: 172).

Levinas, Tanrı'yı, (Mutlak) Başka, Sonsuz ve İyi gibi varlığın kategorileriyle tanımlanamayan, “Olmaktan Başka” bir “şey” olarak düşünür. Tanrı'nın anlaşılabilmesi ise başkasının yüzü vasıtasıyla etik ilişkide gerçekleşir.

Başka, yüzde bana (yüzün) çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur. Başka beni (yüzün) alçakgönüllülüğüyle ve yüksekliğiyle sorguya çeker... Sorgulama, Ben'de yeni bir gerilimdir. Ben'i yok etmek yerine onu benzersiz ve biricik bir biçimde Başkası'na bağlı kılar (Levinas, 2010: 121-122).

Levinas, Tanrı'yı anlamının⁵ başkasıyla karşılaşmada olanaklı olduğunu söylerken hem rasyonel teolojinin yolunu izlememekte hem de Tanrı'yı anlamayı, başkasını tanımak yoluyla olanaklı hale getirmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Levinas, Tanrı'nın öte bir dünyayla değil, bu dünyayla ilgili bir varlık olduğunu söylerken Yahudiliğin tanrı anlayışından çok da farklı bir şey söylememektedir (Levinas, 2011 b: 26). Levinas'a göre böyle bir anlama, başkasını, kendine özgü tekil bir varlık olarak kabul etmek, başkası ile bir *iletişim*, bir ilişki içinde olmak anlamına gelir. Bu yüzden başkasıyla kurulan ilk ilişki, Levinas için bir ontoloji değil, etikdir (Levinas, 2011 b: 84).

Felsefenin Yunan kökleri, insanlar arası alanı da, 'anlama' ve 'mevcudiyet' kavramlarına tabi kılmak suretiyle, felsefenin konusu haline getirmektedir. Buna karşın Yahudi-Hristiyan geleneği, insanlar arası alana, felsefi anlaşılabilirliğin dilini aşarak yaklaşabilme ve bu alanı adalet ve etik sorumluluk açısından düzenleyebilme olanağını sağlamaktadır (Levinas, 2011 b: 32).

Levinas'ın yapıtlarında etik vurgusu çok belirgindir. Levinas, etiğin ontolojinin karşısında silinip gittiğini; Platon'dan beri tekil tütünün bilgisine tabi kılınarak anlaşıldığını (Levinas, 2012: 139); başka ile olan ilişkinin bu tarz bir tündengelimle anlaşılamayacağını; başkasını bilmenin bir temaşadan (*contemplatio*) farklı olarak bir tür sevgi ilişkisini gerektirdiğini vurgulamıştır (Levinas, 1998 a: 4-5). Ancak Levinas, kendisini sadece bir etik düşünürü olarak görmez. Levinas'ın felsefeye olan ilgisi etik sorunlara bir çözüm arayışından ziyade, metafizikle başlamış, sonrasında etiğe kaymıştır (Levinas, 2010: 179-180). Derrida, Levinas'ın, Batı felsefesi geleneğini bütünüyle dönüştürmek istese de, hareket noktasının metafizik olması dolayısıyla, eleştirdiği geleneğin Yunan köklerine sadık kaldığını düşünmüştür (Derrida, 2006: 66).

Metafizik, Levinas'a göre hep aşkınlığın peşinde olmuştur. Ancak bu aşkınlık anlayışı geleneksel metafizik soruşturmaya hep bir öteye, dünya dışı olan bir varlığa götürmüştür (Levinas, 2011 a: 52). Levinas kişiyi, kendisinden ve başkasından uzaklaştıran bu tarz bir aşkınlık düşüncesini reddeder. Levinas'a göre kişiyi bu dünyanın ötesine götüren aşkınlık düşüncesi yerini, kişinin kendi ben'inden çıkması anlamına gelen dışkınlığa

⁵Elbette buradaki anlama, bir kategorize etme ya da bir aynılaştırma değildir. Bir özneyi bir yükleme bağlamak anlamındaki mantıksal işlem, özellikle Levinas'ın düşüncesini çelişkiye düşmeden anlatabilmeyi olanaksız hale getirmektedir. Levinas, kategorize edilemeyen Tanrı, Ölüm, Zaman gibi "varolanlar"ı koşaca başvurmadan tümceleştirir (Levinas 2011 c).

(*excedence*) ve başkası için olma anlamında başkasının yerine geçmeye (*substitution*) bırakmalıdır (Levinas, 2010: 185). Levinas için başkasının yerine geçme, öteye geçme anlamındaki aşkınlığın metafizik hareketinden farklı olarak etik bir deneyimdir. Bu yüzden etik, onun için bir hareket noktası değil, bir son durak olmuştur diyebiliriz.

Bir Levinas yorumcusu olan Bernasconi, Levinas'ı aşkınlığı araştırmaya iten nedenin onun, özdeşlik fikri karşısında duyduğu kaygı olduğunu söyler (Bernasconi, 2011: 53). Bu bölümün başında da dile getirildiği gibi Levinas, Sokrates öncesi düşünürlerden başlayıp Hegel ve Heidegger'e kadar uzanan Batı Felsefesinin baskın geleneğinin 'farklılığı' ve 'ötekiliği', 'aynı' kategorisine indirgemek isteyen bütüncül bir ontolojiyi temsil ettiğini öne sürer (Kearney, 2008: 250). Batı'ya özgü gelenek, hakikatin peşinde, başka olanın aynıya karşıtlığını bilme yoluyla aşmayı amaçlamıştır.

Burada bilmek, egemen olmaktır. Bu gelenek içerisinde başka olan, hep yabancı olan, entegre edilmesi gereken bir engel olarak görülmüştür (Levinas, 1987: 49). Başka başka "ben"ler, *nomos* uğruna aynıya dönüşmüş; doğanın başkallığı bilim ve teknik yoluyla aşılmıştır. Bu geleneğin sonucu ise Levinas'a göre

Evrensellik diye görülen emperyalizmin, insanın kendini beğenmişliğinin ve sömürünün ve iki dünya savaşının, baskının, soykırımların, holokostun, terörizmin, işsizliğin, Üçüncü Dünya'daki sonu gelmez sefaletin, faşizmin ve nasyonel sosyalizmin acımasız öğretilerinin ve kişinin savunulmasının Stalinizme dönüştüğü en üst paradoksa varıncaya dek sürüp giden binyılların da sonundaki bir vicdan rahatsızlığıdır (Levinas, 1998 a: 191).

Levinas, Batı felsefesine yönelttiği tüm eleştirileri rağmen, yine de felsefeyle hareket etmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre başkalla ya da aşkınlıkla farklı türden bir temas kurmak için felsefeden vazgeçmek, soruşturmayı bir inanca ya da kanıya dönüştürmek anlamına gelmektedir (Levinas, 2010: 132). Levinas bunun yerine, başka olanı kategorize etmeyecek, onu aynı olanla özdeşleştirerek aynı'ya indirgemeyecek yeni bir felsefe anlayışı geliştirmeyi önerir. Ancak Levinas'ın bahsettiği başka türden felsefe, Aristoteles'in "Felsefe yapmamak, yine de felsefe yapmaktır"⁶ (Aristotle, 1952: 27) saptamasından hareket etmemektedir. Levinas, bu saptamayı, felsefenin nihai bir kavrayışı ve tam bir kapsayışı talep etmesi olarak görüp eleştirir (Levinas, 2010: 163).

⁶Levinas'ın bir özdeyiş olarak kullandığı bu cümle, Aristoteles'in *Protrepticus*'un da yer almaktadır. İfadenin özgün hali "Diyelim ki biri felsefeyi takip etmemeliyiz dedi. Böyle bir durumda felsefe yapmak ya da yapmamak yine felsefe yapmak anlamına gelmektedir" şeklindedir.

Benzer bir biçimde Sokratik “Kendini tanı” (*Gnothi seauton*) deyişi de Levinas için, bütün evreni kendi bilincinde yeniden kurmak isteyen indirgeyici bir düşünceyi temsil etmektedir (Levinas, 2010: 193). Levinas’ın felsefeyi dönüştürmek isterken amacı “*Logos*’un, sistemin *logos*’unun ve eşzamanlılığının parçalanmasıdır” (Levinas, 2010: 190). Bu ise başkalığın, aşkınlığın felsefeye yeniden dahil edilmesini gerektirmektedir.

Levinas’a göre felsefenin bir iktidar felsefesine dönüşmemesi için, ona aşkın bir varlığa, bir başka’ya ihtiyacı vardır. Levinas bu nedenle, felsefeye sınırlarını gösteren, ontolojinin ve epistemolojinin sınıflandıramadığı Tanrı, Sonsuz, İyi gibi metafizik kavramlara başvurmuştur (Levinas, 2010: 172-179)⁷. Bu kavramları kullanarak Levinas aynı zamanda, varlığın ötesinde yeni bir rasyonelliğe, İyi’nin rasyonelliğine işaret etmektedir (Levinas, 2012: 67). Levinas’a göre başka türden bir felsefe, bilgelik sevgisi olarak felsefenin, yerini sevginin bilgeliğine bırakmasıyla ortaya çıkacaktır. Levinas’ın nazarında bu bilgeliğin ortaya çıkışı, etiği bir ilk felsefe haline getirmekle mümkündür. Ancak bu da Levinas’ın felsefenin sorunlarını, bütünüyle etiğin sorunlarına indirgemesine neden olmaktadır (Gözel, 2012: 384).

I. 2. (İLK) FELSEFE OLARAK ETİK

Etik sözcüğünün kökeni Eski Yunanca *ethos* kavramına dayanmaktadır. *Ethos*, “karakter” (kişilik), “adet” (alışkanlık) anlamlarında kullanılan bir terimdir⁸; yaşam yolunun alışkanlıklara dayalı olarak yürünmesi anlamına gelmektedir. Bu tanım, bir toplumda mevcut bulunan gelenek, görenek, kurallardan oluşan ahlakı da içine almaktadır. Felsefenin bir alanı olarak etik ise, ahlakın koyduğu kuralları da sorgulayan, “Nasıl yaşamalı?” sorusuna yanıt arayan bir disiplindir. Felsefe Tarihinde bu soruya çeşitli yanıtlar verilmiştir. Örneğin Aristoteles etiğin bu sorusuna, insanın işi olarak gördüğü erdemli olmak yanıtını verirken; Kant için bu sorunun yanıtı, kategorik buyruğun gereğini yapmaktır.

⁷Levinas’a göre, Batı felsefesinin baskın geleneği içerisinde Platon’un İyi ideası ve Descartes’ın Sonsuz tasarımı varlığın ve bilginin kategorileriyle tanımlanabilir olmadıkları için, bu bütüncül varlık görüşünü sekteye uğratmıştır. Burada belirtmek gerekir ki, Levinas için İyi de Sonsuz da Tanrı’nın sıfatları değildir belki, ama bu kavramların kullanıldıkları her bağlamda Tanrı’ya bir gönderme yapılmaktadır.

⁸*Ethos* maddesi için bkz. Güçlü, A. ve Erkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

Levinas etiği hem bir ilişki biçimi hem de eleştirel bir sorgulama etkinliği olarak görür. Bir eleştiri olarak etik, anlama, kategorize etme edimlerini içeren kuramsal çabadan farklı olarak bilincin sorgulanmasıdır (Direk, 2005: 41). Levinas, ben'e yönelik bu sorgulamanın yine ben'in bir etkinliği olması kısır döngüsünden kurtulabilmek için başka olandan hareket etmiştir. Burada başka olan aracılığıyla sorgulanan ben'in kendiliğindenliğidir.

En temel anlamıyla etik, Levinas için, ben'in başkasına karşı sorumlu olduğu, yüz yüze bir ilişki biçimidir. Ancak Levinas'a göre, yüz yüze ilişki olanağını ortadan kaldıran toplumsal alanın varlığı, etiği ahlaka dönüştürür. Levinas'a göre etik ve ahlak, birbirinden ayrılmakla birlikte, birbirini de gerektirmektedir. Ahlak, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen, toplumsal-siyasal alanı belirleyen kurallardan oluşur. Levinas'a göre etik, ahlak gibi toplumsal alana yasa koyamaz, birtakım eylem kuralları sağlayamaz. Ancak ahlakın varlık nedeni olması bakımından, ahlakı belirler (Kearney, 2008: 271).

Levinas'a göre bir ilişki biçimi olarak etik, insanın kendisiyle ya da dünyadaki diğer varolanlarla kurduğu ontolojik-epistemolojik ilişkiyi de incelemektedir. Levinas, ahlakın olduğu gibi, felsefenin kendisini sorgulayabilme, kendi kurduğu yapıyı sökebilme ve söylediğini geri alabilme yetisinin de, başka insanla kurulan etik ilişkiden türemiş olabileceğinden kuşkulandığını ifade eder⁹ (Kearney, 2008: 262).

Levinas'ın etik görüşünü açık hale getirmek için onun ne olmadığını belirtmek, bir hareket noktası olarak alınabilir. Levinas'ın etik anlayışı, felsefe tarihinde yer alan mutluluk etiği; ödev etiği ya da normatif etik gibi görüşlerden ayrılır. Levinas, etiğin nihai bir amacı olduğunu düşünmez; yapılması gerekene ilişkin birtakım ilkeler, normlar, standartlar koymaz. Buna karşın Levinas, bir ilk buyruktan söz eder. Ona göre insanın karşısına çıkan bu ilk buyruk "Öldürmeyeceksin" emridir. Bu buyruk Levinas'a göre emir kipindedir; bir zorunluluğu dile getirir (Levinas, 1987: 55).

Levinas'ın etik görüşü sorumluluğa yaptığı vurgudan ötürü bir sorumluluk etiği olarak adlandırılabilir. Ancak bu tanımlamada da Levinas'ın sorumluluk anlayışının geleneksel sorumluluk fikrinden farkı göz ardı edilmemelidir. Sorumluluk terimi, Eski Yunanca'da

⁹Levinas, felsefenin başlangıcının hayret ve şüphe'ye dayandığını varsayan Aristoteles'ten farklı olarak felsefenin, etik ilişkiden türediğini düşünmektedir.

ve Latince’de bulunmayan bir terimdir. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kimi metinlerde bir ad olarak ortaya çıkmıştır. Bernasconi sorumluluk teriminin Jean Paul Sartre ve Emmanuel Levinas’ın düşüncesinde kazandığı aşırılık ve sınırsızlık özelliğinin, etik tarihinde bir devrime neden olduğunu düşünür (Bernasconi, 2011: 139). Bernasconi, terimin XX. yüzyılda aldığı bu yeni anlamın, bugün birçok alandaki soruna alternatif çözümler üretmeyi sağlayabileceği görüşündedir. Bugün dünya siyasetinin geldiği noktada ulusaşırı şirketlerin rolü hesaba katıldığında etiğin ve siyaset felsefesinin kavramlarının uygulanabilirlikleri şüphe götürmeye başlamıştır. Bu yüzden de kişilerin vicdanlarını rahatlatmalarına dönük kısıtlı sorumluluk kavramının yerine, sınırları genişletilmiş bir sorumluluk anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır (Bernasconi, 2011: 166). Bernasconi’ye göre küresel kapitalizm çalışanların, yoksulların ve gezegenin geleceğini umursamadan kar elde etmeye çalışırken, sonsuz sorumluluk fikri gittikçe daha çok önem kazanmaktadır.

Sorumluluk terimi, kapitalizmin bir sonucu olan radikal bireyciliğe karşı bir panzehir olarak XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren düşünürlerce inşa edilmiştir (Bernasconi, 2011: 141-150). Terimin bu günkü kullanımında ise Sarte’nin “her şeyden sorumlu” olma düşüncesi (Sartre, 2010: 687) ve Levinas’ın sonsuz sorumluluk anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te kişinin eyleminin başlatıcısı oluşuna göre yaptığı isteyerek ve istemeyerek yapılan eylem ayrımını geçersiz kılar (Aristoteles, 1997: 41-44). Sorumluluk artık, doğrudan benim başlatıcısı olmadığım eylemlere, üstelik geçmiş ve geleceği de içine alacak kadar genişlemiştir. Bu iki düşünür de etiğin klasik sorusu olan “ne yapmalıyım?” sorusunu sormak yerine etiğin sınırlarını genişletmeye, etiği sorumluluğu artıracak şekilde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Levinas, yerine getirildikçe daha çok artan sonsuz bir sorumluluktan söz eder (Levinas, 2011 a: 244-246). Bu sorumluluk anlayışında bir tamamlanma hiçbir zaman mümkün olmadığından, etik yoluyla vicdani bir rahatlık da sağlanamaz. Sorumluluğun sonsuz oluşu, benim başkasından hep daha fazla sorumlu olması anlamında bir asimetriye ve tüketilememesi anlamında da bir aşırılığa gönderme yapar. Buna göre birileri yoksulluk ya da sağlık hizmetlerinin yetersizliği sebebiyle öldüğünde, hiçbir şey yapmamış olduğum halde onları öldürmüş sayılırım (Direk, 2005: 145). Levinas’ın sorumluluk anlayışını ve metinlerinde sürekli yinelenen “Öldürmeyeceksin”

emrini toplumsal bir adalet talebi olarak yorumlamak, Tevrat'ın diliyle konuşan Levinas'ın sözlerini biraz daha açık hale getirebilir.

Levinas, Kant'tan beri, etikte özgürlüğün ve özerkliğin en yüksek iyi olarak kabul edilmesine karşı çıkar. Kant'ın özerklik (*Autonomie*) kavramına karşılık Levinas, yaderkliği (*Heteronomie*) öne çıkarır. Kant'ın özerklik kavramı, ahlak yasası ile doğrudan ilişkilidir. Kant'a göre ahlak yasası insana dışarıdan verilmiş bir yasa değildir, kaynağını akılda bulur. Bu yüzden de özerklik, kişinin istemesinin kendi kendini belirlemesi anlamına geldiği gibi aynı zamanda ahlak yasası tarafından belirlenmesi anlamına da gelmektedir. *Heteronomie* ise istemenin dıştan gelen yasalar, doğa yasaları tarafından belirlenmesi demektir. Bu ise istemeyi çıkarların, hazların belirlemesi olarak anlaşılmalıdır. Buradan hareketle Kant, doğa yasaları tarafından belirlenmeme olanağını negatif özgürlük; ahlak yasası tarafından belirlenmeyi ise pozitif özgürlük olarak tanımlamıştır (Kant, 1994: 38).

Buna karşın Levinas, Batı felsefesinin en yüksek değer olarak gördüğü özgürlüğü, ben'in kendisinden kalkıp yine kendisine döndüğü bir hareket olarak kabul eder. Levinas, başkasını göz ardı eden *Autonomie*'ye dayalı özgürlüğün yerine, başka'nın aynıyı belirlemesi anlamına gelen *Heteronomie*'yi getirir. Levinas'a göre başka olan, ben'in içine yerleştirilmiştir (Levinas, 2011 c: 137). Bu yerleştirme sayesinde ben, başka olanı kuşatmadan ona boyun eğer, ki bu da zaten Levinas'a göre etik ilişki anlamına gelmektedir. Ben'in *Heteronomie*'siyle olanaklı hale gelen etik ilişkinin, ben'den kaynaklanmaması, ben'in "yaratılmış" bir varlık olması dolayısıyladır (Direk, 2005: 43). Yaratılmış olmak yani kendi kendini yaratmamış olmak hem eleştiri olanağının hem de etiğin temelindeki başka arzusunun kaynağını oluşturur.

Levinas'ın etik anlayışını diğer görüşlerden ayıran bir diğer özelliği ise bu etiğin asimetrik yapısıdır. Etik ilişkinin asimetrik oluşu, sorumluluğun yalnızca "ben"e ait olması ve ben'in, bu sorumlulukta başkası'ndan bir karşılık beklememesi anlamına gelmektedir. Levinas'a göre etik ilişkide ben ve başkası eşit birer birey değildir. Başkası sorumluluk talep etmesiyle ben'in üzerindedir. Levinas'ın metinlerinde sık sık Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşleri'nde Alyoşa'ya söylediği sözler karşımıza çıkar: "Hepimiz tüm diğerlerinden sorumluyuz, ama ben herkesten daha fazla sorumluyum" (Levinas, 2012: 57). Bu cümle Levinas'ın etik görüşünün bir özeti gibidir. Levinas bu

ifadeyi, etiğin asimetrik yapısını ve sonsuz sorumluluk anlayışını gösteren bir slogan gibi kullanır.

Levinas, kendisinden önceki etik görüşlerin temel kavramlarını ya alt üst ederek kullanır ya da yeni kavramlar üretir. Bernasconi'ye göre bu tavrın nedeni, etiğe hakim olan ontolojiyi yerinden edebilmektir (Bernasconi, 2011: 11). Örneğin Levinas'a göre bir kişinin cömert olması ötekinin nankör olmasına bağlıdır (Levinas, 2010: 134). Eğer bir kişi cömert bir eyleminin sonucunda maddi ya da manevi bir doyum bekliyorsa, o zaman iyiliğini de kaybedecektir. Levinas'a göre ödül beklemeden hareket etmek, başkasına "sanki o ölüymüş gibi" yaklaşmaktır.

Levinas'ın anladığı anlamda etik, Sokrates'in kendisini at sineği olmakla görevlendirmesi gibi vicdanı rahatsız etmeyi amaçlar. Etik, vicdanı da bilinci de rahatsız eder, uyandırır. Bu etik, yerine getirilmesi insanın gücü dahilinde olan şeyleri talep eden ve öznenin sorumluluğunu bu sınırlar dahilinde belirleyen bir etik değildir. Levinas, etik ilişkide ben'in kendini çoktan sorumlu bulduğunu düşünür. Başkasının yüzüyle karşılaştığında o yüz, ben'i sorgular ve ardından ben'in kendini sorgulaması başlar. Bu sorgulama Levinas'a göre etiğin ta kendisidir (Bernasconi, 2011 a: 19). Ancak yine de Levinas bir etik inşa etmenin peşinde olmadığını belirtir. Kendi görevini bir etik inşa etmekte değil, etiğin anlamını bulmakta görür (Levinas, 2010: 343).

Levinas'ın etik görüşünü anlatabilmek için onun, *Var (Il ya)*, *Başka/başkası (Autre/autrui)*, *Yüz (Visage)*, *Zaman*, *Ölüm*, *Dışkınlık (Excendence)*, *Başkası'nın Yerine Geçme (Substitution)* kavramları da ele alınmalıdır.

I. 2. 1. Var (Il ya) ve Hipostaz

Levinas tüm varlıkların hiçliğe döndüğü bir varolma hali tasavvur etmemizi ister (Levinas, 2010: 50). Levinas'ın betimlediği bu varolma biçimi, ne tarihsel anlamda bir başlangıç anlatısı ne de "doğa hali" gibi varsayımsal bir hareket noktası olarak anlaşılabilir. Bu varolma halinin bir faili yoktur. Levinas'ın Var ya da *Il y a* olarak adlandırdığı bu varolma hali, Heidegger'in *Geworfenheit* kavramını hatırlatır. Levinas'a

göre *Geworfenheit*, varoluşa “atılmışlık”tır. Bu sözcüğün betimlediği, kişinin onu önceleyen varoluşa asla egemen olamamasıdır (Levinas, 2005: 65-66).

Var, bir düzenlilik, bir biçim, bir bütünlük olamayan bir anonimliği belirtmektedir (Levinas, 2010: 50). *Il ya*’nın bir varlığı, biçimi olmayan bir varoluş olması, ona ilişkin yaşantının bir bilgi olmasını engellemektedir. Levinas bu nedenle *Il y a*’yı deneyim olarak ele alır. Ancak Levinas’ın kullandığı deneyim sözcüğünü, bir öznenin bir nesneye yönelmesini içeren deneyim anlayışından da ayırmak gerekir. Çünkü Var’ın deneyiminde ne özne, ne nesne, ne de bir anlam verme mümkündür.

Var, gayri şahsidir, belirsiz bir varlığın fenomenidir. Hiçbir şey yokken bile “var” olduğu hissedilen bir şeydir. Onda özne belirsizdir. “Gece oluyor” (*Il fait nuit*)¹⁰ cümlesindeki gibi özne, ne bütünüyle vardır ne de bütünüyle yoktur. Gece karanlığı, ne bir nesne ne de bir nesnenin niteliğidir, ama yine de bir mevcudiyeti vardır. “Yağmur yağıyor” ya da “hava sıcak” denildiği zaman olduğu gibi kişisiz, varolansız bir biçimdir bu Levinas’a göre (Levinas, 2005: 66).

Levinas bu deneyimi betimlemek için, karanlıkta yalnız kalmaktan korkan çocuk örneğini verir. Çocuğun gece karanlığında yaşadığı ürküntü, nesnesi olan bir korku değil; varlığın belirsizliğinden duyulan bir korkudur. Levinas çocuğun keşfinde, Heidegger’in Hiçlik ya da Ölüm korkusunu değil (Levinas, 2010: 54), Var’dan kaçışın olanaksızlığının çaresiz bir biçimde açığa çıkışını görür. Levinas’ın bahsettiği bu deneyimde belirli bir varolan yoktur. Burada, ben dahi, gece tarafından istila edilmiş, kişisiz bırakılmıştır (Levinas, 2010: 51). Her şey, her şeyin yerini doldurabilir. Levinas, Var’ın tekinsizliğini, sabit olmayışını anlatmak için onu, Herakleitos’un değil de Kratylos’un bir kere bile girilemeyen nehrine benzetir (Levinas, 2005: 68). Zaten *Il ya*’nın tehdidi de bu müphemlikte belirmektedir. Levinas kişinin kendi tekliğini kaybettiği, kendini bir varolan olarak tanımlayamadığı, genel bir varoluş hali içinde kaybolmasına neden olan bu korkuyu “dehşet” olarak adlandırır.

Levinas’a göre, *Il ya* karşısında duyulan dehşet, Heidegger’in tanımladığı şekliyle hiçliğin karşısında duyulan Korku’ya (*Angst*) benzemez; çünkü dehşetin nedeni, ‘hiçlik’ten değil ‘olmak’tan korkmaktır (Levinas, 2005: 55). Tıpkı gece gibi *il ya* da saf

¹⁰ Levinas’ın “*il fait nuit*” olarak kullandığı Fransızca cümlelerin öznesi belirsizdir, ancak cümlelerin Türkçe karşılığında bu belirsizlik ifade edilememektedir. Aynı şey takip eden cümleler için de geçerlidir.

bir biçimde mevcut olan bir içerik değildir. Hiçbir şey yoktur, fakat ‘olmak’ vardır. Levinas’a göre *Il ya* varlığın da yokluğun da üstünde olduğu için ondan yokluğun mevcudiyeti (Varolansız Varoluş) olarak söz etmek bir çelişki yaratmaz (Levinas, 2010: 57).

Bu deneyimden Levinas’a göre bambaşka bir hareket ortaya çıkar. Levinas, *Il ya*’nın ne olduğu belli olmayan sıkıntısından çıkışı hipostaz olarak adlandırır. Levinas’a göre hipostaz “anonim *Il ya*’dan bir varolanın ayrışması ve varolmasını üstlenmesidir” (Levinas, 2005: 64). Levinas, yaptığı işin metafizik bir inceleme olduğunu fizik olmadığını gerekçe göstererek hipostazın neden ortaya çıktığını açıklamaz (Levinas, 2005: 70). Levinas’a göre Var’ın deneyiminde bir zamansallık yokken, hipostaz’ın deneyimi şimdidedir (Levinas, 2005: 71).

Levinas Var’dan ayrılan varolana, “bilinç” der (Levinas, 2005: 70). Burada kastedilen bir bilinç varlığı olarak bedenli ben’in ortaya çıkışıdır. Hipostaz, bir bilinç varlığı olan - ama aynı zamanda bir dualite yaratmadan bedenli de bir varlık olan- ben’in, Var yaşantısına egemen olmasıdır. Bu nedenle Levinas hipostazı, “ilk özgürlük” olarak adlandırır (Levinas, 2005: 74). Hipostazla ortaya çıkan ben, kendi ile çakışan bir varolan olması bakımından bir özdeşliktir (Levinas, 2005: 72). Ben’in kendi ile çakılı olması halini Levinas, yalnızlık olarak adlandırır. Ona göre yalnızlık, bir başkasının olmaması anlamında bir yoksunluk değil; hipostazın bir sonucudur. Hipostaz sonucu ortaya çıkan bilinçli ben, Var’ın anonimliğinden özgürleşerek bir özdeşlik, bir kimlik kazanmıştır. Ancak bu bilincin varlığı, varolanları hep bu özdeşliği pekiştirecek şekilde anlamayı da içerdiğinden, ben’in sürekli kendisine dönmesinin, yalnızlığının da varlık nedenidir.

Var yaşantısında ne bir ben ne de yalnızlık varken; hipostazda ben ve ben’in yalnızlığı söz konusudur. Bu ilk özgürlüğün bedeli, kendi kendine çakılmış bir ben olduğu için Levinas, varolmayı bir lütuf değil, bir ağırlık olarak görür (Levinas, 2005: 76). Dünya nimetlerinden keyif alma, bilmek, çalışmak gibi etkinliklerin hiçbiri, ben’i bu yalnızlıktan ve ağırlıktan kurtaramaz. Levinas’a göre ben’in bu ağırlıktan kurtulması ancak başkası aracılığıyla mümkündür. Derrida, Levinas’ın felsefesinde ben ile başkası arasında etik bir ilişki kurulabilmesinin ön koşulunu, ben’in kendi yalnızlığını tecrübe

ettiği hipostazın varlığına bağlar (Derrida, 2006: 75). Derrida'ya göre başkasını reddetmenin bedeli yalnızlığa kapanıp kalmak anlamına gelmektedir.

Levinas'a göre, kendisinden önce gelen etik anlayışlarının temelinde bir ontoloji olması, bir varlık ilkesinden hareket etmelerinden kaynaklanır. Levinas'a göre bu ilke, felsefe tarihi boyunca pek çok filozofun başvurduğu *conatus essendit* (Levinas, 2011 c: 27-28). Bu ilkeye göre, varolan her şey, varlığını sürdürme eğilimini kendi içinde taşımaktadır. Spinoza'ya göre *conatus*, her şeyin özünü oluşturmaktadır (Spinoza, 2011: 339). Nietzsche'nin güç istenci, Darwinizmin doğal seleksiyon düşüncesinin kaynağında da varlığını sürdürmeye ilişkin bu eğilim bulunmaktadır. Levinas, felsefe tarihi boyunca, insanın *esse*'si kendi varlığında ayak dirmesiyle, *conatus*'la açıklansa da (Levinas, 2006: 20); insanın kendi varlığından çıkmayı, kaçmayı arzulayan bir varlık olduğunu düşünür. İnsanı yalnızca bir *conatus essendi* olarak düşünmek onu, kendi varlığının, yalnızlığının içinde kısırmak demektir. Buna karşılık ben'in kendi hükümlerinden vazgeçmesi, başkasıyla çıkar gözetmez bir sosyal ilişkiyi başlatır (Levinas, 2010: 312). Levinas, sosyal ilişkiyi, "insanın kendisinden sıyrılma mucizesi" olarak tanımlar (Levinas, 1998 b: 63).

I. 2. 2. Başka (*Autre*) , Başkası (*Autrui*) ve Sonsuz (*Infini*)

Levinas'ta Başka (*Autre*), ben olmayan; aynı olmayan; kendinde ve kendine özgü olan; bütün başkalıkların kaynağı olan metafizik bir yönelim olan Arzu'nun peşinde olduğu şey olarak karşımıza çıkar. Başka'ya varolan demek çok uygun bir betimleme değildir; çünkü Başka, varlığın kategorileriyle açıklanamaz, bilinemez (Levinas, 2010: 131). Başka'nın "mevcudiyeti" şeylerin sıradan mevcudiyetinden farklıdır. Şeylerin mevcudiyeti ben'in yaşamının şimdisine aittir. Oysa Başka ile şimdide karşılaşamaz. Levinas için Başka, aynı olanın tahakkümüne girmeyen, bu haliyle aynı olanı rahatsız eden bir şeydir (Levinas, 2011 c: 119). Levinas Başka'dan, Dişi Olan'ı (*Feminin*) ve Mutlak Başka (*Absolument Autre*) anlamında Tanrı'yı anlamaktadır.¹¹

¹¹Levinas'ın metinlerinde geçen *Kitab-ı Mukaddes*'in Tanrısı, onun etiğinin dayanak noktası olma özelliğini gösterir. Başkasının yüzü Tanrı'nın İzi'dir, "Öldürmeyeceksin" emri Tanrı'nın sözüdür. Levinas Tanrı'yı etiğini gerekçelendirmek için kullanmasa da Tanrı, bu etik görüşünde yok sayıldığında ilk emir de, sonsuz sorumluluk da olanağını yitirecek gibi görünmektedir.

Levinas'a göre başkası (*autrui*), ben'den başka bir insandır; ancak başka bir ben değildir. Levinas, başkası'nı "benim olduğum şey olmayan" olarak tanımlar (Levinas,1996: 48). Ben-olmayan olarak başkası, herhangi bir etnik, dini, sınıfsal, cinsel farktan ötürü başkası değildir. Levinas'a göre başkası'nı ben'den ayıran bütünsel bir "farklılık"tır.

Başkası, ne Hobbes'un anladığı anlamda bir düşmandır ne de Platon'un anladığı anlamda ben'in tamamlayıcısıdır (Levinas, 2010: 135-136). Levinas, başka insanla ilişkiyi bir mücadeleye çeviren, egemen Hegelci modele de karşı çıkar (Finkielkraut, 2012: 20). Sartre'ın da içinde yer aldığı bu modele göre, sadist şiddetten duygusal aşkın yumuşaklığına kadar bütün arzu biçimleri, ben'in başkası üzerinde egemenlik kurmak için ortaya koyduğu savaş oyunlarıdır (Finkielkraut, 2012: 19). Levinas'a göre başkasıyla karşılaşmanın temelinde ne savaş ne de kalplerin kendiliğinden kaynaşması türünde bir barış vardır (Finkielkraut, 2012: 20). Başkası'nın ben üzerindeki ilk etkisi, ben'i, saplanıp kaldığı aynı'dan çekip çıkarmaktır (Levinas, 1998 b: 61). Başkası, benliği tehdit eden, saldıran, büyüleyen bir şey olmadan önce, ben'i kendi varoluşunun ağırlığından kurtaran bir güçtür.

Levinas'a göre başkasının anlamı, kültürel ve tarihsel olanı önceleyen etik bir boyut taşımaktadır (Levinas, 2003: 36). Levinas için başkası, herhangi belirli bir özelliğinden ötürü değil, kendisinden hareketle, kendi tekilliği içinde anlamlıdır. Bu yüzden Levinas'a göre başkasıyla kurulan ilişkide ben, bir yorumlama ve çözümleme etkinliği içerisinde değildir. Hermeneutik görüşe göre, başkasıyla insan, hep bir kültürün içinde karşılaşır. Tıpkı bir metnin, içinde yer aldığı bağlamla anlaşılması gibi başkası da içinde yer aldığı kültürel bütünden hareketle anlaşılır. Ancak Levinas'ın başkalık söylemi, kültürel farklılıklar temelinden hareket eden bir söylem değildir (Bernasconi, 2011: 98). Levinas'ın düşüncelerinin teolojiyle olan ilişkisi üzerine çalışan Michael Purcell'e göre başkasını belirli tarihsel-toplumsal konumlara dayandırılarak anlamaya çalışmak, onu, aynı ve statükonun hakim olduğu sosyal bir konuma yerleştirmek anlamına gelmektedir.

Böylelikle başkası, kendi anlamlılığını belirleyen ve değerlendiren ekonomik, kültürel veya teknolojik bir denklem içerisindeki bir etmen halini alır. Böylelikle yabancı, göçmen, mülteci, evsiz ve yoksul olanın dışlanması ortaya çıkar. Başkasının dışlanması yoluyla aynı'nın güvenliğinin sürdürülmesi ülke sınırlarının inşasının kaynağında yer alır... Ancak bu

kültürel formların dışlanması yoluyla başkasının etik anlamlılığı ifşa olabilir (Purcell, 2010: 282).

Levinas'a göre başkası herhangi bir mensubiyeti olmaması anlamında kimliksiz biridir. Levinas bu kimliksiz olma halini vurgulamak için dul, yetim, yabancı gibi kavramlara başvurur. Bernasconi'ye göre Levinas, özellikle gündelik dilin bu gibi kavramlarını kullanarak etiği somut hale getirmeye çalışmaktadır (Bernasconi, 2011: 108). Dul, yetim, yoksul gibi terimler belirli bir tikel gruba ya da sınıfa gönderme yapmaz. Bu kişiler toplum içinde statüsüz, kimliksizdirler. Levinas başka insanı bu şekilde betimleyerek ona karşı olan sorumluluğun sınırsızlığını göstermek istemektedir. Böylece Levinas için, *conatus* olarak tanımlanan insan yaşamının bir varoluş mücadelesi olduğu fikrine, etik bir meydan okuyuş da olanaklı hale gelmektedir.

Başkası, Levinas için, ben'in yöneldiği biridir. Bu yönelimi belirleyen şey, Levinas'a göre bir ihtiyaç değildir. İhtiyaç hep bir eksiklikten kaynaklanır ve bu eksikliği doyumayı hedefler. Bu nedenle ihtiyaç, ben'i kendisine döndürür, ben'in egoizmini besler. Başka insan ve Mutlak Başka anlamında başka olana yönelimi Levinas, Arzu olarak adlandırır. Arzu, ihtiyaçtan farklı olarak etik ilişkide ortaya çıkar.

Arzu, ihtiyaç gibi Başka'yı, Aynı'ya dönüştüren türden bir duygu değildir. Aksine ben arzuda, kendi özdeşliğini tehlikeye atma pahasına, başka olana yönelir. Bu yönelimde arzulanan, arzuyu tatmin etmez, arzu sürekli artar (Levinas, 2011 a: 34). Bu açıdan arzu, cinsel, ahlaki, dinsel ihtiyaçlardan ve güdülerden ayrılır. Levinas'a göre aşk dahi, arzu kadar saf bir yönelim değildir. Levinas için, başka olana yönelik arzunun tatmin edilemez oluşunun kaynağında, Sonsuz fikri bulunur (Levinas, 2010: 140). Bu nedenle Arzu, psişik bir duygu olmaktan çok, metafizik bir harekettir.

Levinas, başka olanla ilişkilendirdiği Sonsuz fikrini geliştirirken Descartes'ın sonsuzluk anlayışından da etkilenmiştir. Descartes sonsuzluğu, *cogito*'nun varlığının bir kanıtı olarak görmüştür. Levinas ise Sonsuz'u, bilincin aynılaştırma edimine karşı koyan başka'nın varlığının kanıtı olarak görecektir. Descartes'ın Üçüncü Meditasyonu'na gönderme yapan Levinas, tıpkı Descartes gibi, ben'deki Sonsuz fikrinin bilincin saf bir üretimi ya da kurgusu olmadığını, "bilince konulan bir fikir" olduğunu düşünür (Levinas, 2011 c: 137). Ancak Descartes'tan farklı olarak Levinas, Sonsuz fikrinde

bilincin edilgin olduğunu düşünür. “Sonsuz, her mevcudiyete ve bilinçteki her kökene öncel ve dolayısıyla an-arşik¹² bir fikirdir” (Levinas, 2010: 174).

Sonsuzun sonlu bilinç tarafından kavranamaması Levinas’a göre bilinç üzerinde iki etkide bulunur. Sonsuzu kavrayamayan bilinç, hem onun tarafından tahrip olur hem de Sonsuz, bu kavranamama üzerinden bilinci uyandırır (Levinas, 2010: 175). Ancak bilincin uyanması, bilincin Sonsuzu kategorize etmesini sağlayan bir deneyim kazanması olarak da anlaşılmaz. Levinas’a göre bilincin uyanışı, bilincin bir etkinliği değildir. Bu uyanma, bir duygu olan Arzu’nun, Sonsuz’u tanımasını sağlayacak bir edilginlik ve tutkudur.

Levinas’a göre Arzu, her tür çıkardan ve ihtiyaçtan ayrı olan, İyi’nin arzusudur (Levinas, 2010: 177). Levinas’a göre sonsuzluk fikri, ben’in bencilliğini sekteye uğratar ve başkası’na yönelik yeni bir ilişki biçiminin olanağını açığa çıkarır. “Sonsuz fikrinin rolü, kavranılamaz olanı güvence altında tutarak kavramadır” (Levinas, 2010: 125). Buna göre sonsuzluğu, varlık kategorileriyle bilmek, tematize etmek olanaklı olsaydı, o zaman sonsuz fikri olmaktan çıkardı.

I. 2. 3. Yüz (*Visage*)

Levinas’a göre “Başka’nın ben’deki Başka düşüncesini aşarak kendini tanıtmaya biçimine yüz” denir (Levinas, 2011 a: 21). Başkası’nın yüzü, ben’de bıraktığı görsel izlenimi, hakkındaki düşünceleri sürekli aşar ve yıpratır. Levinas’a göre yüz, fiziksel bir görünüme, bir şekle sahip değildir (Levinas, 2010: 242). Levinas için yüz, savunmasızlığın, yaralanabilirliğin ve ölümün sergilendiği bir yerdir. Ona göre yüz yalnızca bir organ değildir; yüz, aynı zamanda başkasının zayıflığının göstergesi olan bir metafordur.¹³

Levinas yüzü, tüm kültürel bağlarından soyutlanmış olarak düşünür. Levinas başkasının yüzünde bir etnik köken, fizyolojik özellik görmez (Levinas, 2010: 138). Herhangi bir

¹²Levinas *an-archie* sözcüğünü tire ile yazarak hem bir *arkhe*’si, ilkesi, başlangıcı, kökeni olmayan anlamında hem de mevcudiyet olarak varlığın veya mutlak güç olarak devletin tartışma konusu edilmesi anlamında anarşizm olarak kullanmaktadır (Çevirmenin notu).

¹³Levinas yüz derken, vücudun belirli bir bölgesini kastetmez. Kimi yerlerde yüzün yerine ense ya da omuz geçer. Yüz, Levinas’ın metinlerinde sembolik bir anlama sahiptir.

aidiyet taşımaması anlamında yüz kimliksizdir Levinas'a göre. Başkasının yüzü kırılğanlığı ve ona karşı duyulan sorumluluğu hatırlatır. Yüz, zayıflığıyla ben'i sorumluluğa davet eder.

Nasıl ki bilme edimindeki aşkınlık, bu edime sınırlarını gösteriyorsa, yüzle karşılaşma da bilincin özdeşleştirme, aynılaştırma uğraşını sekteye uğratar. Yüzle karşılaşmada bilinç, yüzde görülen sefaletten sorumlu tutulur. Bilinç, yüz tarafından sorgulanır. Bilincin yüz tarafından sorgulanması, ben'in bencilliğini alt üst eder.

Levinas'ın yüz fenomenolojisi, fenomen olmayan bir şeyin fenomenolojisidir (Direk, 2005: 204). Yüz görülemez, kavramlarla düşünülemez, elle tutulamaz, kategorize edilemez olduğu için kendisine yönelen yönelimselliği şaşkına çevirir (Levinas, 2010: 139). Bu yüzden Levinas, yüzle karşılaşmayı "radikal bir deneyim" olarak adlandırır. Buradaki deneyim, sonraki karşılaşmaları belirleyecek bir hayat bilgisi ya da pratik fayda sağlamaması bakımından deneyimlenmesi olanaksız olandır (Direk, 2005: 198).

Levinas yüzle kurulan ilişkiyi "konukseverlik" olarak adlandırır. Konukseverlik etik bir deneyim olmanın ötesinde her tür deneyimin temel yapısıdır (Levinas, 2011 a: 276). Buna göre bilincin kendisi de, bir özdeşlik olmanın öncesinde konukseverliktir. Derrida Levinas'ın konukseverlik kavramını şöyle anlatır:

Her ne kadar *Bütünlük ve Sonsuz*'da bu sözcük sık kullanılmamış olsa da...konukseverlik, yüze kendini açmanın, daha açık söylersek yüzü 'ağırlama'nın adıdır...Ağırlama bir jest midir peki? Daha ziyade bir ilk devinimdir, görünürde ve edilgin bir devinim, ancak *iyi* bir devinimdir...*Ağırlamak* sözcüğünün eşanlamlısı olarak önerilen *alımlamak*, ben'in kapasitesinin ötesinde bir alımlama olduğu ölçüde alımlar. (Levinas tarafından) bizzat akıl da konuksever bir alımlama olarak yorumlanır (Derrida, 2010: 562-565).

Yüzle ilişki, tarafların eşit olduğu simetrik bir ilişki değildir. Çünkü yüz, ben'den yüksektir. Levinas'ın yüzü hem zayıflığın hem de yüksekliğin mekânı olarak görmesi bir çelişki olarak görülmemelidir. Levinas için yüz, hem bir insanın yüzü hem de Tanrı'nın izidir.

Levinas'a göre başkasının yüzü, ben'in ölümle karşılaştığı yerdir aynı zamanda. Heidegger'in aksine Levinas ölümün, "benim ölümüm" değil, hep "başkasının ölümü" olduğunu düşünmektedir. Levinas'a göre bu ölüm, daima başkasının yüzündedir.

Başkası zayıftır, kırılımandır. Bu yüzden başkasıyla karşılaşmada ilk akla gelen onu incitmek, hatta öldürmektir (Levinas, 2010: 84). Ne var ki Levinas için başkasını öldürmek, onu ele geçirmek, kendi iktidarını pekiştirmek anlamına gelmez, çünkü başkası öldürüldüğü anda, kişinin elinden kaçıp gitmiş olur. Başkasını öldürmek, onun üzerinde kurulacak iktidar ilişkisini de ortadan kaldırmakla sonuçlanacağından yüzü öldürmek imkânsızdır. Başkasını öldürmek için onun yüzüne bakmamak gerekir. Başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak da onu öldürememek demektir. Bu ise iktidar ilişkisi olmayan bir ilişkiyi gerektirir (Levinas, 2010: 86).

I. 2. 4. Başka Olan ile Kurulan İlişki Olarak Zaman ve Ölüm

Levinas, zamanı, Varoluşçuluğun yaptığı gibi, insanın yalnızlığını açığa çıkaran bir deneyim olarak görmez. Varoluşçuluk için yalnızlık, insanın umutsuzluk ve iç sıkıntısı içindeki yalıtılmışlığıdır (Levinas, 2010: 314). Buna karşılık Levinas zamanı, insanı toplumsallığa açması bakımından önemli görmektedir. Zaman, kontrol edilemeyen bir dinamizm olarak, ben'i sahip olduğu şeylerden öteye götürür (Levinas, 2010: 317). Zaman, Levinas'a göre her anın birbirini kovaladığı, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak hiçbir anın bir arada bulunamadığı, bütünleştirilemez bir artsüremliliktir (*diachronie*). Ancak Batı felsefesi, zamanda varolmayı, ontoloji çerçevesinde şimdi ve burada olan olarak görmektedir. Levinas'a göre felsefe için bir mevcudiyet olan zaman, dinginlik olarak düşünülmektedir (Levinas, 2011 c: 125).

Levinas'a göre, başkası'yla kurulan ilişki, zamanın dinamizmi ile birlikte ele alınmalıdır. Ona göre etik ilişki, başkası'na olan ilgiyi merkeze alan bir etik geçmiş ve geleceğin, şimdiye göre tanımlanmadığı, özgün bir zamansallık talep etmektedir. Levinas zamanın sonsuz olduğunu ve bunun da Tanrı'ya doğru bir hareket olduğunu düşünür.

Felsefe, varlığı anlamak için zamanı şimdide durdurmuştur. Bunun yanı sıra zaman, felsefe tarihi boyunca -Bergson'un süre anlayışı haricinde- hep ölçülebilen bir şey olarak düşünülmüştür. Örneğin Aristoteles zamanı, devinimin sayısı olarak düşünmüştür (Aristoteles, 1996: 219 b 2). Augustinus'a göre zaman, ister gelecek ister geçmiş zaman olsun elimizde kalan tek şey olması bakımından şimdiki zamandır

(Augustinus, 1996: 55). Heidegger için zaman ile Varolma (*Dasein*) aynı şeydir. Varolma ise şimdide değildir (*Jeweiligkeit*) (Heidegger, 1996: 97-101). Levinas felsefe tarihi boyunca zamanın, varlığa indirgenliğini öne sürer.

Levinas'a göre zaman, insanın başka insan olan başkasıyla ve Mutlak Başka olan Tanrı'yla ilişkisini kurar. Zamanda olmak Tanrı için olmaktır, Tanrı'ya doğru olmaktır. Tanrı'ya doğru gitmek ise başkasının dolayımından geçer. Başkasından dolayı, başkası için etik kaygı duymakla Tanrı'ya doğru gidilebilir. Zamanı kabul etmek, ölümü, mevcudiyetin olanaksızlığını kabul etmektir; sürekli bir veda (*adieu*) halinde olmaktır (Levinas, 2006: 20). Levinas'a göre zaman, Tanrı'ya doğru olduğu gibi ölüme doğru da bir harekettir. Ancak bu Heideggerci anlamda "benim ölümüm" değildir.

Ölüm hakkında ne biliyoruz diye sorar Levinas (Levinas, 2011 c: 17). Fizyolojik olarak ölüm, bir canlının hayati fonksiyonlarının durmasıdır. Dinler açısından ölüm, ruhun bedenden kurtuluşu, bir öte dünyaya geçiştir. Ölümün anlamı en başından beri, dünyada olmanın sonu olarak, bir yok oluş olarak belirlenmiştir (Levinas, 2006: 45). Ama ölümden önceki yok oluş ya da son, Levinas'a göre bir mekanizmanın ya da bir biçimin tahribatıyla örtüşmez.

Ölümlerle birlikte bir yokluk ortaya çıkar. Aristoteles'ten beri yokluğu düşünmek olanaksızdır. Oluşu bir devinim olarak gören Aristoteles, ölümü de bir bozulma olarak görmüştür. Aristoteles 'kendinde bir yokluğu' düşünmemiştir. Onun için yokluk bir olumsuzluktur. Hegel'e göre varlık ve yokluk özdeşdir. Oluş, bu iki kavramın diyalektik bir hareketidir. Levinas yokluk düşüncesinin -Sonsuz düşüncesinde de olduğu gibi- Batı felsefesine meydan okuduğunu düşünür.

Başkası'nın ölümünde kaygılandırılan, kendini haber veren ve bizi ilgilendiren, dehşete düşüren öyle bir yokluktur ki varlık ve yokluk mantığında yer almaz; bu yok olma bir skandaldır (Levinas, 2006: 96).

Başkasının ölümü, onun özdeşliğini bozduğu gibi ben'in de özdeşliğini sekteye uğratar. Ölümde ben, sınırlarını kendisinin çizemediği, anlamlandıramadığı bir gizemle karşı karşıya gelir. Bu gizem, ben'e ya da aynı'ya indirgenemeyen radikal bir başkalıktır (Levinas, 2005: 24).

Heidegger’de ölüm, kaygı yoluyla hiçliğe ulaşmayı mümkün kılar. Ölüm, *Dasein* için bir anlamı ortaya çıkarır. Ölüm, *Dasein*’in varlığını daha anlamlı hale getirirse de Heidegger için yine de bir sonudur. Dünyada-varlığın sonudur. Heidegger için *Dasein* “kendi varlığı için tasalanan bir varlıktır”. Heidegger, bu yüzden ölümü hep “benim ölümüm” olarak görmüştür. Heidegger için ölüm, insanı bireyselleştirir, toplumsal varoluşun gündelik anonimliğinden ayırır (Levinas, 2005: 32).

Levinas ise ölümün hep bir başkasının ölümü oluşunu söyler. Levinas’a göre bu ölüm, daima başkasının yüzünde, incinebilirliğinde, kırılğanlığında belirmektedir. Bu yüzden Levinas’a göre başkasıyla karşılaşmada ilk akla gelen onu incitmek, hatta öldürmektir (Levinas, 2010: 84). Bu öldürme dürtüsü, aynı zamanda “Öldürmeyeceksin” buyruğunu da ortaya çıkarır.

Başkasının ölümüyle ilişki, onun ölümü hakkında bir bilgi ya da bir deneyim değildir (Levinas, 2011 c: 21). Başkasının ölümüyle kurulan ilişki, duygusal bir ilişkidir; onun için sorumluluk almaktır. Etik ilişki, her zaman ölümlü bir varlık olan başkasıyla kurulan bir ilişkidir. Bu ilişki yalnızca öldürmeye yönelik bir yasaklamadan kaynaklanmaz, aynı zamanda ölüme başkasının yerine geçmeyi, başkası için kendini feda etmeyi de içerir (Levinas, 2006: 26). Heidegger’de ölüm, kaygıyı ortaya çıkartırken Levinas’ta ölüm, sorumluluğu ortaya çıkarmaktadır. Ölüm, sorumluluk olarak ben’in başkasına dönüşünü sağlayan bir yokluktur Levinas için (Levinas, 2011 c: 45). Bu anlamıyla ölüm de zaman gibi, insanın yalnızlığını kırmakta, varoluşun çoğullaşmasını sağlamaktadır (Levinas, 2005: 32).

I. 2. 5. Başka’ya Doğru Çıkış: Aşknlık ve Dışknlık

Levinas’a göre geleneksel metafizik için aşknlık, daima bir yere sığınmadır. Metafizik, “Bize tanıdık gelen dünyadan ayrılır ve yabancıya, kendinin dışına yönelir” (Levinas, 2011 a: 52). Metafizik hareketin kendi varlığının dışında gitmeyi istediği bu dünya, bir öte dünyadır. Levinas yaşamın ötesinde yer alan aşknlık düşüncesine karşı, içinde “ben”in korunduğu bir aşknlık aramaktadır. Levinas’ın bu tür bir aşknlığı betimlemek için kullandığı dışknlık (*excedence*) kavramı, gidilecek özel bir yer olmasa da kendi varlığının hapisanesinden çıkma arzusu olarak anlaşılır (Bernasconi, 2011: 54).

Kişinin kendinden kaçma arzusu, kendi özdeşliğinden, yani kendinden kaçmanın imkânsızlığıyla birlikte düşünülmektedir. Bu durum Levinas'a göre, en net biçimde acı çekerken ortaya çıkar. Acı çekerken kişi, yaşadığı ıstıraptan kurtulmak için ölmeyi arzular. Benzer bir kaçış arzusu utanma duygusunda da söz konusudur. Kişi kendinden kaçmanın olanaksız olmasından ötürü utanmaktadır. Levinas'ın dışkınlık anlayışı da tam bu olanaksızlıktan kaynaklanmaktadır. Dışkınlık, terk etme olanağı olmadığı halde bir terk etme arzusudur.

Kişinin kaçmayı arzuladığı "ben", ruh ve bedenden oluşan ikili bir yapı olarak kabul edilmiştir. Avrupa uygarlığının temelinde yer alan özgürlük tını, bedeni kendisine yabancı bir varolan, ruhun özgürleşmesinin karşısında bir engel olarak konumlandırmıştır. Bedene ilişkin bu görüş Platon'un beden ruhun hapisanesidir düşüncesinde, Descartes'ın *cogitosunun* arka planında rahatlıkla görülebilir. Oysa Levinas'a göre "beden bir yabancı değildir, bize dünyanın geri kalanından daha yakındır... ben ile beden arasında bir özdeşlik hissi vardır" (Levinas, 2010: 46). Ancak Avrupa uygarlığının beden karşısında ruha öncelik veren idealist eğilimi, "ben" in bedenli bir varlık olduğu gerçeğini görmezden gelmiştir.

Levinas bedene bir de Yahudi perspektifinden bakmayı önerir. Yahudi inancına göre beden ve ruh, maddi ve manevi olan arasında mutlak bir ayrım yoktur. Levinas'a göre bedeni ruhun karşısında daha alt bir konuma yerleştirmesiyle, Yunan felsefe geleneği ve Hristiyan düşüncesi paralellik göstermiştir. Levinas aşkınlığın ortaya çıktığı üç ilişki biçiminden bahseder. Bunlar: Erotik ilişki, Etik ilişki ve Baba-oğul ilişkisidir.

Levinas, erotik ilişkiyi bedenden kaçışın bir olanağı, aşkınlığın bir tezahürü olarak dikkate almaktadır (Levinas, 2005: 130). Ancak erotik ilişkide içkinlik ve aşkınlık bir bütündür. Levinas erotik ilişkiyi de bir yaratıcılık özelliği gösteren baba-oğul arasındaki ilişkiyi de erkek merkezci bir bakış açısından tanımlar¹⁴. Levinas erotik ilişkiyi, bir erkeğin kadına duyduğu heteroseksüel cinsel arzudan hareketle ele alır. Bu arzunun

¹⁴ Levinas aşkınlıkla ilgili betimlemelerinde kullandığı eril ve cinsiyetçi dil yüzünden aralarında Simone de Beavoir'ın da olduğu feminist çevrelerce eleştirilmiştir. Jean Michel Salanskis bu konuda feministlerden ayrılır. Ona göre Levinas'ın düşünceleri iddia edildiği gibi erkek merkezci değildir. Erotiğin eril tanımı yerine dişi merkezli bir tanım getirmek de mümkündür "Levinas'a Yöneltilen İtirazlar Üzerine" Jean-Michel Salanskis (Çev. Murat Erşen), 293, Monokl, İstanbul, 2010.

yöneldiği dişi (*feminin*), sıralama olarak Tanrı'dan sonra gelen mutlak anlamdaki bir diğer başkadır. Levinas'a göre dişi'nin varolma tarzı "kendini gizleme" olarak belirir (Levinas, 2010: 319). Dişi gizemli bir varlıktır ve ona doğru olan yönelim, bilincin hareketine karşıttır (Levinas, 2005: 116). Dişi, radikal bir başka olduğu için ben'in ona yönelimi bir tür aşkınlıktır; ancak bu yönelimin bir doyumunu talep etmesi erotik ilişkiye içkin bir özellik de vermektedir. Levinas bu ikircikli yapısından ötürü erotik ilişkinin kişiyi varlığın ötesine götürmediği sonucuna ulaşır. Levinas bir söyleşisinde *agape* ve *eros* arasındaki ayrımın öneminden bahseder. Buna göre *eros* haz duymaya yönelik bir aşk iken; *agape*, başkasına duyulan sorumluluktan kaynaklanan bir sevgidir (Levinas, 2010: 251).

Levinas, etik ilişkiyi, aşkınlığın somutlaştığı yer olarak tanımlar (Levinas, 2011 a: 43). Ben, etik ilişkide, başkasıyla, kendi ihtiyaçlarından ayrı olan bir arzuda karşılaşır. Etik ilişkide ben başkası'na, ihtiyacı olduğu için değil; onun ihtiyaçlarını karşılamak için yaklaşır. İhtiyacın söz konusu olmadığı arzu, başkasının ihtiyaçlarına yönelmiş bir arzudur (Bernasconi, 2011: 69).

Yine de Levinas için aşkınlığın tam olarak gerçekleştiği yer, baba ile oğul arasındaki ilişkidir. "Ben bir şekilde çocuğum" (Levinas, 2005: 101) der Levinas. Bu ilişkide geleceğe açılma vardır. Levinas'a göre babalık hali, kişinin (babanın) kendi özdeşliğinden, kendisinden başkaya ve kendisine ait olan (oğul) bir başkası'na doğru çıkışıdır (Levinas, 2010: 320). Levinas bu ilişkiyi, yalnızca biyolojik bir bağa dayandırmaz. Kendi soyundan olmayan birine gösterilen babacan bir tavır da yine bir baba-oğul ilişkisidir Levinas'a göre (Levinas, 2010: 321).

Bernasconi baba ve oğul arasındaki bu ilişkinin, Platon-Parmendies geleneğinin dayandığı varlık anlayışına göre anlam ifade etmeyen bir aşkınlık modelini ortaya çıkardığını düşünür (Bernasconi, 2011: 62). Bu modele göre babanın varoluşunda bir çokluk ve aşkınlık vardır (Levinas, 2010: 321). Baba, aynı anda hem kendisi hem de kendisine yabancı olan çocuğu, bir başka haline gelebilmenin bir örneği olarak karşımıza çıkar. Baba, kendini bir şekilde çocukta sürdürüşü ile kendi varlığından ve şimdiden geleceğe doğru çıkmış olur (Levinas, 2011 a: 260). Bir ayağı kendi varlığındaiken, bu varlığı terk etmenin yolu bu ilişkide gerçekleşir.

I. 2. 6. Başkası'nın Yerine Geçerek Özneleşme

Levinas'a göre başkası, ben'i yalnızlığından çekip çıkararak özne haline getiren biridir. Bu anlamda başkasının varlığı özne olmak için zorunludur. Levinas bu görüşüyle Hegelci öğretiye sadık kalmış, öznenin ortaya çıkışını başkası dolayımıyla açıklamış görünür (Finkielkraut, 2012: 20). Ancak Hegel için özne olmak, kendinden başka olanı aşmak anlamına gelirken (Hegel, 1977: 180), Levinas için özne olmak bir-diğeri-için olmak, başkasının yerine geçmektir (*substitution*).

Kişi, yerine geçmede, başkası lehine kendinden kaçmaktadır. Başkasına karşı sorumluluğun gerçekleştirilmesini sağlayan yerine geçme, kişiye bir biriciklik, bir kimlik kazandırması bakımından önemli görülmektedir (Levinas, 2011 c: 121). Buna göre sorumluluk aracılığıyla bendeki varlık ilkesi olan özdeşliğin sınırları aşılır ve kişi kendinden özgürleşir. Bu, kendini yitirme anlamında bir kendinden kaçış değildir. Tersine kişinin asıl görevi olan sorumluluğu yerine getirmesiyle kazandığı bir öznellik söz konusudur.

Levinas'a göre başkasıyla kurulan etik ilişki, bilincin başkasıyla kurduğu ontolojik-epistemolojik ilişkiden farklıdır. Batı felsefesi varolanı açık hale getirmenin bilmeye bağlı olduğunu öne sürmüştür. Ancak bilmek, nesne edinileni öznenin kategorileriyle açıklamak olduğundan, nesne edinilene doğru değil, özneye geri dönen bir harekettir (Levinas, 2012: 229).

Buna karşılık etik ilişki, başkasını, kendine özgü başkalığı içinde bırakan bir yönelimdir. Bir şeyi nesne edinmek o şeyi öznenin karşısına koymak anlamına gelirken, başkasına etik bir şekilde yönelmek başkasıyla kurulan bir yakınlıktır. Levinas bilme ediminin indirgeyici yöneliminden farklı olan bu yakınlık ilişkisini *obsesyon* (yakalama, yakın olma) olarak adlandırır. Obsesyonda bilme edimine ters bir hareket söz konusudur. Burada bilinç edilgindir; temalaştırma, bir ilkeye dayandırma, yargı verme yoktur. Obsesyonda bilme ediminin tersine bir şekilde, bu sefer başka, aynı üzerinde etkide bulunur.

Levinas'a göre başkası ile yakınlık temelinde karşılaşmanın öncesinde, ben'in kendini bedenli bir varlık olarak kavrayışı bulunmaktadır. Levinas bu kavrayışı, Descartes'tan beri süre gelen özne olmayı bilince indirgeyen kavrayıştan ayırır (Levinas, 2012: 235).

Ben, asli özünü düşünen bir varlık olarak kavradığı sürece başkasıyla yakınlık temelinde bir ilişki kurması olanaksızdır. Ben'in kendini bedenli bir varlık olarak kavrayışı, bilincin mutlak hâkimiyetini kırar. Bu yüzden Levinas'a göre bilince yabancı olan, bilincin aynılaştıramadığı bedenin varlığının kabul edilmesi, başka ile kurulan ilişkiye bir temel sağlaması bakımından önemlidir (Levinas, 2012: 246).

İnsan bir bilinç varlığı olduğu kadar bedeni de olan bir varlıktır. Bedenli olmak Platon'dan beri süregelen anlayışın tersine, bir hapisanede olmak değildir. Bir bedene sahip olmak, hastalığa, ızdıraba, ölüme mahkûm olmak anlamında bilincin etkinliğini sekteye uğratarak bilincin mutlak hâkimiyet duygusunu sarsar, bilinci edilginleştirir. Levinas için beden, ölümlülüğü, kırılabilirliği, hastalığı hatırlatması bağlamında sembolik bir kavramdır da. Bilinç edilgin hale gelip, nesnelere tahakküm altına alamamaya başladığı anda başkası ile asli bir ilişki kurma olanağı da ortaya çıkar. Bilincin edilginliği sorumluluk duygusuna yer açar (Levinas, 2012: 250). Başkasına karşı duyulan bu sorumluluk sonsuzdur.

Başkasına karşı sorumlulukta bilinç edilgin durumda oluşunu Levinas, kendiliğin rehin olması olarak tanımlar (Levinas, 2012: 254). Başkası için sorumluluk duyma edilginliği, kendiliğin özdeşliğini bozar. Başkası için sorumluluk duyma edilginliği, ben'i başkası için varolan biri haline getirerek kendi kendisiyle aynı olma anlamındaki mantıksal ilkeyi, özdeşliği ortadan kaldırır.

Levinas'ın yerine geçme düşüncesi olanaksız istemek olarak anlaşılmalıdır. Yerine geçmeyle hayatın içinde karşılaşılır. “Birisi, diğerine sıkılmış kurşuna, ona çekilmiş bıçağa göğsünü siper eder mesela” (Direk, 2005: 149). Bu tür eylemlerde düşünüp taşınarak verilen bir karar yoktur. Yerine geçmede, yönelimselliği aşan bir saplantıyla başkasının çektiği acıya maruz kalınır. “Yerine geçme, bu maruz kalıştaki edilginliktir. Öyle bir edilginliktir ki bu, ‘bu mesele beni ilgilendirmez’ deyip geri çekilmeme imkân yoktur” (Direk, 2005: 150).

Başkası için sorumluluk duyan kişinin yöneliminde, bir kendine dönüş söz konusu değildir. Levinas'a göre, ben ve başkası arasındaki etik ilişkide ben'in varoluşunun anlamını başkası'nda araması, varoluşunu çoğullaştırması, bu sorumlulukları bağlamında ben'in, başkası'nın “yerine geçme”sidir (*substitution*). Yerine geçme,

ben'in kendine yabancılaşması anlamına da gelmez. Levinas yerine geçmeyi başkası için ve başkası tarafından bir esinlenme (*inspiration*) olarak görür (Levinas, 2012: 255).

Burada bahsedilen yerine geçme, başkası'yla bir "duygudaşlık" kurmak da değildir (Levinas, 2012: 275). Levinas'a göre duygudaşlıkta kişinin özdeşliği hala korunmaktadır. Kişi duygudaşlıkta, kendisini başkasının yerine koyar ve bu deneyim tamamlanınca kendi dünyasına geri çekilir. Oysa Levinas'a göre ben'in ben-olmaklığını sağlayan, başkasına karşı duyulan sorumluluktur. Sorumluluk ben'den başkasına doğru yönelen, ama ben'e geri dönüşü olmayan bir harekettir.

Yerine geçme sonucunda kişinin kendisiyle özdeş olmaması, kendi ben'iyile çakışmaması durumunu Levinas bir tür özgürlük olarak tanımlar (Levinas, 2012: 255). Ancak bu özgürlük, seçme özgürlüğünden farklıdır. Başkasının yerinde olmak, kişinin kendi egosuna yönelmesini engellediği için, kişi kendi kendisinden çıktığı için, burada kendi zincirlerinden, kendi varlığından kurtulmak anlamında bir özgürlük söz konusudur. Bu özgürlük, ben'in kendisinden kurtulması yoluyla "iyiye bağlanması"dır.

Başkasının yerine geçme edilginliği başkasına duyulan bir obsesyondur ve bu yakınlığı ifade eden yeni bir etik dili ortaya çıkarır. Levinas buna "iletişim" der. Levinas, iletişimi Batı felsefesinin nesnelere aynılaştırarak bilmeye yönelen tutumunun karşısına koyar. Bu yeni dilde Levinas, "bilmek"nin karşısında "yakınlık kurmak" "fenomen"nin karşısında "yüz" vardır (Levinas, 2012: 266).

Ben başkasının yerine geçme edilginliğinde, kendisiyle özdeş bir varlık olmaktan çıkar, kendini unuttur (Levinas, 2012: 256). "Kendi artık bir öznedir (*sub-jectum*'dur), alta yatan şeydir; evrenin ağırlığı altındadır, her şeyden sorumludur" (Levinas, 2012: 257). Bu, kendi için olmayan, ama başka her şey için olan, çıkar gözetmeyen bir varlık olmaktır. Bu şekilde ben, kendini aşar (*ainsi se transcende l'etre*). Başkasının yerine geçme edilginliğinde kendi-olmak da değişmiştir artık:

Kendi-olmak, varlıktan başka türlü olmak, varlıktan-soyunmak (*se des-interesser*), başkasının bahtsızlığını ve başarısızlığını, hatta başkasının bana karşı taşıdığı sorumluluğu dahi taşımaktır. Rehin koşulu olan kendi-olmak, daima bir derece daha fazla sorumlu olmak, başkasının sorumluluğundan da sorumlu olmaktır (Levinas, 2012: 259-260).

Levinas'a göre ben'in başkasının yerine geçerek rehin durumunda olması, yeryüzündeki merhametin, acımanın, bağışlamanın ve yakınlığın varlık nedenidir (Levinas, 2012: 261). Ben'in başkasını kendisinden daha öncelikli bir yere koyması, dayanışmanın da koşuludur. Ben'in edilgin bir hareketi olarak başkasının yerine geçme, ben'i bir özne haline getirmektedir. Levinas özne kavramlaştırmasıyla, özdeş, özerk, özgür, bilen öznenin yerine başkası tarafından belirlenen, özgürlüğü sürekli sorgulanan, travmatik etik özneyi geçirmektedir.

Levinas'a göre ben, yerine geçmeyle birlikte Sonsuz'a açılır (Levinas, 2012: 264). Ben, başkası'nın yerine bedel öder, onun sorumluluklarını, sorumlu olduğu kişilerin sorumluluklarını dahi üstlenir ve bu bedel ödemenin hiçbir zaman sonu gelmez. Diğer taraftan, sorumlu bir varlık olmak bakımından ben'in yerine başkası geçemez. Böyle yapacak olursa, ben'in kendisi diye bir şey kalmaz. Ben'in ben-olmaklığı, sorumluluklarının devredilemezliğinde yatar (Levinas, 2012: 275).

Ontoloji ve epistemoloji, ben ve başkası arasındaki mesafeyi "evrensel" birtakım ilke ve yasalarla gidermeye çalışır (Levinas, 2012: 277). Bu ise başkası'nın gerçek taleplerini karşılamak anlamında sorumluluğun, yerini, bu "evrensel" ilke ve yasaların gereğini sağlamak şeklinde sözde bir sorumluluğa bırakmasına neden olur (Bauman,2011: 66-71). Levinas'a göre sorumluluk, bir kez "olduğunda" tüketilecek bir şey de değildir. Başkasından sorumlu olmak anlamında başkasının yerine geçmek, başkası üzerinde bir egemenlik kurmaya çalışmayı içermez.

Levinas'a göre ben, kendisiyle özdeşliğini koruduğu sürece yalnızlığa gömülüdür. Ancak sorumluluk yoluyla bu özdeşliği kırıp etik alana geçtiğinde bu sefer de bir üçüncü kişinin belirmesiyle birlikte bilinç alanına, varlığa geri döner. Levinas üçüncü taraf (*tiers*) vasıtasıyla adalet ve siyaset alanına geçer.

I. 3. SİYASET VE BAŞKASI

Levinas yapıtlarında etikle siyaset arasındaki çatışmayı, siyasetin kendini özerk bir alan olarak görmeye hakkı olup olmadığını sorgulamıştır. Bernasconi Levinas'ın, etiğin politikaya indirgenmesine karşı direndiğini düşünmektedir (Bernasconi, 2011: 40).

Bernasconi'ye göre Levinas'ın etik olanla, politik olanı birbirinden ayırmasının sebebi siyasetin bazen etiği yok edecek kadar tahakkümcü olmasından kaynaklanmaktadır (Bernasconi, 2011: 173). Levinas'ın temel yapıtlarından biri olan *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözü ahlak ve siyaset arasındaki bu zıtlığı konu edinir.

Ahlak tarafından kandırıldık mı acaba?...Savaş hali, ahlakı askıya alır, koşulsuz buyrukları belirli bir süre için fesheder... Savaş, ahlakı besleyen çetin koşullardan biri olmakla kalmaz; ahlakı gülünç kılar. Savaşı öngörme ve her yolu kullanarak kazanma sanatı olan politikanın, aklın kullanımının ta kendisi olduğu söylenmiştir. Politika ahlaka zıttır (Levinas, 2010: 91).

Levinas savaş halinin ve şiddetin, Batı felsefesinin nihai amacı olan bütünlük kurma arzusunun bir sonucu olduğunu düşünmektedir (Levinas, 2010: 92). Bu arzuyu gerçekleştirmenin aracı konumundaki bireyler, bu bütünlük ideali uğruna kendilerine hükmeden kimliklerin taşıyıcılarına indirgenmişlerdir. Levinas'ın kendisi de bu savaşı yaşamış, karısı dışında bütün ailesini Nazi Soykırımı'nda kaybetmiştir. Yaşadığı bu olayı Levinas, tam da siyasetin etiği tahakküm altına almasının bir örneği olarak görmüştür.

Levinas, Hitlerizm olarak adlandırdığı Hitler'in ırkçılığının, insan ve toplum idealinin de Batı felsefesinin bir ürünü olduğunu öne sürer. Hitlerizm, ben ile beden özdeşleştirilmesidir, Avrupa'nın özgürlük tininin çarpıtılmış bir biçimidir. Batı felsefe geleneği, beden ile ruhu birbirinden ayırıp, ruha öncelik verdiği için Avrupa uygarlığının Hitlerizmin yükselişindeki tehlikeyi görmesini engellemiştir. Hitler bu tine dayanarak kandaş bir toplum, bir ırk icat etmiştir; biçimsel bir ilke olan evrenselliği, savaş ve fetihlerle genişlemeye, hakikati ise bir düşünce oyununa dönüştürmüştür (Levinas, 2010: 48-49). Hitlerizm bir sınır aşımıdır ve sınır bir kez aşıldı mı hakikat gibi evrensellik gibi kavramlar kolayca ırkçılık gibi bir düşünce sisteminin araçlarına dönüşebilmektedir.

Hitlerizm gibi ırkçı bir düşünce biçimin kökleri dışarıda değil, Avrupa uygarlığının kendi içindedir. *Aşkınlık ve Yükseklik* adlı makalesinde Levinas, felsefenin çokluğu birliğe indirgenmeye çalıştığı sürece şiddetin kaynağı olacağını söyler (Levinas, 2010: 114). Bu aynı zamanda başka olanın aynıya indirgenmesidir. Aynı ya da ben, politika yoluyla çeşitliliğin ve kendisini engelleyen ben-olmayanın üstesinden gelir (Levinas, 2010: 119).

A priori yasaların bilgisi olan felsefi bilgi, siyasetteki Aynı'nın totalitarizmini ve emperyalizmini tesis eder. İnsan Hakları düşüncesi de bu bağlamda başkasına "ben" statüsü tesis eden ilkeler bütünüdür Levinas'a göre. Aynı şey evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi için de geçerlidir. Burada bir parantez açıp Levinas'ın İnsan Hakları düşüncesine bütünüyle karşı olmadığı belirtilmelidir. Levinas, hak kavramında ben'in -doğuştan getirdiği bir özelliği olarak kabul edilen- özgürlüğüne öncelik tanınmasına karşıdır; İnsan Hakları düşüncesinin başkasına, "iyi"den ötürü bir üstünlük tanıyan; ona karşı sorumluluğu ön plana çıkaran "Öteki İnsanın Hakları"na dönüşmesi gerektiğini düşünmektedir (Levinas, 2012: 295-298). Levinas'a göre başka insanın hakkını korumak ona karşı olan sorumluluğu yerine getirmek, o kişinin yerine geçmek anlamına geldiğinden, kişi başta değil, sonda özgürleşmektedir.

Varolan siyasette başkasının başkalığı göz ardı edilmektedir. Levinas'a göre siyaset tek başına bırakıldığında içinde bir tiranlık taşır; kendisini doğuran ben'i ve başkasını biçimsizleştirerek evrensel kurallara başvurur ve onları sanki orada yoklarmışçasına yargılar (Levinas, 2011 a: 300). Levinas'a göre siyaseti kurtaracak olan şey, siyasetin etikle olan bağlarını yeniden kurmaktır (Bernasconi, 2011: 75). Levinas'ın bu konuda ne kadar başarılı olduğu ise tartışmaya açıktır.

Ona göre siyaset ve adalet bir toplum içinde yaşamamız dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Etik ilişki yüz yüze, başkasını merkeze alan, asimetrik bir ilişki iken; siyaset ya da adaletin uygulanması sırasında bir eşitlik, bir simetri ilişkisi yaşanır. Eğer dünyada yalnız iki kişi olunsaydı, ben'in başkasına karşı sorumlu olduğu etik ilişki yeterli olabilirdi. Ancak dünyada ikiden fazla insan olduğundan, sürekli olarak başkalığa ilişkin etik bakış açısından bütünlüğe ilişkin varlıksal bakış açısına geçilmektedir. Bu da farklı yargılar arasında seçim yapmak, kıyaslanamaz olanı kıyaslamak, başkasının kim olduğuna sürekli karar vermek zorunda olmak anlamında ontoloji yapmak demektir. Dolayısıyla etik ilişkinin konuksever olan, başkasına boyun eğen, ona tabi olan öznesi olabilmek için, önce başkasının kim olduğunu bilmek gereklidir.

Levinas, metinlerinde siyasetin ve adaletin gerekliliğini bir "üçüncü taraf"a (*tiers*) dayandırır. *Bütünlük ve Sonsuz*'da üçüncü taraf, uzakta olan, başkası gibi yakınlık ve sorumluluk talep eden, fakat aynı zamanda etik bir ilişki içinde bulunmanın olanaksızlığından ötürü talebini adalet isteğine çeviren ve bu isteğiyle simetrik,

eşzamanlı bir ilişkiyi başlatandır (Levinas, 2011 a: 212). Burada Levinas, üçüncü tarafı etik ilişkide bulunulamayan, ama başkası olma olanağını taşıyan tüm insanlar olarak düşünür. Buna karşılık, *Olmaktan Başka Türülü*'de üçüncü taraf'ı şöyle betimler:

Üçüncü taraf, komşudan başkadır, öte yandan bir başkasının komşusundan da başkadır ve basitçe ona benzemez de. Öyleyse üçüncü taraf ve başkası birbirleri için nedir? Birbirlerine ne yapmışlardır?...Üçüncü tarafa tam anlamıyla cevap veremem. Sadece kendi komşum için her soruyu önceleyecek biçimde cevap verebilirim (Levinas,2011 c: 158).

Adalette, eşsiz ve karşılaştırılmaz olanın karşılaştırılması zorunluluğu vardır. Bu zorunluluğun temelinde de yine Levinas'a göre, başkasına duyulan etik sorumluluk bulunmaktadır. Adalet isteğini, başkası olan komşuma eziyet edilmesinden duyulan korkudan kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki, etik ve adalet birbirinden o kadar da ayrı değildir. Kaldı ki Levinas, üçüncü tarafın başkasının yüzünde zaten hep var olduğunu da düşünmektedir. Levinas'ın etik ilişki söz konusu olduğunda kimliksiz, muhtaç, kırılgan olarak betimlediği başkası, görelî bir başkası değilmiş izlenimini verir (Levinas, 2003: 32). Ancak siyaset ve adalet söz konusu olduğunda Levinas, "başkası" yerine "komşu", "yakın" gibi adlandırmaları kullanmaya başlar. Levinas, gerçek dünyada birçok insan olduğundan kimin benim için daha yakın olduğunu bilmenin gerekliliğinden bahseder. Kimin haklı, kimin haksız, kimin doğru, kimin yanlış olduğunu bilme sorunudur, kimin başkası olduğunu bilmek. Peki kimdir komşum ya da yakınım?

Levinas bu belirlemeyi yaparken çok da tarafsız görünmemektedir. Etik ve siyaset arasındaki ilişkinin tartışıldığı bir radyo söyleşisinde Levinas, kendisine Sabra ve Şatilla katliamları sonrası İsrail hükümetinin tavrı sorulduğunda sessiz kalmayı tercih eder. Hatırlanacağı üzere Levinas'a göre kişi, başkasına karşı sorumludur, bu sorumluluk devrolunamaz, vazgeçilemez bir ödev gibi kişiye eşlik eder. Ancak taraflardan birinin İsrail olduğu somut bir durumla karşılaşıldığında Levinas için öteki tarafın 'başkası' olarak konumu sorgulanmalıdır (Levinas, 2012: 304-306).

Levinas bahsi geçen radyo söyleşisinde başkasını, "akraba olması zorunlu olmayan ama akraba olması olanaklı olan komşu" (Levinas, 2012: 306) olarak tanımlar. Bu yeni adlandırma, kimi soruları akla getirmektedir. Buradaki zorunluluk ve olanaklılık ne anlama gelmektedir? Akraba ya da komşu, başkası'nın görelî olmayan başkalığını yansıtmakta mıdır? Levinas'ın bu sözcükleri başkası'nın yerine geçirmesi, belirli bir

gruba ayrıcalık tanımak için midir? Levinas'ın 'akraba' ya da 'komşu' derken Yahudileri kastettiği açıktır. Ancak Yahudilik, Levinas'a göre etnik ya da dinsel bir kimlik değildir. Ona göre bir din olarak Yahudilik, herkese açıktır (Levinas, 1998 b: 21). Yahudilik, Levinas için tikel bir evrenselciliktir (Levinas, 1998 b: 164). Yahudi halkı tarihi boyunca 'yersiz yurtsuz' ya da 'kurban' konumunda olduğundan Levinas için, etik bilincin somutlaşmış bir halidir (Levinas, 2012: 245). Dolayısıyla başkası için sorumluluk olarak etik ilişkide bulunan her kişi, aynı zamanda bir Yahudi gibi hareket etmektedir.

Başka insandan komşu olana bu geçiş, okuyucuları tarafından Levinas'ın politik menfaatleri uğruna etiği feda ettiği şeklinde yorumlanmıştır (Bernasconi, 2011: 101). Bu söyleşide Levinas İsraili'yi de Filistinli'yi de komşu olarak görür. Ancak Filistinli'nin komşuluğunda bir düşmanlık vardır. Etikte yüzü kırılğanlığın, çıplaklığın bir görünümü olan başkası, siyasette artık kötü bir başkası olabilmektedir. Dünyada birden fazla başkası vardır. Ancak bir Filistinli, bir Yahudi için başkası değildir.

Tarih boyunca etik ve siyaset birlikteliği, siyasetin özerkliği adına hep sekteye uğratılmıştır. Etiğin siyaset adına ihlali ile karşılaşmıştır hep. Nazi soykırımı bu durumun en uç örneklerinden biri olmuştur. Ancak Levinas, İsrail'in çok tartışmalı bir zeminden¹⁵ hareketle uyguladığı politikaları etiğin etik adına ihlali olarak görmektedir (Levinas, 2012: 307). Levinas için Yahudi olmak, incinebilir, kırılğan olmak anlamında insani bir deneyimin bütünü içinde taşıyan bir kavme tekabül etmektedir. Ona göre Yahudi bilinci, insan bilincinin özünü yansıtmaktadır (Levinas, 2012: 245). Bu yüzden de taraflardan birinin bir İsraili olduğu her durumda Levinas için sorumluluk duyulacak 'başkası'nın, *a priori* olarak İsraili olacağını düşündürmektedir.

Levinas'ın etik görüşü söz konusu olduğunda, başkası'nın, ben-olmayan tüm insanları kapsadığı düşünülmektedir. Levinas oldukça açık bir biçimde başkası'na bir sınıfın, türün ya da ırkın bir üyesi olarak yaklaşmanın, başkasıyla kurulan ilişkiyi bir nefrete dönüştüreceğini ifade eder (Levinas, 1996: 166). Keza Levinas'a göre ben'in de varoluş amacı sorumluluk yoluyla bir kimlik kazanmaktır. Ancak Levinas'ın etik söz konusu olduğunda ne ben'e ne de başkası'na bir kimlikten hareketle yaklaşması, Levinas'ı

¹⁵İsrail söz konusu olduğunda siyaset aynı zamanda mistik bir boyut da içermektedir. İsrail'in reel siyaseti de meşruluğunu bu mistik boyuta dayandırmaktadır.

kimlik politikalarının karşısında bir konuma yerleştirmemektedir. Çünkü Levinas'a göre öncelikle başka'nın kim olduğunu belirlemek gerekmektedir. Levinas'ın komşu, akraba, yakın olarak kabul ettiği Yahudi halkı, Levinas ne kadar bu halkı tarih boyunca çektiği acılardan ve geleneğinden ötürü etik bilince sahip bir grup olarak nitelese de (Levinas, 1998 b: 223), belirli bir etnik ve dini gruba karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Levinas'ın görüşleri, bu etnik ve dini kaynaktan beslenen bir kimlik politikasına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca Levinas'ın Yahudiliğe yönelik tavrı, onun Batı felsefesinin temeli olarak gördüğü özdeşliğe yönelik eleştirisini ve kişinin sorumluluk yoluyla bu özdeşlikten çıkma düşüncesini de şüpheli hale getirmektedir.

2. BÖLÜM

JUDITH BUTLER'DA KİMLİK SORUNU

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren feminizm ve *queer* hareketi gibi, merkezinde cinsiyet ve cinselliğin olduğu toplumsal hareketler, kimlik siyaseti alanında giderek önem kazanmaya başladı. Bu toplumsal hareketler, kadınların, eşcinsellerin, transların, toplum tarafından dışlandığını, marjinal hale getirildiğini, şiddete uğradığını dile getirmiş; farklı kimliklerin tanındığı ve haklarının korunduğu bir toplumsal yapı talep etmişlerdir. Bu talepler, cinsellik ve cinsiyet söz konusu olduğunda toplumsal normların nasıl işlediği, neyin doğal, neyin kültürel olduğu gibi soruları da beraberinde getirmiştir.

Çalışmanın bu bölümünde görüşlerini inceleyeceğimiz Judith Butler, bu toplumsal hareketlerin kaygı ve sorularını paylaşmakla birlikte, bu tarz hak temelli mücadelelerin öncesinde kimlik kavramına eleştirel bir biçimde yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir. Probleminin “özne” ve “temsil” sorunu olduğunu söyleyen Butler, ayrımcı ve dışlayıcı olduklarını düşündüğü için, bu kavramları sahiplenmeden feminist bir siyaset yapma olanağını soruşturmaktadır (Direk, 2012: 75).

Feminizm “kadınların cinsiyetleri nedeniyle ayrımcılığa uğramasını engelleme ve cinsiyet eşitliğini sağlama yönündeki çabalara verilen addır” (Nagl-Docekal, 2009: 219). Feminizmin tarihini ilgilenilen konulara göre dönemlere (“dalgalar” şeklinde) ayırma alışkanlığı vardır (Donovan, 2012: 15). Böyle bir ayırım işlevsel olmakla birlikte düşünürleri tektipleştirmekte ve her dönemin kendine özgü sorunları varmış izlenimini vermektedir. Ancak ne yazık ki geçmişte feministlerin ilgilendiği sorunlar -tecavüz, kadına yönelik şiddet gibi- günümüzde de hala devam etmektedir. Bu çekinceleri akılda tutarak bir ayırım yapmak gerekirse feminizm tarihi, eşitlikten ve farklılıktan hareket eden üç farklı dönemde ele alınabilir. Buna göre 19. yüzyılın liberal siyaset felsefesinin etkisi altında kalan feminizmin ilk dalgasında feminist kuramcılar, “doğal haklar” geleneğinden hareket etmiş ve kadınların birer yurttaş olarak, erkekler ile eşit haklara

sahip birer “insan” olduklarını ileri sürmüşlerdir (Donovan, 2012: 29). Bu dönemde kadınlar için siyasi haklar talep edilmiş ve eğitim hakkı, meslek edinme fırsatları gibi konularla ilgilenilmiştir. Feminizmin ikinci dalgası 1949’da Simone de Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* isimli kitabının yayımlanmasıyla başlatılır. Beauvoir, anatominin yazgı olduğunu reddetmiş, ancak bedensel farklılıkların erkekler ve kadınlar üzerinde farklı etkileri olduğunu düşünmüştür (Donovan, 2012: 233-234). Beauvoir’le birlikte kadının gündelik hayatı, evlilik, annelik, heteroseksüel ilişki yapısı, kadın cinselliği gibi konular feminist gündemde ağırlık kazanmıştır. Üçüncü dalga feminizmin konusu ise feminist teori ve siyaset bağlamında kadının farklılığı ya da genel anlamda fark kavramı olmuştur. Feminizmin bu döneminde birleştirici yalın bir “kadın” kategorisinin varlığı, dilin eril yapısı gibi sorunlar üzerinde durulmuştur (Eagton, 2003: 7-8). Judith Butler’ın da feminizmin bu üçüncü döneminde yer aldığı kabul edilir.

Farklı türden feminist görüşlerin ortak noktasını ataerki karşıtlığı oluşturmuştur. Ancak bin dokuz yüz yetmişlerde ortaya çıkan lezbiyen feminizm, kadınların ezilmesinin temelini “zorunlu heteroseksüelliğin” kurumsallaştırılması olduğunu söyleyerek heteroseksüelliği, feminist eleştirinin bir tartışma konusu haline getirmiştir (Donovan, 2012: 302). Heteroseksüellik, Butler’ın eleştirisinin de merkezindedir. Cinsiyeti kadın ve erkek olmak üzere iki kutuplu bir yapı olarak kabul eden heteroseksüellik, bir yanıyla karşı cinse ilgi duyma anlamında bir cinsel yönelim biçimi anlamına gelir. Heteroseksüellik bir diğer yandan da kadınları ve kendi normlarına uymayan diğer cinsiyet ve cinsellik kategorilerini baskı altına alan bir sistem olarak kabul edilmektedir. Feministler heteroseksüelliğin bu ikinci anlamına tepki duymaktadır. Heteroseksüellik karşıtı duruş, feminizmin yanı sıra *queer* hareketi tarafından da sahiplenilmektedir.

Queer Teorisi/Hareketi ismini 1990 yılında New York’ta kurulan ‘*Queer Nation*’ isimli eylemci gruptan almaktadır. *Queer Nation*, ‘tuhaf’, ‘acayip’, ‘kötü’, ‘değersiz’ gibi karşılıkları olan, 1980’lerde eşcinselleri aşağılamak ve ötekileştirmek için kullanılan *queer* kelimesini bilinçli ve stratejik olarak sahiplenmiştir. *Queer* hareketle paralel olarak gelişen *queer* kuram, cinsiyetin bir inşa olduğuna, sabit olmadığına dikkat çekerken, toplumsal yapının bütününe nüfuz etmiş olan heteroseksüel sistemi ortaya çıkarma ve alt üst etme yollarını araştırır.

Berkeley Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat ve Retorik bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapan Judith Butler, 1990 yılında yayınladığı *Toplumsal Cinsiyet Belası (Gender Trouble)* isimli kitabından sonra büyük bir ün kazanmıştır. Kitap, feminist kurama sarsıcı bir eleştiri olarak kabul edilmiş, *queer* kuramın da temel metinlerinden biri sayılmıştır. Butler, kitabında yer alan toplumsal cinsiyet, arzu gibi temel kategorileri özne, iktidar, performatiflik gibi kavramları kullanarak incelemiştir. Butler'ın bir konuyu ele alış biçimi birçok farklı yazara gönderme yapmayı içerdiğinden, 1998 yılında *Philosophy and Literature* dergisi tarafından yılın en kötü yazarı seçilmiştir.¹⁶ Ertesi yıl, aldığı bu birincilik ödülüne cevaben *New York Times*'de bir yazısı yayınlanır. Bu yazıda kendisine getirilen eleştirilere, manidar bir biçimde Marcuse'un ortak duyu karşısında entelektüel dili savunmasını da ekleyerek karşılık verir:

Herbert Marcuse bir keresinde, ortak duyuyu hararetle savunan felsefecilerin daha radikal bir perspektifin propagandasını yapanları nasıl haşladıklarını betimlemişti: 'Şüpheli bir dilde konuşuyorsunuz. Geri kalanımız gibi, sokaktaki adam gibi konuşmuyorsunuz; daha ziyâde, buraya ait olmayan yabancı birisi gibi konuşuyorsunuz. İtham edilen ise şu cevabı verir: Söyledikleri eğer sıradan dil vasıtasıyla söylenebilseydi, muhtemelen bunu en başta yapardı. Eleştirel entelektüelin sözlerini anlamak, o sözleri tercüme etmek istediğiniz o söylem ve davranış evreninin çöküşünü ve feshini önceden varsaymaktır'... Bu durumda artık iyi ya da kötü yazma meselesini tartışmıyoruz. Daha ziyade, aramızda nasıl bir dünyada yaşamak istediğimize ve siyaseten yeni olana dönük yolumuzu şekillendirmek için korumamız gereken entelektüel kaynakların neler olduğuna dair entelektüel bir anlaşmazlık var (Butler, 1999).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Butler, yeni bir siyasetin arayışındadır. Butler'a göre, varolan siyaset, özne olarak kabul edilmeyen, özne olmanın koşullarını yerine getirmeyi başaramayan kişilerin dışlanmasıyla yürütülmektedir (Butler 2008 a: 49). Geyler, lezbiyenler, translar ya da daha kapsayıcı bir ifadeyle LGBTİ bireyler kamusal düzlemden silinmeye çalışılmaktadır. Bu yüzden Butler, öznenin olanaklarını göz ardı etmeyen yeni bir siyasete gereksinim olduğunu düşünür. Bu, kimliğe dayalı bir siyaset yapma biçimi değildir Butler'a göre.

¹⁶ Dutton, Dennis. "The Bad Writing Contest, Press Releases", 1996-1998
<http://denisdutton.com/bad_writing.htm>

Kimlik kategorilerini rahatsız edici çerçeveler olarak gören Butler, toplumsal cinsiyeti de bir kimlik kategorisi olarak ele alır (Butler, 2007: 3, 5, 20). Butler'a göre kimlik, toplumsal alanda tanınma ve var olma gereksinimini karşılamaktadır (Butler, 2005: 27), ama aynı zamanda belirli adlar, sınıflar yoluyla insanları sınırlandırmakta, dışlamakta; insanlar üzerinde baskı kurmaktadır. Kimlik, kimsenin tam olarak içselleştiremeyeceği bir yapı gösterir, kendi bütünlüğünü korumak için tekrarlara ihtiyaç duyar. Butler için tekrarlar, kimliği başka türlü inşa etmeye de olanak sağlamaktadır. Butler'a göre kimlik kategorileri baskıcı yapıların normalleştirici kategorileri de olsa, bu yapıları alt üst ederek başka kategorilerin tanınmasını sağlayacak odaklaşma noktaları da olsa düzenleyici rejimin araçları olmaları bakımından aynı amaca hizmet etmektedirler ve bu yüzden reddedilmelidirler (Butler, 2007: 24).

Çalışmanın bu ikinci bölümünde Butler'ın asıl sorununun, kimlikten hareket etmeyen yeni bir siyasetin temellerini atmak olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla Butler'ın metinlerinde yer alan toplumsal cinsiyet (*gender*), performatiflik (*performativity*), yasa/iktidar, özne (*subject*), melankoli (*melancholia*), yas (*mourning*), yaralanabilirlik (*precarity*) gibi temel kavramlarından hareketle kimlik eleştirisi ortaya koyulacaktır.

2.1. FEMİNİZM VE KADIN

Butler, siyasetteki evrensellik düşüncesine şüpheyle yaklaşmaktadır. Ona göre, evrensellik fikri bir insan doğası tasarımına dayanır. İnsanlar arasındaki ortaklığı sağlayan doğanın ne olduğuna ilişkin görüşlerin muhtelif olması nedeniyle bu konuda bir uyuşmanın olmaması bir yana, insan doğası fikri, kimi insanları bu doğanın dışında bırakmayı da olanaklı hale getirmektedir. Butler'a göre siyasal kuramlar, bu olumsuz özelliklere rağmen belirli bir insan doğası tasarımından hareketle bir temsil fikri geliştirirler (Butler, 2008 a: 22). Butler, feminizmin de bundan nasibini aldığını düşünür. Ona göre feminizm, meşruiyetini ortaya koymak için evrensel bir temel olarak özdeş bir kadın doğası tasarlamıştır. Butler'a göre bu, feminizmin, kültürel ve diğer pek çok farklılığı göz ardı etmesine ve yöntem olarak da eril geleneği devam ettirmesine neden olmaktadır (Butler, 2007: 60).

Feminist kuram, özdeş bir kadın kategorisine dayanarak kadınlar adına konuşmayı politik bir gereklilik olarak görmektedir. Oysa Butler'a göre temsilin kendisi sorunludur. Feminizmin temsili sahiplenmesinin sebebi, politikanın öznelere olarak kadınları, kamusal alanda görünür kılmaktır (Direk, 2012: 77). Ancak kadın kategorisinin, feminizmin adına konuştuğu kesimi betimlediği kabul edildiği anda, bu terime ait betimleyici içeriğin ne olduğuna ilişkin tartışma da kaçınılmaz olmaktadır.

Nitekim Butler'a göre feminizmin tarihi de bunu açıkça ortaya koymaktadır. Seksenlerde feminizm temsil ettiği kadınlar hep beyaz ırktan olduğu için farklı etnik gruplardan kadınların eleştirisine maruz kalmıştır. Kadını erkekten ayıran şeyin ne olduğunu ortaya koymaya çalışan ikinci kuşak feministler ise yalnızca kadınlara özgü olmasından ötürü "annelik" söylemi üzerinden kadınlığı değerlendirmişlerdir. Ancak bütün kadınlar anne değildir, bazıları anne olmak için çok genç ya da yaşlıdır, bazıları anne olmamayı seçer, anne olmayı seçen bazıları içinse annelik, feminizmin hareket noktası değildir. Butler, bu tarz örneklerden hareketle, kadın kategorisine evrensel ya da özgül bir içerik verme çabasının bölünmeyle sonuçlanacağını, bundan dolayı da "özdeşlik" in feminist politik harekete bir temel sağlayamayacağını düşünür (Butler, 2008 a: 62).

Butler'ın feminizme karşı bir diğer eleştirisi de feminizmin iktidar anlayışına yöneliktir. Butler, feminizmin öznesinin varsayılan evrenselliği ve birliğinin, içinde işlediği söylemin yapısı tarafından kurulduğunu öne sürer (Butler, 2008 a: 47). Butler'a göre feminizmin öncelikle iktidarın -baskıcı olmanın yanı sıra inşa edici de olan- çifte yapısını görmesi gerekmektedir. Butler'a göre feminizm, bir özne olarak kadın kategorisini, iktidar alanının dışında bir konumda görmektedir. Ancak post-yapısalcı özne ve iktidar çözümlemesinden hareket eden Butler, iktidarın dışında bir konum olmadığını düşünür. Post-yapısalcılık, eleştiri koşullarının yine iktidar alanı içinde olduğunu savunur. Artık eleştirinin amacı, özneyi yapısöküme uğratmak, yani onu kuran mekanizmaları ortaya çıkarmaktır. Butler'a göre:

Öznelere dışlama yoluyla; yani yetkisizleştirilmiş öznelere, aşağılama ve figürlerinden ve gözden uzaklaştırılmış topluluklardan oluşmuş bir alanın yaratılmasıyla kurulduğu unutulmamalıdır (Butler, 2008 a: 59).

Butler, özne eleştirisinin özneyi yok etmek olarak anlaşılması gerektiğini söyler (Butler, 2008 a: 53). Foucault'nun öznenin ölümü savında olduğu gibi, özne eleştirisini, özneyi yeniden ele almaya yönelik bir çağrı olarak görür.

Etkili bir siyasi hareket için bir kadın kategorisine ihtiyaç olmadığını savunan Butler, bu kategoriyi evrensel bir değişmez olarak düşünmenin yeni olanakları göz ardı etmek anlamına geleceğini iddia eder. Butler'a göre "toplumsal cinsiyet, belirli bir şey değil, bütünlüğü daima ertelenen, herhangi bir anda asla tam anlamıyla olduğu şey olmayan bir giriftiktir" (Butler, 2007: 65). Butler'a göre, kendi kendisiyle tutarlı ve özdeş bir kimliğin tanınmasını hedefleyen tüm politik hareketler, feminizm de dahil olmak üzere, bu vaadi karşılayacak bir kimlik kategorisinin imkansızlığı yüzünden, başarısızlığa mahkumdur (Butler, 2014: 266).

İster kadın kimliği, ister demokrasi, ister özgürlük söz konusu olsun hiçbir gösteren, evrensel bir biçimde temsil ediciliğe sahip değildir. Bu nedenle Butler, politik gösterenlere içi boş işaretler, açık uçlu kavramlar olarak yaklaşmayı önerir (Butler, 2014: 270). Bu yaklaşım, evrenselliğin her şeyi kapsayamadığını bilmeyi içerir (Butler, 2009: 49). Butler'a göre bu tavır dışında evrensellik arayışı, toplumsal alana hegemonik bir anlayış dayatmak anlamına gelmektedir (Butler, 2008 a: 51). Ancak Butler yine de feminizmin bir temel olarak kendisine evrenselliği değil, olumsuzluğu almasını önerir. Feminizm bir kadın kategorisi yerine, belirtilemeyen bir farklılıklar alanını, sürekli artan bir ayrılıklar alanını temellendirilemeyen bir temel olarak görmelidir. Ona göre feminizmin öznesini yapı sökümü uğratmak, özneyi yok etmek değil, bu terimi birden çok anlamlandırmanın bulunduğu bir geleceğe bırakmak, sınırlandırıldığı annelik ve ırkçılık ontolojilerinden kurtarmak anlamına gelmektedir (Butler, 2008 a: 62). Butler'ın toplumsal cinsiyeti alt üst etme düşüncesi de, onu belirlenmiş bir temelden kurtarmayı amaçlar.

2.2. TOPLUMSAL CİNSİYET VE PERFORMATİFLİK

Feminizm tarihine bakıldığında, toplumsal cinsiyete ilişkin çözümlerlerin, ataerki eleştirisi, Marksizm ve post-yapısalcılık olmak üzere üç farklı konumdan hareket ettiği görülmektedir (Scott, 2013 a: 69). Butler'ın toplumsal cinsiyet eleştirisi de post-

yapısalcı kaynaktan beslenmektedir. Post-yapısalcılar, toplumsal cinsiyet kimliğinin edinilme sürecini ön plana çıkararak bir teori olarak psikanalize çözümlerinde büyük bir yer vermişlerdir. Bunun yanı sıra toplumsal cinsiyetin edinilmesinde, yorumlanmasında ve temsil edilmesinde merkezi bir konumda olan dil de post-yapısalcı analizin hareket noktalarından biri olmuştur (Scott, 2013 a: 76). Butler'ın toplumsal cinsiyet çözümlemesinde kullandığı performatiflik, özdeşim gibi kavramlar psikanaliz ve dilbilimin terimleridir.

İlk olarak sosyologlar ve psikiyatristler tarafından kullanılan teknik bir terim olan “toplumsal cinsiyet” (*gender*), 1970’lerden itibaren Amerikalı ve İngiliz feministlerin katkılarıyla cinsiyeti tanımlayan bir terim olarak feminist literatüre geçmiştir (Jackson, 2012: 24). Kavramın ilk kullanımlarında, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin doğal değil, toplumsal nedenlerden kaynaklandığı vurgulanmıştır. Toplumsal cinsiyet teriminin kullanımı, biyolojik cinsiyetle (*sex*) ima edilen biyolojik determinizme bir tepkiyi içinde barındırmaktadır (Scott, 2013 a: 62). Her ne kadar terimin yaygınlaşmasında feministler büyük bir rol oynamış olsalar da, yalnızca kadın cinsiyetine gönderme yapmaması, toplumsal cinsiyete, tüm cinsiyetleri kapsama olanağını vermektedir. Nitekim toplumsal cinsiyet kavramı 1990’lardan sonra *Queer* Hareketi tarafından da sahiplenilmiştir. Artık toplumsal cinsiyet yalnızca kadın ve erkeği değil, aynı zamanda gey, lezbiyen, biseksüel gibi farklı türden cinsiyet kimliklerini ve cinsel yönelimleri de içermektedir.

1970’lerde toplumsal cinsiyete değinmeye başlayan feministlerin meselesi aslında kadınlardı. Toplumsal cinsiyet kavramı biyolojinin kadının kaderi olduğu fikrini reddediyor ve daha ziyade kadınlara (ve erkeklere) atfedilen rollerin biyolojiden değil, toplumsal eğilimlerden kaynaklandığını vurguluyordu...Biyolojik-toplumsal cinsiyet, doğa-kültür ayrımı, kadınlara uygulanan ayrımcılığa ve kadınların erkek dünyasından dışlanmalarına karşı mücadele ederken, son derece önemli bir araçtı. Önceleri feminist düşünce tarafından dile getirildiği hâliyle toplumsal olarak inşa edilmiş cinsiyet mefhumu, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiyi eşitsizlik ve iktidar ilişkileri açısından analiz etmeyi hedefliyordu. Toplumsal cinsiyet herkes için geçerli bir kavramdı; bir tür toplumsal örgütlenme sistemiydi ve kimse bu sistemin dışında değildi. Toplumsal cinsiyet; kadınlar ve erkekler, her iki cinse de atfedilen özelliklerin bu cinslere karşı farklı muameleleri nasıl meşrulaştırdığı, bu özelliklerin toplumsal, ekonomik ve politik eşitsizlikleri nasıl doğallaştırdığı ve yine bunların çeşitli kadınlık ve erkeklik deneyimlerini nasıl hiyerarşik olarak düzenlenmiş, ikili bir karşıtlık sistemine indirgediği hakkındaydı (Scott, 2013 b: 94).

Toplumsal cinsiyet terimi, biyolojik cinsiyet kavramındaki biyolojik belirlenimciliğin gücünü etkisiz hale getirmeye yönelik eleştirel bir kategori olarak ortaya atılmış olsa da, zamanla bu eleştirel gücünü yitirmiş; kadınların ve erkeklerin farklı rollerini sorgulamaksızın tasvir etmeye yarayan bir terime dönüşmüştür (Scott, 2013 a: 187-192). Kültürel inşa fikri, biri biyolojiye diğeri kültüre gönderme yapan, biyolojik cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin itinayla ayırt edilebileceği görüşüne dayanmaktadır (Scott, 2013 a: 181). Ancak Butler'ın iddia ettiği gibi cinsiyetin biyolojik anlamı da kültürel olarak inşa ediliyorsa, o zaman bu ikili ayrım geçersiz hale gelecektir. Butler'a göre biyolojik cinsiyet (*sex*), toplumsal cinsiyetin (*gender*) gerekçesi olarak doğal(laştırılmış) konumunu, geriye dönük bir şekilde kazanmıştır (Scott, 2013 a: 189). Toplumsal cinsiyetin kullanımında, toplumsal ya da kültürel olanın öncesinde, doğal bir cinsiyetin bulunduğu varsayılmaktadır. Oysa Butler'a göre biyolojik cinsiyet de (*sex*), toplumsal cinsiyetten (*gender*) başka bir şey değildir (Butler, 2008 b: 52).

Biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının temelinde doğa-kültür karşıtlığı bulunmaktadır. Butler, doğa ile kültür arasında keskin sınırlar çizen bu karşıtlık düşüncesini, neyin doğa neyin kültür olduğuna karar vermek de kültürel bir çaba olduğu için, epistemolojik açıdan sorunlu bulmaktadır. Butler, doğallaştırma ediminden bağımsız bir doğa düşüncesinin sorgulanmaya her zaman açık olduğunu belirtmekle birlikte, asıl derdinin bu karşıtlığın ontolojik-epistemolojik temellerini incelemek olmadığını da vurgular (Butler, 2008 b: 94). Butler'ın amacı cinsiyetin doğallaştırılmasına dikkat çekmektir.

Toplumsal cinsiyetin, doğaya karşılık gelen biyolojik cinsiyetin kültürel bir yorumu olduğu düşüncesi, Butler'a göre, toplumsal cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimler arasında normal, doğal, sapkın gibi ayrımlar yapmaya ya da bazı toplumsal cinsiyetlerin diğerlerinden daha üst bir konumda olduğunu düşünmeye olanak sağlamaktadır. Önce gelen, *hypokeimenon* anlamında, altta duran bir biyolojik cinsiyet arayışı, cinsiyetin tözleştirilmesine neden olmaktadır. Butler'a göre bu tözsel yapı, şiddetin asıl nedenini oluşturmaktadır (Butler, 2008 b: 25). Dolayısıyla doğal ya da Butler'ın diliyle doğalmış gibi görünen biyolojik cinsiyetin karşısına kültürel olan toplumsal cinsiyeti koymak, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini ya da şiddeti ortadan kaldırmamaktadır.

Butler'a göre biyolojik cinsiyet (*sex*) bir inşadır ve hatta toplumsal cinsiyetle (*gender*) aynı şeydir (Butler, 2008 b: 52). Ancak Butler'ın, toplumsal cinsiyetten başka bir cinsiyetin olmadığı iddiası, onun, biyolojik bedeni yadsıdığı anlamına da gelmemektedir. Butler, biyolojik bedenin, kültürel yorumun dışında anlaşılamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre cinsiyeti belirleyen bedenin kendisi de, çeşitli söylemler tarafından belirlenerek toplumsal cinsiyetli bir beden haline gelmektedir. Anne karnındaki bir bebeği cinsiyetsiz bir nesneden, bir kız ya da erkeğe dönüştüren “bu bir kız/erkek” söz edimi, bebeği cinsiyetlendirilmiş bir özne olarak üretir (Butler, 2008 b: 7). Butler'a göre bu kurucu çağırma (*interpellation*), çeşitli otoriteler tarafından cinsiyetin doğallaştırılmış etkisini kabul ettirebilmek için yaşam boyu yinelenir (Butler, 2008 b: 16). Cinsiyetin kültür öncesi, doğal bir şey olduğunu ve kültürün ona etki ettiğini söylemek, cinsiyeti doğal bir yapı gibi, töz gibi sunmak için geliştirilmiş stratejik bir yöntemdir Butler'a göre. Bu tip çağırımlar aynı zamanda, “insan” olarak kabul edilecekleri belirleyen, sınırlayan söylem ve tahakküm alanına da katkıda bulunur.

Tözden kendi kendisiyle aynı kalan, değişmeyen bir şeyi anlayan Butler (Butler, 2008 b: 68), töze karşıt bir kavram olarak performatifliğe başvurur. Performatif ve performatiflik terimleri edimde bulunmak, icra etmek, gerçekleştirmek, sahnelemek, yerine getirmek gibi anlamlara gelen *to perform* fiilinden türetilmiştir. Butler, performatiflik ya da edimsellik kavramını yirminci yüzyılın önemli dil felsefecilerinden biri olan J. L. Austin'den ödünç almıştır. Austin *Söylemek ve Yapmak* isimli eserinde dilin “edimselliği” (*performativity*) düşüncesinden yola çıkar. Edimsel (*performative*) kavramı, Austin'in mantıkçı pozitivistin dili dünyayı anlamının ve betimlemenin bir aracı olarak gören anlayışına karşı geliştirdiği “söz edimleri kuramı”nın temel kavramıdır. Austin bu kavramı, bazen bir sıfat bazen de bir isim olarak kullanır (Austin, 2006: 14). Austin'e göre performatiftümceler, bir şey “betimlemez” ya da “aktarmazlar”, “doğru” ya da “yanlış” olmazlar; performatifbir tümceyi sözcelemek, eylemde bulunmaktır (Austin, 2006: 42). Örneğin evlenirken, ad verirken, bahse girerken, dilin betimleme görevinin dışında bir söz ediminde bulunulur, bir şey yapılır. Hatta mantıkçı pozitivistlerin dilin ana kullanımı olarak kabul ettikleri betimlemek ve bildirmek bile bir şey yapmaktır Austin'e göre (Aysever, 2006: 288).

Başlangıçta bir dil kavramı olarak ortaya atılan performatif/lik kavramı, 1960'lı yıllardan itibaren sanat, antropoloji, sosyoloji, iktisat, yeni kültür tarihi (*New Cultural History*), feminizm gibi birçok alanda kullanılan disiplinler arası bir terim haline gelmiştir (Burke, 2008 b: 108). Performatif/lik, dil, sanat, bilim, gündelik hayat gibi farklı alanlarda edimde bulunarak, toplumsal gerçekliği temsil etmekten (*representation*) çok inşa ettiğimizi (*construction*) öne sürmektedir. Buna göre performatiflik yoluyla anlam, her seferinde yeniden ve farklı bir biçimde inşa edilmektedir. Bir kültür tarihçisi olan Peter Burke, performatif kavramının yükselişiyle birlikte değişmez bir kültür anlayışına yönelik inancın yok olup doğaçlama ve anlamların çokluğu düşüncelerinin ön plana çıktığını ileri sürmektedir (Burke, 2008 b:130-132). Performatif/lik kavramının yaygın hale gelişi önceleri değişmez görünen ırk, sınıf, cinsiyet gibi pek çok kavramın da yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır.

Ancak Butler'ın performatiflik anlayışı, performatif eylemin öznenin iradesinin doğrudan bir sonucu olduğunu kabul eden kültürel inşa görüşünden ayrılmaktadır. Butler'a göre "performatiflik ne serbest bir oyun, ne teatral bir öz-sunum; ne de basitçe performans ile denk tutulabilir" (Butler, 2014: 139). Performatiflik, tekil ve kasti bir eylem değil; yinelenebilir (*iterability*) ve atıfsal (*referentiality*) bir pratiktir (Butler, 2014: 8). Butler, Austin'den ödünç aldığı performatiflik kavramına, Derrida'nın yaptığı eleştirel ekler olarak yinelenebilirlik ve atıfsallık özelliklerini de katar (Butler, 2014: 20). Derrida'ya göre performatif eylem, yalnızca öznenin iradesiyle açıklanamaz. Performatif eylem, her zaman için, kendisinden önce gelen bir norm veya normlar dizisine yapılan bir atıftan hareketle türetilmektedir (Butler, 2014: 24). Butler, Derrida'nın eleştirisinden hareketle performatifliği, iktidarın bir kipi olarak yorumlar (Butler, 2014: 265). Performatif eylemin atıfsallığını da, yasayı uygulayan yargıcın edimi üzerinden göstermeye çalışır (Butler, 2014: 156). Buna göre, yargıç, yasayı ya da otoriteyi yaratmaz, yasaya atıfta bulunur; yasaya başvuruyla, onu yeniden tesis eder. Yargıcın performatif eyleminde yasaya yetkisini veren, bu yasayı önceleyen yasal bir konvansiyondur. Butler'a göre yasanın meşruiyetini sağlayacak bir ilk otorite, öncül bir kaynak yoktur; aksine yasanın meşruiyeti, atıfta bulunma pratiğinin içerisinde, sürekli bir erteleme olarak kurulur (Butler, 2014: 157). Bu durum Butler'a göre yasanın ve otoritenin temelsiz temelini gözler önüne sermektedir (Butler, 2014: 157).

Derrida'nın, Kafka'nın "Yasanın Önünde" metnini yorumlayışı da, Butler'ın toplumsal cinsiyetin performatifliği yaklaşımına ışık tutar (Butler, 2008 b: 19). Derrida'ya göre yasanın karşısında kişi, yasaya belli bir kuvvet atfetmektedir; beklenti de nesnesini çağırmaktadır (Derrida, 2009: 233). Butler cinsiyet (*sex*), konusunda da benzer bir beklentinin olup olmadığını merak eder. Butler cinsiyetin, insanın özsel bir niteliği olduğu görüşünün, bir beklenti yarattığını ve bu beklentinin de, cinsiyeti bir töz olarak ürettiğini düşünmektedir (Butler, 2008 b: 20).

Butler'a göre bu üretim performatif bir şekilde gerçekleşmektedir. Performatif bir pratik, adlandırdığı şeyi var eder ya da canlandırır. Toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu öne sürmek, öznenin belirli edimlerde bulunarak o belirli özne haline geldiğini, edimden önce bir öznenin olmadığını öne sürmektir. Butler'ın bu görüşü, aralarında Seyla Benhabib, Martha Nussbaum gibi feministlerin de bulunduğu kimi düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Benhabib'e göre Butler'ın özne anlayışı post-modern'dir ve özne olmayı dilsel bir konuma indirgeyerek failliği ortadan kaldırmaktadır (Benhabib, 2008 a: 43). Nussbaum ise Butler'ın özne olmanın öncesinde ne olduğunu açıklayamadığını ve Foucault'nun iktidar anlayışıyla birleştirdiği performatiflik kuramının, bireyselleşme ve toplumsallaşma süreçlerini determinist bir şekilde ele alıp özgürlüğü ortadan kaldırdığını söyleyerek Butler'ı eleştirmektedir (Nussbaum, 2000: 7-9).

Butler bu eleştirilere cevaben dilsel bir terim olan *performatifliğe* başvurmanın, özne olmayı dilsel bir konuma indirgemek anlamına gelmediğini öne sürer. Özne'nin dil tarafından kurulduğu doğrudur, ancak burada Butler'ın dil ile kastettiği Foucault'nun kastettiği anlamda bir iktidar-söylem ağıdır. Butler, özne olmanın performatif olduğunu öne sürerek özerk bir kategori olarak özne anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre özne, iktidarın düzenleyici ve disipline edici rejimleri yoluyla oluşturulan bir inşadır. Butler için özne olmak ırk, sınıf gibi daha başka kategorilerin yanı sıra toplumsal cinsiyet kategorisini de yüklenmek anlamına gelmektedir. Butler, eleştirilere karşın performatiflik düşüncesinin failliği ortadan kaldırdığını düşünmez. Ona göre performatiflik, fail olmanın önceden verili bir kategori olmadığını, eylem sırasında ortaya çıktığını dile getirmektedir (Butler, 2008 a: 147).

Biyolojik cinsiyetin (*sex*), madde olarak indirgenemezliği ve maddenin bir inşa olamayacağı düşüncesi pek çok feministin paylaştığı kabullerdir. Butler'ın biyolojik cinsiyetin bir inşa olduğu görüşü, maddi nedenleri göz ardı eden uç bir postmodernizm olmakla eleştirilmiştir (Donovan, 2013: 386). Ancak Butler'a göre inşa edilmişlik ve maddesellik karşıt kavramlar değildir (Butler, 2014: 45). Butler'ın sorun edindiği şey, maddenin ya da bedeninin ontolojik anlamda varlığını sorgulamak değildir. Butler, maddenin, maddeleşerek anlaşılabilirlik ilkesini kazandığını iddia eder (Butler, 2014: 50). Bunu gösterebilmek için de maddeyi Aristoteles ve Foucault'dan hareketle yeniden sorunlaştırmayı önerir (Butler, 2014: 51). Nasıl ki Aristoteles'te *eidōs*, bir biçim vererek *hylē*'yi anlaşılabilirlik alanına taşıyorsa; Foucault'da da ruh (*psykhē*), düzenleyici bir ideal olarak, bedeni şekillendirir ve sınırlandırır, ona kalıbını verir; bu kalıp verme sırasında onu varoluşa taşır. Burada ruh, bedeni düzenleyen, ona şekil veren bir iktidar aracı olarak ele alınmaktadır (Butler, 2014: 52). Butler'a göre beden, iktidarın içselleştirilmiş hali olan ruhun (*psykhē*), düzenleyici pratikleri vasıtasıyla *performatif* olarak maddeleşmekte yani anlaşılır kazanmaktadır. Aslında maddeleşen beden değil; bir norm, bir ideal olarak toplumsal cinsiyettir. Bir takım edimlerin, bedensel hareketlerin ya da arzunun yinelenişi bu tekrarların arkasında, bu yinelemeye neden olan bir tözün, bir kimliğin, bir cinsiyetin olduğunu düşündürür. Ancak toplumsal cinsiyetli beden performatiftir, yani onu ortaya koyan edimlerden ayrı bir varlığı yoktur (Butler, 2008 b: 224).

Butler'a göre performatifliğin kurucu gücü, atıfsallık ve yinelemenin yanı sıra, dışlamayla da işler (Butler, 2014: 266). Buna göre toplumsal cinsiyetli bir özne haline gelmek eşzamanlı olarak özne olarak kabul edilmeyenlerin de performatif bir biçimde inşa edilmesini gerektirir (Butler, 2014: 17). Butler bu ikincileri, dışarı atılanları, öznenin “kurucu dış”ı olarak adlandırır. Butler'a göre bu ikamet edilemez alan, öznenin tanımlayıcı sınırlarını kurar. Ancak burada dışarısı derken kastedilen, iktidar-söylem ağının tamamen dışında, onun sınırlarını aşan, ona karşı duran ontolojik bir uzam da değildir (Butler, 2014: 17). Butler'a göre söylemden tamamen bağımsız olan bir “dışarısı” yoktur.

Butler, toplumsal cinsiyeti, bir yandan eril ve dişil karşıtlığına işaret ederken bir yandan da bu karşıtlığı kurduğu için eleştirir (Butler, 2008 b: 11-12). Butler terimi, yapısöküme

tabi tutarak, bu karşıtlığın nasıl işlediğini ortaya çıkarmayı, bu yapıda görünmez kılınan LGBTİ bireyleri de ortaya çıkararak, bu hiyerarşik inşayı tersyüz etmeyi amaçlar. Butler'a göre toplumsal cinsiyet, neyin doğal, neyin yaşanabilir olduğunu önceden belirleyen normatif bir kimlik kategorisidir. Toplumsal cinsiyetin ne olduğunu ortaya çıkarabilmek amacıyla Butler, iktidarı ve öznenin bu iktidarı nasıl içselleştirdiğini soruşturur.

2.3. ÖZNE VE İKTİDAR

Özne olmak, Butler'a göre hem iktidarın hem de öznenin psişik yapısının bir sonucudur. Butler, iktidarı, özneye dışarıdan baskı kuran, özneyi madun eden (*subordinate*) bir yapı olarak düşünme alışkanlığı olduğunu söyler (Butler, 2005: 9). Oysa madun etmek, iktidarın yalnızca bir yönüdür. Foucault'nun iktidar kavramından hareket eden Butler'a göre, iktidarın baskıcı olmanın yanı sıra aynı zamanda özneyi inşa eden bir yapı olduğu kabul edildiğinde iktidar, yalnızca karşı koyulacak bir güç değil, aynı zamanda insanın varoluşunun önkoşulu haline gelmektedir. Bu nedenle Butler'a göre, iktidarın ikili yapısı incelenmeden yerinde bir iktidar çözümlemesi yapmak olanaklı değildir.

Butler, birey ya da kişi demek yerine özellikle eleştirel bir kategori olarak gördüğü "özne" sözcüğünü kullanır. Butler'a göre ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktası olarak kabul edilen özne, aslında özerk değildir (Butler, 2005: 18). Özne, yani Butler'ın kullandığı dilde "*subject*" aynı zamanda "tabi olan", "kul olan" gibi anlamlara gelmektedir. Özneyi özne yapan iktidar ya da yasadır. Yasanın ya da iktidarın öncesinde bir özne yoktur. Özne olmak, iktidarın performatif pratikleri tarafından üretilmek, yani tabi olmak anlamına gelmektedir.

İktidar ve özne arasındaki ilişki karşılıklı bir ilişkidir. Özneyi üreten bir koşul olarak iktidar, öznenin önce gelir. Ancak iktidar özne tarafından kullanıldığında öncel görünümünü yitirir. Bu ikinci durumda iktidar, öznenin iradesinin bir etkisi haline gelir (Butler, 2005: 21). Butler'a göre bu durum öznenin ikircikli yapısının bir sonucudur. Öncelikle iktidar olmadan özne olunmaz, fakat öznenin bu varoluş ya da tabi olma süreci sırasında iktidar gizlenerek öznenin içselleştirdiği bir güç haline gelir. İktidar, özne onu içselleştirip yinelediği için var olur. Butler, bu içselliği göstermek için

psikanalize başvurur. Ona göre Foucault'nun iktidar çözümlemesi özne olmanın psişik yapısını yeterli bir şekilde açıklayamamaktadır. Foucault'nun iktidarın oluşturucu ve üretici niteliğini, *düzenleyici ve disipline edici rejimlerle* ilişkilendirmesi, Butler'a göre, özneleşme sırasında öznenin arzusunun hesaba katmayan, dış süreçleri ön plana çıkaran mekanik bir çözümlemedir.

2.2.1. Foucault'nun İktidar Görüşünün Eleştirisi

Hem Foucault hem de Butler için iktidar, baskı kurmanın yanı sıra özneyi üreten bir güçtür ve direniş olanağını içinde barındırır (Mills, 2003: 255). Ancak Butler, Foucault'nun iktidar çözümlemesini önemli bulmakla birlikte, bu iktidarın özne tarafından nasıl içselleştirildiğini ortaya koyamadığını, bu nedenle de direnişi olanaksız hale getirdiğini düşünmektedir (Butler, 2005: 10).

Foucault, iktidarın devlet gibi bir merkezi olduğunu, yalnızca baskıcı bir yapı gösterdiğini, iktidarı elinde bulunduran belirli öznelere bulunduğunu öne süren tüm modern teorileri reddeder (Best ve Kellner, 2011: 69). Foucault'ya göre iktidar, XVII. Yüzyıldan beri her yerdedir; baskıcı olmanın yanı sıra, bireylerin bedenlerini ve kimliklerini oluşturan üretken bir özelliğe sahiptir. Modern dönemle birlikte iktidar, aile, cinsel yaşam, delilere karşı davranış tarzı, eşcinselliğin dışlanması, kadın erkek ilişkileri gibi pek çok ilişki biçimini belirlemektedir (Foucault, 2000 a: 191). Foucault'dan sonra, iktidarı, belirli bir merkezden yayılan tahakküm ilişkilerinin yerine, dili, bilgiyi, toplumsallaşmayı da içine alacak şekildedüşünmek, insan bilimlerinin hemen hemen her alanında yaygınlaşmıştır (Scott, 2013 a: 84). Ancak bu anlayış, şirketler, bankerler, kitle iletişim araçları gibi ekonominin ve politikanın faillerinin iktidarın üzerindeki etkilerini soruşturmayı da gözden düşürmüştür (Best ve Kellner, 2011: 94).

Her ne kadar Foucault özgürlüğü ve direnişi iktidarın varlık koşulu olarak görse de (Foucault, 2011: 75) bu iktidar kavramı, her tür ilişki biçimini iktidarın bir görünümü olacak şekilde siyasallaştırdığı için direnişi olanaksız hale getirme tehlikesini de içinde taşımaktadır (May, 2000: 145). Foucault'nun yapıtlarına bakıldığında iktidarın farklı şekillerde kavramsallaştırıldığı da dikkati çekmektedir. Foucault, *Hapishane'nin*

Doğuşu ve Deliliğin Tarihi'nde iktidarın, disiplin ve denetleme özelliklerini ön plana çıkarıp iktidarı, hukuki bir aygıt olarak kavramsallaştırırken; *Cinselliğin Tarihi*'nde ya da *Özne ve İktidar*'da iktidarı, üretici bir aygıt olarak görmektedir. Butler'ın Foucault'ya yönelik eleştirisinin temelinde de bu tutarsızlık bulunmaktadır.¹⁷

Foucault'ya göre Klasik çağdan bu yana Batı, iktidar mekanizmaları açısından bir dönüşüm yaşamıştır. *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault; XVII. Yüzyılda gerçekleşen bu dönüşümle birlikte iktidarın, tabi duruma getirdiği güçleri denetleme, çoğaltma ve üretmeyi amaçlayan düzenleyici bir mekanizma haline geldiğini öne sürer (Foucault, 2007: 102-104).

Foucault modern iktidarı, bir *biyo-iktidar*, toplumun refahı ve nüfusun devamlılığını amaçlayan bir teknolojiler bütünü olarak tanımlar (Foucault, 2007: 103). Önceki iktidar biçimleri, bireylerin yaşam haklarını ellerinden alabilme gücüyle kendini meşrulaştırırken modern iktidar, yaşam alanına müdahale ederek güç kazanmaktadır.

Hapishanenin Doğuşu'nda ise Foucault, iktidarın çeşitli *teknikler* ya da *disiplinler* uygulayarak bireyler aracılığıyla var ettiği iktidar ilişkilerinin, bireyin *bedeni* üzerinden kurulduğunu söyler¹⁸. Foucault, beden üzerindeki bu denetimi gösterebilmek için hapishanelerdeki cezalandırma pratiklerinin dönüşümüne dikkat çeker. Klasik dönemde bir izleyici kalabalığının önünde gerçekleştirilen mahkûmun bedenine yönelik acı verici uygulamalar, modern dönemle birlikte ortadan kaybolmuştur.

Fizik acı, bizzat bedenin acı çekmesi artık cezanın oluşturucu unsuru olmaktan çıkarılmıştır...Adaletin mahkumların bedenlerine müdahale etmesi gerekecekse, artık bu çok daha derli toplu kurallara göre olacak ve daha 'yüksek' bir amacı hedefleyecektir. Bu yeni tutumun etkisiyle anatomi üzerinde oynayarak azap çektiren celladın yerini koskoca bir teknisyenler ordusu almıştır: gözetmenler, hekimler, papazlar, psikiyatrlar, psikologlar, eğitimciler. (Foucault, 2006: 43-44).

Eski iktidar, mahkûmun bedenine acı vererek onu cezalandırırken; disiplinci iktidarın cezalandırma pratiği, modern kapitalist toplumun iktisadi taleplerine uygun olarak ıslah

¹⁷ Foucault iktidarın özneyi üretirken kullandığı teknikleri son çalışmalarında tahakküm teknolojileri ve benlik teknolojileri olarak ikiye ayırmıştır ve ilk dönem yapıtlarında tahakküm teknolojilerini fazla ön plana çıkardığını itiraf etmiştir (Foucault, 2001: 27). Ancak Butler, Foucault'ya yönelttiği eleştirilerde bu ayrıma değinmez.

¹⁸ Steven Best ve Douglas Kellner Foucault'nun biyo-iktidar ve disiplinci iktidar görüşlerini bir arada ele alırlar. Disiplinci İktidar, Foucault'nun bedenin anatomo-politikası'na karşılık gelen bir iktidar biçimi olarak görürler (Best ve Kellner, 2011: 70).

etme yoluyla bedeni işlevsel bir hale getirmeyi amaçlamaktadır. Böylece cezalandırma, bir çeşit intikam alma biçimi olmaktan çıkıp bir ıslah biçimine dönüşecektir. Artık cezalandırma sürecinin hedefi, ıslah olmuş bireylerin toplumsal düzene yeniden dahil edilmeleri olarak görülmeye başlanacaktır (Boyne, 2009: 159). Ancak ıslah etme, yalnızca hapishanelerle sınırlı değildir.

Foucault'ya göre modern iktidar, toplumu büyük bir hastaneye dönüştürmektedir. Her geçen gün kriminologların, psikiyatristlerin oynadığı rol büyümektedir. Tedavi etmek ise bedenleri, ruh ya da zihin yoluyla kontrol altına almaktır. Foucault'ya göre :

Ruhun bir yanılsama veya ideolojik bir etki olduğunu söylememek gerekir. Onun var olduğunu, bir gerçekliğe sahip olduğunu, cezalandırılanlar üzerinde -daha da genel olarak gözetim altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar, okullular, sömürge halkları üzerinde... tüm varoluşları boyunca denetlenenler üzerinde- uygulanan iktidarın disiplinleri aracılığıyla bedenin çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli olarak üretildiğini söylemek gerekir (Foucault, 2006: 67-68).

Foucault, Platon'un "beden, ruhun hapisanesidir" sözünü tersine çevirerek disiplinci iktidarla birlikte "ruhun, bedenin hapisanesi" haline getirildiğini söyler (Foucault, 2006: 68). Başka bir deyişle, Foucault'ya göre ruhun hapsediciliği, hapisanenin mekânsal tutsaklığından daha fazladır ve de her birey bu anlamda zaten bir hapisanedeki mahkûm gibidir.

Foucault'ya göre iktidar, *cezalandırma*, *dışlama*, *gözetleme*, *ödüllendirme* gibi *tekniklerin* kullanıldığı hapisane, okul, bakımevi, ordu gibi kuruluşların yanı sıra bilgi üreten söylem alanlarını da kapsamaktadır. Bu nedenle Foucault, bilginin nesnel ya da özgürleştirici olduğunu öne süren modern teorilere karşı çıkararak bilgi ve iktidar arasında sıkı bir ilişki olduğunu vurgulamıştır (Foucault, 2006: 65). Ona göre modern iktidar, yaşamı kontrol edebilmek için bilgiye, özellikle de insan bilimlerine ihtiyaç duymaktadır.

Foucault'ya göre modern iktidarla birlikte birey, bilginin (ve dolayısıyla iktidarın) öznesi olduğu kadar nesnesidir de. İktidar bilimsel mekanizmalar ve beden disiplinleri yoluyla bireyleri ahlaki, hukuksal, psikolojik, tıbbi, cinsel özneler haline getirmektedir (Foucault, 2001: 9). Bu yüzden Foucault'ya göre günümüzün en büyük siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu kendimizi hem devletten hem de devletle ilgili

bireyselleştirmeden kurtarmaktır. Foucault'nun bunun için önerdiği strateji “olduğumuz şeyi keşfetmekten çok reddetmek...yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmaktır” (Foucault, 2011: 68). Bu yeni öznellik biçimleri, iktidara karşı direnişi olanaklı hale getirmektedir.

Foucault'ya göre cinsellik, doğrudan yaşamla ilgili olduğundan hem modern iktidarın nesnesi olmakta hem de iktidara karşı direnişi olanaklı hale getiren öznellik biçimlerini ortaya çıkarmaktadır. Ona göre “cinsellik, bir yandan beden disiplinlerine diğer yandan da nüfus düzenlemelerine bağlı olduğundan, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasıdır” (Foucault, 2007: 107). İktidar cinselliği kontrol altına alabilmek için aile kurumunu ön plana çıkarmış, bunu yaparken de bir öteki olarak homoseksüelliği inşa etmiştir. Foucault'ya göre bu homoseksüellik, iktidarın cinsel politikası karşısında bir direniş olanağını ortaya çıkarmaktadır.

Foucault'dan farklı olarak Butler iktidar ve özne olmanın, bu kategorilerin özdeş kalmasını olanaksızlaştıran sürekli bir inşayı gerektirdiğini düşünür. Butler'a göre tekrarlar sırasında ortaya çıkan kayma yeni öznelliklere olanak sağlamaktadır. Bu da iktidarı dönüştürmeyi olanaklı hale getirmektedir. Ancak Foucault'nun iktidar anlayışı, yeni öznelliklerin nasıl ortaya çıkabileceği konusunda çok net değildir. Butler bu nedenle Foucault'nun iktidar anlayışını eleştirmektedir.

Cinselliğin Tarihi'nde Foucault, gerek beden denetimi, gerekse nüfus politikaları yoluyla bireyleri özneleştiren *biyo-iktidarın* karşısına bir direniş şekli olarak bu iktidarın bastıramadığı homoseksüellik biçimindeki cinselliği ve cinsel kimlikleri, yani bedeni çıkarırken; *Hapishanenin Doğuşu*'nda ruhu hapsedici bir çerçeveye dönüştürerek bedeni, disiplinci iktidarın tek taraflı bir biçimde işleyebileceği bir yüzey haline getirmiştir. Butler'a göre bu iki metin, iktidar görüşü açısından birbiriyle çelişmektedir (Butler, 2005: 85).

Butler, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, Foucault'nun iktidarı, mahkûmun ruhu aracılığıyla bedene bir ideal, bir davranış normu, bir itaat modeli sunarak onu biçimlendiren hukuki bir aygıtı indirgediğini ileri sürer (Butler, 2005: 84-89). Oysa Butler'a göre beden öznenin inşa edildiği saf bir mekân ya da bir yüzey değildir, beden de kendine özgü bir içselliği vardır.

Foucault'nun bu yapıtında mahkûm ya da birey, bedenine etki eden ruhun hapsedici pratikleri olarak düşünölebilecek bir dizi uygulama sonrasında bireyselleşip hapishaneyle ya da kendisi de bir hapishane veya hastane modeline göre oluşturulan toplumla bütünleşmektedir. Butler'a göre Foucault bu metinde, beden ve ruh arasında bir dualite yaratarak disiplinci iktidarın, ruh aracılığıyla bedeni istediği gibi şekillendirmesini olanaklı kılmaktadır. Ruhun bedene dışarıdan etki eden, şekil veren ideal bir biçim olarak kavranması ise özneleşme sürecinin karmaşık yapısını basitleştirmektedir.

Öte yandan Butler'a göre tabi olma sürecinde iktidara karşı koyabilecek yegâne konum, bedenın konumudur. Beden özneleşme sürecinde hem bir biçim alıp maddeselleşmekte hem de bu sürece karşı direnme olanağını içinde taşımaktadır (Butler, 2005: 91). Ancak Butler'a göre *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki pasif beden kavrayışı, Foucault'nun direniş için yeni öznellikler yaratma stratejisini olanaksız hale getirmektedir.

Butler, Foucault'nun, öznenin neden tabi olmayı istediğini sorgulamadığını düşünür. Tabiyet arzusuyla ilgilidir, ama buradaki arzu bilincinde olunan bir arzu değildir. Butler'a göre özne, iktidar tarafından tabi hale getirilmeyi arzular. Bu arzu prangalara duyulan basit bir istek değildir. Ona göretabiyet, toplumsal bir varlık kazanmak, kabul edilmek, tanınmak için arzulanır. Zaten iktidarın özneyi üreten, var eden bir yapı olması da bu anlama gelmektedir.

Kendi varlığının tanınması için kendisinin yaratmadığı kategori, kavram ve adlara bağlı olan özne, kendi varlığının göstergesini kendisinin dışındaki hem egemen hem de umursamaz bir söylemde arar. Toplumsal kategoriler, maduniyet ve varoluşu bir arada imlerler. Bir başka deyişle özneleşme sürecinde varoluşun bedeli maduniyettir (Butler, 2005: 27).

Ancak Butler'a göre birinin kendi varlığı üzerindeki ısrarı, asla tamamen kendisinin olmayan toplumsal kategorilere teslim olması anlamına da gelmektedir. Bu kategoriler özneye bir varoluş sağlasalar da; aynı zamanda onu belirli adlar, sınıflar yoluyla sınırlandırmaktadır (Butler, 2005: 34). Butler'a göre özne bu sınırlandırmayı fark ettiğinde ya da arzusu mevcut toplumsal koşullara uygun olmadığında, toplumsal iktidarın tahakküm altına alan yapısı göz önüne çıkar. Özne, kendini belirli bir şekilde özneleştiren normları tekrar etmeye zorlanır; normun doğru bir şekilde hakkını vermediğinde ise mevcut varlık koşullarının tehdit edildiğini hisseder. Bu işleyiş,

LGBTİ bireylerin ve özneleşme sürecinin normatif koşullarına uymayı başaramayan diğer bireylerin yaşadığı şiddetin bir anlatımıdır aynı zamanda (Butler, 2005: 35).

Butler, tabi olma arzusunun yapısını çözümleyebilmek için psikanalize başvurur. Butler -Foucault'nun iktidar anlayışındaki sorunlardan biri olarak gördüğü- özneleşme sürecinin çözümlenmesiyle birlikte iktidarın hem üreten hem de baskı kuran çifte yapısının açığa çıkacağını ve böylece öznenin kendisini doğuran toplumsal normları yapı sökümü uğratarak dönüştürebileceğini düşünmektedir (Butler, 2005: 35).

2.2.2. İktidar ve *Psyche*: Melankoli Yoluyla Kurulan Özneler

Eğer iktidar özneyi yalnızca baskı altına almakla kalmayıp aynı zamanda onu üreten de bir güçse o zaman bu üretimi nasıl gerçekleştirmektedir? Butler'a göre iktidar bu üretimi, toplumsal normların özne tarafından içselleştirilmesini sağlayarak gerçekleştirir (Butler, 2007: 26). Bu içselleştirme, melankolik bir özdeşleşmenin ve bir dizi yasağın performatif tekrarı yoluyla özneyi, toplumsal cinsiyetli bir varlık haline getirmektedir. Butler, Freud'a başvurarak toplumsal cinsiyetin melankolinin bir sonucu olduğunu göstermeyi amaçlar (Butler, 2007: 126).

Psikanalizin kurucusu olan Freud'un cinsiyet ve cinsellik söz konusu olduğunda temel düşüncesi, biyolojik olan ve kültürel olan arasında bir gerilimin olduğudur.¹⁹ Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda insanlığın bu gerilimi aşması için içgüdülerini sınırlandırması ve yönlendirmesi gerektiğini, bunun bedelinin ise mutsuzluk ve nevrozlar olduğunu (Freud, 2009: 55-56); hatta daha da ileri gidip uygarlığın tüm insanlığı nevroza sürüklediğini söylemiştir (Freud, 2009: 100). Freud'a göre nevroz, başarısız bir bastırma. Bastırma ise uygarlığın önkoşuludur (Freud, 2011: 51). Uygarlığın bir ilerleme ya da insanlığın sahip olduğu en değerli şey olduğu düşüncesi Freud için şüphe uyandırıcıdır (Freud, 2011: 54,100). Yasa alanı içgüdü alanının; gerçeklik ilkesi haz ilkesinin karşıtıdır. Toplumsal yaşama uyum, ancak baskıyla oluşur. Toplumsallaşma, normların içselleştirilmesi ve asla istikrar kazanamayan bir melankoli olarak ortaya çıkar (Tourain, 2004: 139).

¹⁹ Butler doğa ve kültür arasındaki bu ayrıma katılmaz.

Freud'a göre psikanaliz, "ben" in (*ego*), *id* olarak tanımlanan bilinçsiz bir ruhsal varlığa bağlanarak var olduğunu göstermesiyle, en temel hakikat olarak kabul edilen ben bilincinin bir aldatmaca olduğunu kanıtlamıştır (Freud, 2011: 27). Freud, Descartes'le başlayan *cogito* geleneğinin karşısına bilinçsiz *idi*²⁰ çıkarır; Freud'un "ben" dediği ruhsal yapı, düşünen ben'e karşıt olarak bedenli bir varlıktır (Freud, 2011: 87).

Ego, *idin* ön cephesi gibidir. *Ego* ya da ben duygusu doğuştan getirilen, *a priori* bir duygu değildir. Henüz bebekken bir ben duygusundan bahsedilemez. Ben'in kendini ve dış dünyayı ayırt edişi *haz ilkesi* ve onun askıya alınması yoluyla ortaya çıkan acı duyumunun bir sonucu olan *gerçeklik ilkesi* vasıtasıyla olur. Freud bu durumu "başlangıçta ben her şeyi içerir, daha sonra kendinden bir dış dünya kesip atar" (Freud, 2011: 28) diyerek anlatır. Ancak bu ayrılma Freud'a göre hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez. Hatta Freud pek çok insanın ruhsal yaşamında yer alan din duygusunun kaynağı olarak görülen evrenin tümüne bağlı olma ve sınırsızlık hissinin, bu ilksel ben duygusunun bir görünümü olduğunu düşünür.²¹

Freud'a göre ben'in kendini diğer var olanlardan ayırışının, yani *haz ilkesinden* gerçeklik ilkesine geçişinin temelinde kayıp duygusu bulunmaktadır. Kayıptan önce *ben* yoktur, yalnızca arzu vardır. Freud, arzunun tatmin olmaması durumunda, hazzın yerini acıya bıraktığını ve bu acının da arzu duyulan nesneyle ben arasında bir ikilik yarattığını düşünür. Freud'a göre ben ve ben'in dışındaki dünyanın varlığına ilişkin farkındalık, arzu nesnesinin kaybindan sonra ortaya çıkmaktadır. Kişinin sevdiği birini ya da bir nesneyi veya bir ideali kaybetme deneyiminde ben, ben olmayan bu nesneyi ya da ideali, ötekiyi, benin yapısına katar. Freud bu içselleştirme sürecini *özdeşleşme* olarak adlandırır.

Freud'a göre kayıp karşısında iki tür duygulanım yaşanır. Bunlar *yas* (*mourning*) ve *melankolidir* (*melancholia*) (Freud, 1917: 241). Freud'a göre yas ve melankoli duyguları birçok açıdan benzerlik gösterir. Derin bir acı çekme hali, dış dünyaya ilginin

²⁰ *Id* Latince "bu" anlamına gelmektedir.

²¹ Freud'a göre dinsel gereksinimin kaynağında bebeklikteki çaresizlik yatar. Ve bu çaresizlik hissi kaderin gücü karşısında duyulan endişe yüzünden yetişkinlikte de sürekli korunarak insan varlığına dahil olur. Dinin evrensel olduğunu kanıtlamak için öne sürülen ebedilik duygusu, dış dünyanın tehditkarlığını fark eden ben'in, bunu inkâr etmek için bulduğu bir yoldur, bu duygu dine sonradan eklenmiştir (Freud, 2009: 32-33). *Totem ve Tabu* isimli eserinde ise dinin kaynağının obsesyon olduğunu; dinsel ritüellerin ise bu obsesyonla baş etmeyi sağlayan kompulsif davranışlar olduğunu söyler.

kesilmesi, sevme kapasitesinin kaybı hem yas hem de melankolide hissedilir. Yas tutan kişi bu duygu durumlarını belirli bir süre yaşadktan sonra gerçekliğe yeniden bir dönüş yapar. Freud bir süre sonra kaybın unutulup yerine yeni bir nesnenin koyulduğu yas durumunu kayıp duygusuyla baş etmenin başarılı bir biçimi olarak görür. Melankolide ise süreç şu şekilde işler:

Geçmişte bir nesne seçilmiş, libido -diyelim ki- özel bir insana bağlanmıştır. Daha sonra bu sevilen kişi tarafından reddedilme veya onunla ilgili bir hayal kırıklığı nedeniyle nesne ilişkisi yıkılmıştır. Libido normal şartlarda yapacağı gibi bu nesneden geri çekilip başka bir nesneye yönelmemiştir. Bunun yerine egonun içine geri çekilmiştir. Libido burada terk edilmiş nesne ile özdeşleşim amacıyla kullanılmıştır. Nesnenin gölgesi egonun üzerine düşmüş ve ego terk edilmiş nesneymiş gibi davranmaya başlamıştır. Bu yolla nesne yitimi, ego yitimine dönüşmüştür (Freud, 1917: 246).

Melankoli de yas gibi, sevgi nesnesinin yitimine karşı bir tepkidir. Ama melankolide yastan farklı olarak kişi, arzu nesnesinden vazgeçmemektedir. Melankolide kişi, nesnenin yitiminden sonra nesneye karşı duyduğu nefreti, kendine çevirerek kendine bir nesne gibi davranır. Freud, arzu nesnesinin içselleşerek ben'e dahil edilmesini *id'in*, *ego*'ya egemen olma çabası olarak yorumlar. Böylece arzu nesnesi tam olarak kaybedilmemiş olmaktadır.

Freud bir süre sonra yas ve melankoli ile ilgili düşüncelerini değiştirir. 1917 yılında yazdığı *Yas ve Melankoli* isimli makalesinde yası, kayıp karşısında duyulan normal bir duygulanım; melankoliyi ise patolojik bir durum olarak adlandırırken; 1923 yılında yayınlanan *Ben ve İd*'de melankolinin karakter ve cinsiyet oluşumun temelini oluşturduğunu öne sürer (Freud, 2011: 89).

Melankolide, yitik nesne *benin* içinde yeniden inşa edilir. Yani ben, nesne ile özdeşleşir. Melankolik özdeşleşme bir yandan cinsiyeti, diğer yandan da karakteri meydana getirir. Karakter özdeşleşmesi sırasında ben ikiye bölünür. Ego'nun bir yanı diğerini nesne edinir, onu eleştirir. Ego'nun bu bölümü "vicdan" olarak da adlandırılabilir *üstben*'i (*super ego*) oluşturur.

Uygarlığın Huzursuzluğu'nda Freud, *üstben* oluşumunu insandaki suçluluk duygusu üzerinden anlatır. Suçluluğun nedeni baba karşısındaki duygunun çift değerliliğine dayanmaktadır. Bu çift değerliliğin temelinde, Freud'un tüm insan topluluklarında ortak

bir özellik olarak gördüğü iki temel tabu, Baba'nın Katli ve Encest Tabusu bulunur. Bu tabular, uygarlığın, dinin ve *Oidipus Kompleksinin* varlık nedenidir.

Tabu sözcüğü ise çifte bir anlama sahiptir. Tabu, bir yandan kutsal olana (*sacer*) karşılık gelirken öte yandan da tehlikeli, korkunç, yasak, kirli gibi anlamları içinde barındırmaktadır (Freud, 1971: 30). Freud'a göre uygarlığın temelindeki tabular, arzulanan kimi nesnelere sahip olmayı engelleyen, kuşaktan kuşağa aktarılarak bir ruh (*psykhe*) özelliği haline gelen yasaklardır. Freud, bu yasakları günümüzün kanunlarına benzetir ve insanlığın tarih öncesi döneminde ortaya çıktıklarını düşünür.

Tabu sözcüğünün çift anlamlılığı gibi tabu olan karşısında yaşanan duygu da Freud'a göre çift yanlıdır. Tabu olan karşısında korku ve arzu, sevgi ve nefret birbirine karışmıştır (Freud, 1971: 99). Örneğin oğul, babadan nefret ettiği gibi onu sever de. Bu çift-değerlilik suçluluk duygusuna neden olur. Suçluluk duygusu ise, *Oidipus Kompleksi* sırasında ortaya çıkan, babaya karşı duyulan saldırganlığın askıya alınmasını sağlar. *Üstben* de bu sürecin sonunda, ben'in, otorite figürü baba ile özdeşleşmesi yoluyla kurulur (Freud, 2009: 88). *Üstben*'de içselleştirilen babanın otoritesi, ahlaki faillik ve iktidar özelliği kazanır. *Üstben*, *ben*'e kurallar koyan bir ideal olarak bu şekilde varlık bulur.

Freud'a göre *Oidipus Kompleksi* cinsiyet özdeşleşmesi sırasında da asli bir rol oynar. Freud, kadın ve erkek olmanın doğuştan getirilen bir özellik olmadığını; cinsiyet oluşumu öncesinde bireyin, *biseksüel* bir yapıya sahip olduğunu düşünür (Freud, 2011: 91). *Oidipus* öncesi evrede, kız ve erkek çocuk için arzu nesnesi aynı şey olan anne iken; *Oidipus* sonrasında erkek çocuk baba ile özdeşleşip, arzu nesnesini annenin cinsiyeti olan kadın cinsiyeti haline getirir. Kız çocuk ise özdeşleşmeyi annesi ile yapıp, arzu nesneni anneden babaya -ve sonrasında babanın cinsiyeti olan erkeğe- doğru değiştirmek zorunda kalır.

Cinsiyet özdeşleşmesinin ve arzu nesnesi seçiminin bu şekilde belirlenişini Freud, normal olan ya da alışlagelen olarak tanımlar (Freud, 2011: 92). Bu özdeşleşmeler ve nesne seçimleri farklı şekillerde olabilmektedir. Örneğin arzu nesnesini anneden babaya kaydıran bir kız çocuğu, anne ile özdeşleşmek yerine baba ile özdeşleşebilmekte ya da bir erkek annesi ile özdeşleşebilmektedir. Freud'a göre bu türden özdeşleşmelerin

kaynağında insanın doğuştan *biseksüel* bir yapıya sahip olması bulunmaktadır. Ancak Freud'a göre bu türden özdeşleşmeler, kültürel anlamda normal olmayan, sapkın biçimler olarak görülürler.

Butler, Freud'un cinsiyetin melankolik özdeşleşme yoluyla kazanılması görüşünü iki açıdan önemli bulur. Öncelikle Freud'un karakter ve cinsiyet oluşumunun temel kavramlarından biri olarak gördüğü özdeşleşme, bir tür taklittir (*mimesis*). Butler'a göre Freud'un cinsiyetin taklide dayandırması ise, cinsiyetin doğal olmayan yapısını gözler önüne sermektedir. Bu görüş Butler'ın toplumsal cinsiyetin performatif bir inşa olduğu, bir töz olmadığı fikrini güçlendirmektedir.

İkinci olarak Freud'un melankolik kavramı, psişik ve toplumsal alanların birbirleriyle ilişki içinde nasıl üretildiklerini ortaya koymaktadır (Butler, 2005: 158). Toplumsal cinsiyetin melankolik yapısı, onun neyi kayıp olarak içselleştirdiği sorusunu akla getirmektedir. Butler'a göre eril ve dişil konumlar, bazı cinsel bağılıkların kaybolmasını, bu kayıplar hakkında konuşulmamasını ve bu kayıplar için yas tutulmamasını talep eden yasaklamalar tarafından inşa edilmişlerdir.

Butler, bir arzu alanı olan bedenin bastırılmasını amaçlayan bu yasakların, heteroseksüel bir yasa oluşturulduğunu iddia eder. Butler'a göre heteroseksüel yasanın²² temelinde Freud'un ileri sürdüğü gibi yalnızca ensest tabusu bulunmaz; ensest tabusunu mantıksal olarak önceleyen bir eşcinsellik tabusu da yer alır. Butler'a göre eşcinselliğin yasaklanmasına ilişkin tabunun olmaması durumunda, erkek çocuğun anne yerine babayı arzu nesnesi haline getirmesi olanaklı hale gelecektir. Freud'un böyle bir arzuya hiç değinmemesi Butler'a göre eşcinsellik tabusunun kültürel bir melankoliye dönüşmesinin kanıtıdır. Freud eşcinselliği yanlış olarak kabul edilen bir özdeşleşme türü olarak sınıflarken; Butler eşcinselliği, ensest yasağının da öncesinde yer alan bir tabu olarak kategorize eder. Freud'un eşcinselliği istenmeyen bir özdeşleşme olarak kabul etmesi, eşcinselliği sapkın, anormal bir cinsel yönelim haline getirmeye izin verirken; Butler, eşcinselliği, kültürel bir yasaklamaya dönüştürerek, heteroseksüel arzuların ya da cinsiyetlerin doğallığını ve normallliğini tartışma konusu yapmaktadır.

²²Freud heteroseksüel bir sistem ya da yasadan bahsetmez. Ancak Butler'ın bahsettiği heteroseksüellik Freud'un uygarlık anlayışıyla da çelişmemektedir.

Butler'a göre eşcinsellik tabusu, cinsel arzunun heteroseksüel üretiminde ve doğal, doğuştan kabul edilen cinsel yatkınlıkların belirlenmesinde rol oynamaktadır. Heteroseksüel cinsel arzu ve yatkınlıklar cinselliğe ilişkin doğal olgular değildir, kültürel bir yasak olan eşcinsellik tabusunun etkileridir. Butler, eşcinsellik tabusuna dayanarak doğal sayılan arzuların ve yatkınlıkların da aslında inşa edilmiş olduklarını öne sürer. Butler'a göre yasaklayıcı yasa, aslında sonuç olan şeyi neden haline getirir ve bu nedene dayanarak da heteroseksüel arzu-cinsellik-cinsiyet arasında nedensel bir ilişkiyi (heteroseksüel matrisi) zorunlu imiş gibi gösterir.

Butler'a göre erkek ve kadın olmak, eşcinsellik tabusunun içselleştirilmesinin bir sonucudur. Arzu nesnesinin kaybına verilen melankolik tepki, o nesneyi içselleştirmek, *üstbenin* inşası yoluyla o nesne haline gelmektir. Butler bir ahlaki fail olan *üstbenin*, tabuları ve heteroseksist yasayı *bene* dikte ettiğini söyler (Butler, 2008 b: 129). Butler'a göre melankolinin işleyişi, toplumsal cinsiyet kimliğinin bir yasağın içselleştirilmesi olduğunu ortaya çıkarır. Bu yasak ise kişiye cinsel bir kimlik kazandırmaktadır. Bu kimlik eşcinsellik tabusunun performatif tekrarı yoluyla inşa edilir ve sürdürülür.

Heteroseksüel eril ve dişil konumlar, tekrarlanan yasaklamaların performatifliği yoluyla güçlenir. Butler'a göre yadsıma ya da yasaklama içgüdüyü ortadan kaldırmamaktadır. Aksine, heteroseksüellik yadsıma yoluyla güçlendiğinden, eşcinselliği de zorunlu kılmaktadır. Eşcinselliği inkâr etme eylemi sırasında inkâr, tatminin yerini almaktadır. Butler özellikle eril toplumsal cinsiyetin, saldırgan inkâr duygusunun tekrarına dayandığını düşünür (Butler, 2005: 136). Eril olanın dişil olanı; dişil olanın da eril olanı arzulamasının zorunlu olduğunu düşündüren heteroseksüel matris, kendi meşruluğunu kanıtlamak için homoseksüelliği yasaklamakta, ama homoseksüelliğin varlığını da korumaktadır.

Butler iki farklı kaynaktan yararlanarak toplumsal cinsiyetin tözsel görünümünü açığa çıkarır. Foucault'ya dayanarak iktidar olmadan toplumsal cinsiyetli özneler haline gelinemeyeceğini; Freud'a dayanarak ise toplumsal cinsiyetin yası tutulamayan melankolik bir özdeşleşme olduğunu gösterir. Butler'ın bundan sonraki amacı toplumsal cinsiyeti alt üst etmektir.

2.3. TOPLUMSAL CİNSİYETİN ALT ÜST EDİLMESİ

Toplumsal cinsiyet kavramının ilk kullanımlarındaki temel kaygı, kadını, erkek egemen geleneğin bakış açısından kurtarmak olmuştur (Tourain, 2007: 20). Feministler toplumsal cinsiyet terimiyle, kadın ve erkek arasındaki doğal kabul edilen eşitsizliğe meydan okumayı düşünmüşlerdir (Scott, 2013 a: 97). Ancak Butler'a göre feminizm, toplumsal cinsiyeti, ya cinsiyetin doğal bir yansıması ya da hiçbir insanın değiştiremeyeceği kültürel bir sabit olarak kabul etmektedir (Butler, 2008 b: 25). Butler, her iki kabulün de toplumsal cinsiyeti bir töz olarak varsaydığını düşünür. Toplumsal cinsiyetin bir töz olarak görülmesi ise bu tözün kategorilerine uymayan bireylerin şiddete maruz kalmasına neden olmaktadır (Butler, 2008 b: 26). Bu yüzden Butler'a göre kadınların ve LGBTİ bireylerin hakları için verdikleri mücadele gerekli olmakla birlikte, bu şiddeti ortadan kaldırmak için tek başına yeterli değildir. Ona göre şiddeti ortadan kaldırmak için toplumsal cinsiyetin tözsel etkisini yok etmek, toplumsal cinsiyeti kuran normları alt üst etmek gerekmektedir.

Michel Foucault, Judith Butler gibi düşünürlerin ve *queer* hareketinin de etkisiyle erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkileri belirleyen normların, bir toplumsal sistemin egemenliğini pekiştirmek amacıyla yaratıldığı fikri gün geçtikçe önem kazanmaktadır. Bu toplumsal sistem, ailelerin yaratılması aracılığıyla toplumsal üreme işlevine ayrıcalık sağlanmasına ve türün, dolayısıyla da toplumsal üreme işlevlerinin erkekler tarafından denetlenmesine olanak sağlayan heteroseksüel bir sistem olarak kabul edilmektedir (Foucault, 2007: 40-44). Butler bu sistemin, neyin doğal, neyin beden, neyin haz olduğunu belirlediğini düşünür. Heteroseksüel sistemin dayandığı ikili kimlik yapısı, özellikle LGBTİ bireylerin üzerinde baskı kurmaktadır. Butler da *queer* hareketi de, aykırı görülen cinsiyet kimliklerinin yalnızca tanınması yönünde mücadele vermemekte, aynı zamanda verili kadın ve erkek kimliklerini eleştirerek toplumsal cinsiyet kategorilerinin töz olmadığını; tarihsel, toplumsal birer inşa olduğunun kabul edilmesini talep etmektedirler (Touraine, 2007: 22).

Butler'a göre toplumsal cinsiyetin tözsel etkisi iktidar ya da heteroseksist yasa tarafından inşa edilmiştir ve bu inşanın yapısı da performatiftir. Performatiflik, toplumsal cinsiyeti, sürekli bir icra etme edimine dönüştürür; ancak performatifliğin öncesinde bir toplumsal cinsiyet kimliği bulunmamaktadır (Butler, 2008 b: 77). Kimlik,

tam da kendisinin bir sonucu olduğu söylenen “dışavurumlar”, “ifadeler” tarafından performatif tekrarlar yoluyla kurulmaktadır. Butler’a göre toplumsal cinsiyeti kuran performatiflik, onu alt üst etmeyi de olanaklı kılmaktadır. Butler, alt üst etme işini bela çıkarmak olarak görür (Butler, 2008 b: 33). Bela çıkarmak heteroseksist kurucu düzenlemelerin bizzat kendilerini kullanarak, bir kargaşa çıkartıp, aykırı örnekleri görünür kılmak anlamına gelmektedir. Butler’a göre böylece toplumsal cinsiyetin doğal ya da kültürel anlamda bir töz olmadığı, performatif pratikler yoluyla inşa edildiği gösterilebilecektir. Bu aykırı örnekler nelerdir?

Butler’a büyük bir ün getiren kitabı *Toplumsal Cinsiyet Belası’nın (Gender Trouble)* kapağında bir *drag* performansı yer alır. *Drag*, teatral bir etki bırakmak için karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri giyerek bu cinsiyeti taklit etmeyi içeren bir tür gösteridir. Bu performansın *drag queen*²³ olarak bilinen örneklerinde, performansı sergileyen kişi seyircileri eğlendirmek amacıyla kadın gibi giyinmiş bir erkektir. Butler’ın adı geçen kitabının kapağında iki çocuğun fotoğrafı bulunmaktadır. Bu çocukların ikisi de kadın kıyafeti giymiştir, fakat bunlardan biri erkektir ya da daha doğrusu öyle görünmektedir. Fotoğrafta bir gerçeklik ve de bir yanılsama vardır sanki ama neyin gerçek neyin yanılsama olduğuna dair elde olan yalnızca algılardır.

Butler, bu fotoğrafı bilinçli olarak kullanmıştır. Butler’a göre toplumsal cinsiyetin gerçekliğine ilişkin bilgi, algıyı belirli bir şekilde oluşturmaktadır (Butler 2008 b: 28). Oysa fotoğraf, çocukların toplumsal cinsiyetleriyle ilgili bir karara varmayı olanaksızlaştırmakta ve kişinin anatomisinden ya da kıyafetlerinden onun toplumsal cinsiyetine dair çıkarımlarda bulunmanın ne derece doğru olduğunu düşündürmektedir. Böylece toplumsal cinsiyet dengesiz bir hale gelmekte; toplumsal cinsiyetin doğallığı ve özgünlüğü sorgulanmaya başlanmaktadır (Butler, 1993: 128).

Butler’ın *drag* performansına yaklaşımı farklılık gösterir. Butler, *Maddelen/Sorunlaşan Bedenler’de (Bodies That Matter)* *drag* performansını çift yanlı görür. Bu metinde *drag*, heteroseksüel toplumsal cinsiyet normlarının doğallığının sorgulanmasını sağlayabileceği gibi, bu normları pekiştirip normların idealleştirilmesinde de kullanılabilirliği için *drag*’i alt üst edici bedensel bir pratik olarak kabul etmez (Butler, 1993: 125). *Toplumsal Cinsiyet Belası* kitabının kapağında

²³*Drag Queen*’e Türkiye’den bir örnek olarak Huysuz Virjin verilebilir.

yer alan *drag* performansına ise, toplumsal cinsiyete ilişkin algıyı ve bilgiyi bir krize soktuğu için olumlu bakar (Butler, 2008 b: 28). Ancak *drag queen* olarak bilinen eğlence amaçlı *performanslar*, Butler'a göre, heteroseksüel sistemin, kendi sürekliliğini güvence altına almak için ürettiği gösteri biçimlerindedir. Butler, eğlence amacıyla kullanılan *drag*'in, sınırlarını bu tarz "tuhafliklar"a (*querness*) karşı sürekli korumak zorunda olan heteroseksüel sisteme törensi bir gevşeme (*ritualistic release*) sağladığını düşünür (Butler, 1993: 126). Butler'a göre *drag*'in bu şekilde kullanımı, heteroseksüel sistemin eşcinsellik korkusunu saptırarak kendi normalliğini inşa etmesini sağlamaktadır.²⁴ *İktidarın Psikişik Yaşamı* 'nda Butler *drag* sorununa yeniden döner.

Heteroseksüelleşmiş toplumsal cinsiyetlerin homoseksüel olma ihtimalini reddetmek suretiyle kendilerini şekillendirmelerini sağlayan psikişik ve performatif pratikleri sergiler ve alegorize eder...*Drag queen* heteroseksüel melankoliyi alegorize eder...Bununla birlikte *drag queen*'in ifşa ettiği şey, toplumsal cinsiyet sunumunun 'normal' kuruluşunda, performe edilen toplumsal cinsiyetin bir dizi inkar edilmiş bağılıklar ve 'performe edimeyen'in farklı alanını oluşturan özdeşleşmeler yoluyla oluştuğudur (Butler, 2005: 139).

Burada Butler, toplumsal cinsiyetli olmayı bir tür *drag* performansına benzetmektedir (Butler, 1993: 126). Tıpkı *drag* gibi toplumsal cinsiyet de, taklide dayanmaktadır. *Drag* performansı belirli bir toplumsal cinsiyetin taklidi şeklinde sergilenirken; toplumsal cinsiyet performansı söz konusu olduğunda taklit edilen bir idealdir. Bu idealin kendisi de performatif pratiklerle tekrar edilerek üretilmektedir (Butler, 2007: 25). Bu tekrarların sonucu olan kadınlık ve erkeklik, tekrarın kaynağındaki töz olarak kabul edilmekte; lezbiyen, gey, travesti gibi cinsiyet kimlikleri ise bu tözü taklit eden kopya biçimler olarak görülmektedir. Butler'a göre özgün olduğu iddia edilen toplumsal cinsiyet biçimleri, kendilerini özgün olarak kabul ettirebilmek için türevlere ya da taklitlere ihtiyaç duymaktadır (Butler, 2007: 26). Dolayısıyla heteroseksüelliğin özgünlüğü, bir homoseksüellik kavramının kopyalaştırılmasına dayanmaktadır.

Butler'a göre heteroseksüelliğin normalliği, homoseksüelliğin marjinalleştirilerek ötekileştirilmesine bağlıdır (Butler, 2008 b: 148). Butler, heteroseksüelliğin özgün olmadığını gösterebilmek amacıyla heteroseksüel kimlik kurgularının heteroseksüel

²⁴ Butler *drag* performansını heteroseksüel sistemin pekiştirilmesine neden olabileceği için eleştirir. Bu performans biçimi, heteroseksüelliği savunan kesimler için de, çocukları ve gençleri eşcinselliğe özendirmeyle suçlanmaktadır.

olmayan çevrelerde çoğaltılışını, yeniden anlamlandırma, toplumsal cinsiyet parodisi olarak adlandırır (Butler, 2008 b: 226). Butler, özellikle parodi sözcüğünü kullanır. Çünkü onun için heteroseksüel sistem, gerçekleştirilmesi imkânsız olan cinsel konumları ürettiği ve bu konumlarla tam olarak özdeşleşmek mümkün olmadığı için, baskıcı bir yapı olmanın yanı sıra aynı zamanda bir komedidir (Butler, 2008 b: 206). Zorunlu heteroseksüel norm, yasak, kuvvet ve şiddet yoluyla işlemektedir, ama bu norma karşı bir direnişin olanaksız olduğu anlamına gelmemektedir. Butler'a göre direniş tam da bu normatif yapının içinde mümkündür.

Butler'a göre parodik pratiklerle yeniden anlamlandırılan cinsiyet biçimleri, heteroseksist yasanın basit bir tekrarı ya da taklidi değildir. Bu pratikler, heteroseksüel toplumsal cinsiyet kategorilerini doğallıktan çıkarmanın en isabetli yollarıdır (Butler, 2008 b: 86). Eşcinsellere özgü *butch*, *femme*²⁵ gibi cinsel tarzlar, feminist çevrelerde eril iktidarın bir taklidi olarak yorumlansa da -ki bu yorum da heteroseksist sistemin düşünme şeklini yansıtmaktadır- Butler'a göre *butch* ve *femme*, özgün denilen toplumsal cinsiyet kavrayışını alt üst eden pratiklerdir.

Butler'a göre taklit, öykünme, özdeşim cinsiyetin “doğasında vardır. Başka türlü söylersek taklit, toplumsal cinsiyetin inşasındaki temel mekanizmalardan biridir. Dolayısıyla *drag*, *butch*, *femme* gibi kimi cinsiyet biçimlerinin taklit ya da türev olması onların aynı zamanda kendine özgü olmalarını engellemez. Asıldaki tuhaf ve ayırksı olanı alaya alarak bu gülünçlüğü ortaya koymak amacıyla taklit etmenin parodi olarak adlandırıldığını, oysa post-modernizmin en önemli özellik ya da uygulamalarından biri olan pastişin normal olanı amaçsız bir taklit, içi boşaltılmış bir mizah olduğunu söyleyen Jameson'a (Jameson, 2005: 19) karşılık Butler, pastiş ve parodi arasındaki farkı reddeder (Butler, 2008 b: 227). Toplumsal cinsiyet örneğinde görünürde tuhaf ya da ayırksı olan bir şey yoktur, her şey normaldir. Ancak Butler'a göre normallik hissinin yitirilmesi de kahkahaya yol açabilir; özellikle de normalin, ‘özgün’ olduğu iddia edilenin, başarısızlığa uğraması kaçınılmaz olan bir kopya, kimsenin hayata geçirmeyi başaramayacağı bir idealin taklidi olduğu ortaya çıktığında.

Heteroseksüel sisteme karşı yürütülen eleştiriler, sadece *queer* hareketiyle ya da Foucault'nun veya Butler'ın düşünceleriyle sınırlı kalmamıştır. Son yıllarda gittikçe

²⁵*Butch*: Erkeksi lezbiyen, *Femme*: Kadınsı lezbiyen.

yaygınlaşan toplumsal cinsiyet çalışmaları (*gender studies*) kadınlar ve LGBTİ bireylerin yanı sıra, erkeklik konusuna da eğilmektedir. Bu incelemelerde normal ya da doğal görülen kadın ve erkek kimliğinin de heteroseksüel sistemin içinde sıkışıp kaldığı iddia edilmektedir. Kadın cinsinin, ya erkeğin arzusunun nesnesi olan bir baştan çıkarıcı ya da kutsal bir anne olarak inşa edilmesinde olduğu gibi; otoriterliğin, cesaretin, saldırganlığın erkek cinsinin yapısal özellikleri gibi görülmesinin de birtakım performatif pratiklere bağlı olduğu fikri (Connell, 2005: 79) gittikçe önem kazanmaktadır. Butler'ın amacı heteroseksist sistemi ona aykırı örnekler yoluyla alt üst etmek olsa da, toplumsal cinsiyete yönelttiği eleştiriler, heteroseksüel kadın ve erkek toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanmasına da neden olmaktadır.

2.4. YENİ BİR SİYASET: QUEER YOLDAŞLIĞI

Butler'a göre toplumsal cinsiyet siyaseti, iktidar pratiklerinin ve toplumsal normların işleyişinin en açık görülebileceği alan olması bakımından temel bir siyaset yapma biçimidir (Butler, 2009: 299). Ancak Butler, daha kapsayıcı bir siyaset arayışındadır. Butler'ın *queer yoldaşlığı* olarak adlandırdığı bu siyaset biçimi, 1990'larda ortaya çıkan queer hareketinden farklı olarak yalnızca cinsel yönelimleri ve toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta olan ve şiddet görenleri değil, haklarından mahrum edilmiş, azınlık haline getirilmiş tüm insanları kapsar. Butler'a göre queer yoldaşlığı, homofobi, kadın düşmanlığı ve ırkçılığa; her türden nefrete ve ayrımcılığa karşı, ortak bir tepkinin dile getirilmesini sağlayan bir ittifaktır (Butler, 2010 b: 22).

Butler, queeri bir kimlik olarak görmez. Queer, her türlü kimliğin yoldan çıkarılması, saptırılması yoluyla ezberin bozulması, "normal" olanın ayırksı yönünün ortaya çıkarılmasıdır. Bu yolla "normal" kimlik(ler)in kültürel, ideolojik, tarihsel bir inşa olduğunun gösterilmesidir. Queer olmak, alt üst edici performatif pratiklerde bulunmak anlamına gelmektedir. Butler'a göre alt üst etme yalnızca toplumsal cinsiyetle sınırlı değildir. Alt üst etme, her türden kimliğe töz etkisi veren performatif pratiği ortaya çıkarma yöntemidir (Butler 2009: 37).

Butler'a göre var olan siyaset biçiminde, belirli türden yas biçimleri kabul edilebilir, yası tutulabilir görülürken başka bazıları inkâr edilmektedir (Butler, 2004: 38). Butler,

homojenlikler temelinde oluşturulmuş ulus-devlet modelinin, kabul edilir yas yoluyla bir özdeşlik oluşturduğunu düşünmektedir (Butler, 2004: 154). Butler, “kabul edilebilirlik” derken “sosyal zaman ve mekân içinde anlaşılmaya değer olma”yı kastetmektedir (Butler, 2010 b: 26). Örneğin 11 Eylül saldırısı sonucu ölen birçok eşcinsel insanın ölüm ilanlarının yayınlanması, milli kimlik fikri açısından uygun görülmediği için, herhangi bir yayın yasağı olmamasına rağmen gazete çalışanları tarafından engellenmiş; resmi kurumlar tarafından bu insanların yakınlarına verilecek yardım geciktirilmiş ya da verilmemiştir. Butler’a göre bu örnekler, iktidarın söyleminin sınırlarını ortaya çıkarmaktadır. İktidar, kimin insan, neyin yaşanabilir, kimin yasının tutulabilir olduğuna karar vererek insanların kavrayış sınırlarını da belirlemektedir. Transseksüel insanların ölümünün, kadınlara yönelik ayrımcı şiddetin, homofobik saldırıların gösterdiği şey, hayatlara farklı değerler atfedildiği ve bazı hayatların diğerlerinden daha fazla yası tutulabilir olarak değerlendirildiğidir (Butler, 2010 b: 28). Azınlıklara yönelik sistematik saldırılar, yası tutulamaz topluluklar yaratmakta ve bu azınlıklardan birinin öldürülmesi halinde herhangi bir suç ya da kayıptan bahsedilmemektedir (Butler, 2010 b: 29). Butler’a göre bu durumla mücadele edebilmek, kimin kabul edilebilir olup kimin olmadığını belirleyen normları dönüştürerek yapılabilir (Butler, 2010 b: 30).

Butler tanınmaya yönelik siyasi talepleri, bu dönüşümü gerçekleştirme aracı olarak ikircikli bir konumda görmektedir. Butler bu anlamda anaakım gey ve lezbiyen hareketini de eleştirir. Butler’a göre anaakım gey ve lezbiyen hareketinin evlilik kurumunun heteroseksüel olmayan çevreleri de kapsayacak şekilde genişletilmesi ya da geylerin orduya alınması talebi, tek başına bir hak mücadelesi olarak kabul edilemez (Butler, 2009: 180). Evliliğe ve askerliğe yönelik bu talepler, bu kurumları evrensel bir hale getirmeyi vaat etse de, iktidarın alanını genişletmekte ve bu taleplerde bulunmayan cinsel azınlıkları ötekileştirmektedir (Butler, 2009: 181). Eşcinsel evlilik talebi, evrenselliğin genişletilmesi talebi olarak anlaşılabilirdiği gibi devletin biyo-iktidarının genişletilmesi anlamına da gelebilmektedir (Butler, 2009: 198). Butler evlilik talebi yerine; evliliği, tıbbi karar alma, miras, eşin cesedini hastaneden alma gibi hakların ön koşulu olmaktan çıkarma talebinin, normları dönüştürme gücüne daha çok sahip olduğunu düşünür (Butler, 2009: 198).

Butler'a göre normları tam anlamıyla dönüştürmek, dışlanmış ve görünmez hale getirilmiş bireylerin ya da grupların, haklardan mahrum olmalarına rağmen evrensellik talebiyle siyasi alanda görünür olmalarıyla gerçekleşebilir. Butler bu tarz taleplerin performatif tekrarının, daha kapsayıcı bir evrensellik düşüncesine yol açabileceğini düşünür (Butler, 2009: 49). Bu anlamda kadınların ve LGBTİ bireylerin "insan hakları" talepleri, tikelciliğin ve evrenselciliğin bir uzlaşısıdır. Bu talepler, "insan"ın geleneksel sınırlarını zorlar (Butler, 2009: 51). Bu taleplerin önemi eski anlayışın genişletilmesinde değil; meşruiyetini sorgulanır hale getirmesindedir (Butler, 2009: 52). Ancak öznenin kurucu dışını oluşturanların evrensellik talebi, performatif bir çelişki de üretir (Butler, 2009: 50). Bu çelişki, bu taleplerin saçma ya da olanaksız görülmesine yol açabilir.

Butler 2006 yılında California'nın çeşitli şehirlerinde yasadışı yollarla ikamet eden Meksikalıların Amerikalı olduklarını dile getirmek için düzenledikleri sokak gösterilerini de normun alt üst edilmesi örneği olarak ele alır (Butler, 2010 a: 43). Söz konusu gösterilerde ABD ulusal marşı, İspanyolca söylenmiştir. Butler bu sokak gösterisinin, milliyetçi olmayan bir aidiyet hissi yaratarak "biz" duygusunu üretme potansiyeline sahip olduğunu düşünür. Bir ulus olmak için ortak bir ulusal dilin gerekli olduğu düşüncesi, bu eylemle alt üst olur. Bu insanlar yurttaş olmadıkları için, barışçı gösteri yapma hakkına sahip değillerdir. Bu anlamda eylem yasadışıdır. Ancak yasanın bu ihlali, yasayı sorgulanır hale getirir (Butler, 2010 a: 45). Butler'a göre bu eylem, siyasi alanı çıkmaza sokan performatif bir pratiktir (Butler, 2010 a: 49). Bu eylemin açığa çıkardığı soru, "biz" denilen cemaate kimlerin dahil olabileceğidir. Butler'a göre bu, etik bir sorudur.

Butler etiği, siyasetin temeli yapmak için, siyasi cemaati yas'tan hareketle düşünmeyi önerir (Butler, 2004: 38). Butler, siyasi bir cemaat olmanın kaynağını insanı diğer insanlardan yalıtın bir duyguya dayandırmanın insanı eylemsizliğe sürükleyerek siyasetten uzaklaştırmak anlamına gelmediğini; bu duygunun insanın etik sorumluluğunu ortaya çıkarmasından ötürü cemaat olmayı daha sağlam bir temele dayandırdığını düşünür (Butler, 2004: 38).

Butler'a göre yas tutmanın temelinde yer alan yaralanabilirlik, bir yoksunluk değildir (Butler, 2004: 46). Yaralanabilirlik, insan yaşamlarını birbirine bağlayan, birbirlerinden farklı olan insanları "biz" haline getiren bir deneyimdir. Yaralanabilir olmak, bir

kimsenin hayatının diğerk bir kişiye bağı olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Butler, 2010 b: 28). Birilerine “biz” demek, aynı zamanda başka birilerini “öteki” haline getirmektedir. Ancak Butler’a göre, tutku, keder, öfke gibi duyguların bir araya getirdiği “biz”, sınırları belirsiz bir kategoridir (Butler, 2004: 40). Butler’a göre yas ile kendi denetiminden çıkan kişi, “kimlik” denilen şeyin sınırlarının belirsizliğini, başkalarıyla olan bağlarını, dolayısıyla da özerkliğinin sınırlarını fark eder.

Butler’a göre yas, bedensel bir duygudur (Butler, 2004: 35). Levinas’ın bedenli varolanlar olarak ölümlü ve yaralanabilir olduğumuz düşüncesine Butler, bedenin aynı zamanda siyasi bir fail olmasını da ekler (Butler, 2004: 41). Butler’a göre insanları siyasi fail yapan neden, akıl sahibi varlıklar olarak ortak bir akla dayanmaları değildir. İnsanlar çok farklı epistemolojik ve siyasi çerçeveslere sahip olsalar da şiddet karşıtı bir direnişte bir araya gelebilirler. İnsan bedenli bir varlık olmasından dolayı yaralanabilir, incinebilir. Bedenli olmak, insanı, şiddetin, yasın, dayanışmanın faili ve aracı haline getirmektedir. Bu anlamda beden, siyasal bir alandır.

Hatırlanacağı üzere Freud, *Yas ve Melankoli* isimli makalesinde, bir yasın başarılı olmasının, bir nesneyi (nesne olan bir kişi, bir ideal, bir duygu olabilir) unutmaya ya da yerine yeni bir nesneyi koymaya bağı olduğunu ileri sürmüştür. Freud daha sonra bu görüşünü değiştirmiş, yas ve melankoli arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Butler, yasın başarılı ya da başarısız oluşundan ziyade dönüştürücü gücüne dikkat çeker (Butler, 2004: 37). Ona göre yas, bir kaybın sonucunda, kayıp olanın yerine başka bir şeyi geçirmeden, kişinin bilmediği bir dönüşüm sürecine girmesiyle ilgilidir. Butler’a göre yas sırasında insanı bir şey ele geçirir. İnsan yas sırasında, acı çeker, dağılır, kendini toparlayamaz hale gelir. Yas, kaybedilenin gidişinden sonra, kaybedenin de eksildiği, hatta kaybedenin kendisini kaybettiği bir duygudur. Butler’a göre burada basitçe bir özne-nesne ayrımı yapılamaz. Yas duygusunda yaşanan, önce bir “ben” olan öznenin sonradan gelen bir nesne olarak “sen”i kaybetmesi değildir. Yas duygusu, “ben” denilen şeyin “sen” ile olan bağlılığı sonucunda bir “ben” olduğunu açığa çıkartır. “Sen” olanın kaybı, bu yüzden “ben”e de yolunu kaybettirir (Butler, 2004: 42).

Butler’a göre insanın bu duyguyu yaşarken kontrolünü kaybetmesi bir imkânı açığa çıkartır. Yas tutarken “ben” denilen şeyin varlığının başkalarına bağımlı olduğunun ortaya çıkması, insana, özne olmanın ve özerkliğin de sınırları olduğunu gösterir

(Butler, 2004: 43). Butler'a göre siyasi failliğin bir önkoşulu olarak öznedede ya da özerklikte direktmek, insanlar arasında ortaklaşa olan bağları silip atmaya anlamına gelmektedir (Butler, 2004: 62).

İnsanın yaralanabilir olması siyaset alanında iki tür davranış biçimini ortaya çıkarır: Yaralanabilir olduğumuz için yara almamak üzere bir siyasi birlik oluşturmak ya da bu olanağı tüm insanları kapsayacak bir siyaset yapma biçimine çevirmek. İlk yol yası, melankoliye²⁶ dönüştürerek şiddeti olumlayan, etiğe karşı bir siyaset yapma biçimi iken; ikinci yol yasin dönüştürücü gücüyle ortaklaşa olduğumuzu gösteren bir siyaset yapma biçimidir (Butler, 2004: 52-54). Kayıp ve yaralanabilirlik deneyimi, başka türden bağlar kurmanın imkânını açığa çıkartmaktadır.

Günümüzün temsile dayalı siyaset anlayışı Butler'a göre insanın yaralanabilirliğine, kırılganlığına dönük değildir. Yas duygusundan yola çıkan siyasetin temel görevi, insanın çığılığına cevap verebilecek kamusal görme ve duyma usullerini tesis etmektir. Kamusal alandaki en büyük tehlikenin adaletsizlik karşısında sessiz kalmak olduğunu belirten Butler'a göre, azınlıkta bırakılanlar, dış görünüşlerinden, kamusal alanda nasıl hak talep ettiklerinden, bedensel özgürlüklerini nasıl deneyimlediklerinden dolayı suçlu veya hasta ilan edildiğinde, suçlu ilan etme ediminin kendisi vahşicedir; bu anlamda adaletsizdir ve suç teşkil eder. Suç teşkil eden bu edimi, devletin kolluk kuvveti bile gerçekleştirirse suçlu duruma düşer (Butler, 2010 b: 23). Daha duyarlı bir demokrasi anlayışı için muhalif seslerin korkuyla karşılanmadığı, defedilmediği, aksine itibar gördüğü bir kamu anlayışı yaratılmalıdır (Butler, 2004: 152). Butler'a göre özgürlük mücadelesi, herkes özgür olduğunda başarılı olacaktır. Yeni küresel koşullar altında, azınlıklaştırma süreçlerini yeniden düşünmek ve bunlara karşı çıkmak, dini, etnik ve cinsel azınlıklar arasında ne tür ittifaklar kurulabileceğini sorgulamak anlamına gelmektedir (Butler, 2010 b: 28). Butler'a göre ancak bu sayede, ırkçılık, ayrımcılık, devlet şiddetine karşı verilecek mücadele bir başarı şansı yakalayabilir.

²⁶ Butler melankoliyi, yasin reddedilmesi olarak tanımlar (Butler, 2004: 44).

3. Bölüm

Charles Taylor ve Kimliğin Kaynakları

Kimlik sorunu, günümüz siyasetinde tanıma/tanınma (*recognition*) kavramı çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda öne çıkan çokkültürcülük, feminizm, azınlık hakları teorisi gibi siyaset anlayışları açısından kimlik, tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğunlukla da başkalarının yanlış tanınması yoluyla biçimlendirilmektedir. Buna göre tanınmama ya da yanlış tanınma, kişiler ya da gruplar için zarar verici sonuçlar doğurmakta; insanları sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş varoluş tarzlarına hapsetmektedir. Bu nedenle tanınmak, farklı kimliklere sahip bireyler ve gruplar için bugün asli bir öneme sahip görülmektedir. Üçüncü bölümde görüşlerini inceleyeceğimiz Charles Taylor, tanınmanın insani bir gereksinim olduğuna katılmakla birlikte, yalnızca tanınma kavramından hareket eden siyaset anlayışlarının, kimliklerin tanınmasının neden yaşamsal bir önem taşıdığını açıklayamadığını düşünmektedir (Taylor, 2010: 46-47).

Montreal'deki McGill Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Charles Malgrave Taylor, eserlerinde dil, modernlik, kimlik oluşumu, çokkültürcülük ve sekülerizm temalarını konu edinmiş bir düşünürdür. Tarif, felsefe, edebiyat, siyaset gibi pek çok alanda çalışmaları bulunan Taylor, *New Left Review* dergisinin kurucularından biridir. Ayrıca, Yeni Demokratik Parti adayı olarak Kanada Federal Parlamentosu seçimlerine katılmıştır.

Taylor, Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Daniel Bell gibi düşünürlerin de içinde bulunduğu cemaatçilik (*communitarianism*) akımının temsilcilerinden biri olarak görülmektedir (Kymlicka, 2011: 292). Cemaatçilik düşüncesi, liberalizmin birey anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle de Rawls'un 1971 tarihinde yayınladığı *Theory of Justice* isimli eseri, modern cemaatçilerin eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Bu tepkinin kaynağında, Rawls'un adalet açıklamasında bireyi, tarih ve toplum dışı bir başlangıç konumuna yerleştirmesi bulunur. Taylor'ın da aralarında

bulduğu modern cemaatçi düşünörlere göre, liberalizmin sorunu -bu arada Rawls'un da- adalete yaptığı vurgu değil, birey anlayışıdır (Kymlicka, 2011: 296-297).

Cemaatçilere göre liberalizm bireyi, toplumdun soyutlayarak, toplumun bireyin yaşamındaki yerini ve etkilerini ihmal etmiştir. Bu düşünörlere göre cemaat, bireyleri biçimlendiren, bireylere kimlik kazandıran; ortak amaçlar etrafında bir araya gelen insanlardan oluşan bir toplamdır. Ancak Rawls'unki gibi atomcu görüşler, bireyin toplum dışında da kendi kendisine yetebileceğini savunan bir ahlak psikolojisine dayanmaktadır. Atomlaşma kuramlarına göre birey, kendi kaderini belirleme becerilerini geliştirip yerine getirebilmek için bir cemaate ihtiyaç duymamaktadır (Kymlicka, 2011: 347). Oysa Taylor'a göre bu beceri, ancak bir toplumda, belirli bir sosyal çerçeve içinde öğrenilebilir (Taylor, 1985: 190).

Taylor'a göre günümüz kimlik kavramının arka planında modernizmin bir ürünü olan birey tasarımı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre birey eşsizdir ve kendi kendini inşa etmek anlamında bir yaratıcılığa sahiptir. Ancak bu eşsizlik, bireyin içinde yaşadığı toplumdun bağımsız olarak kendi kendine edindiği bir kimlik arayışına dönüştüğünde, ahlaki talepleri ya da başkalarına karşı olan sorumluluğu tanımayan bir *narsisizm kültürüne* zemin hazırlamaktadır.

Taylor'a göre birey, kimliğini, diğer insanlarla etkileşim içinde, diyalojik bir biçimde yaratmaktadır (Taylor, 2011: 33). Bu yüzden de Taylor için toplumdun yalıtılmış bir birey anlayışı söz konusu değildir. Taylor'a göre kimlik, yalnızca siyasi bir mesele değil aynı zamanda ahlaki bir konu olduğundan, kimliğe ilişkin bir soruşturma, iyi tasarımının nasıl dönüşüm geçirdiğine bakılmaksızın yürütülemez. Taylor'ın burada "iyi" derken kastettiği, "iyi yaşam"dır.

Modern çağ ile birlikte iyi yaşam anlayışı da bir dönüşüm geçirmiştir. Taylor, bu dönüşümü gösterebilmek için ahlaki tasarımlara eğilmeyi önerir (Taylor, 1989: 3-4). Adalet, öteki insanların yaşamına saygı, onur gibi ahlaki tasarımların arka planında ne bulunmaktadır? Taylor, bu tasarımın arka planında bulunan ortak anlayışı, toplumsal tahayyül (*social imaginary*) olarak adlandırır (Taylor, 2006 a: 33). Toplumsal tahayyül terimi ilk kez Cornelius Castoriadis tarafından kullanılmıştır. Castoriadis'e göre

toplumsal tahayyül, bir toplumu bir arada tutan, o topluma ait anlamlar dünyasını oluşturan bir kavramdır (Bayart, 1999: 124). Taylor'a göre toplumsal tahayyül, toplum içindeki bireylere ortak bir anlam ufku sağlayan; muğlak ve örtük bilme tarzlarından, pratiklerden oluşan; karmaşık anlama ve anlamlandırma tarzlarını ifade etmektedir (Taylor, 2006 a: 11-12). Taylor, toplumsal tahayyülün, kuramsal birtakım düşünceler tarafından belirlenmekle birlikte tarihsel sapsmalardan, dönüşümlerden de etkilendiğini öne sürerek anlamlandırma işinin, kişinin tarihselliğinden, yaşadığı mekândan bağımsız olmadığını iddia eder. Bu nedenle Taylor'ın kimliğe ilişkin soruşturması, Batı modernliğinin tarihinden hareket etmektedir.

Taylor'a göre modernlik derken neyin kastedildiğini açığa çıkarabilmenin en iyi yolu, modern çağa özgü olan toplumsal tahayyülleri ortaya çıkarmaktır. Modern sosyal bilimler, modernliği soruştururken kuramdan hareket etmektedir. Buna karşılık tahayyül fikri Taylor'a, sıradan insanların toplumsal çevrelerini anlama, imgeleme tarzlarını açığa çıkarması, toplumun büyük bir çoğunluğu tarafından paylaşılan ortak uygulamaları içermesi nedeniyle kuramlardan daha faydalı görünmektedir (Taylor, 2006 a: 31). Taylor'a göre Batı modernliğinin çekirdeğini oluşturan toplumsal tahayyüllerin temelinde, toplumda siyasi olmayana da büyük bir yer veren, yeni bir ahlak düzeni kavrayışı bulunmaktadır. Taylor, temelinde bireyin özgürlüğü ve ahlaki özerkliğin bulunduğu bu yeni düzeni "Modern Ahlak Düzeni" olarak adlandırır.

3. 1. MODERN AHLAK DÜZENİ

Taylor'a göre ahlaki düzen fikri bugün, topluma ve yönetime ilişkin anlayışlarda önemli bir yer işgal etmektedir (Taylor, 2006 a: 15). Taylor için ahlaki düzen, nasıl eylememiz gerektiğine ilişkin bir dizi belirgin fikri içeren ve toplumsal alanın yapısını belirleyen bir terimdir. Taylor, ahlaki düzen anlayışıyla şimdiki ve geleceği amaçlaması bakımından iki biçimde karşılaştıldığını ileri sürer. Ahlaki düzeni şimdi ve burada hayata geçirmeyi talep eden anlayış, yorumlayıcı (*interpretative*) ve normatif olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Taylor'a göre modern ahlaki düzen fikri, şimdiki dönüştürmeyi amaçlayan bir düşüncedir; zaman içinde yorumlayıcılıktan normatifiğe doğru bir dönüşüm

geçirmiştir. Taylor, bu dönüşümü gösterebilmek için anayasaların meşruiyet temellerini ele alır. Amerika Birleşik Devletler Anayasası gibi ilk anayasalar, kendi meşruiyetlerini bilinmedik bir zamana dayandırırken; günümüz anayasaları meşruiyetlerini bir takım normlardan almaktadır.

Gelecekte kurulacak bir düzeni amaçlayan kavrayış ise, ahlaki düzeni, bir ideal olarak ele almaktadır. Taylor'a göre ütopyalardaki düzen fikri ile Ortaçağdaki Tanrı Devleti anlayışı bu ikinci türe girmektedir (Taylor, 2006 a: 16).

Taylor, modern ahlak düzeninin öncesinde etkili olan iki önemli toplumsal tahayyül biçiminden söz eder: Bunlar Halk Yasası ve Toplumsal Hiyerarşi nosyonudur (Taylor, 2006 a: 19-20). Halk Yasası'nda ahlaki düzen, küçük topluluklarda etkili olan, eski zamanlardan beri uyulan, kuşaktan kuşağa aktarılmış bir Yasa'ya dayanmaktadır (Taylor, 2006 a: 25). Halk Yasası'nda tek bir kişinin lider olduğu hiyerarşik bir yapı mevcuttur. Ancak toplum bu hiyerarşiye uygun bir şekilde kurulmadığından toplumsal bir hiyerarşiden söz edilemez.

Taylor'ın bahsettiği ikinci tahayyül tarzında ise toplum, hiyerarşik bir yapı gösterir. Toplumu oluşturan her bir sınıfın birbirine ihtiyacı vardır, ancak bu sınıflar eşit seviyede olmadıkları için aralarındaki ilişki simetrik bir ilişki değildir. Örneğin Ortaçağ'da toplum, dua edenler (*oratores*), savaşanlar (*bellatores*) ve çalışanlardan (*laboratores*) oluşan üç sınıflı bir yapı sergiler. Farklı sınıflar arasındaki bu hiyerarşik ayırım, şeylerin münasip düzeni olarak görülmüştür.

Bu münasip düzen anlayışı, insan dünyası ve doğa arasında varsayılan benzerliğe dayandırılmaktadır. Bu fikre göre toplumdaki hiyerarşi, doğadaki ve kozmostaki hiyerarşiyi takip etmelidir; ahlaki düzen, doğa düzenine uygun olmalıdır. Bu tahayyül biçiminde doğa düzeninden herhangi bir sapma durumunda ahlaki düzenin de bundan etkileneceği düşünülmektedir. Örneğin Anaximandros, doğanın yolundan her tür sapmayı adaletsizliğe benzetmiştir. Platon'un *Devlet*'inin de bu tarz bir hiyerarşiye dayandığını düşünen Taylor, bu tahayyül biçimindeki organik metaforun altını çizer. Taylor'a göre modernizm öncesinde yer alan her iki ahlaki düzende de -ikincisinde daha ağırlıklı olarak- hiyerarşi düşüncesi, ortak "ontik" bir bileşen olarak yer almaktadır.

Modern toplumsal tahayyülün temelindeki ahlaki düzen anlayışında ise hiyerarşi düşüncesi bir kenara bırakılmıştır (Taylor, 2006 a: 21). Modern toplum anlayışına göre bireyler, ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir araya gelmiştir; ama modern düzen fikriyle birlikte, toplumun üyeleri arasındaki işlevsel ayırım zorunlu değil, olumsal olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Ancak bu, modern ahlaki düzen anlayışının ontik bir temeli olmadığı anlamına da gelmemektedir. Modern ahlaki düzenin temelinde Taylor'a göre eşitlik ilkesi yer almaktadır (Taylor, 2006 a: 28).

Taylor'ın modern tahayyülün öncesinde yer alan hiyerarşik anlayışın bir temsilcisi olarak gördüğü Platon da *Devlet* isimli eserinde benzer bir biçimde, insanları bir toplum oluşturmaya iten nedenin, bireyin kendi kendine yetememesi olduğunu söylemektedir. Ancak Taylor'a göre Platon'un toplumun kökenini bireyin kendi ihtiyaçlarını karşılayamıyor oluşuna dayandırmasının temelinde ideal toplumun hiyerarşik yapısını güvence altına alma isteği bulunmaktadır.

Platon'a dayanan kuramlarda toplumu oluşturan sınıfların kendi işlerini yapması bir erdemlilik olarak görülürken, modern toplumsal tahayyülle birlikte erdem düşüncesi yerini gündelik hayata ve özgürlük düşüncesine bırakmıştır. Gündelik hayatın ve özgürlüğün ön plana çıkarılması modern toplumsal tahayyülü önceki tahayyüllerden ayıran iki temel özelliktir. Ancak modern tahayyüle geçişin eski tahayyül tarzlarını tamamen ortadan kaldırdığı da söylenemez. Örneğin hiyerarşik düzen anlayışı, bugün toplumsal cinsiyet ilişkilerinden biri olarak görülen kadın-erkek ilişkisinde varlığını uzun yıllar sürdürmüş, feminist hareketin çabalarının sonucunda sorgulanmaya başlanmıştır (Taylor, 2006 a: 25).

Taylor'a göre kuramsal temelini Doğal Hukuk teorilerinden alan modern tahayyül, ahlaki düzeni, şimdi ve burada hayata geçirmeyi amaçlayan, eşitliğe dayalı bir özellik göstermektedir (Taylor, 2006 a: 13, 17, 28). Temellerini Grotius ve Locke'un attığı doğal hukuk anlayışı, bireyin doğal haklarına ve meşru yönetim fikrine dayanmaktadır. Bu kuram bireylerden yola çıkar ve toplumu bireyler için kurulmuş bir yapı olarak görür (Taylor, 2006 a: 28). Taylor'a göre bu anlayış, on sekizinci yüzyılın sonlarında hem Batı'nın siyasi düşüncesine hem de toplumu tahayyül etme biçimine egemen olmuştur. Batı derken Taylor, Kuzey Amerika'yı ve Avrupa'yı içine alan kültürel bir coğrafyadan

bahsetmektedir. Taylor'a göre modern tahayyülün toplumun her alanına egemen oluşunda, Amerikan Devrimi bir dönüm noktası olmuştur

Doğal Hukuk anlayışlarına göre toplum olmanın iki temel amacı vardır: bireylerin hayatlarını ve mülkiyetlerini hukuki güvence altına alacak olan müşterek güvenliği ve refahı sağlamak. Güvenliğin sağlanması ve refahın teşvik edilmesi bireylerin müşterek menfaatleri adına birbirlerine hizmet etmelerini mümkün kılmıştır (Taylor, 2006 a: 28). Taylor karşılıklı hizmetin Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi erdemli olmak amacıyla değil, olağan hayatın ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla gerçekleştirilmesinin modern tahayyülün ayırt edici bir özelliği olduğunu düşünmektedir. Artık ideal toplumsal düzen, gündelik hayatı idame ettirebilmek amacıyla menfaatlerin çakışması ve her bir kişinin kendi işini görerek diğerlerine yardım etmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu toplumsal düzen anlayışı hemen seküler bir özellik kazanmamıştır. Modern düzen, ilk zamanlarında bir insan icadı olarak değil; Tanrı tarafından tasarlanmış, içindeki her şeyin Tanrı'nın amaçları doğrultusunda uyumlu bir biçimde bir araya getirildiği bir yapı olarak düşünülmektedir (Taylor, 2006 a: 23).

Grotius'a göre siyasi otoritenin meşruluğu, bireylerin ona rıza göstermesine bağlıdır. Siyasi otorite, bu rızaya dayanarak bağlayıcı birtakım yükümlülükler yaratır. Ancak siyasi rejimlerin rızaya dayandırılmasının altında yatan neden, var olan hükümetlerin ehliyetlerini sorgulayabilmek amacıyla değil; çıkabilecek herhangi bir isyanı bu meşruiyete dayanarak bastırabilmek içindir.

Locke, Grotius'un rıza anlayışını, onu yönetimi sınırlandırmak anlamına da gelecek şekilde genişletmiştir. Locke'la birlikte toplumun bir üyesi olan birey, iktidar karşısında hak iddiasında bulunabilme özelliğine de sahip olur. Sonraki üç yüzyılda sözleşme dili kaybolmuş olsa da toplumun bireylerin menfaatlerini ve haklarını savunmak için var olduğu fikri giderek önem kazanır. Taylor'a göre bugünkü devlet anlayışının temelinde yer alan doğal haklar kuramı, Locke'un yönetime getirdiği sınırlamayla birlikte bugünkü halk egemenliği doktrinine dönüşmüştür (Taylor, 2006 a: 14).

Modern Ahlak Düzeni günümüzde toplumsal tahayyülün hayat bulduğu bütün ortamlara nüfuz etmiş, yeni alanlar, yeni kavramlar yaratmıştır. Modern Ahlak Düzeninin her alanda etkili olması eski itaat biçimlerinden bir kopuş yaşanmasını; eşitliğin

hiyerarşinin yerini almasını izlemiştir (Taylor, 2006 a: 146). Bu dönüşüm aynı zamanda insanlara ahlaki bir çerçeve sağlayan kimlik kavramının da ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Taylor'ın kimlik kavrayışını serilmeyebilmek için, bu yeni ahlaki düzeni temsil eden toplumsal tahayyüller de incelenecektir.

3. 1. 1. İnceliğin Medeniyete Dönüşümü

Taylor incelik (*civility*) kavramını, soylu sınıfın bir erdemi olarak görülen centilmenlik anlayışındaki dönüşüme dikkat çekerek açığa çıkarmayı amaçlar. Taylor'a göre on dördüncü yüzyılın sonundan on altıncı yüzyıla dek devam eden feodal soyluluk anlayışı, zaman içerisinde bir ehlileşme eğilimi göstermiştir.

Soylu sınıf önceleri teoride krala itaat eden ama uygulamada zorlayıcı gücünü kraliyetin izin vermediği her tür amaç için kullanabilecek kapasiteye sahip yarı bağımsız savaş beyleri konumundayken; çoğunlukla askeri bir sıfatla hizmet veren, ama artık bu sıfatla bağımsız hareket edemeyen, Tacın/ulusun hizmetkârı konumundaki bir sınıfa dönüşmüştür (Taylor, 2006 a: 41).

Bu dönüşümle birlikte yarı bağımsız savaşçı, kahraman şövalye figürü ve onun onur anlayışı yerini diğerleriyle birlikte hareket ederek krala danışmanlık yapan ve hizmet eden bir nedime bırakır. Yeni centilmenin artık silah eğitiminden değil, elitin sivil yöneticilik yapmasını mümkün kılacak hümanist bir eğitimden geçmesi gerekmektedir.

Yeni sosyallik anlayışını tanımlayan paradigma, törenleştirilmiş bir çarpışma değil, sohbetir. Yine de bu sohbetin eşitler arasında gerçekleştirilen bir söyleşi olduğu tam olarak söylenemez. Toplumsal tahayyülün karmaşık ve muğlâk yapısı gereği, eski tahayyülün hiyerarşik yapısı hala varlığını korumaktadır, ancak bu yeni sosyallik biçiminde hiyerarşi kısmen paranteze alınmaktadır (Taylor, 2006 a: 43). İnsanlar sohbet sırasında başkalarının memnuniyetini sağlamak ve ikna edici olmak için, nezaket kurallarını kullanarak farklı düzeylerde konuşabilme becerisi kazanmışlardır. Bu öğrenilmiş nitelikler “kibarlık” (*courtesy*) olarak adlandırılır. Taylor centilmenliğin kibarlık ekseninden geçerek medeniyet (*civilization*) teriminin atası olan, Rönesans'ın incelik (*civility*) nosyonuna dönüşmesini can alıcı bir önemde görür. “İncelik, bizde

olan, bizim yaşam tarzımızda değer verdiğimiz erdemlerden, zarafetten ve önemli başarılarından yoksun olan ötekilerde olmayandır. Ötekiler ‘yabani’dir” (Taylor, 2006 a:43). Ancak “biz” ve “öteki” arasındaki farklılık iki eşit değerde kültür arasındaki farklılık olarak görülmemektedir. Bu ayrım, daha çok doğa ile kültür arasındaki karşıtlığı temsil etmektedir. İncelik, insanın doğuştan getirdiği bir özellik değildir; bir disiplin gayretini ve ham doğanın ehlileştirilmesini gerektirmektedir (Taylor, 2006 a: 47). İncelik nosyonu, özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren, yalnızca soyluların ehlileştirilmesi bağlamında değil; toplumun bütün sınıflarının, iktisadi, askeri, dini, ahlaki yeni disiplin biçimleriyle dönüştürülmesi anlamında önem kazanmıştır. Bu, incelik sahibi olanın yabani olanı terbiye etmesi anlamına gelmektedir.

Taylor’a göre gerek Katoliklerin gerek Protestanların dinsel reform arzusu; devletlerin daha fazla askeri güç kazanma isteği ve bunun gerekli bir koşulu olarak üretken bir ekonomiye erişme hırsları bu dönüşümün itici güçlerini oluşturmuştur (Taylor, 2006 a: 47). Max Weber Protestan ahlakının, çalışkanlığı ve üretken olmayı yeni ibadet şekli olarak görmesinin, kapitalizmin gelişmesine hizmet ettiğini söylemiştir. Taylor da Weber gibi Püriten tasarıyla birlikte, çalışkanlığın, disiplinli olmanın ön plana çıkarıldığını düşünmektedir. Bu niteliklere sahip insanların kuracağı güvenilir topluma karşıt olan bireyler ise ıslah edilerek kontrol altına alınacaktır. Böylelikle toplumun eskiden ‘normal’ kabul ettiği şeyler artık düzensizlik, kabadayılık, rezillik gibi ifadelerle kategorize edilmeye başlanır.

Farklı kültürler arasındaki karşıtlığın birbirine denk bir karşıtlık değil de bir doğa-kültür ayrımı olarak görülmesinde olduğu gibi aynı toplumun içindeki bireyler de bu incelik anlayışına uymadıkları ölçüde ötekileştirilmiştir. Taylor, toplumun disiplin altına alınmasının kimi programların uygulanması yoluyla gerçekleştiğini ileri sürer. Bunlardan biri Michel Foucault’nun büyük kapatılma (*le grand renfermement*) dediği yoksullar, deliler, dilenciler gibi çaresiz insanların hapisaneleri andıran kurumlara kapatılmasıdır. Bir diğeri ortaçağda çok yaygın olan karnaval kültürünün din ve ahlak dışı olarak gösterilmesidir.

On yedinci yüzyıla gelindiğinde ise ilk iki hareketin bir birleşimi niteliğinde üçüncü bir program ortaya çıkar. Bu program mutlakiyet ekseninde gelişen devlet yapılarının, iktidarlarını güçlendirmek amacıyla tebaanın, iktisadi, eğitsel, manevi ve maddi refahını

kurallarla şekillendirme girişimlerinden oluşmuştur. Toplum farklı kollardan bireylerde öz disiplini sağlamak yoluyla ıslah edilmeye çalışılır. Artık incelik, yalnızca elitlere özgü bir nitelik olarak görülmemekte, toplumun geneline yayılmaya çalışılmaktadır. İnceliğin yaygınlaştırılması, her alanda olmasa da eski tahayyülün hiyerarşi anlayışından uzaklaşmayı da beraberinde getirmiştir.

Bununla birlikte, Modern Ahlak Düzeni'ne karşı Batı'nın kendi içinden de tepkiler gelmiştir. Modern toplum, kendisinden önce gelenlerden daha eşitlikçi ve üretici olduğu için insanlar tarafından övülmüş; ama bir yandan da yiğitliğin, kahramanlığın, ruhun azametinin kaybolduğu, üstün insanların sıradanlığın içinde boğulduğu korkusu insanları içten içe endişelendirmiştir (Taylor, 2006 a: 174). Friedrich Nietzsche bu kaygıyı dillendiren; modern toplumu, bir sürü olarak görüp eleştirenler düşünürlerden biri olmuştur.

Antikçağdan beri medeni olmak yani kentli olmak, erdemli olmakla, politik olmakla bir tutulmuştur²⁷. Medeniyet sözcüğünün türetildiği Latince *civitas* sözcüğü, Eski Yunaca'daki *polis*'in²⁸ karşılığıdır. Taylor, incelik (*civil*) kavramını medeniyet anlayışıyla ilişkisinden ötürü politik bir önemde görür. Çağımızda bir Avrupalı ya da Amerikalı, Ruanda ya da Bosna'daki katliamları gazetede okuyup “neyse ki bunlar gibi değiliz, medeniyet sahibiyiz” diye düşünüyorsa bunun nedeni on beşinci yüzyıldan beri Batı'nın toplumsal tahayyülünün arka planında yer alan incelik anlayışıyla hareket etmesi, ötekileştirilen bu insanları, medeniyetten yoksun “doğal insan”, “yabani” olarak görmesidir.

Taylor, Modern Ahlak Düzeni'nin medeniyetle özdeşleştirilmesini bu toplumsal tahayyülün karanlık yüzü olarak görmektedir (Taylor, 2006 a: 173-176). Bu özdeşlik, Batı toplumlarının bir üstünlüğü olarak kabul edilmekte ve medeni olarak kabul edilmeyen diğer toplumları en iyi ihtimalle küçümsemenin bir gerekçesi olarak görülmektedir.

²⁷ Aristoteles insanı *zoon politikon* olarak tanımlar.

²⁸ İncelik anlamına gelen bir diğer sözcük olan *polite*, Yunanca kent anlamına gelen *polis* sözcüğünden türetilmiştir.

3. 1. 2. Büyük Kopuş: Dinin Dönüşümü ve Modern Bireyin Ortaya Çıkışı

Önceki bölümde de söylenildiği gibi Taylor'a göre dindeki reform hareketi, sadece bireysel bir düzenlemeyi değil, aynı zamanda toplumu da daha çalışkan ve düzenli olacak şekilde ıslah etmeyi amaçlayan; toplumu disiplin altına sokma ve yeniden düzenleme girişiminin ayaklarından biridir. Bu anlayışla yeniden oluşturulmuş toplum, İncil'in taleplerinin ete kemiğe bürünmüş bir hali olacaktır. Artık eski büyüdü dünya, efsunlu güçler geride kalmıştır. Yeni din, adanma, itaat ve hizmet etmek anlamında bir erdemlilik kavrayışı getirmiştir. Taylor, bu dönüşümü "Büyük Kopuş" olarak adlandırır (Taylor, 2006 a: 58).

Taylor bu dönüşümü anlatabilmek için "arkaik din"i de kapsayan ilk dönem dini olarak adlandırdığı dünya görüşlerini ele alır. Paleolitik hatta neolitik kabile toplumlarına kadar geri götürülebilen dinin ilk örneklerinde dinsel hayat, toplumsal hayata ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Bu, toplumun her bir üyesinin dilinin, kutsallık kategorilerinin, ritüellerinin din tarafından belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bu dinlerde gündelik hayatın büyüdü güçler ya da ruhlarla çevrili olması, insanların bu efsunlu varlıklarla iletişime geçebilmeleri olağan bir durumdur.

İlk dönem dinlerinin toplumsallığını sağlayan bir diğer özelliği de dinsel eylemlerin toplumun bütünüyle birlikte gerçekleştirilmesidir. Bu dinlerde cemaat bir bütün olarak ritüele dahil olur, bu yüzden de insanlar kendilerini toplumsal matristen ayrı birer birey olarak düşünmemektedir (Taylor, 2006 a: 62). Taylor'ın dikkat çektiği nokta, ilk toplumlarda bireyselliği toplumun dışında düşünememenin kaynağında yer alan toplumsal tahayyüldür. Bu dinlerde kişi, kendisini toplumun dışında hayal edememekte, kendisini toplumun ve beraberinde kozmosun ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir. Var olan her şey, özel bir coğrafi bölge bile dinsel hayatın esası olabilir. Bu yüzden dünya, bu insanlar için efsunlu güçlerle doludur. İlk dinler, bu efsunlu güçlerin iyi oldukları kadar kötü de olabileceklerine inanmışlardır. Antropomorfik bir biçimde düşünülen bu güçlerin kayıtsızlık, düşmanlık, kıskançlık, öfke gibi insani duygularla hareket edebilecekleri düşünülmüştür.

Budizm yeniden doğum çarkının bir ıstırap oluşundan dolayı ilk dönem dinlerinden farklı olarak kozmosun düzenliliğini kuşkulu hale getirmiştir. İlahi dinler ise bu

dünyadaki “iyi”yi öteki dünyadaki “iyi”den keskin sınırlarla ayırmışlardır. İlahi dinler de Budizm’e benzer bir biçimde hâlihazırdaki toplumsal düzeni kusurlu görmüştür. Ancak ilahi dinler -Budizm’de olmayan- öte dünya anlayışıyla, kusursuzluğu ilahi düzenin bir özelliği haline getirmişlerdir. Taylor, toplumsal düzene ilişkin bu şüphenin ilk dönem dinlerindeki toplumsallık anlayışını dönüştürdüğünü düşünmektedir.

Din, artık toplumun bütün üyelerinin gündelik hayatında etkisi olan bir dünya görüşü olarak değil, hayatlarını bu yola adanmış insanların işi olarak görülmektedir. Bu nedenle dinler kendi içlerinde farklı mezheplere, gruplara ayrılmışlardır (Taylor, 2006 a: 67). Bu ise toplum ile din arasında bir kopukluk, bir mesafe oluşmuştur. Taylor’ın Büyük Kopuş dediği durum, bu mesafenin ortaya çıkışıyla birlikte kişinin kendisini, toplumun bütününden ayrı bir birey olarak fark etmesine neden olmuştur (Taylor, 2006 a: 69).

Efsunlu bir kozmosla bağlantısını yitiren kişi, yalnızca tinsel dünyayla arasına bir mesafe kurmakla kalmamış, toplumsallığıyla da arasına bir mesafe koymuştur. Ancak kişinin toplumsallığıyla arasına mesafe koyması, bir Robinson Crusoe’ya dönüşmesi olarak anlaşılmalıdır. Taylor’a göre birey olmak, diğer insanların arasında kişinin kendisine has özellikleriyle belirli bir biçimde yer almasıdır. Ancak liberalizmin toplum anlayışında birey, tarihsellikten bağımsız, doğal bir oluşum gibi görülmüştür. “Eski ufuklar silinip gitmiş, temeldeki o his, hepimizin bir birey olduğu hissi, bu kayıptan doğmuştur” (Taylor, 2006 a: 72).

Taylor, modern birey tasarımının, kendimize ilişkin kavrayışımızda bir sıfır noktası olarak görülmesine karşı çıkar. Ona göre kendimize dair ilk kavrayışımız, toplumsallığımızdan ayrılabilir bir şey değildir. Taylor’a göre kişinin esas kimliğini belirleyen şey baba, oğul ya da bir topluluğun üyesi olmaktır. Kişi, kimliğini, toplum içinde diyalog kurarak, belirli bir dile ait olmasıyla öğrenmektedir. Taylor için kişinin kendisini özgür bir birey olarak kavraması daha sonra gelmektedir. Taylor’a göre “Büyük Kopuş”, bir kimlik dönüşümüdür ve ahlaki dünyanın da köklü bir dönüşümünü beraberinde getirmiştir.

3. 1. 3. Sivil Toplumun Yaratılması

Sivil toplum, Taylor'a göre toplumun siyasal olmayan bir biçimde kurulmasını sağlaması açısından önemli bir yenilik olmuştur. Sivil toplumu Taylor, ekonomi, kamusal alan ve halk'tan oluşmak üzere üçe ayırır.

3. 1. 3. 1. Ekonomi ve Gündelik Hayatın Onaylanması

Ekonomi teriminin kökeni Eski Yunancaya dayanır: *Oikia* (ev) *nomos* (yasa) sözcüklerinin birleşimi olan ekonominin Eski Yunan'da sözcük anlamı ev yönetimidir. Günümüzde ise ekonomi, Eski Yunan'daki sınırlı etki alanını aşmış bütün dünyayı ilgilendiren ve etkisi altına alan bir takım uygulamaları da kapsayan bir sistem haline almıştır. Ekonomi, Taylor'ın Modern toplumsal tahayyüle ilişkin analizinin bir uğrağıdır. Taylor'a göre ekonomik alan, sivil topluma siyasi yönetimden bağımsız bir kimlik kazandıran ilk alandır. Taylor, ekonominin merkezi bir önem kazanmasının aynı zamanda insanların yaşam tasarımlarını da dönüştürdüğünü düşünür.

On sekizinci yüzyıldan itibaren ahlaki düzen fikrindeki dönüşümün etkisiyle toplumun, insanların müşterek menfaatini sağlamak için tasarlanmış bir yapı olduğu düşünölmeye başlanmıştır (a.g.e: 76). Müşterek menfaatler ise, güvenlik ve iktisadi refah olarak görölmüştür. Adam Smith, *Ulusların Zenginliğı*'nde bireyin zenginliğinin genel refaha vesile olduğunu söyleyerek kişilerin amaçları ne kadar farklı olursa olsun, bu amaçların birbiriyle bağlantılı bir yapıda olduğunu vurgulamıştır.

Taylor'a göre iktisadi boyut, yeni düzen anlayışında önemli bir rol oynamaktadır. Başta da söylenildiğı gibi toplumsal tahayyülü biçimlendiren tüm unsurlar birbiriyle iç içe geçmiş, karmaşık bir yapı sergilemektedir. Her bir unsur bir diğeri gerektirmekte ve etkilemektedir. Modern toplumun kurulması sırasında iktisadi faaliyetler, hem toplumsal barışı hem de insanların hayatlarının düzenli hale getirilmesini sağlamaları açısından itibar kazanmaya başlamıştır. Bir toplumun ticaretle uğraşması ise onun medeniyet seviyesinin bir göstergesi olarak anlaşılmıştır. Para kazanma güdüsü "dingin tutku" olarak görülüp, övölmüştür. Toplum artık, bir ekonomi olarak; kendi yasaları ve

dinamiğiyle bir sistem oluşturan, iç içe geçmiş bir üretim, mübadele ve tüketim faaliyeti olarak düşünülmektedir (Taylor, 2006 a: 82). Bu günümüze değgin gelen bir anlayıştır.

Ekonominin merkezi önemde görülmesi, düzenli bir hayat anlayışını da beraberinde getirmiştir. Düzenli hayat, artık sadece askerler ya da ruhani/entelektüel elit için değil, sıradan insanlar için de bir gereklilik haline gelmiştir. Püriten ahlakın da etkisiyle düzenli bir toplum, bireyin üretken bir işte çalışmasına ve disiplinli olmasına bağlı görülmeye başlanmıştır. Taylor, bu durumu, sıradan hayatın onaylanması olarak görür. Gündelik hayat, iktisadi boyutun merkezi bir önem kazanmasıyla övülen bir yaşam tarzı olarak görülmeye başlanmıştır.

Tarih boyunca “iyi hayat” tasarımları farklılık göstermiştir. Antik dönemde “iyi hayat” belli başlı etik erdemleri amaçlayan bir yaşam tarzı olarak tanımlanırken; Ortaçağ Katolikliği’nde Tanrı’ya adanmış bekârlık hayatı, en iyi yaşam biçimi olarak görülmüştür. Reformcular ise “iyi hayat”ı, Tanrı’nın yolundan gitmek olarak tanımlamaya devam etmekle birlikte, bu yolu işini iyi yapmak ve aile hayatı sürmekle bir tutmuşlardı. Taylor, reformcu görüşün, modern toplumsal düzenin temel özelliklerinden biri olan, gündelik hayatın kutsallaştırılmasını sağladığını düşünmektedir (Taylor, 2006 a: 107).

Taylor, sıradan hayatın, hem ekonomik ilişkiler içinde bulunmak hem de mahrem bir alan olarak görülen aile hayatını sürdürmek olarak anlaşıldığını öne sürer. Taylor’a göre on sekizinci yüzyıldan itibaren aile hayatı giderek mahrem bir alana çekilmiş, evlerin mimarisi bile ailenin mahremiyetini gözetmek amacıyla şekillendirilmiştir. Aile hayatına verilen önemle eş zamanlı olarak Romantizm akımı da ortaya çıkmıştır. Romantizm akımının temel konularını oluşturan soylu duyguları ve ulvi deneyimleri ifade edebilmek açısından “ev” fikri, mükemmel bir metafor olmuştur. Romantizm kendisini özellikle edebiyat alanında göstermiş, roman gibi yeni edebi türlerin yaratılmasına neden olmuştur.

Edebi eselerin konu edindiği özel alan, kamusal bir fikir alışverişini gerektirmiştir. Taylor, bu mahrem alanın aynı zamanda bir diğer sivil toplum bileşeni olan kamusal alanın da arka planını oluşturduğunu ileri sürer (Taylor, 2006 a: 110).

3. 1. 3. 2. Kamusal Alan

Sivil toplumun siyasi yönetimden bağımsız bir alan olarak görülmeye başlanmasında ekonomiden sonraki ikinci boyut kamusal alanın yaratılması olmuştur. Taylor'göre kamusal alan, modern toplumun gelişmesinde can alıcı bir öneme sahiptir (Taylor, 2006 a: 91). Kamusal alan:

Toplum üyelerinin, matbu veya elektronik çeşitli iletişim araçları sayesinde bir araya gelerek ya da yüz yüze görüşerek kamu yararıyla ilgili konuları tartıştığı ve böylece bu konular hakkında ortak bir fikir oluşturduğu varsayılan ortak bir mekândır (Taylor, 2006 a: 89).

Kamusal alan, birçok insanın katılımıyla oluşmuş bir alan olmasına rağmen, herkesin benzer konular etrafında birbirleriyle iletişim içinde olduğu varsayıldığı için, “ortak”tır. Kamusal alanın tekil olarak kullanılması da bu ortaklığa dayanmaktadır. Sıkça söylenildiği gibi Taylor da modern kamusal alanın “matbu kapitalizm”e dayanarak devam ettiğini onaylar, ancak Taylor’a göre kamusal alan kavramının çözümlemesinde asıl ilgi çekici olan şeyin “ortak mekân” kavramıdır (Taylor, 2006 a: 90).

İnsanların ister mahrem bir sohbet ister daha geniş ölçekli bir toplantı, bir ritüel, kutlama yapmaları için bir yerde toplanmaları anlamındaki ortak mekanı Taylor, “topikal ortak mekan” olarak adlandırır (Taylor, 2006 a: 91). Kamusal alan ise, yerel olmayan, daha geniş bir ortaklığa dayanması nedeniyle topikal ortak mekânı aşar. Taylor kamusal mekânı, “metatopikal” olarak adlandırır (Taylor, 2006 a: 92). Metatopikallik, kamusal alanın etki gücünü arttırmıştır. Taylor’a göre kamusal alanın metatopikalliği, uzamın ötesinde olan bir yere gönderme yapar. Bu anlamda, devlet ve kilise de metatopikal mekânlarda varlığını sürdürmüştür.

Taylor’a göre kamusal alan, metatopikal olmanın yanı sıra, radikal bir sekülerlik de gösterir. Ancak bu sekülerlik, toplumun kaynağında ilahi bir temelin bulunmaması ya da kişisel dinin sonu olarak da anlaşılmamalıdır.

Kamusal alanın bir diğer özelliğini ise zamansallığı oluşturmaktadır. Taylor’a göre kamusal alan, eylemi aşan bir Tanrı ya da ezeli bir Yasa tarafından kurulmamıştır; kutsal bir zamana dayandırılmamıştır; şimdi ve burada gerçekleşen ortak eylemin inşa ettiği bir failliktir (Taylor, 2006 a: 102).

Yukarıda sayılan özelliklerden ayrı olarak Taylor'a göre kamusal alanın iki temel ayırt edici özelliği daha vardır. Bunlardan biri kamusal alanın siyasi örgütlenme ve yönetimden bağımsız bir kimliğe sahip olmasıdır; diğeri ise bir meşruiyet sabiti olarak görülmesinin ona verdiği otorite olma özelliğidir. Hatırlanacağı üzere yeni ahlak düzeninden bahsederken Taylor, Doğal Hukuk anlayışının bu düzene kuramsal bir temel sağladığını söylemişti. Taylor'a göre, On yedi ve on sekizinci yüzyıl sözleşme kuramlarında yeni olan şey, rıza koşulunu daha temel bir düzeye yerleştirmeleridir (Taylor, 2006 a: 92). Sözleşme kuramlarının temelinde kurmaca bir doğa hali varsayılmakta ve eski zamanlarda yer alan bir ilk sözleşme aracılığıyla yönetilenlerin kendi rızaları ile doğa halinde yaşamaktan vazgeçtikleri iddia edilmektedir. Bu anlamda yönetimin meşruiyeti de yönetilenlerin rızasına dayanmaktadır. Ancak yönetimin meşruiyetinin devamlı olması için bu rızanın bir süreklilik göstermesi de gerekmektedir. Taylor bu gerekliliğin, yönetimleri -yönetilenlerin nabzını yoklamak için- kamusal alanın meşruiyetini kabul etmek durumunda bıraktığını düşünmektedir.

Peki kamusal alana bu normatif statüyü veren, kamusal alanda etkili olan fikirler kimin fikirleridir? Öncelikle kamusal alan herkesi içine çeken bir tartışma alanıdır. Taylor'a göre, bu alanı belirleyen özelliklerden biri olan müzakere anlayışı (*negotiation*), aynı zamanda Batı toplumlarını diğer toplumlardan ayırt eden temel özelliklerden de birini oluşturmaktadır (Taylor, 1985: 37). Buna göre kamusal alanda önemli meseleler hakkında ortak bir kanıya varılırken her fikir eleştirel bir şekilde müzakere edilir. Bu sayede fikirler, hem ahalinin hem de aydınların görüşlerini içerir. Kamusal alan bu nedenle yönetime normatif ilkeler sunar, kılavuzluk eder.

Antik devletlerde de, bir sempozyumda ya da agorada karşılaşanlar arasında, kamu işleriyle ilgili tartışmaların yürütüldüğü tahayyül edilebilir. Taylor'a göre kamusal alana sahip modern toplumla, antik bir cumhuriyet ya da kent devletindeki ortak mekân arasındaki fark, tartışan ve sonrasında karar alan topluluğun, antik devletler söz konusu olduğunda yine aynı kişilerden oluşmasından kaynaklanmaktadır. Modern kamusal alan, antik devletlerden farklı olarak yönetimin mekânından ayrı, sivil bir alan olarak görülmüştür. Bu anlamda siyaset dışı bir konumdadır.

Siyaset dışı bir statüyü sahip olmak, kamusal alana, iktidardan yoksun olmak anlamında olumsuz bir özellik katarken; iktidardan bağımsız bir alan olmak bakımından olumlu bir

özellik de yükler. Bu bağımsızlık kamusal alanı, iktidarın dışında onu denetleyebilen bir yere dönüştürmüştür. Taylor'a göre burada yeni olan, bir dış denetimin olması değil, bu dış denetimin yapısıdır. Eski toplumsal yapılarda bu denetimin kaynağında Tanrı ya da Doğa Yasası olduğu düşünülürken, artık denetimin kaynağında aklın olduğu düşünülmektedir (Taylor, 2006 a: 95). Bu dönüşüm "*Veritas non auctaritas facit legem*"²⁹ sözüyle ifade edilmiştir. Taylor'a göre yeni bir oluşum olarak kamusal alanın en can alıcı özelliği, siyaset dışı olmak anlamına gelen sivilligidir (Taylor, 2006 a: 96). Taylor, kamusal alanın doğuşunun, çatışma ve farklılıklara yer vermeyen eski toplumsal düzen idealinde bir gedik açtığını düşünür. Taylor'a göre kamusal alanın önemi, siyasi alana ait olmayan, iktidarın dışında, fakat yine de iktidar için normatif olan, akla dayalı bir söylemle toplumun ortak bir kanıya varmasını mümkün kılmaktır (Taylor, 2006 a: 97). Sayılan bu özellikler ışığında Taylor, kamusal alanın ne olduğunu şöyle özetler:

Kamusal alan, toplumun üyelerinin fikir alışverişinde bulunup ortak bir karara varabildikleri yeni bir metatopikal mekândı. Böyle olduğu için de metatopikal bir fail, fakat toplumun siyasi kuruluşundan bağımsız ve tamamıyla dindışı zamanda var olduğu düşünülen bir faildi. Siyaset dışı, seküler, metatopikal bir mekân: Kamusal alan budur işte (Taylor, 2006 a: 105).

Modern Batı toplumunun gelişiminde ekonomik ve kamusal alanlar siyaset dışı, seküler uzamlar olarak varlık göstermiştir. Bir diğer siyaset dışı uzam ise, siyasi olarak örgütlenmiş olduğu düşünülen toplumdan önce var olduğu ve onu kurduğu düşünülen metatopikal bir fail olarak "halk"tır.

3. 1. 3. 3. Egemen Halk

Taylor'a göre modern toplumsal tahayyüllerden sonuncusu halk egemenliği fikri olmuştur (Taylor, 2006 a: 112). Taylor, bu fikrin ortaya çıkışını, Birleşik Devletler'deki Anayasa oluşturma süreci ve Fransız Devrimi örnekleri üzerinden ele almıştır. Taylor'a göre her iki tarihsel örneğin gösterdiği, halkın kendisini siyasal olana öncel ve ondan bağımsız bir topluluk olarak fark etmesi olmuştur. Bu bilinç, önceki tahayyül biçimlerinde olmayan, yeni bir özellik göstermektedir.

²⁹"Yasa'nın dayanağı güç değil, hakikattir"(çev. notu).

Taylor, Birleşik Devletler Anayasası hazırlanırken olağan zamana değil, Eliade'nin deyişiyle “başlangıçlar zamanı”na (*ab origine tempore*)³⁰ atıfta bulunan bir “eski anayasa” fikrine başvurulduğunu belirtir. ABD Anayasası örneğinde olduğu gibi bilinmeyen bir geçmişe atıfta bulunma yoluyla meşruiyeti temellendirmek, modernlik öncesi ahlaki düzen anlayışlarının tipik bir özelliğini oluşturmaktadır. Modern ahlaki düzen fikrinden bahsederken söylenildiği gibi ahlaki düzen fikri, yorumlama etkinliğini de dayanabilir normatif de olabilir. Taylor'a göre Birleşik Devletler Anayasası, geçmişin yeniden yorumlanmasının bir örneğini sergiler. Burada gerçekleşen eski bir fikrin, halk egemenliğine doğru evrilmesidir. Buna göre, Amerikan Devrimi eski bir meşruiyet fikriyle başlayıp bambaşka bir meşruiyet fikrine yol açmakla son bulmuştur.

Koloni yerleşimcileri, küstah ve duyarsız bir imparatorluk yönetimine karşı ‘İngilizlerin geleneksel hakları’ni talep ederek yola çıkmışlardı. Parlamento ile kralın ilişkisi kesildiğinde ve koloni valilerine artık itaat edilemez olduğunda, direnişin önderliği doğal olarak Kıtasa Kongre’de toplanmış mevcut, seçilmiş yasama üyelerine geçti (Taylor, 2006 a: 114)

Bütün insanların eşit yaratıldıkları, Tanrı'nın insanlara vazgeçilemez bazı haklar verdiği, meşruiyetleri yönetilenlerin rızasına bağlı olan yönetimlerin görevlerinin bu hakları korumak olduğu gibi maddelere sahip olan, 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirgesi doğal hukuk düzenine atıfta bulunmaktadır. 1788 tarihinde kabul edilen ABD Anayasası ise “Biz, halk”ın (*we the people*) diliyle yazılmıştır. Taylor'a göre bu, bir kopuşun göstergesidir. Taylor, bu yeni anayasanın, yeni bir halkın egemenliğini kabul ettiğini ve kuramsal temelini de Doğal Hukuk teorilerine dayandığını düşünür (Taylor, 2006 a: 114).

Doğal Hukuk kuramları ilk ortaya atıldıklarında toplumsal tahayyülün geneline işlememiş, yalnızca entelektüel bir çevrede tartışılmıştır. Taylor'a göre Amerika Anayasası örneğinde görüldüğü gibi kuramın tahayyüle dönüşmesi radikal bir sapma değil, semantik bir dönüşüm olmuştur (Taylor, 2006 a: 113). Halk egemenliği üzerinde herkesin birleştiği ortak bir fikir haline getirilmiş; bu süreçte geçmiş bildirgeler, anayasalar referans alınmıştır. Taylor buradan hareketle modern ahlaki düzen fikrinin, bir devrim olmadığını, önceki konunun yeniden yorumlanması olduğunu söyler

³⁰ Eliade'ye göre bu zaman anlayışı çevrimsel bir niteliğe sahiptir; kimi durumlarda bu zamana geri dönülebilir ve bu zaman yeniden yaşanabilir. Her dini bayramın, her manevi törenin kutsallığının temelinde “başlangıç”ta meydana gelmiş kutsal bir olayın yeniden yaşanması yoluyla şimdide getirilmesi söz konusudur (Eliade, 1991: 48).

(Taylor, 2006 a: 114). Bu yeniden yorumlamada “halk”ın egemenliği, yeni devlet biçimlerinin meşruiyetinin kaynağı olmuştur.

Yönetimin meşruluğu ise halkın rızasına dayandırılmıştır. İnsanların, farklı türden çıkarlarının olduğu bir toplumsal düzende nasıl olup da ortak bir rıza gösterebildikleri ise başka kuramlara başvurarak temellendirilmiştir. Taylor’a göre Adam Smith, bireylerin çıkarlarının ortak çıkara uyum sağladığını söyleyerek iktisadi açıdan; Rousseau bireyin öz sevgisinin (*amour de soi*) toplumun diğer üyelerine karşı duyduğu sempati (*pitie*) ile harmanlanabileceğini söyleyerek toplumsal açıdan bu kuramsal alt yapıyı hazırlamıştır (Taylor, 2006 a: 120)³¹.

Taylor kaynağında Doğal Hukuk kuramlarının, Adam Smith’in ortak çıkar anlayışının, Rousseau’nun Toplum Sözleşmesi fikrinin bulunduğu bu eklektik yeni kuramın, erdem ve ahlaksızlık arasındaki çizgiyi çok net çizmesinden ötürü aynı zamanda Maniciliğe de meylettiğini düşünmüştür (Taylor, 2006 a: 123). Bir toplumsal tahayyüle dönüşen bu yeni kuram, kendi çıkarını gözetmeyi, yozlaşmanın, dolayısıyla ahlaksızlığın bir işareti olarak görmüş; bu şekilde hareket eden insanları egoist, hain olarak tanımlanmıştır. Yeni kuramın bir başka özelliği ise halen yarı dinsel bir yapı göstermesidir. Taylor, bu kuramın en önemli özelliğinin Rousseau’nun ortaya koyduğu temsil fikri olduğunu öne sürer.

Rousseau, seçilmiş meclisler aracılığıyla ifade edilen seçmenlerin yalnızca seçim esnasında katılabildikleri siyasi temsili aforoz etmiştir. Buna karşılık Rousseau, kendi temsil sistemini, tıpkı karnavallarda olduğu gibi herkesin hem oyuncu hem de seyirci olduğu bir gösteriye benzetmiştir (Wokler, 2003: 99).

Taylor, herkesin katılımcı olduğu bir temsiliyet anlayışının, katılımcıların Rousseau’nun varsaydığı genel iradeyi kendi iradesinin önünde tutma tavrını alamayacak düzeyde olması durumunda, bir çıkmaza girmesinin kaçınılmaz olduğunun altını çizer (Taylor, 2006 a: 125). Bu tehlikeyi ortadan kaldıracak adım ise, genel iradenin bir erdemliler azınlığına indirgenmesi olmuştur. Taylor, bu fikrin, günümüz dünyasının önemli bir

³¹Rousseau’ya göre erdemli bir insanda öz sevgi, başkalarına duyulan sevgiden ayırt edilemezdir. Kişinin içinde duyduğu bencil eğilimlerin nedeni ise gururdur (*amour propre*). Taylor, ‘Modern’ olarak kabul edilen Rousseau’nun kuramının da Augustinus’tan beri süregelen ahlaki geleneğin yeniden yorumlanması olduğunu ileri sürer.

parçası olan öncü siyaset anlayışının temeli olduğunu düşünür. Bu anlayışta iktidarı elinde bulunduran azınlığın, genel iradenin vücut bulduğu tek yer olduğu iddia edilir. Taylor'a göre bütün adına konuşmanın kendisinin bir iğretlik taşıması bir yana; azınlığın genel iradenin vücut bulduğu tek yer olduğu iddiası, temsil etme kavramının sınırlarını da zorlamaktadır. Taylor, bu iddianın yönetim kuramında bir yeri olmadığını, devrimler sırasında uygulanan bir yöntem olduğunu, dolayısıyla bir meşruiyeti olmadığını ileri sürer.³²

Rousseau'nun seçmenlerin yalnızca seçim sırasında katılabildikleri temsil anlayışına bir karşı seçenek olarak sunduğu temsil biçimi, yaklaşık otuz milyon nüfuslu Devrim Fransa'sında uygulanabilir olmasa da, Jakobenlerin meclise karşı bir kuşku oluşturmaya ve halkı ayaklanmaya teşvik etmesine hizmet etmiştir. Taylor, kuramın tahayyülü etkilemesinin bir başka örneğini oluşturan bu durumu, Fransızların kendilerini bir "halk" gibi hissetmeleri yolunda oldukça önemli bir adım olarak görür. Önceki ayaklanmalar, köy ve kent isyanları biçiminde daha tikel talepler doğrultusunda ortaya çıkmış ve bu ayaklanmaların halk iktidarı gibi bir talebi olmamıştır. Tersine, önceki ayaklanmalarda halka çok eski bir masal olan, iyi yürekli bir kralın yardımcıları tarafından ihanete uğradığı yalanı söylenmiştir. Taylor'a göre "Devrimi tamamına erdirmek", semantik anlamda halkın repertuarını dönüştürmeyi, düzenli olarak seçimlere gitmeyi halk iradesinin bir ifadesi olarak anlamlandıracak yeni bir toplumsal tahayyülün geliştirilmesini gerektirmiştir (Taylor, 2006 a: 128). Bu arada her zaman olduğu gibi eski tarz uygulamaların yeniden yorumlanması da varlığını sürdürmüştür.

Taylor, Fransız Devrimi'nin nasıl bir halk hareketi haline geldiğini ortaya çıkarmak için 14 Temmuz 1789 yılında Bastille'e yapılan saldırıyı ele alır. Bu baskın pek çok açıdan eski tarz bir halk isyanıdır. Öncelikle belli, sıradan bir amacı vardır: Paris'i paralı İsviçre askerlerine karşı savunmak amacıyla Bastille'de depolandığı sanılan silahları ele geçirmektir. Eski tarz bir isyan olması, ayaklanmanın, boynu vurulan valinin kafasının bir mızrağa geçirilip teşhir edilmesini izleyen geleneksel bir şiddet ritüeli ile sona ermesinde de kendini göstermektedir. Fakat tıpkı Amerikan kolonilerinin geleneksel, yerleşik hakları adına ayaklanmasıyla başlayan isyanın sonradan egemen bir halkın yenilikçi bir hareketi olarak yorumlanması örneğinde olduğu gibi, Bastille'in alınışı da

³²Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin en meşhur örneğini oluşturduğu öncü kol klüplerinde, bu tarz bir temsil anlayışı benimsenmiştir.

halk iktidarının ilanı olarak görülmüştür. Halk ayaklanmasının can alıcı günlerinde liderliği ve örgütlenmeyi entelektüeller üstlenmiştir. Kuramın tahayyüle dönüşmesindeki bir etken de popüler kültürle elitlerin yakınlaşması, karşılıklı etkileşimidir (Taylor, 2006 a: 137).

Bastille Hapishanesi'nin önemi, içinde silahların olmasıyla ilgili değildir artık (aslında yoktur, ama öyle olduğu düşünülmüştür). Bastille, insanların krallık emriyle keyfi bir biçimde tutuldukları bir hapishane olması bakımından simgesel bir anlam kazanmıştır. Taylor'a göre Bastille Baskını, sonrasında Fransız Devrimi'ni başlatacak hareketlerden biri olarak tarihe geçecektir. Taylor, Bastille'in alınmasıyla ilgili bu yaratıcı yanlış hatırlamanın, toplumsal tahayyülün dönüşümünde büyük bir rol oynadığını düşünür (Taylor, 2006 a: 130).

Amerika ve Fransa örneklerinde görülen geriye dönük her iki yorumlama biçiminde de yeni tahayyül varlığını, kuramsal kaynağa borçlu olduğu kadar kendisinden önce gelen arkaik tahayyüle de borçludur; federal anayasa olsun, devrimci gelenek olsun, yeni biçimler çıkarma yükünün bir kısmını da arkaik tahayyül üstlenmiştir.

Taylor'a göre yeni bir kolektif fail olarak ortaya çıkan "halk" ya da "ulus", seküler bir zaman anlayışına dayanmaktadır (Taylor, 2006 a: 154). Benedict Anderson, eşzamanlılığın, bir halka ya da ulusa ait olma duygusuna zemin hazırladığını ileri sürmüştür. Anderson, toplumu, eşzamanlılık kategorisi çerçevesinde, insanların hayatlarında iz bırakan pek çok olayın belirli homojen bir zaman aralığında meydana gelmesinden oluşan bir bütün olarak tanımlamıştır (Anderson, 2011: 37). Taylor'a göre ise eşzamanlılık kavramı, zamanı seküler gören bir anlayışa aittir. Seküler bir zaman anlayışı, olağan olay akışını kutsal bir zamana ve din adamları ya da krallar gibi kutsallıkla aramızda bir aracı görevi üstlenen herhangi bir ayrıcalıklı kişiye gönderme yapılmaksızın, toplumun yatay olarak kavranmasına olanak sağlar (Taylor, 2006 a: 155). Taylor, toplumu başka türden bir zaman ve mekânda inşa eden bu yeni anlayışın, modern toplumu, her üyenin bütün için aracısız bir şekilde mevcut olduğu, merkezsiz bir yapı haline getirdiğini düşünmektedir.

Artık toplumun üyesi olan her bir birey, merkeze eşit uzaklıkta olarak görülmektedir. Taylor'a göre eski toplumsal tahayyülün dikey hiyerarşik toplumsal yapısı, yerini

eşitlikçi yatay bir topluma bırakmıştır. Eski toplumda kişi, toplumun bir üyesine bağlılığı yoluyla, dolaylı olarak topluma ait olabilirken -örneğin bir köylü bir lorda bağlıyken, lord da kralın emrindeydi- modern yurttaşlık anlayışı doğrudandır. Taylor, modern toplumu bu nedenle “doğrudan erişim toplumu” olarak adlandırır (Taylor, 2006 a: 156).

Modern toplum, uygulamada aykırı bir takım örnekler olsa da, artık, kişinin devletle ilişkisinin herhangi bir yere aidiyetin aracılığı olmaksızın doğrudan bir şekilde gerçekleştiği; bütün yurttaşların devlet karşısında eşit görüldüğü bir yapı olarak düşünülmektedir. Erişimin doğrudan oluşu, hiyerarşik aidiyetin heterojenliğini ortadan kaldırırken, toplumu eşit ama tek tip bireylerden oluşan bir bütün haline getirmiştir. Taylor, modern tahayyülün eski hiyerarşik yapıyı yıkmasını onun olumlu bir özelliği olarak kabul ederken, hiyerarşinin yerine gelen eşitlik ilkesinin insanları tek tipleştirmesini de eleştirmektedir. Acaba eşit olmanın yolu gerçekten tek tipleşmeden mi geçmektedir? Taylor bu sorunun çokkültürlülük hakkında yapılan tartışmaların temel sorusu olduğunu düşünmektedir.

Taylor bir halkı birbirine bağlayan, ona siyasi kimliğini veren şeyin bazı güçlü ortak amaçlar ve değerler olduğunu düşünür (Taylor, 2006 a: 181). İnsanları birleştiren güç, ortak bir tarih, kültür, dil, etnisite olabildiği gibi özgürlük, demokrasi gibi ortak amaçlar da olabilir. Ulus kavramı, kimi ortaklıklara, özdeşliklere sahip insanların bir araya gelmesiyle oluşan bir toplumsal yapı olarak modern dönemin bir icadı olmuştur. Tarihsel olarak bakıldığında “ulus” kavramı, milliyetçilik düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Taylor, milliyetçiliğin demokrasiden doğan bir ur olduğunu düşünür (Taylor, 2006 a: 183). On dokuzuncu yüzyılın başlarında Avrupa’da halklar çok uluslu despot imparatorluklardan kurtulmaya çalışırken demokrasi ve milliyetçilik arasında bir zıtlık yok gibi görülmüştür. Ancak Milliyetçilik düşüncesi halk egemenliği anlayışını başka bir biçime sokmuştur. Halk egemenliği fikrinde insanların bir araya gelmesi ortak yasalara dayandırılırken; milliyetçilik fikri bu halkı belirli bir takım özdeşliklere sahip bir ulusa dönüştürmüştür. Ulus devleti fikri, yalnızca insan olarak özgürlüğe değil, kültürel bir kimliğe ait olma anlamında bir özgürlüğe gönderme yapmaktadır (Taylor, 2006 a: 185).

3. 2. MODERN BİREYCİLİK

Ahlaki bir fikir olarak modern bireycilik, onu savunanlar için modern uygarlığın en büyük kazanımı olarak görülmüş; eleştirenleri tarafından ise insanlığı nihilizme sürükleyen bir anlayış olarak kabul edilmiştir (Taylor, 2011: 10-12). Kierkegaard “şimdiki çağ”ın tutku eksikliğinden muzdarip olduğunu söylemiş; Nietzsche ise “son insanlar”ın acınası konformizminden şikayetçi olmuştur.

Modern bireycilik, bireylerin kendini aşan, kutsal sayılan buyrukların boyunduruğuna girmemesi; bireyin kendi olma özgürlüğü gibi pek çok şekilde tanımlanmıştır. İlk türden negatif tanımlar bireyciliği, bireyin hiçbir aidiyetinin olmaması anlamında bir nihilizme dönüştürürken; diğer türden pozitif tanımlar da “kendi olma”, “özgürlük” gibi kavramlardan ne anlaşıldığı açık olmadığı için belirsiz kalmıştır.

Taylor modern bireyciliği, bireyin devlet gibi, herhangi bir hareket gibi, insanlık cemaati gibi eski zamanlara göre daha geniş ve daha gayri şahsi varlıklara ait olduğunu tahayyül etmesi olarak tanımlar. Taylor’a göre modern dönemle birlikte “ilişkisel” ya da “ağsal” kimlikler yerini “kategorik” kimliklere bırakmıştır (Taylor, 2006 a: 158).

Taylor modern bireycilik hakkındaki bu tartışmaların arka planında yeni ahlaki düzenin idealleri olan özgürlük ve otantiklik (*authenticity*) fikirlerinin bulunduğunu düşünmektedir. Eski düzen anlayışında bireyler, evrendeki hiyerarşik düzeni yansıtan toplumun bir üyesi olarak kendine ait konum, rol ve sınıfa sıkışıp kalmıştır. Bu düzen, insanları sınırladığı gibi onların dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimini de belirlemektedir. Bu fikirde insanın çevresindeki şeyler, varoluş zincirindeki yerleriyle önem kazanmaktadır. Aynı çerçevede, ritüellere ve toplumsal normlara araç olmaktan öte bir anlam vermektedir. Taylor’ın “dünyanın büyüünün bozulması” olarak adlandırdığı değişim, bu düzen anlayışının itibarını yitirmesine neden olmuştur.

Taylor, “dünyanın büyüünün bozulması”nın, modern çağın, çok sayıda insanı tedirgin eden bir başka olgusu olan “araçsal aklın” öncelik kazanmasıyla ilişkili olduğunu düşünür. Frankfurt Okulu’nun temel kavramlarından biri olan “araçsal akıl”, aklın, araçlar ve amaçlar ilişkisinde her şeyi bir araç olarak görmesinin sonucu olarak bir hesaplama yetisine (*ratio*) dönüşmesini anlatan öznel bir akıl türüdür. Frankfurt Okulu

düşünürleri araçsal aklın modern kapitalist sistemin bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce şekli için başarının ölçüsü, maksimum verimliliktir.

Modern Ahlak düzeniyle birlikte varoluş zincirindeki yerlerini kaybeden şeyler, artık birer araç ya da hammadde olarak görülmeye başlanmıştır. Bu değişimde korkutucu olan, çevremizi saran şeylerin verimlilik ya da maliyet-fayda ilişkileri ölçüsünde değerlendirilmesi; amaçların daha büyük faydalar sağlamak uğruna göz ardı edilmesidir. Bugün ülkelerin, kapitalizmin şiarları doğrultusunda, servetin ve gelirin adaletsiz dağılımını haklı göstermek adına ekonomik büyüme gerekçesini kullanmaları; her an bir çevre felaketiyle karşı karşıya olunmasına rağmen doğal çevrenin ihtiyaçlarına duyarsız kalmaları araçsal aklın görünümüdür. Bu öznel aklın tüm dünyaya yayılmasının ardında teknolojinin özgürleştirme vaadi büyük bir rol oynamıştır. Bu anlayış yalnızca politikayla sınırlı kalmamış tıp gibi doğrudan insanın biyolojik varlığını ilgilendiren alanlara dahi egemen olmuştur³³.

Teknolojinin hakim konumundan duyulan endişe, insanların bir şeyleri yitirdiklerine ilişkin kaygılarıyla birleşmiştir (Taylor, 2011: 14). Gittikçe artan bir şekilde insani çevrenin tatsızlaştığı, daraldığı; derinliğinde ve zenginliğinde bir azalmanın olduğundan söz edilmektedir. Bu değişim aynı zamanda insanların önemli bir şeyleri kaybettiklerini hissetmelerine, ölmeye degecek hiçbir şeyin kalmadığını düşünmelerine de yol açmıştır. Bu amaçsızlık, insanların kendi benliklerine gömülüp geniş bakış açılarını yitirmelerine neden olan bir daralmanın sonucudur. Bu anlamıyla bireycilik, hayatı tatsızlaştıran, anlamını azaltan, bireyin topluma karşı duyarsızlaştıran bir düşünce şekli olarak anlaşılmıştır. Marx, *Komünist Manifesto*'da kapitalizmin gelişiminin sonuçlarından biri olarak “katı olan her şey buharlaşıyor” dediğinde katı, sürekliliği olan, anlam ifade eden şeylerin etrafımızı kuşatan geçici, taklit nesnelere yer değiştirdiğini vurgulamıştır. Kalıcılık bir tehdit altındadır. Teknolojinin başlangıçtaki özgürleştirme vaadi, boş bir konforun elde edilmesine dönüşmüştür.

Bu tehdit hissi, teknolojiyle birlikte modern çağın insanı özgürleştirmek yerine hapsettiğini düşünmeye neden olmuştur. İnsanlar teknolojinin nimetlerinden

³³Tıpta teknolojik yaklaşım, hastayı, bir yaşam öyküsü olan bütün bir insan olarak değerlendirmek yerine teknik bir sorunu olan bir makine gibi görmeye neden olmuştur.

faydalandıkça, özel hayata, konforlu yaşamlarına bağımlı hale gelmişlerdir. İktidarlar, Tocqueville'in "yumuşak despotluk" olarak adlandırdığı modern çağa özgü yeni bir despotluk biçimi yoluyla, baskı yerine ılımlı bir tavır takınarak, bireyin kendine dönüklüğünü teşvik edip, insanların kamusal alana ve siyasi yaşama katılımlarını sınırlandırmıştır (Taylor, 2011: 16). Bu ise bireyler açısından siyasi özgürlüğün kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Tehditle başa çıkma yolu olarak kapitalizmin kurucu öğeleri olarak görülen devletin ve piyasanın ortadan kaldırılması düşüncesi ise gerçekleştirilmesi neredeyse olanaksız bir fikir olduğundan çaresizlik hissini artırmıştır.

Taylor özgürlüğün tehdit altında olduğu kaygısını paylaşmakla birlikte tamamen ortadan kaldırıldığını kabul etmemektedir. Taylor'a göre teknoloji ve araçsal akılla birleşen modern bireycilik fikri, bahsedilen pek çok sonuca yol açsa da talep ettiği "otantiklik" ideali önemini korumaktadır (Taylor, 2011: 21).

3. 3. OTANTİKLİK VE KİMLİK SORUNU

Taylor'a göre otantiklik (*authenticity*) ideali modern çağa özgü, görece yeni bir etik kavramıdır (Taylor, 2011: 28). Bu idealin dile getirdiği fikir, kendine karşı dürüst olma ve yaşamı kimseye öykünmeden, kendine özgü bir biçimde sürdürme anlayışıdır.

Kendime karşı dürüst olmam demek, kendi özgürlüğüme karşı dürüst olmam demektir ve onu ancak ben berraklaştırabilirim, ben keşfedebilirim. Onu berraklaştırırken aynı zamanda kendimi de tanımlarım. Tamamen bana özgü bir potansiyeli gerçekleştiririm. Modern otantiklik idealinin ya da genellikle kullanıldığı anlamda kendini gerçekleştirmenin böyle bir zemini vardır. En değersiz, en saçma, en gülünç biçimleriyle birlikte otantiklik kültürüne ahlaki zemini veren budur (Taylor, 2011: 32).

Otantiklik ideali, Romantik döneminin bir ürünü olmuştur. Ancak Taylor, bu idealin köklerinin on sekizinci yüzyılın başlarına kadar geri götürülebileceğini düşünmektedir. Bu dönemde, insanların neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin doğuştan getirdikleri bir tür sezgi denilebilecek ahlaki bir duyguya sahip olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Doğuştan fikirlere karşı olan Locke, ahlaklı olmanın, ilahi ödül ve ceza arasında bir hesap yapma işi (Locke, 1992: 316-318) olduğunu iddia etmiş; Hutcheson ahlakın bir iç sese sahip olmakla, bir ahlak duygusuyla (*moral sense*) ilişkili olduğunu ileri sürmüştür (Taylor, 1989: 259). Taylor, otantiklik anlayışının bu fikirdeki ahlaki

vurgunun yer değiştirmesiyle ortaya çıktığını düşünmektedir. Ahlaki vurgu etkisini kaybederken, doğru ve tam bir insan olabilmek için sözlerine kulak verilecek *i ses* nem kazanmıştır. Taylor’a göre bu dönüşüm, kendimizi i sesi olan varlıklar olarak değerlendirdiğimiz yeni bir *içedönüklük (inwardness)* biçimini ortaya çıkarmıştır (Taylor, 2011: 29). Bu yeni durumla birlikte modern birey, içsel derinliğe sahip bir varlık olarak grlemeye başlanmıştır (Taylor, 2010: 50).

Rousseau ahlak sorununu, içimizde duyduğumuz sesi izleme sorunu olarak sunmuştur. Rousseau’ya göre bu ses başkalarına duyduğumuz bağımlılıklar yüzünden çoğunlukla susturulmuştur. Ona göre ahlaki kurtuluş, kendimizle otantik bir ilişki kurabilirsek mümkün olacaktır (Rousseau, 2011: 31). Rousseau bu ilişkiye “varoluş duygusu” (*la sentiment de l’existence*) adını vermiştir (Rousseau, 2011: 61-62). Bu duygu, kişinin kendisini ilgilendiren şeylerle ilgili karar verirken dış etkiler tarafından belirlenmemesini, zgr olmasını sağlamaktadır. Taylor, bu özgürlüğü, “kendini belirleme özgürlüğü” olarak adlandırır (Taylor, 2011: 30).

Otantiklik idealine asıl anlamını veren ise Herder olmuştur. Herder’e göre “her bir kişinin kendi ls (maas), özgün bir varolma biçimi (*eigene stimmung*) vardır”. Taylor’a göre bu görüş, modern bilince derinlerine kadar işlemiştir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, insanlar arasındaki bireysel farkların ahlaki bir önem taşıdığı; bu yüzden herkesin kendi yaşamını kimseye öykünmeden yaşaması gerekliliği büyük bir önem kazanmıştır. Kendine karşı dürüst olmak anlamına gelen otantiklik anlayışı artık, insan yaşamının olmazsa olmazı haline gelmiştir. Taylor’a göre günümüze kadar ulaşan otantiklik idealinin ayırt edici özelliği, yaşamın en temel amacı olarak görülmesinde saklıdır.

Ancak Taylor’a göre günümüzde otantiklik ideali, modern bireycilik anlayışı yüzünden bir dönüşüme uğramıştır. Taylor’a göre günümüzde bireycilik denildiğinde birbiriyle ilişkili iki farklı görüş akla gelmektedir. Bunlardan ilki herkesin kendine ait değerlerinin olduğunu ve bunların tartışılamaz, sorgulanamaz olduğunu öne süren epistemolojik ve etik bir tutum olarak greciliktir (Taylor, 2006 a: 20). Günümüzde görecilik, bireyciliğin bir uzantısı olarak herkesin, önemli ya da değerli bulduğu şeylere dayanarak kendi yaşam biçimini geliştirme hakkına sahip olması biçiminde anlaşılmaktadır. Taylor’a göre bugün çok aşına olunan bu anlayış, 1960’lardan bu yana Batı

toplumlarında etkili olan “kendini gerçekleştirmenin bireyciliği” denilebilecek görüşü temsil etmektedir. Taylor, kendini gerçekleştirme kültürünün bu biçiminin, siyasal anlamda insanları kısırlaştırdığını, araçsal akıl ve teknoloji birlikteliğinin de etkisiyle insanları konformizme yönelttiğini düşünmektedir.

Bir diğer görüş ise bireyciliği bencillikle ve “narsisizm kültürü”yle ilişkilendirmek olmuştur. Christopher Lasch 1979’da yayınladığı *Narsisizm Kültürü*³⁴ isimli kitabında Batı toplumlarındaki tüketim çılgınlığını ve yol açtığı sorunları incelemiştir. Lasch’e göre tüketim toplumundaki insanlar bencil ve rekabetçi bir tutum içinde insani ilişkiler kurmaktan uzaklaşmışlardır. Narsisizm kültürünün temel özellikleri olarak Lasch, insanların kendilerini toplumsal olaylardan uzak tutan hobiler edinmesini; sağlık ve kişisel gelişimin toplumsal bir saplantı haline gelmesini görmüştür. Herkesin herkesle savaştığı ve herkesin kendi mutluluğunu amaçladığı bu toplumsal yapı, hem bireysel hem de siyasal bunalımların kaynağı olarak görülmüştür.

Taylor, kendini gerçekleştirmenin bireyciliğini ve narsisizm düşüncesini, modern bireyciliğin temelindeki otantiklik idealinin saptırılmış biçimleri olarak görmektedir (Taylor, 2006 a:21). Her iki görüşün de hareket ettirici nedeni otantiklik ideali olsa da, bu görüşler insanların eylemlerinin arkasında bir tür egoizm ya da bencillik olduğunu varsayarak, daha başından ideali yitirmişlerdir. Taylor’a göre bahsedilen bencillik ya da ahlaki gevşeklik hemen her dönemde gözlemlenmiştir; yapılması gereken bu çağa özgü olanı açığa çıkarmaktır. Taylor’a göre bu çağa özgü olan şey, ahlaki idealin gücüdür. Günümüzde çoğu insan bu ahlaki idealin zorlamasıyla yaşam biçimlerini sorgulamakta ve değiştirmektedir. Otantiklik ideali, çağımızda insanların üzerinde bir baskı kurmaktadır.

Taylor, otantiklik, modern kültürün ana ideallerinden biri olmasına rağmen bu konuda sessiz kalınmasını iki nedene bağlamıştır. İlk neden liberal bir tutumdan kaynaklanır. Taylor, iyi yaşam nedir sorusu karşısında yansız olmayı savunan bu liberal tutumu, taraf tutmamakla eleştirir. Bu görüşe göre iyi yaşam, her bireyin kendi bildiği gibi yaşaması anlamına gelmektedir. Taylor’a göre bu tutum, otantiklik soruşturmasını olanaksız kılmaktadır.

³⁴ Lasch, Christopher. *Narsisizm Kültürü*, (Çev. Suzan Öztürk ve Ümit Hüsrev Yolsal), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006.

Otantikliğin ahlaki bir ideal olarak soruşturulmamasına neden olan bir diğer etmen ise toplum bilimlerinin sözde daha somut nesnelere yönelip ahlaki idealleri konu edinmekten kaçınan pozitivist bilimsel tavrıdır. Taylor, biri taraf tutmaktan çekinen diğeri metafizik olmamaya gayret eden bu iki yaklaşıma da karşı çıkar. Taylor’a göre bu iki tutumunun sonucu, günümüz kültürünü eleştirenlerin, karşı çıktıkları şeyin asıl kaynağına gidememeleri olmuştur (Taylor, 2006 a:26).

Taylor liberalizmi savunanlar gibi, modern kültürde her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu iddia etmez. Bu noktada modern kültürü eleştiren postmodernlerin kaygılarına katılır. Fakat otantikliğin ahlaki bir ideal olarak ciddiye alınması gerektiğini düşündüğünden, postmodernlerden de ayrılmaktadır. Taylor’ın amacı otantikliğin modern insanın yaşamındaki yerini, önemini ortaya koymaktır.

Taylor’a göre insan yaşamı diyalojik bir özellik göstermektedir (Taylor, 2006 a:33). İnsan akıl yürütürken, konuşurken, tartışırken, kendini tanıırken hep bir başkasıyla ilişki kurar. Kendi içimize döndüğümüzde de toplum içindeyken de karşımızda hep bir başkası vardır ve bu başka olanın da bizi anlayabilen bir varolan olduğu kabulünden hareket edilir. En izole yaşam biçimleri için bile geçerlidir bu. Toplumdan yalıtılmış bir yaşam süren münzevi örneğinde, muhatap Tanrı’dır. Sanatçının yaratıcı edimi monolojik bir etkinlik gibi görülse de, eserin muhatabı gelecekteki alımlayıcılarıdır. Dolayısıyla Taylor’a göre, Herder’in anladığı anlamda kendine özgü bir insan olmak ya da otantik olmak, kişinin kendi kendine gerçekleştirebileceği bir ideal değildir.

Birey, dilin ve anlatım tarzlarının çeşitliliği yoluyla kendini anlama ve kim olduğunu tanımlama yeteneğine sahip hale gelir. Taylor’ın dil tanımı, yalnızca sözcüklerle iş gören bir anlatım aracını kapsamaz. Ona göre dil, kişinin kendini anlamasına yol gösteren dışavurum tarzlarını, sanatı, el kol hareketlerini, sevginin dilini de içerecek şekilde genişir (Taylor, 2006 a:34). İnsanlar kendilerini tanımlamak için gereksinim duydukları dilleri tek başlarına edinmezler. Bu dillerle, önem taşıyan başkalarıyla, Herbert Mead’in deyimiyle “anamlı ötekiler” olarak adlandırdığı kişilerle, girilen etkileşimler yoluyla kazanılır. Bu anlamlı ötekilerle kurulan ilişkiler tek seferlik değildir, yaşam boyu devam eder. Taylor için yaşamın diyalojik oluşu da buna dayanır.

Taylor'a göre bireyler kimliklerini anlamlı ötekilerle bir diyalog ya da çatışma içinde edinirler (Taylor, 2006 a: 34-35). Kimlik bir insanın kim olduğunu, bir insan olarak kendini tanımlayan temel niteliklerini gösteren bir kategoridir (Taylor, 2010: 46). Kimlik, “neyin değerli, neyin iyi olduğunu ya da neyin yapılması gerektiğini saptayabilmem için bana bir çerçeve sağlar” (Taylor, 1989: 27). Kişinin kimliğini keşfetmesi, tanımlaması bu kimliği izole bir biçimde tek başına oluşturduğu anlamına gelmemektedir. Kimlik başkalarıyla kurulan diyalojik ilişkilerin sonucudur.

Kişinin kendini tanımlaması ne demektir? Antikçağ'dan beri bir şeyi tanımlamak, o şeyin ayırt edici özelliğini (*differentia specifica*) ortaya koymak anlamına gelmektedir. Taylor'a göre bu ayırt edici özellik, anlamlı bir başkalık talep eder. Örneğin bir insanın üç bin yedi yüz otuz iki saç teline sahip olması ya da boyunun Sibiry'a'daki bir ağaçla aynı olması onu diğerlerinden ayırt eden özellikler olarak sıralanamaz. Taylor'a göre anlamlılığı belirleyen ölçüt öznel değildir. Taylor'a göre otantiklik idealine şekil veren düşünürler, anlamı belirleyen ölçütün öznel olduğunu öne sürmekle ve otantikliği özgünlük, farklılık, çeşitlilik gibi muğlak kavramlara dayandırmakla göreciliğe bir zemin hazırlamışlardır (Taylor, 2010: 37).

Günümüzün bireyci anlayışına göre tüm seçenekler eşit düzeyde değerlidir. Bir nesnenin değerliliğini belirleyen şey de, o nesnenin seçilmiş olmasına bağlıdır. Taylor'a göre böyle bir akıl yürütme, “ben değerli bir şeyi seçerim, çünkü benim seçtiğim şey değerlidir” biçimine bürünen bir kısır döngüye neden olmaktadır. Bir şeyin değeri, seçilen her şeyin iyi olması temelinde, *apriori* bir varsayıma dayandırılmaktadır. Diğer yandan her şeyin eşit değerde görülmesi otantiklik idealiyle de çelişmektedir. Çünkü bazı seçenekler öbürlerinden daha anlamlı olmadığında, kendine özgü olma, kendini seçme fikirleri anlamsız hale gelmektedir. Dolayısıyla seçme hakkının kendisi bir ideal olarak düşünülemez.

Taylor'a göre asıl sorulması gereken neyin anlamlı olduğunu ortaya koyacak etik bir sorudur. Ancak başta da söylenildiği gibi neyin anlamlı olduğu sorusu kişinin kendi kendine yanıtlayabileceği bir soru değildir. Öyleyse kendini seçme fikri, kendi ötesinde anlam taşıyan başka şeylerin varlığını gerektirmektedir.

Taylor'a göre yaşamda bir anlam arayan, kendini bir anlamı olacak biçimde tanımlamak isteyen kişi, önemli sorulardan oluşan bir *anlam ufku* içinde olmalıdır. Bu yüzden Taylor'a göre toplumun ya da doğanın gereklerine karşıt bir biçimde, insanların birbiriyle olan bağlarını dışlayarak kendini gerçekleştirme üzerinde yoğunlaşmış olan çağdaş kültür biçimleri, kendi kendilerini bozguna uğratmaktadır. Taylor'a göre, otantiklik idealinin ben merkezli narsistik biçimleri, anlamlı olmanın gerektirdiği bu koşulları dışladıkları için, idealin kendisinden bir sapma olarak anlam ufkunun daralmasına neden olmaktadır. Bu biçimler, kişinin başkalarıyla ve toplumun bütünüyle kurduğu ilişkileri, salt araç konumuna getirerek bireyin doyumunu, en temel amaç olarak belirlemişlerdir.

Taylor'a göre kimlik, yalnızca önem taşıyan şeyler temelinde tanımlanabilir. Tarihi, doğayı, toplumu, dayanışmanın gereklerini, kişinin kendine özgü gördüğü şeylerin dışında bırakması önem taşımaya aday her şeyi ortadan kaldırmak demektir (Taylor, 2010: 40). Taylor'a göre tarihin, doğanın taleplerinin, insanların ihtiyaçlarının, vatandaşlık görevlerinin, Tanrı'nın çağrısının ya da bu nitelikte başka bir şeyin ciddi önem taşıdığı bir dünyada yaşanıyorsa, kişi bayağı olmayan bir kimliğe sahip olabilir.

3. 4. TANINMA TALEBİ VE SİYASET

Taylor'a göre otantiklik, modern bireyin bir kimlik edinmesini ve kendini bu kimlikle tanımasını sağlayan önemli bir idealdir. Ancak günümüz kimlik tartışmaları tanınma (*recognition*) kavramından hareket etmektedir (Taylor, 2010: 46). Çağımızın politik söylemine özgü olan tanınma talebiyle, azınlık ya da alt gruplarda, bazı feminizm türlerinde ve çokkültürcülük anlayışında karşılaşılmaktadır. Bu taleple savunulan tez, kimliğin kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğunlukla başkalarının yanlış tanınması yoluyla biçimlendirildiğini öne sürmektedir. Bu görüşe göre tanınmama ya da yanlış tanınma, kişiler ya da gruplar için zarar verici sonuçlar doğurmakta; insanları sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş varoluş tarzlarına hapsedmektedir.

Feministler, ataerkil toplumlardaki kadınların kendilerine ilişkin aşağılayıcı imgeleri benimsemeye itildiklerini ileri sürmektedir. Kadınların bu imgeleri içselleştirmeleri, ilerlemelerine ket vuran engellerden bazıları yıkılsa bile olanaklarını

gerçekleştirememelerine neden olmaktadır. Benzer bir sav siyahlar için de ileri sürülmektedir. Taylor, tanınmamanın neden olduğu olumsuzluklara katılmakla birlikte tanınma kavramının kimlik sorununu ele almak için tek başına yeterli olmadığını düşünür.

Taylor tanınma gereksiniminin ortaya çıkışını, tarihte meydana gelen iki değişime bağlar. İlki “şeref” (*honour*) kavramını en önemli değer olarak gören toplumsal hiyerarşilerin çöküşüdür. Bu şeref anlayışına karşılık bugün, evrensel ve eşitlikçi anlamda “insanlık onuru” olarak da söz edilen onur ya da haysiyet (*dignity*) diyebileceğimiz kavram kullanılmaktadır. Bu değişimin önemi şeref, kimi insanların bir ayrıcalığıyken; onurlu olmanın her insanın bir olanağı olmasında ortaya çıkmaktadır. Taylor’a göre bu değişim, eşit ölçüde tanınma politikasını ortaya çıkaran nedenlerden biridir (Taylor, 2011: 44). Demokrasinin yaygınlaşmasıyla birlikte eşit konumda tanınma politikası, kültürlerin ve cinsiyetlerin eşit konumda tanınması talebine dönüşmüştür.

Tanınma gereksinimini ortaya çıkaran diğer neden ise otantiklik idealinin ortaya çıkışıyla birlikte bireysel kimlik arayışının önem kazanmasıdır. Hiyerarşiye dayalı toplumsal tahayyül biçimlerinde, bugün kişinin kimliği olarak görülen şeye karşılık gelen kategori, o kişinin toplumdaki konumu olmuştur. Günümüzde de durumun pek farklı olmadığı söylenebilir. Modern demokratik toplumlarda da insanlar kendilerini toplumsal rolleriyle tanımlamaktadırlar, ancak önceki bölümde dile getirildiği gibi otantiklik ideali günümüzde, bu tarz tanımlamaların karşısında çok güçlü bir anti tez olarak durmaktadır. Taylor, herkesin otantiklik idealinin peşinde olduğunu iddia etmemektedir. Taylor’ın önemli bulduğu nokta, günümüzde insanların kendi yaşamlarında otantik olmayı bir ideal olarak görmediği durumda bile, bu idealin zorlayıcılığını hissettirmesidir.

Tanınma sorunu modern toplumun bir sorunudur. Kimlik doğası gereği hep bir yere, bir cemaate, bir topluma ait olmak anlamına gelmiştir. Ancak önceki dönemlerde insanlar toplumsal yapı içindeki yerlerini, kimliklerini peşinen kabul ettikleri için tanınma talebi siyasal bir sorun olarak dillendirilmemiştir. Modern dönemin ayırt edici özelliklerini oluşturan eşitliğe dayalı onur (*dignity*) kavramı ve otantiklik (*authenticity*) ideali, tanınmayı zorunlu hale getirmiştir.

Günümüz siyasetinde eşit bir biçimde tanınmak, demokratik bir toplum olmanın gereği olarak düşünülmektedir. Bugün bu talep en çok, çağdaş feminizm ve çokkültürcülük tartışmalarında dile getirilmektedir. Bu tartışmalar, Hegel'in tanınma (*anerkennung*) kavramından hareket etmektedirler. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin *Köle-Efendi Diyalektiği* bölümünde tanınma kavramını inceler. Hegel'e göre özbilinç ilkin kendi kendisiyle özdeşir, ama başkasının özbilincinde kendisini tanımadığı için kendinde (*an sich*) ve kendi için (*für sich*) bir varlık haline gelmemiştir. Hegel, özbilincin, Descartes'ın öne sürdüğü gibi bir refleksiyon yoluyla değil bir başka özbilinci tanımak ve o özbilinç tarafından tanınmak yoluyla kendini gerçekleştirebileceğini düşünmüştür (Hegel, 1977: 180). Bunu da her iki özbilincin birlikte gerçekleştirdiği karşılıklı bir hareket olarak görmüştür. Hegel'in tanınma görüşü bugün çokkültürcülük, kültürler arası diyalog tartışmalarında bir önkabul olarak kullanılmaktadır.

Farklı kimliklere sahip bireyler ve gruplar için bugün tanınmak, asli bir öneme sahip görülmektedir. Ancak farklılıkları tanımak, bütün varoluş biçimlerini eşit değerde kabul etmek anlamına geldiğinde; her şeyin eşdeğer olup olmadığı, değeri belirleyen şeyin ne olduğu gibi başka sorulara yol açmaktadır. Taylor bu türden sorulara yanıt vermeksizin tanınmanın öne çıkarılmasının, bizi otantiklik idealinden uzaklaştıracağını düşünmektedir (Taylor, 2011: 49).

Taylor'a göre kendini seçme gibi farklılıkların tanınması da, ortak bir anlam ufku gerektirmektedir. Bu ortak ufuk, aynı siyasi toplumun üyeleri olursa da olunmasa da ortak bir değer anlayışına sahip olmak anlamına gelmektedir (Taylor, 2011: 48). Taylor, her birimizin kendine özgü bir insan olmasının ancak ne olduğumuzu keşfetmekle, kendimizi tanımlamakla, ortak anlam ufuklarını keşfetmekle mümkün olduğunu düşünmektedir (Taylor, 2011: 55). Ancak bu keşfin yönü önceden var olan bir takım modelleri izleyerek ulaşılabilecek bir hedefe doğru değildir. Bu keşif öncelikle özgün olmalıdır. Bu özgünlüğü ortaya çıkaracak şey ise bireysel farklarımızda gizlidir. Otantiklik ideali herhangi bir amacı ya da yaşamı benimseme, seçme tarzıyla ilgilidir (Taylor, 2011: 70). Bu yönüyle otantik olma, özgöndergelidir (*self-referential*). Kendini keşfetme kişinin kendi çabasıyla gerçekleştirdiği bir edimdir, ama bu içeriğin de öznel olmasını gerektirmez. İdealin öznel olması otantikliği, narsisizme ve bencillığe dönüştürmektedir.

Taylor, kimlikle ilişkili olan tanınma talebinin iki farklı düzeyde ele alınabileceğini düşünmektedir. Tanınma, ötekilerle bir diyalog ya da çatışma içinde oluşturulan kişisel kimlik talebi olabileceği gibi; farklı kimliklerin eşit şekilde tanınmasını dile getiren kamusal bir talep de olabilmektedir (Taylor, 2010: 57). Taylor'a göre günümüzde eşit tanınma talebi, birbirinden çok farklı iki siyaset biçimini ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri hiyerarşik şeref anlayışından eşitlikçi onur kavramına geçişle birlikte, tüm yurttaşların eşit olduğunu vurgulayan evrenselcilik politikasıdır. Bu politik biçim, eşitliği, haklar bakımından eşit olmak şeklinde anlamıştır (Taylor, 2010: 58). Diğer siyaset biçimi ise herkesin kendine özgü olan kimliğiyle tanınmasını talep eden farklılık politikasıdır. Burada ileri sürülen fikir, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin kendisinden farklı olan kimlikleri göz ardı etmesinin önlenmesidir. Bunun için önerilen yol, baskı altına alınan kimliklere pozitif ayrımcılık tanınmasıdır. Pozitif ayrımcılık kimlikler arasındaki eşitsizliklerin giderileceği geçici bir önlem olarak savunulmaktadır. Bu politik biçimde eşitlik, tüm kimliklerin eşdeğer olması biçiminde anlaşılmalıdır (Taylor, 2010: 59).

Bu iki politik biçim, ortak bir kökene dayansa da biri evrensel hakları talep ederek, diğeri ise kendine özgü kimliklerin eşit görülmesini savunarak birbiriyle çatışma içinde olmuştur. Evrenselcilik politikası, farklılık politikasını ayırım gözetmeme ilkesini göz ardı ettiği için suçlamakta; farklılık politikası ise evrenselcilik politikasının insanları homojen bir kimliği kabul etmeye zorlayarak farklı kimlikleri inkâr ettiğini düşünmektedir (Taylor, 2010: 63).

Taylor, bu iki görüşe karşın, farklı kimlikleri homojen hale getirmeyen bir evrenselcilik politikasını savunmaktadır. Taylor'a göre farklılık politikalarının eleştirdiği evrenselcilik politikaları eşit haklarla ilgili kısıtlı bir yoruma dayanmaktadır. Ancak eşit haklara dayalı bu politikalar, her durumda bir kısıtlama anlamına gelmemektedir, bu politik biçim çeşitlilikle bir arada da bulunabilmektedir (Taylor, 2010: 72). Nitekim giderek daha fazla sayıda toplum bugün farklılıkları içinde barındırmak anlamında, çokkültürlü bir hale gelmektedir (Taylor, 2010: 81). Taylor'a göre çözülmesi gereken zorluk, temel siyasal ilkelerden ödün vermeksizin, farklı kimliklere sahip insanları marjinalite duygusundan kurtarmaktır (Taylor, 2010: 83).

Bu ise Taylor'ı tanınma kavramına geri götürmektedir. Ancak Taylor, tanınmayı, farklılık politikasının savunduğu anlamda tüm kültürlerin eşit bir biçimde tanınması olarak düşünmemektedir. Farklılık politikasının tanınma talebinin ardında tüm kimliklerin eşdeğer olduğu ve bütün kültürlere eşit saygı gösterilmesi düşüncesi bulunmaktadır. Taylor, bütün kültürleri eşit bir biçimde tanımak yerine, bütün kültürlere bir "önvarsayım"la yaklaşmayı önerir. Taylor bu önvarsayımı, bir kültür karşısında takınılacak bir ilk tavır olarak kabul etmektedir. Bu ilk hipotezin ya da tavrın talep ettiği şey, farklı bir kültürle karşılaşıldığında onun eşit değerde görülmesi değil, eşit ölçüde "saygıdeğer" kabul edilmesidir. Taylor'a göre tanınma kavramının dayandığı saygıdeğerlik anlayışı, hoşgörü kavramından ayrılmaktadır. Hoşgörü anlayışı, farklı olana tahammül etmeyi, ona katlanmayı ifade eden, bir kültürün üstünlüğüne dayanan hiyerarşik bir yaklaşımdır. Taylor'a göre farklı kültürleri eşit ölçüde saygıdeğer görmeye dayanan bu yaklaşım sayesinde, farklı kültürlerin kaynaşması yoluyla ortaya çıkabilecek olan, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" olarak gördüğü, daha geniş bir ufuk içinde hareket etmek de mümkün olacaktır.

Teknolojik toplumunun kurumları ve araçsal aklın gittikçe derinleşen hegemonyası bireyleri baskı altına almaktadır. Ancak insanlar bu koşullar karşısında çaresiz değildir; demokratik insiyatif olarak bu baskıyı ortadan kaldırmak olanaklıdır. Taylor'a göre yapılması gereken, içinde bulunduğumuz durumun bir haritasını çıkararak çözüm önerilerini gerçekçi bir zeminde değerlendirmektir. Bu önerilerden biri olan piyasa ve devletten kurtulmak gerçekçi değildir. Sanayi toplumunun geldiği aşamada piyasa mekanizması ekonomik bir verimlilik için gereklidir. İstikrarın ve verimliliğin devamı ise devletin ekonomik alandan çekilmemesine bağlıdır. Taylor piyasayı yok etmek yerine sınırlamayı; devleti yok etmek yerine âdemi merkezîyetçi hale getirmeyi önerir.

Bize düşen görev, özgür ve saygın bir toplum için hepsi de önemli, bununla birlikte birbirini engelleme eğiliminde olan birden çok işleyişi kendi kendine ket vurmuyacak şekilde birleştirmektir: Piyasa bölüşümü, devlet planlaması, ihtiyaçların kolektif olarak karşılanması, bireyin haklarının savunulması, etkin demokratik insiyatif ve denetim (Taylor, 2010: 92).

Taylor'a göre çağdaş bir toplumu yönetmek, birbirini törpüleme eğilimi içinde olan bölümler arasında sürekli bir denge sağlamaya çalışmaktır. Kimlik politikaları bu noktada büyük bir kazanmaktadır. İnsanlar bireyciliğin bayağı biçimleri tarafından

belirlendikleri sürece, ortak projelerde kendilerini diğerlerine daha az bağlı hissedip demokratik inisiyatif ortaya koyacak bütünü oluşturmamaktadırlar (Taylor, 2010: 93).

Bu bireycilik biçimleri insanları, yerel topluluklar, etnik azınlıklar, aynı din ya da ideolojiye inananlar, belli bir çıkarı savunanlar gibi küçük gruplara bölmektedir. Demokratik seçmenler ne kadar bölünmüşse, politik enerjilerini o kadar kendi küçük gruplarını savunmaya aktarırlar ve demokratik çoğunlukları herkesin anladığı programlar ve politikalar etrafında yönlendirmek o kadar olanaksız hale gelir. Parçalanmış bir toplumun üyeleri, kendilerini içinde buldukları siyasal toplumla özdeşleştirmekte gittikçe daha çok güçlük çeker. Parçalanmayla nasıl savaşıılır? Taylor'a göre bu soruya verilecek hazır bir reçete yoktur, analizler tarihsel toplumsal koşullara bağlı olduğu için bu savaş kolayca kazanılamaz. Ancak parçalanmanın önüne geçilmediğinde insanların, bir şeye ait olma duygularının ortadan kalkmasıyla beraber siyasal kimliğin silikleşmesi ve ona eşlik eden çaresizlik ve yabancılaşma hislerini ortaya çıkar. Burada bir kısır döngü vardır, ama Taylor bu kısır döngünün doğurgan bir özellik gösterdiğini düşünür. Başarılı bir demokratik inisiyatif yoluyla bu güçsüzlük hissinden kurtulup siyasal toplumla özdeşleşme güçlendirilebilir. Taylor'a göre bunu yapabilmek için en uygun siyasal ortam federal sistemdir. Çünkü güçsüzlük duygusunun en önemli kaynaklarından biri büyük ölçekli, merkezi, bürokratik devlet yapıları tarafından yönetilmektedir. Federal sistemlerde olduğu gibi iktidarın bölüşülmesi demokratik güçlenme açısından önemlidir (Taylor, 2010: 99).

SONUÇ

Bugün kimlik siyaseti denildiğinde ya bir çokkültürcülük savunusuyla, farklılıkların tanınması talep edilmektedir ya da etnik veya dinsel temelli milliyetçi hareketlerin, ulus ile siyasi iktidarı meşruluk zemininde yeniden birleştirme çabalarında olduğu gibi bir özdeşlik vurgusu söz konusudur. İki konumun da ortak noktasını siyaseti, kendi tikel perspektiflerinden hareketle şekillendirme istekleri oluşturmaktadır. Ancak evrensellikle hiçbir ilişkisi olmayan, her tür evrensel ilkeyi bir kenara bırakan bir tikelcilikten söz etmek, siyasal alanı hiçbir kimliğin birbiriyle temas etmeyeceği şekilde bölük pörçük bir hale getirmektedir. Buradaki tehlike, gittikçe daha çok kimliğin siyasallaşması değil, kimlikler çoğalırken ortak kararların alınacağı kamusal alanların daralmasıdır (Laclau, 2012: 46). Butler, bu durumun kimliğin yapısı gereği olduğunu düşünür. Butler'a göre kimliğin dışlayıcı bir performatifliğe dayandığı unutulduğunda birbirinden farklı kimlikler arasında bir çatışma yaşanması kaçınılmazdır.

Evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki çıkmazı aşmanın bir yolu, azınlıklar, kadınlar ya da LGBTİ bireyler gibi dezavantajlı gruplara pozitif ayrımcılık yapmaktır. Bu tarz düzenlemeler, mevcut eşitsizliği gidermekle birlikte; siyasetin dışlayıcı sistematiğini de gizlemektedir. Bu tez çalışmasında savunulan görüş, kimliği, siyaseti dönüştürecek eleştirel bir konum olarak düşünmenin mümkün olduğudur. E. Levinas, J. Butler ve C. Taylor'ın görüşleri de bu bağlamda değerlendirilmiştir.

Levinas doğrudan kimlik kavramını nesne edinmiş bir düşünür değildir. Ancak özneye ve başkasına ilişkin kavramlaştırması, siyasetteki kimlik ve farklılık tartışmaları açısından düşünülebilir. Günümüzde siyasette ve felsefede totalite düşüncesine karşı çıkanlar, kimlikten ve farklılıktan hareket eden bir çokkültürcülüğü ve çoğulculuğu savunmaktadırlar. Bu görüşlere göre siyasetin yeni öznesi olan kimlikler, etnik köken, cinsiyet, din gibi empirik farklılıklar temelinde şekillenmektedir. Levinas da totaliteye karşı çıkar; aynı ve başka arasındaki karşıtlığın aynı'nın zaferiyle sonuçlanmayacağı bir felsefe ve siyasetin olanağını soruşturur. Ancak Levinas'ın totaliteye karşı öne sürdüğü başkalık, empirik farklılıklardan ayrılmaktadır.

Levinas'a göre başkası'nın farklı oluşu, herhangi bir fiziksel ya da kültürel özelliğinden kaynaklanmaz. Başkası, ben'in kapsayamadığı, varlığıyla ben'i sorgulayan bütünsel bir farklılıktır. Bu anlamda kimliksiz biridir. Levinas, ben ile başkası arasındaki ilişkiyi bir çatışmaya çeviren egemen Hegel'ci modele karşı çıkar. Ben'in başkasıyla karşılaşması bir tutsaklıktır Levinas için. Bu tutsaklık, yalnızca başkasına hizmet etmez; ben'i kendi ego'sundan kurtardığı için ben'e de hizmet eder. Levinas'a göre başkası ben'i tehdit eden ya da büyüleyen biri olmanın öncesinde, ben'i kendi varlığının özdeşliğinden ve yalnızlığından çıkararak biricik hale getiren bir güçtür. Levinas'a göre ben'i bireyleştiren şey, ne kültürel ya da fiziksel farklılıklar ne de ben'in kendi varlığı üzerindeki ısrarıdır (*conatus*). Ben, "farklılıkların ötürü değil, biricikliğinden ötürü farklıdır". Bu biricikliğin kaynağında ise başkasına karşı olan sorumluluk bulunmaktadır. Özne olmak, ancak bu sorumluluktan kaçmamak yoluyla mümkündür.

Ancak ben'in sorumlu olduğu başkasının, ben'den başka olan herhangi bir insana karşılık geldiği de söylenemez. Levinas'a göre çok sayıda insandan oluşan toplumsal alanda, kimin başkası olduğuna karar vermek gerekmektedir. İki kişilik etik ilişkide kimin başkası olduğu belirliken; üçüncü tarafın belirmesiyle açığa çıkan toplumsal alan, bir karşılaştırma yapma zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Levinas kimin başkası kimin üçüncü taraf olduğunu belirlemenin ontoloji yapmak olduğunu söylese de, bu yöntem, eleştirdiği felsefi geleneğin tekili tümelden çıkarsama anlayışındaki gibi bir tarafsızlık da göstermemektedir. Taraflardan birinin İsrail olduğu her durumda Levinas için başkasının kim olduğu, neredeyse *a priori* bir biçimde belirlidir. Bu düşüncesinin temelinde, Levinas için Yahudiliğin, etik bilincin taşıyıcısı bir kavim anlamına gelmesi bulunmaktadır. Levinas her ne kadar Yahudiliği, etnik bir kimlik olarak değil, evrensel bir tikelcilik olarak tanımlasa da, gerçeklikte Yahudilik etnik ve dini bir kimliğe karşılık gelmektedir. Bu olgu, Levinas'ın felsefeyi Yahudi-Hristiyan geleneğine göre yeniden kurma çabasıyla bir arada düşünüldüğünde, başkasının "kimliksiz"liğine ve ben'in sorumluluk yoluyla özne haline gelişine gölge düşürmektedir. Çünkü başkası, her durumda kim olduğuna karar verilecek biriyse, bu durumda, adalet ve siyaset, etik ilişkinin ön koşulu haline gelmektedir. Bunun anlamı, sorumluluğun sonsuzluğunun, kimin başkası olduğunu bilmeye bağlı oluşudur. Başkası'nın ben'in kararından sonra başkası haline gelmesi, onun, ben'in özdeşliğini sekteye uğratmasını da problematik hale getirmektedir.

Levinas'ın yapıtlarındaki Yahudilik vurgusu, etik ve siyasetin çetrefilli ilişkisi, Levinas'ı hem çoğulculuk hem de evrensellik karştı bir konuma sürüklemektedir. Ancak bu sorunlar paranteze alındığında, Levinas'ın özne anlayışı, kimliği, özdeşlik ya da farklılık yerine etik yükümlülüklerden hareketle düşünmeyi olanaklı kılması açısından önemli görülebilir.

Kimlik, Butler'a göre, toplumsal anlamda varolma ve tanınma gereksinimini karşılayan psişik bir gerekliliktir; ancak bir yandan da, insani olanın sınırlarını belirleyen ve bu sınırların dışında kalan insanlar üzerinde baskı kurmaya yarayan bir araçtır. Butler azınlıkta kalmış grupların tanınma anlamındaki kimlik mücadelelerini desteklese de, bu ikircikli yapısından dolayı, kimlikten hareket etmeyen bir siyasetin yolunu aramaktadır.

Butler'ın *queer yoldaşlığı* olarak adlandırdığı siyaset biçimi, queer hareketinden farklı olarak yalnızca cinsel yönelimleri ve toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta olan ve şiddet görenleri değil, haklarından mahrum edilmiş, azınlık haline getirilmiş tüm insanları kapsar. Ancak azınlık olmak, queer olmak için yeterli değildir. Butler'a göre queer olmak, yeni bir demokrasi ve kamu anlayışını yaratmak için, normları sürekli yapısöküme uğratan, alt üst eden bir performatiflik içerisinde olmaktır. Queer olmak, iktidar tarafından tanınmak anlamında özne olmaya karşı çıkmak; iktidarın baskıcı normatif yapısını açığa çıkaracak şekilde eylemek anlamına gelmektedir.

Butler'ın normları alt üst eden performatif bir pratik olarak gördüğü queerlik, tikel ve evrensel arasındaki ilişkiyi sağlaması bakımından da önemlidir. Buna göre dışlanmış ve görünmez hale getirilmiş bireylerin ya da grupların, haklardan mahrum olmalarına rağmen evrensellik talebiyle siyasi alanda görünür olmaları, daha kapsayıcı bir evrensellik düşüncesine yol açmaktadır. Bu talepler, "insan"ın geleneksel sınırlarını zorlar. Bu taleplerin önemi, eski anlayışın genişletilmesinde değil; bu anlayışın meşruiyetini sorgulanır hale getirmesindedir.

Ancak Butler'ın iktidarın normlarını yapısöküme uğratmak amacıyla ötekileştirilen, aykırı, anormal görülen kimlikleri görünür kılma düşüncesi, iktidarı dönüştürmek yerine, onun dışlayıcı söylemini pekiştirme tehlikesini de içerisinde barındırmaktadır. Butler bu durumu performatifliğin çelişkisi olarak adlandırır, ancak bu çelişkinin nasıl aşılabileceğine ilişkin bir şey söylemez.

Butler bir özdeşlik ve tamamlanmışlık hali olarak kimliğe karşı çıkmaktadır. Bu anlamda queer, kimliğin alt üst edilmesidir. Ancak Butler, başka türden bir kimlik anlayışının olanağını da araştırır. Bu, siyasetteki kimliklerden farklı olarak bir özdeşlik ve özerklik iddiasında bulunmayan, aidiyet duygusunu yas ve yaralanabilirlik deneyimlerinden alan etik bir kimliktir.

Mevcut siyaset açısından özne olmak da olmamak da şiddet içermektedir. Birilerine “biz” demek, aynı zamanda başka birilerini “öteki” haline getirmektedir. Ancak Butler’a göre, yasin ve yaralanabilirliğin bir araya getirdiği “biz”, sınırları belirsiz bir kategoridir. Butler’a göre yas tutarken kendi denetiminden çıkan kişi, “kimlik” denilen şeyin sınırlarının belirsizliğini, başkalarıyla olan bağlarını, özerkliğin ve özne olmanın sınırlarını fark eder. Butler’ın alternatif bir siyaset biçimi olarak önerdiği queer yoldaşlığı, yasin ve yaralanabilirliğin bir araya getirdiği insanların bir ittifakıdır. Azınlık olan, haklarından mahrum edilmiş olan tüm insanlar için bir adalet talebi olması, queer yoldaşlığını, tikel ve evrensel olanın bir araya geldiği, bir dayanışma siyaseti haline getirir.

Taylor siyasette bir başlangıç noktası olarak ele alınan köksüz benlik anlayışına karşın, kimliği, insanın varoluşunun ön koşulu olarak kabul eder. Kimlik, bu anlamda etik bir gerekliliktir. Taylor için etik, temelini bir cematte bulur. Butler cemaat olmayı etik bir temele dayandırırken; Taylor etiğin kaynağını cemaati yerleştirir. Dolayısıyla kimliği, Butler’da olduğu gibi yeniden anlamlandırmak yerine, tarihsel kaynaklarına giderek, eski ideallerle bağlantılarını kurarak açık hale getirmeyi amaçlar. Ancak bu durum, Taylor’ın araştırmasını, eskiye duyulan bir tür özlem olarak bir muhafazakârlığa da dönüştürmemiştir.

Kimliklere dayalı siyaset biçimleri, modern siyasi paradigmaya bir tepki olarak ortaya çıkmış olsa da, Taylor’a göre kimliğin siyasi bir kavram haline gelişi modernizmin bir sonucudur. Benzer bir biçimde çağcıl siyaseti belirleyen tanınma gereksinimi de modern bir taleptir. Taylor kimliğin ne olduğunu ortaya koyabilmek için modernizmin tarihini kimlik ve tanınma kavramlarından hareketle inceler. Ancak Taylor’ın tarihsel analizi, yalnızca Batı toplumlarını kapsamaktadır. Batı derken Taylor, Kuzey Amerika’yı ve Avrupa’yı içine alan kültürel bir coğrafyadan bahsetmektedir. Pek çok modernlik

deneyiminin olabileceğini düşünen Taylor, araştırması sırasında Batı modernliğine alternatif olabilecek modernlik biçimlerini dışta bırakmıştır.

Taylor'a göre kimliklerin tanınması talebi, Batı'nın tarihinde meydana gelen iki değişime dayanmaktadır. İlki "şeref" (*honour*) kavramını en önemli değer olarak gören toplumsal hiyerarşilerin çöküşüdür. Bu şeref anlayışına karşılık bugün, evrensel ve eşitlikçi anlamda "insanlık onuru" olarak da söz edilen onur ya da haysiyet (*dignity*) kavramı kullanılmaktadır. Bu değişimin önemi, hiyerarşiye dayalı toplumsal tahayyül biçiminde şeref, kimi insanların bir ayrıcalığıken; modern dönemle birlikte onurlu olmanın her insanın bir olanağı olmasında ortaya çıkmaktadır.

Tanınma gereksinimini ortaya çıkaran diğer neden ise, otantiklik (*authenticity*) idealiyle birlikte kimlik arayışının önem kazanmasıdır. Modern dönemle birlikte 'kimlik' sahibi olmak, artık kendine özgü bir biçimde var olmak anlamına geldiğinden tanınma talebi asli bir gereksinim halini almıştır. Taylor'a göre kendine özgü bir biçimde varolmak, kendine dürüst olmak, kendi yaşamını kimseye öykünmeden yaşamak gibi anlamları içinde barındıran otantiklik, etik bir idealdir.

Taylor, hem bireysel kimliğin hem de çeşitli türden kolektif kimliklerin kaynağında eşitlik ve otantiklik ideallerinin bulunduğunu düşünmektedir. Ancak yine modern döneme özgü bireycilik anlayışı, bu idealleri amacından saptırmıştır. Taylor'a göre farklı türden bireyciliklerin sapkınlığının kaynağında, otantiklik idealini, insanın toplumsal bir varlık oluşundan bağımsız olarak ele almaları bulunmaktadır. Oysa otantiklik idealinin talep ettiği kendine özgü bir insan olmak, kişinin kendi kendine belirleyebileceği bir edim değildir. Taylor, bunun nedenini, kimliğin diyalojik oluşuna bağlamaktadır. Taylor'a göre insan, akıl yürütürken, konuşurken, tartışırken, kendini tanıırken hep bir başkasıyla ilişki içindedir. Bu başkası "anamlı bir öteki"dir. Taylor'a göre kimlik de, anlamlı ötekilerle bir diyalog ya da çatışma içinde edinilir. Kişinin kimliğini keşfetmesi, tanımlaması toplumdan izole bir biçimde, tek başına gerçekleştirdiği bir etkinlik değildir.

Taylor, kimlikle ilişkili olan tanınma talebinin iki farklı düzeyde ele alınabileceğini düşünmektedir. Tanınma, ötekilerle bir diyalog ya da çatışma içinde oluşturulan kişisel kimlik talebi olabileceği gibi; farklı kimliklerin eşit şekilde tanınmasını dile getiren

kamusal bir talep de olabilmektedir. Taylor'a göre günümüzde eşit tanınma talebi, birbirinden çok farklı iki siyaset biçimini ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri hiyerarşik şeref anlayışından eşitlikçi onur kavramına geçişle birlikte, tüm yurttaşların eşit olduğunu vurgulayan evrenselcilik politikasıdır. Bu politik biçim, eşitliği, haklar bakımından eşit olmak şeklinde anlamıştır. Diğer siyaset biçimi ise herkesin kendine özgü olan kimliğiyle tanınmasını talep eden farklılık politikasıdır. Burada ileri sürülen fikir, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin kendisinden farklı olan kimlikleri göz ardı etmesinin önlenmesidir.

Bu iki politik biçim, ortak bir kökene dayansa da biri evrensel hakları talep ederek, diğeri ise kendine özgü kimliklerin eşit görülmesini savunarak birbiriyle çatışma içinde olmuştur. Evrenselcilik politikası, farklılık politikasını ayırım gözetmeme ilkesini göz ardı ettiği için suçlamakta; farklılık politikası ise evrenselcilik politikasının insanları homojen bir kimliği kabul etmeye zorlayarak farklı kimlikleri inkâr ettiğini düşünmektedir.

Taylor, bu iki görüşe karşın, farklı kimlikleri homojen hale getirmeyen bir evrenselcilik politikasını önermektedir. Taylor'a göre farklılık politikalarının eleştirdiği evrenselcilik politikaları eşit haklarla ilgili kısıtlı bir yoruma dayanmaktadır. Ancak eşit haklara dayalı bu politikalar, her durumda bir kısıtlama anlamına gelmemektedir, bu politik biçim, çeşitlilikle bir arada da bulunabilmektedir. Taylor, giderek daha fazla sayıda toplumun farklılıkları içinde barındırmak anlamında, çokkültürlü bir hale gelmesini iyi anlayışlarının çoğalması anlamına geldiğini düşünür. Taylor'a göre çözülmesi gereken zorluk, temel siyasal ilkelerden ödün vermeksizin, farklı kimliklere sahip insanları marjinalite duygusundan kurtarmaktır.

Bu ise Taylor'ı tanınma kavramına geri götürmektedir. Ancak Taylor, tanınmayı, farklılık politikasının savunduğu anlamda tüm kültürlerin eşit bir biçimde tanınması olarak düşünmemektedir. Farklılık politikasının tanınma talebinin ardında tüm kimliklerin eşdeğer olduğu ve bütün kültürlere eşit saygı gösterilmesi düşüncesi bulunmaktadır. Taylor, bütün kültürleri eşit bir biçimde tanımak yerine, bütün kültürlere bir "önvarsayım"la yaklaşmayı önerir. Taylor, bu önvarsayımı, bir kültür karşısında takınılacak bir ilk tavır olarak kabul etmektedir. Bu ilk hipotezin ya da tavrın talep ettiği şey, farklı bir kültürle karşılaşıldığında onun eşit değerde görülmesi değil, eşit ölçüde

“saygıdeğer” kabul edilmesidir. Her ne kadar Taylor, tanınma kavramının dayandığı saygıdeğerlik anlayışının, bir kültürün üstünlüğünü varsayan, hiyerarşik bir kavram olan hoşgörüden farklı olduğunu söylese de, aradaki ayrım belirsizdir. Üstelik eğer bir kişi saygıdeğer kabul edilemeyecek bir kültürün üyesi ise, Taylor’ın bakış açısından kendi kültürünü değerlendirmeyi başaramayacaktır. Taylor, kendi yaklaşımını farklı kültürlerin kaynaşması yoluyla ortaya çıkabilecek olan yeni bir kamusalılık olarak düşünse de; bu düşüncede tikel ve evrenselin biraradalığı, bir önvarsayıma, düzenleyici ilkeye bağlıdır.

KAYNAKÇA

- Anderson. Benedict. (2011). *Hayali Cemaatler*, (İskender Savaşır, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları
- Arendt, Hannah. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Bahadır Sina Şener, Çev.), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Aristotle. (1952). *The Works of Aristotle Vol XII*, (David Ross, Çev.), London: Oxford Clarendon Press.
- Aristoteles, Augustinus, Heidegger. (1996). *Zaman Kavramı*, (Saffet Babür, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik*, (Saffet Babür, Çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve Yapmak*, (R. Levent Aysever, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydın, Suavi. (2009). *Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*, İstanbul: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Aysever, R. L. (2006). "Derrida ve Söz Edimleri Kuramı", *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Sayı 47-48, İstanbul: Cogito, s. 287-334.
- Baird, Vanessa. (2004). *Cinsel Çeşitlilik*, (Hayrullah Doğan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bayart, Jean François. (1999). *Kimlik Yanılsaması*, (Mehmet Moralı, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2011). *Postmodern Etik*, (Alev Türker, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib, Seyla. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, (Mehmet Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Berktaş, Fatmagül. (2006). *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül. (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernasconi, Robert. (2011). *Levinas Okumaları*, (Zeynep Direk, Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Best, Steven, D. Kellner. (2011). *Postmodern Teori*, (Mehmet Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Boyne, Roy. (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, (İsmail Yılmaz, Çev.), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Burke, Peter. (2008). *Kültür Tarihi*, (Mete Tunçay, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Butler, Judith. (1993). *Bodies That Matter: on the discursive limits of "sex"*, London: Routledge.
- Butler, Judith. (1999). *A 'Bad Writer' Bites Back*.
(<https://pantherfile.uwm.edu/wash/www/butler.htm>)
- Butler, Judith. (2004). *Kırılgan Hayat*, (Başak Ertür, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı*, (Fatma Tütüncü, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, Judith. (2007). *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, (Osman Akınhay, Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Butler, Judith, S.Benhabib, D. Cornell, N. Fraser. (2008 a). *Çatışan Feminizmler-Felsefi Fikir Alışverişi*, (Feride Evren Sezer, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith. (2008 b). *Cinsiyet Belası*, (Başak Ertür, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith, E. Laclau, S. Zizek. (2009). *Olumsuzluk, Hegemonya ve Evrensellik*, (Ahmet Fethi, Çev.), İstanbul: Hil Yayın.

- Butler, Judith.(2010 a). *Ulus Devlet Marşını Kimler Söyler?*,(Osman Akınhay, Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Butler, Judith. (2010 b). “Queer Yoldaşlığı”, (Elçin Yılmaz, Çev.), *Homofobi Kimin Meselesi?: Anti-Homofobi Kitabı 2*, Ankara: Kaos GL, s. 19-28.
- Butler, Judith. (2014). *Bela Bedenler*, (Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay, Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, (Cem Soydemir, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connolly, William E. (1995), *Kimlik ve Farklılık*, (Çev. Fatma Lekesizalın), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, Jacques. (2006). “Şiddet ve Metafizik”, (Zeynep Direk, Çev.), *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Sayı 47-48, İstanbul: Cogito, s. 62-161.
- Derrida, Jacques. (2009). *Edebiyat Edimleri*, (Mukadder Erkan, Ali Utku, Çev.), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Derrida, Jacques. (2010). “Ağırlama Sözcüğü”, (Tacettin Ertuğrul, Çev.), *Levinas*, Sayı: 8-9, İstanbul: Monokl, s. 562-576.
- Direk, Zeynep. (2005). *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Zeynep (2012). *Cinsiyetli Olmak-Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*,(Ed.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dutton, Dennis. (1998). *The Bad Writing Contest, Press Releases*, (http://denisdutton.com/bad_writing.htm)
- Donovan, Josephine. (2013). *Feminist Teori*, (Çev. A. Bora, M. Ağduk Gevrek, F. Sayılan, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Eagton, Mary (2003.). *A Concise Companion to Feminist Theory*, (Ed.), Oxford: Blackwell Publishing.

- Eagleton, Terry. (2011). *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (Mehmet Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eliade, Mircea. (1991). *Kutsal ve Dindışı*, (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.), Ankara: Gece Yayınları.
- Fanon, Franz. (2013). *Yeryüzünün Lanetlileri*, (Şen Süer, Çev.), İstanbul: Versus Kitap.
- Finkielkraut, Alain. (2012). *Sevginin Bilgeliği*, (Ayşen Ekmekçi, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel.(2000 a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (Çev. I. Ergüden, F. Keskin, O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel. (2000 b). *Büyük Kapatılma*, (I. Ergüden, F. Keskin, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel, N. Chomsky. (2005). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, (Tuncay Birkan, Çev.), İstanbul: bgst Yayınları.
- Foucault, Michel. (2006). *Hapishanenin Doğuşu*, (M.Ali Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel. (2007). *Cinselliğin Tarihi*, (H. Uğur Tanrıöver, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel. (2011). *Özne ve İktidar* (O. Akınhay-I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, Sigmund. (1917). *Mourning and Melancholia*, (<http://tr.scribd.com/doc/18937858/Freudmourning-Melancholia>).
- Freud, Sigmund. (1971). *Totem ve Tabu*, (Niyazi Berkes, Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Freud, Sigmund. (2009). *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (Saffet Murat Tura, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

- Freud, Sigmund. (2011). *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, (Saffet Murat Tura, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Galtung, Johan. (1999). *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*, (Müge Sözen, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları
- Gözel, Özkan. (2012). *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Hardt, Michael, A. Negri. (2011). *Çokluk*, (Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hegel, G. W. H. (1977). *Phenomenology of Spirit*, (A. V. Miller, Çev.), New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. H. (2004). *Tinin Görüngübilimi*, (Aziz Yardımlı, Çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heidegger, Martin. (2010). *Varlık ve Zaman*, (Kaan Ökten, Çev.), İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- Hooks, Bell. (2012). *Feminizm Herkes İçindir*, (E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün, A. Yıldırım, Çev.), İstanbul: bgst Yayınları.
- Jackson, Stevi. (2012). *Cinselliği Kuramlaştırmak*, (Selen Serezli, Çev.), Ankara: NotaBene Yayınları.
- Jameson, Fredrick. (2005), *Kültürel Dönemeç*, (Kemal İnal, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kant, Immanuel. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kearney, Richard. (2008). *Zihnin Halleri*, (İsmail Yılmaz, Çev.), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Kymlicka, Will. (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (Ebru Kılıç, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Laclau, Ernesto. (2012). *Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, (Ertuğrul Başer, Çev.), İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lasch, Christopher. (2006). *Narsisizm Kültürü*, (S. Öztürk, Ü. H. Yolsal, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. (1987). *Collected Philosophical Papers*, (Alphonso Lingis, Çev.), Dordrech: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, Emmanuel. (1996). *Basic Philosophical Writings*, (A. Pepperzak, vd, Ed. ve Çev.), Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1998 a). *Entre Nous: On Thinking Of The Other*, (Michael, B. Smith, B. Harsav, Çev.), New York: Columbia University Press.
- Levinas, Emmanuel.(1998 b). *Difficult Freedom: Essays On Judaism*, (Sean Hand, Çev.), Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Levinas, Emmanuel. (2003). *Humanism of the Other*, (Nidra Poller,Çev.), Chicago: University of Illinois Press.
- Levinas, Emmanuel. (2005). *Zaman ve Başka*, (Zeynep Direk, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. (2006). *Ölüm ve Zaman*, (Nami Başer, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. (2010). *Sonsuza Tanıklık*, (Zeynep Direk, Der.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. (2011 a). *Totality and Infinity*, (Alphonso Lingis, Çev.), Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. (2011 b). *Dört Talmud Okuması*, (Burak Şaman, Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Levinas, Emmanuel. (2011 b). *Otherwise than Being or Beyond Essence*, (Alphonso Lingis, Çev.), Pittsburgh: Duquesne University Press.

- Levinas, Emmanuel. (2011 c). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, (Işık Ergüden, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. (2012). *Levinas*, (Özkan Gözel, der.), İstanbul: Say Yayınları.
- Locke, John. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Vehbi Hacıkadiroğulları, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Maalouf, Amin. (2009). *Ölümcül Kimlikler*, (Aysel Bora, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mills, Catherine. (2003). *Contesting The Political: Butler and Foucault on Power and Resistance*, Vol. 11, The Journal of Political Philosophy, s. 253-272.
- Nagl-Docekal, Herta. (2009). “Feminist Felsefenin Geleceği”, *Feminizm*, Sayı: 58, İstanbul: Cogito.
- Nussbaum, Martha. (2000). *The Professor of Parody*, The New Republic Online, (<http://www.tnr.com/index.mhtml>).
- Phillips, Anne. (2012). *Demokrasinin Cinsiyeti*, (Alev Türker, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Purcell, Michael. (2010). “Karanlıkta Aşk: Levinas'ta Bedenin Anlaşılamazlığı”, (Kasım Küçükalp, Çev.), *Levinas*, Sayı: 8-9, İstanbul: Monokl, s. 276-287.
- Rousenau, Pauline M. (2004). *Post-Modernizm ve Toplumbilimleri*, (Tuncay Birkan, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*, (Vedat Günyol, Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2011). *Yalnız Gezerin Hayalleri*, (Hasan Fehmi Nemli, Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Sartre. Jean Paul. (2010). *Varlık ve Hiçlik*, (Turhan Ilgaz, Çev.), İstanbul: İthaki Yayınevi.

- Scott, Joan Wallach.(2013 a). *Feminist Tarihin Peşinde* (A. Günaydın, A. Sönmez, F. Dinçer, Ö.Tümer, Ö. Aslan), İstanbul: bgst Yayınları.
- Scott, Joan Wallach. (2013 b). “Toplumsal Cinsiyetin Yararları ve Sakıncaları”, (İpek Tabur, Çev.), Sayı: 20, İstanbul: Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar, s. 89-107.
- Spinoza, Benedictus De. (2012). *Ethica*, (Çiğdem Dürüşken, Çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Taylor, Charles. (1985). *Philosophical Papers Vol. II*, Canada: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. (2003). *The Ethics of Authenticity*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. (2006 a). *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Hamide Koyukan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Taylor, Charles. (2006 b). “Yanlış Anlaşmalar: Liberal-Cemaatçi Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Çağla Tanyar, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 77-104.
- Taylor, Charles. (2010). *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (Amy Gutman, Der.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taylor, Charles. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*, (Uğur Canbilen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Touraine, Alain. (2004). *Modernliğin Eleştirisi*, (Hülya Tufan, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, Alain. (2007). *Kadınların Dünyası*, (Mehmet Moralı, Çev.), İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Wallerstein, I. (2004). *Sistem Karşıtı Hareketler*, (C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen), İstanbul: Metis Yayınları.

Wokler, Robert. (2003). *Rousseau: Düşüncenin Ustaları*, (Cemal Atila, Çev.), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.