ULUSLARARASI İSTANBUL FELSEFE KONGRESİ BİLDİRİ KİTABI

ISTANBUL INTERNATIONAL CONGRESS ON PHILOSOPHY PROCEEDINGS BOOK

CİLT 4

VOLUME 4

ÇAĞDAŞ ETİK ve POLİTİK FELSEFE

CONTEMPORARY ETHICS and POLITICAL PHILOSOPHY





ULUSLARARASI İSTANBUL FELSEFE KONGRESİ
BİLDİRİ KİTABI
ISTANBUL INTERNATIONAL CONGRESS ON PHILOSOPHY
PROCEEDINGS BOOK

CİLT 4: ÇAĞDAŞ ETİK ve POLİTİK FELSEFE
VOLUME 4: CONTEMPORARY ETHICS and POLITICAL PHILOSOPHY

Yayıma Hazırlayanlar
Editors

M. Ertan Kardeş
Nedim Yıldız

ISBN
978-605-66311-5-3 (Tk)
978-605-66311-9-1 (4.c)

Yayımcı
Publisher

Mantık Derneği Yayınları
PK 200 34711 Kadıköy / İstanbul
E-posta: yayinevi@mantik.org.tr

Yayımcı Sertifika Numarası:
33377

İçindekiler[1]

Contents[2]

İçindekiler / Contents v
Önsöz / Preface vii
Tanınma Etiği ve Uyuşmazlık Siyaseti Arasında Tanınma, Öznellik ve Kimlik
Salih Akkanat 1
James'in Süreç Metafiziğinde Öznenin Birliğinin Olasılığı
Nil Avcı 19
Demos, Polis, Nomos: Migratıon in the Context of Democratisation
Emine Canlı - Jan Gwidon Byczkowski 41
Küresel Dünyada Ejderhalar ve İktidar
Cengiz Çakmak 65
Seneca'ya Göre Filozofun Avama ve Aktif Politikaya Karşı İdeal Tutumu
C. Cengiz Çevik 71
Kant'ta Hayat Tarzı Olarak Din
Lokman Çilingir 89
Mutlak Başlangıç, Olay ve Egemenlik
Funda Günsoy 105
Bir Karşı-Politika Olarak Aşırı-Politikleşmenin Terör'ü: Kıyım Mantığı, Öznelleşmiş Düşmanlıklar ve İnsan Avları
M. Ertan Kardeş 117
Komüteryanizmin Ahlaki ve Politik Sınırları Üzerine Bir Tartışma
Armağan Öztürk 127
Hakikat-Sonrası Politika Çağında Doğruyu Söylemek ve Eleştiri
Özgür Soysal 145
Kant as a Phılosopher of War and Peace
Çetin Türkyılmaz 163
Schmitt's Reckless Walk Through Hobbes' Axiom That Auctoritas, Non Veritas Facit Legem
Özlem Ünlü 169

[1] Bildiriler her bölümde yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.
[2] Proceedings are sort by alphabetically by surname of the author in the each section.

Kongre Düzenleme ve Bilim Kurulu / Organizing Committee and Scientific Board 197
Kongre Programı / Program 199
Katılımcılar / Participants 214

Önsöz
Preface

Düşünce üretimin gereklilikleri arasında olan akademisyenlerin bir araya gelerek tartışmalarını sağlayan bilimsel toplantıların sayılarında son yıllarda bir hayli artışın olduğu görülmektedir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü olarak tartışma ortamlarının gerekliliklerinin bilinciyle eğitim-öğretim dönemlerinde çok sayıda konferans, çalıştay ve seminerler düzenlemekteyiz ve toplantıların yarattığı etkileşimleri göz önüne alarak yeni toplantılar planlamaktayız.

Felsefe Bölümü olarak ilki 1999'da ikincisi 2010'da olmak üzere iki ulusal felsefe kongresi düzenlemiştik. Üçüncü büyük kongreyi ise *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi* adıyla 2-4 Mayıs 2018 tarihlerinde geniş bir katılımla gerçekleştirdik. Çağdaş Etik ve Politik Felsefe, Çağdaş Mantık Tartışmaları, Çağdaş Ontoloji Tartışmaları, İslam Felsefesi: Kavramsal Dönüşümler ve Süreklilikler Tartışmaları, Özne ve Metafizik ile Türkiye'de Felsefe: İmkânlar ve Zaaflar başlıklı 6 ana oturum etrafında 113 bildirinin sunulduğu kongre aynı zamanda çok verimli tartışmalara da sahne oldu.

Elinizdeki çalışma, kongrede sunulan tebliğlerin yayını konusunda düzenleme kurulunun yaptığı davete icabet eden katılımcıların tebliğlerinden meydana gelen beş cilt kitaptan oluşmaktadır. Tebliğler, kongre süresince ilgili oturum başlıklarının oluşturulmasından sorumlu olan bölümümüz öğretim üyelerinin editörlüğü sayesinde yayına hazırlanmış ve kitaplar, bu oturum başlıkları dikkate alınarak bölümlere ayrılmıştır.

Yeni toplantılarda görüşmek dileğiyle.

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölüm Başkanı

TANINMA ETİĞİ VE UYUŞMAZLIK SİYASETİ ARASINDA TANINMA, ÖZNELLİK VE KİMLİK

Salih Akkanat*

Giriş

Tanınma etiği ve uyuşmazlık siyaseti, çağdaş siyaset felsefesinde eleştirel teorinin farklı geleneklerinden beslenen iki ayrı konum inşa etmektedir. Eserleri bir ölçüde Alman ve Fransız felsefe geleneklerinin izdüşümü içinde okunabilecek olan Axel Honneth ve Jacques Rancière, zamanımızın özellikle kimlik eksenli hak talepleri, özne siyaseti, eleştirinin statüsü, siyasal olanın anlamı ya da demokrasinin *telos*u gibi çokça tartışılan başlıklarında dikkate değer iki ayrı düşünce biçiminin temsilcisi olarak görülebilirler. Bu açıdan iki düşünür arasında 2009 Haziran'ında Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tarihi binasında gerçekleşen konferansın tartışma metinleri özellikle önem taşır. Bu bildiri özellikle konferans metinleri çerçevesinde tanınma etiği ve uyuşmazlık siyasetinin konturlarını saptamaya çalışmakta; böylece Hegelci diyebileceğimiz bir düşünce hattıyla anti-Hegelci diyebileceğimiz bir başka düşünce hattını karşılaştırarak; eleştirel teorinin çağdaş yorumları arasında olası bağlantı noktaları ve çatışma alanlarının bir bilançosunu çıkarmakta ve yeni yüzyılın siyaset biçimleri açısından üniter bir siyasal teori oluşturmanın imkânını yoklamaktadır. Bu bakımdan bildiride öncelikle Honneth'in tanınma etiği teorisi ele alınacak; erken ve geç dönem yazıları arasındaki farka işaret edilecek ve Honneth'in siyaset teorisinin mücadele perspektifi üzerinden geliştirilen bir özgünlüğe sahip olduğu vurgulanacaktır. Daha sonra bildiri Rancière'in kendi özgün yaklaşımı ışığında Hegelci gelenekten farklı bir "tanınma" kavramının imkânı üzerinde duracaktır. Farklı eleştirel pratiklere yaslanan bu iki ayrı tanınma kavramının özünde aynı ortak sorunu yani insan ilişkilerinin asimetrik doğasını dönüştürmeye çalışırken nasıl ve hangi açılardan farklılaştıkları gösterilmeye çalışılacaktır.

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi. E-mail: salih.akkanat@gmail.com

Axel Honneth: Kimliğe Dayalı Tanınma ve Öznellik

Honneth'in eleştirel teoriye ve çağdaş siyaset teorisine katkısının ana eksenini Hegel'in sosyal sözleşme geleneğine karşı benimsediği eleştiri biçiminin derinleştirilmesi oluşturur. Jürgen Habermas'la birlikte paylaştıkları bu eleştirel yaklaşımın özelliği, yalıtılmış ve atomlaşmış bir özne fikrine dayanan sözleşmeci geleneğin aksine, toplumsal ilişkilerin doğasını özneler-arası ilişkiler perspektifinden açıklamaya çalışmasıdır. Buna göre sözleşmeci gelenek, sosyal ilişkilerin doğasından türetilmesi gereken bir özne ontolojisini, sosyallik-öncesi insanın özü olarak sunarken kuramsal ve mantıksal bir yanlışa düşmektedir; çünkü özneler-arası ilişkiler bireylerin öznelliğinin bir bakıma önkoşuludur ya da ona önsel bir konumda bulunurlar.[1]

Honneth'in teorisi, Habermas'ın iletişimsel eylem etiğini, toplumu bir arada tutan etik, politik ve hukuki bağları anlamak ve toplumun çözülmesini önlemek açısından yetersiz gördüğü noktada başlar. Habermas, iletişimsel eylem yoluyla ideal ve bozulmamış bir iletişim imkânını araştıran, bireylerde bilişsel bir akılcılığın geliştirilmesini amaçlayan; böylece, bilişsel bir akılcılığa ve iletişimsel bir etiğe dayanmak suretiyle siyasal-kamusal alanın kurumlaşmasını öngören bir siyaset ve toplum modeli önermektedir.[2] Oysa Honneth eleştirel teoriyi, güçlü psikolojik özellikler taşıyan, antropolojik temelli bir kendi kendini gerçekleştirme kavramı üzerinden geliştirmeye çalışır.

Öncelikle Habermas'a yönelik eleştirel tutumu olumsuz toplumsal deneyimlerin teorik bir ifadeye kavuşturulması bağlamında anlam kazanır. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin aşırı-rasyonalizasyon riski taşıması Honneth'i, mevcut adaletsizlik/haksızlık deneyimlerinden kaynaklanan adalet taleplerinin normatif geçerliliği ile bu taleplerin kamusal ifade biçimlerinin geçerliliği arasında ayrım yapmaya götürür. Habermas'ın prosedüralizmi, taleplerin içeriğinin haklılığı ile talepte bulunma usulleri arasındaki farklılığı göz ardı ettiği için kendini gerçekleştirme nosyonu Honneth'e göre, toplumsal deneyime gömülü olan ya da duygulanımsal ve

[1] Özgür Aktok, "Çevirmenin Önsözü", *Tanınma Uğruna Mücadele*, Axel Honneth, (İstanbul: İthaki, 2006), 7-8.

[2] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Kabalcı, 2001).

psikolojik nitelikler taşıyan toplumsal deneyimdeki söylemsel olmayan içeriğin tanınmasına zorunlu kılmaktadır.[3]

Bu bağlamda "tanınma" kavramının, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin aksine, toplumsal gerçekliğin çatışmalı karakterini açıklamaya hem daha elverişli hem de daha açık, uygulanabilir siyasal sonuçlara sahip olduğu söylenebilir. Toplumsal gerçekliğin çelişkili, çok katmanlı karakteri bilişsel ve akli olanın dışında duygulanımsal ve bilinçdışı olanın tanınma taleplerinin de siyasi "meşruiyet" alanında vücut bulmasını gerektirmektedir. Toplumsal kimliklerin kuruluşuna içkin her türden duygulanımsal ve bilinçdışı farkın tanınma talebi şeklinde ortaya çıkması, mutabakatçı bir kamusal alan perspektifinin ötesinde, mücadeleyi kaçınılmaz kılan bir siyasi eylem perspektifinin açılmasını sağlamaktadır. Ancak bu mücadele, Honneth'in düşüncesinde, saygı kavramı çerçevesinde antropolojik bir içeriğe kavuşturularak, bireysel varoluşun ya da öznellik bilincinin oluşumuna içkin kılınmaktadır. Böylece sözleşmeci geleneğin kendi kendisiyle dolayımsız biçimde özdeş öznesinin yerine Honneth, tanınma mücadelesi çerçevesinde ötekinin dolayımı üzerinden kurulmuş olan diyalektik bir özdeşliği geçirmektedir. Honneth'e göre her kimlik/özdeşlik diyalektik bir özdeşliktir; kendimizle uyumlu olmamızı başkalarının bizi tanımasına borçluyuzdur. Bu sebeple özne, öznellik bilinci veya kimlik sahibi olmaktan söz edebilmemizin koşulu başkaları tarafından tanınmış olmaktır.[4] Dolayısıyla Honneth'in toplum ve siyaset teorisinin normatif temeli, Habermas'ın aksine ideal iletişim durumunun bozulması değil kişinin, kendisiyle uyumlu olmasının engellenmesi sonucunu doğuran tanınmamış olma durumudur. Bireylerin normatif beklentileri esasında tanınma yönündeki beklentilerdir ve bu beklentilerin karşılanması toplumsal bir dönüşüm dinamiğini harekete geçirebilecek eleştirel bir potansiyel taşımaktadır.[5]

---

[3] Jean. P Deranty, "Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society", *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* ed. Katia Genel vd. (New York: Columba University Press, 2016), 53.

[4] Axel Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*, çev. Özgür Aktok, (İstanbul: İthaki, 2016), 122.

[5] Katia Genel, "Jacques Rancière and Axel Honneth: Two Critical Approaches to the Political", ed. Katia Genel, *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* (New York: Columba University Press, 2016), 16.

Öte yandan Honneth'in son dönemlerdeki çalışmaları tanınma nosyonunu antropolojik açıdan temellendirmeye çalışmak yerine tarihsel ve sosyal-teorik bir perspektif çerçevesinde bireysel özerklik ilkesi doğrultusunda anlam kazanmaya başlamıştır. Honneth özerkliği, modernitenin ahlaki başarılarından biri olarak tanımlarken onu modern toplumun temel kurumları tarafından korunan bir değer olarak görmektedir. Bu yeni yaklaşım biçiminde tanınma nosyonu, toplumsal hayatta özneleri birbirine bağlayan ve bireylerin iç içe geçen bireysel amaçlarının gerçekleşme koşullarını temsil eden karşılıklı beklentilerin yapısına işaret etmeye başlar. Buna göre özerkliğin kurucu boyutu her toplumsal öznenin kendisiyle benzer normatif tutumlara sahip başkalarının varlığını kabul etmesidir. Bireylerin diğerlerindeki bu kapasiteyi tanıması birbirleriyle yakından bağlı amaçlarını gerçekleştirebilmeleri açısından zorunludur.[6]

Bu çerçevede tanınma özerkliğin asli bir unsuru olmaya devam etmekte ve Honneth'in teorisinin normatif temeli olma özelliğini korumaktadır. Ancak artık psikolojik bir karakter taşıyıp taşımadığı belirsizdir. Tanınma nosyonu bu yeni bağlamda daha çok hem toplumsal ve işlevsel olan hem de normatif bir nitelik taşıyan karşılıklı beklentilerin adı haline gelmektedir. Çünkü tanınma olmaksızın ne belli türden toplumsal eylem tiplerinden söz edilebilir ne de bu eylem biçimlerinin özgürlüğün koşulu olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla Honneth'in yeni teorik yaklaşımında ahlaki beklentiler karşılıklı tanınma beklentileriyle ilişkili olduğu ölçüde sosyal dünyadaki faillerin psişik dünyaları ile toplumsal yapılar arasında aracılık ederler. Böylece tanınma kurumsal anlamda ahlaki bir kavram haline gelmektedir ve terime Hegel'in yüklediği anlamda "etik" bir kavrama dönüşmektedir.[7]

Honneth'in teorisinde en başından itibaren toplumsal ve tarihsel deneyimin oynadığı epistemik role ilişkin bir süreklilik olduğuna işaret edilmektedir. Başka bir deyişle Honneth tanınmayı ister antropolojik açıdan isterse kurumsalcı bir çerçevede tanımlamış olsun modern öznelerin toplumsal deneyimleri hakikat değerine sahip bir olgudur. Buna göre öznelerin bakış açısından ifade edilen ve kavramlaştırılan öznel ve normatif

[6] Deranty, "Problems and Potentials", 45.
[7] Ibid., 45.

beklentiler gerçek hayatta önemli bir kaldıraç işlevine sahip normlara delalet etmektedir. Bu normlar toplumsal teori ya da ontoloji düzeyinde toplumun yeniden üretimini açıklamaya yardımcı olan toplumsal bir tutkal biçimini almaktadır. Honneth'e göre bu normlar tanınma uğruna mücadeleleri ya da temel kurumların işlevlerinin bozulmasından kaynaklanan siyasal hareketleri izah eden negatif deneyimlerin temelini oluşturmaktadır. Honneth ancak bu türden normlara atıfta bulunduğumuzda toplumsal patolojiler hakkında teşhislerde bulunmamızın mümkün olabileceğini düşünür.[8]

Honneth'e göre eleştirel teori tarihsel açıdan önem taşıyan toplumsal deneyimlerin hakikat içeriğini yakalayabilecek kavramsal bir söz dağarcığına sahip olmalıdır. Bu bağlamda Deranty aslında eleştirel teori içinde iki ayrı hermenötik unsurdan bahsetmenin mümkün olduğuna işaret eder.[9] Ampirik toplumsal ve tarihsel bilgiye dayanan toplumsal bir ontoloji biçimini temsil eden senkronik perspektiften ele alınmış *toplumsal deneyimin hermenötiği* ve tarihsel dönüşümlerin öznel deneyimler üzerinde iz bırakması ile özne ve kolektiflerin normatif taleplerde bulunurken tarihsel başarı ve deneyimlere atıf yapması anlamında diyakronik bir perspektife işaret eden *tarihsel deneyimin hermenötiği*. Deranty'e göre Honneth'in kurumsalcı, sosyal-ontolojik bir tanınma kavramına yönelmesi deneyim ve eleştiri arasındaki bu türden bağların kopmasına yol açmaktadır.

Nitekim Honneth'in antropolojik temelli tanınma anlayışında, fenomonolojik ve normatif yöntemleri aynı anda kullanılması var olan olumsuz toplumsal deneyim biçimleri ile eleştirel teorinin kullandığı kavramların örtüşmesi anlamına gelmektedir. Bu yöntemin kurgusunda eleştirel teori, toplumsal yapının sebep olduğu fiziksel ve psişik yaralanmaları düzeltmeyi amaçlamıştır. Bu yöntem toplumsal yapılara öznel eylem ve beklentiler açısından bakmaya çalışan hermenötik bir unsur barındırmakla birlikte toplumsal acı fenomonolojisinin teorisinde kendine sözcülük konumu atfetmektedir. Ancak kurumsalcı bir tanınma kavramının sonucu olarak tanınmayla ilgili yaralanma ve patolojiler ahlaki taahhütlerin yani modernliğin temel kurumsal yapılarının içerdiği toplumsal özgürlük vaatlerinin çiğnenmesi olarak kavramlaştırılır. Örneğin Modern işgücü örneğini ele alırsak, Honneth işgücü piyasasının yaralanma ve

[8] Ibid., 46.
[9] Ibid., 46.

patolojilerine, bireylerin bir kurum olarak emek piyasasına katılmalarının temelini oluşturan beklentilerin ihlal edilmesi perspektifinden yaklaşır. Adaletsizlik, sömürü ya da yabancılaşma işgücü fenomonolojisinin nitelikleri olmaktan çıkar.

Jacques Rancière: Özneleşme Kapasitesine Dayalı Tanınma ve Öznellik

Rancière'in *uyuşmazlık* teorisi *tanınma* kavramı ile ortak bir amaç etrafında buluşur: insanlar arasındaki asimetrik ilişki biçimlerini dönüştürmek.[10] Ancak *uyuşmazlık* sözcüğü daha çok estetik bir içeriğe sahipken *tanınma* kavramında hukuki boyut öne çıkar. Uyuşmazlık sözcüğün Fransızca etimolojisinde duyusal olanın iki anlamı arasındaki geçişliliğe istinaden türetilmiş bir sözcüktür; hem *algılamak* hem de *anlamak* fiillerini aynı anda bünyesinde barındırır. Neyi nasıl algıladığımızla neyi nasıl anladığımız arasında değişmez bir ilişki vardır. Bu siyasetin konusunu oluşturan nesnelerin, öznelerin ya da rollerin tanımlanmasının anlama ve algılama kategorileriyle yakından ilişkili olduğunu gösterir.

Rancière bu kategorilere başvurarak siyasetin düzeni ile estetiğin düzenini aynı mantıkta buluşturur. Siyaset olarak estetikten bahsedebileceğimiz gibi esteki olarak siyasetten de bahsedebiliriz; çünkü her ikisi de "maddi ve simgesel mekânın yeniden şekillendirilmesi"[11] ile ilgilidir. Rancière'e göre estetik için olduğu gibi siyaset için de mesele "özgül bir mekânın konfigürasyonudur; belirli bir deneyim alanının, ortakmış ve ortak bir karara bağlıymış gibi konumlandırılan nesnelerin, bu nesneleri gösterebilen ve onlar konusunda akıl yürütebilen öznelerin bulunduğu bir alanın şekillendirilmesidir."[12]

Rancière, estetik ve siyaset arasındaki ilişkiyi estetiğin temeline siyasal pratiği; siyasetin temeline de estetik pratiği yerleştirerek, aralarında kategorik bir ayrım yapmayı güçleştirecek ölçüde, birlikte kullanırken özgül bir mekânı ve bu mekânın unsurlarını şekillendirme kapasitesini "duyulurun paylaşımı" olarak adlandırır. Duyulurun paylaşımı, "hem ortak olan bir şeyin varlığını, hem de bu ortak olandaki karşılıklı yer ve payların

[10] Jacques Rancière, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, (İzmir:.Aralık, 2006).
[11] Jacques Rancière, *Estetiğin Huzursuzluğu*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (İstanbul: İletişim, 2016), 28.
[12] Ibid., 28.

dekupajını görmeyi sağlayan apaçıklıklar sistemi[dir]".[13] Yani ortak olarak paylaşılan payları saptadığı gibi bu paylaşımda dışlanan payları da gösterir. O halde her paylaşım ondan önce gelen bir başka paylaşımın sonucuna bağlı olarak gerçekleşir. Nasıl ki Kant'ın *apriori* formlar sistemi neyin duyumsanabilir olduğunu belirliyorsa; nasıl ki Foucault'nun *epistem*'i *söylem*leri şekillendiriyorsa "duyulurun paylaşımı" da mekânları, zamanları ve etkinlik biçimlerini bölüştürür; "ne yaptığına ve hangi zamanda ve mekânda etkinliğini gerçekleştirdiğine bağlı olarak kimin ortak olanda payı olabileceğini"[14] belirler. İşte siyaset ve estetik nesnelerin, öznelerin, yerlerin, işlevlerin, rollerin mevcut duyusal deneyiminin normal koordinatlarını askıya alarak cemaatin farklı bir var olma tarzını görünür kılmayı amaçlar. Rancière açısından bu asimetrik insan ilişkilerini dönüştürmenin bir yolunu göstermektedir.

Ancak Rancière'e göre Honneth'in tanınma kavramı, siyasetin nesnesi ve tarafları hakkında önceden var olan belirlenmişlikleri temel almakta; bu sebeple siyasetin tanımlı ve konumlandırılmış bir nesnesi hakkında yine tanımlı ve konumlandırılmış özneleri arasında gerçekleşen çatışma ve anlaşmazlıklara odaklanmaktadır.[15] Bundan dolayı tanınma siyasetinin hukuksal bir doğaya sahip olduğu söylenebilir. Rancière bu noktayı açıklamak için "tanınma" kavramının olağan anlamı ile Honneth'in kavramı kullanma biçimi arasında bağ kurar. Tanınma kavramı olağan anlamı çerçevesinde iki şekilde kullanılmaktadır. İlki önceden sahip olduğumuz bir bilgi ile algı nesnelerimiz arasındaki çakışma halidir. Bir kişiyi, yeri, durumu ya da önermeyi önceden sahip olduğumuz bilgi temelinde algılayarak "tanırız." İkincisi tanınma moral açıdan bireylerin tanınmasına karşılık gelir. Başka bir deyişle bireylerin özerk ve eşit varlıklar olarak muamele görme taleplerinin tanınmasını ifade eder. İşte Rancière açısından "tanınma" teorisinde sorun teşkil eden husus tam da bu bağlamda düğümlenir; zira tanınma kavramının her iki anlamı da tözcü bir özdeşlik düşüncesine yol açmaktadır. Tanınma sözcüğünün İngilizce'deki karşılığının (*re-cognition*) daha

[13] Jacques Rancière, *Görüntülerin Yazgısı*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (İstanbul: Versus, 2008), 147.

[14] Ibid., 147.

[15] Jacques Rancière, "Critical Questions on the Theory of Recognition", ed. Katia Genel, *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* (New York: Columbia University Press, 2016), 84.

belirgin kıldığı gibi "tanınma", doğası itibariyle bir "yineleme" boyutu içerir. Bu "yineleme" boyutu tanınmanın esasında bir onaylanma eylemi olduğunu düşündürür. Tanınmada kendiyle özdeş, *tözcü* bir benlik fikrine yol açan da tekrar unsurundaki bu onay momentinin varlığıdır. Tanınmadan bahsedebilmenin koşulunun bizde önceden var olan bir şeyin tanınması ve o şey için tanınma talebinde bulunmuş olmamız tözcü bir özne ontolojisine zemin hazırlayabilir.[16]

Bununla birlikte tanınma kavramını olağan kullanımının ötesinde felsefi olarak ele aldığımızda farklı bir anlam kazanacaktır. Felsefi bir kavram olarak tanınma, tanınmanın içerdiği onaylanma eyleminin arka planındaki koşullara yoğunlaşacaktır. Tanınmanın konusunu oluşturan nesne, kişi, durum ya da önermelerin tanımlandığı alanın konfigürasyonuna dikkat çekecektir. Önceden mevcut bulunan bir varoluşun onaylanmasından çok varoluşların kendilerini şekillendirebilme ve etkin kılabilme kapasitelerinin *tanındığı* ortak bir dünyanın inşasına işaret edecektir.[17] Rancière'e göre tam da bu kapasitedir insandaki bilme, konumlandırma ve tanımlama etkinliklerinin temelini oluşturan. Öte yandan Aristoteles'in söz (logos) ve ses/gürültü (phone) ayrımında "duyulurun paylaşımı"nı meydana getiren mekânları, zamanları ve etkinlik biçimlerini söze ve sese sahip olanlara göre bölüştürmesi; bu kapasitenin reddedilmesinin paradigmasını oluşturmaktadır. Rancière, Honneth'in tanınma uğruna mücadele siyasetinin, tanınma kavramının olağan kullanımının içerdiği bu iki sorunu aşabileceği konusunda şüpheleri olduğunu belirtir. Başka bir deyişle; Honneth'in düşüncesinde öznenin mevcudiyetinin/varoluşunun önceden şekillenmiş olması ve bu doğrultuda moral bir tanınma talebinde bulunması kendiyle özdeş bir özne düşüncesine yol açmaz mı? Ve bu çerçevede hiyerarşik ilişki biçimlerinin uzlaştırılmasına dayanan bir toplum modelinin aşılmasını ne kadar mümkün kılabilir?

Rancière'e göre Honneth'in düşüncesi hem kendiyle uyumlu bir özdeşlik ilişkisine imkân tanıyan, tutarlılığı güçlü bir özne teorisiyle hareket eder hem de uzlaşmanın öngörüldüğü bir tanınma modeli temelinde, bireylerin karşılıklı ilişkilerinin bir bağlantısı noktası olarak tanımlanan bir topluluk fikrine ulaşmayı hedefler.[18] Bu durumda tanınma teorisi aynı anda

[16] Ibid., 84.
[17] Ibid., 85.
[18] Ibid., 86.

iki farklı olgunun kuramlaştırılmasını ifade etmektedir. Bir yandan ötekinin dolayımı üzerinden kendiliğin inşası hakkında bir teori oluşturmaktadır; diğer yandan ortak dünyanın inşasının özneler arası ilişkilere bağlı olduğunu kanıtlamaya çalışarak topluluk hakkında bir teori geliştirmektedir. Bireylerin faydacı olmayan bir birliktelik biçimine işaret eden bu topluluk, mücadelelere bağlı olarak kurulmuş olsa bile topluluğun inşası karşılıklı güven, saygı ve değer ilişkilerinin varlığına bağlı olmaktadır. Dolayısıyla anti-solipsist bir birey fikri faydacılık-karşıtı bir topluluk fikrini desteklemektedir. Bu noktada Rancière'in Honneth'e yönelttiği temel soru, ortak bir dünyanın kurulmasının yani simetrik insan ilişkileri dünyasının öznel bir var oluş teorisini gerekli kılıp kılmadığıdır? Tanınmanın eşitliği öngören topluluk biçimini neden bir öznel varoluş ya da öz bilinç nosyonuna ihtiyaç duyar?

Honneth'in topluluğu Hegel'den hareketle öznel bilinç nosyonu etrafında inşa etmesi yani kişinin kendini özerk bir varlık olarak tanımlayabilmesi ve başkaları tarafından da özerk bir varlık olarak tanındığını bilmesi, eylemlerinin hesabını verebilen ve sorumluluk alabilen bir özneden bahsettiğimiz anlamına gelir. Bu nedenle Hegelci özne modeli aslında hukuki bir özne modeli teşkil etmektedir. Rancière, Honneth'in bu modele iki noktada katkı sunduğunu düşünür. Birincisi Hegel'in özne düşüncesi kimliğin antropolojik belirlenmişlik açısından inşasına ilişkin açıklamalarla genişletilmiştir; ikincisi ise bu öznenin topluluğun kuruluşunun dinamikliği içinde konumlandırılması yoluyla bir bakıma azledilmesi ya da ilga edilmesi amaçlanmıştır. Ancak bireyler arasında eşitliğin kurulmaya çalışıldığı dinamik bir topluluk biçiminin antropolojik-psikolojik temelli bir öznellik anlayışından ne ölçüde türetilebileceği açık değildir.[19]

Rancière'e göre bir eşitler topluluğunun yaratılması ne antropolojik-psikolojik temelli bir öznenin edimsellik kazanmasından ne de kimliklerin tanınması yoluyla topluluğun sınırlarının genişlemesinden hareketle düşünülebilir. Özne her şeyden önce "bir in-between'dir, ikisinin arası'dır."[20] Özne kendini özdeşliklerin arasında konumlandırdığı ölçüde eşitler topluluğunun birlikteliğini kurabilen varlıkların hak ettiği bir isimdir. Arada-olmak öznenin kimliğinin yegâne göstergesi olduğuna göre esasında *özne* yerine daima *özneleşme*'den bahsetmek daha doğrudur. Özneleşme özne/özdeşlik konumları arasında bulunmayı ifade eder. Bu sebeple

[19] Ibid., 86.

[20] Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (İstanbul: Metis, 2006), 75.

"birçok isim, statü, kimlik arasında" bulunabilmek özdeşsizleşme/kimliksizleşme anlamına gelir.[21] Demek ki özneleşmeden söz edebilmenin koşulu özdeşsizleşme/kimliksizleşmedir. Ancak bu kapasitenin kullanılması sayesinde arada olanların birlikteliği anlamında eşitler topluluğu kurulabilir. Tanınma siyasetinin de öngördüğü gibi öznel bir konumdan konuşma; kendine, kimliğe ya da cemaate has olanı dışa vurma ya da bir kimliğin veya grubun kendine özgü değerlerini kanıtlamaya çalışma aslında kabilesel olanın iki biçimi arasındaki çatışmayı yeniden üretmekten başka bir anlam taşımaz. Rancière kabilesel olanın bu iki biçiminin tümelcilik ve tikelcilik ya da evrenselcilik ve kimlikçilik şeklinde karşımıza çıktığını; insan ve haklara ilişkin tözcü savunularında evrenselciliğin söyleminin de pekâlâ kimlikçiliğin söylemi kadar "kabileci" olabildiğini iddia eder.[22] "Büyük cemaat" ve "küçük cemaat" şeklinde adlandırdığı bu sahte ikilemi doğru formüle etmek adına "kabilesel olan ile bir ağıza" özgü olanı karşıtlaştırmaya çalışır. Gerek tanınma siyaseti gerek çokkültürlü yurttaşlık siyaseti gerekse evrensel yurttaşlık idealleri çerçevesinde olsun çağdaş siyaset teorilerinin ortak çıkmazı "siyasetin bir cemaate *has olanın* dışavurumuyla özdeşleştirilmesinden"[23] kaynaklanmaktadır. Kabilecilik ya hükümet ilkesinin siyasal topluluğa has olanla özdeşleştirilmesi şeklinde ortaya çıkar ya da egemen kimliklerin hegemonyasına karşı azınlık kimliklerinin tanınma talepleri şeklinde. Her iki kabilecilik biçimi de ötekini barbarlıkla itham etmekle birlikte kendilerini cemaate has olanın edimselleşmesi biçiminde sundukları ölçüde özgürleşmeden çok, görevler ve kimlikler arasındaki hiyerarşik dağılımın özdeşleşme mantığına bağlı kalırlar.

Tanınma uğruna mücadeleyi kimliği önceden bilinen bir öznenin tanınma talebi şeklinde anlamak mümkündür. Örneğin azınlık gruplarının talepleri, kimliklerine saygı duyulmasına yönelik tanınma talepleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Rancière'in yaklaşımına göre bu talepleri kimliğe has olanın tanınmasına yönelik talepler olarak anlamak zorunda değiliz. Kimliğin tanınmasına yönelik talepleri esasında kimliğe *atfedilmemiş olan* değerlerin tanınmasına yönelik talepler şeklinde tasavvur etmemiz de

[21] Ibid., 75.
[22] Ibid., 77.
[23] Ibid., 72.

mümkündür.[24] Azınlık gruplarının taleplerini, bireylerin kendi kültürel özelliklerini yaşama ve bunlara saygı duyulmasını sağlama talepleri olarak görmek yerine kendine has kurallara itaat eden, kendine has değerlere sahip *azınlıklar* olarak görülmeme talepleri şeklinde tanımlamak başka siyasal gerçekliklerin önünü açacaktır. Rancière'e göre tanınma taleplerini, özgül bir kimlik ya da kültür atfedilmiş olmayan; herkesle aynı haklara sahip olma ve yine onlar gibi azınlık parantezine alınmadan, eşit ölçüde saygı ve değer görme talepleri olarak düşünmek gerekir. Zira tam da bu bağlamda önceden var olan özgül bir kimliğin talebine karşılık vermek biçiminde değil de ortak bir dünyanın konfigürasyonunu gerçekleştirme kapasitesi çerçevesinde tanımlandığında bireyler ve grupların tanınma mücadelesi aslında *tanınma uğruna* mücadele değil *başka bir tanınma biçimi uğruna* mücadele şekline bürünecektir.[25] Yerlerin, kimliklerin ve payların yeniden dağıtılmasını gerçekleştiren bir kapasitenin tanınması anlamına gelecektir.

Rancière'e göre insanların toplumda işgal ettikleri yer ve konumları itibariyle tanınması pekâlâ mümkün olabilir ancak bu onların konumlandırıldıkları yer, kimlik ya da yeterlilikler dışında etkinleşebilecek başka bir kapasitenin tanındığı anlamına gelmez. İşçilerin teknik becerileri ya da çalışkanlıkları takdirle karşılanabilir, hatta toplumsal yaşamın sürdürülmesinde üstlendikleri görevler nedeniyle daha fazla ekonomik ve siyasal hak elde etmelerinin doğallığından söz edilebilir; kadınların ev kadını ve annelik rolleri nedeniyle yüceltilmesi sık rastlanan bir durumdur ya da kimlik gruplarının kendine has özellikleri çok kültürlülük, *otantisite*, insan onuruna saygı gibi gerekçelerle savunulabilir ancak bu saygı biçimleri aynı zamanda bir *saymama* biçimi, duyulur dünyanın ötesindeki bir yeterliliğin inkârının diğer adı, tanınan kimlikteki bir yeterliliğin tanınmaması anlamlarına da gelebilir.

Elbette Rancière haklı olarak Honneth'in tanınma uğruna mücadele siyasetinin, kimliklerin doğasını daha dinamik bir topluluk perspektifi içinde tanımlamaya çalıştığını teslim eder. Honneth'in teorisinde tanınma uğruna mücadelenin yeni kapasitelerin oluşmasına ve bu kapasitelerin tanınması için de yeni mücadeleler verilmesi gerektiğine ilişkin saptamasını önemli bulur. Gerçekten de Honneth'in yaklaşımında asıl vurgunun salt kimliğin tanınmasından çok, kimliğin içeriğinin

[24] Jacques Rancière, "Critical Questions", 90.
[25] Ibid., 90.

zenginleşmesi ve sınırlarının genişlemesine yönelik olduğunu; böylece yeni kapasiteler edinme, yeni yeterlilikler kazanmanın amaçlanmış olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ortaya çıkan yeni kapasite ve yeterliliklerin tanınmaması yeni bir mücadele sürecinin doğmasına yol açacak; asimetrik insan ilişkilerinin dönüştürülmesi doğrultusunda kesintisiz bir ilerleme sürecinin hareketine aracılık edecektir. Nitekim Honneth, Rancière'in eleştirilerine verdiği cevaplarda da tam da bu noktanın üzerinde durur. Tanınma uğruna mücadele verili bir kimliğin tanınmasına yönelik olabilir ancak bu mücadeleye katılanların bireysel ya da kolektif kimliklerinden tam olarak emin oldukları anlamına gelmez.[26] Tanınma mücadelesi tanınmaya ilişkin geçerli normatif standartların yeniden formüle edilmesini amaçlayarak esasında kimliğin kendi dışına doğru seyretmesinin önünü açar ve böylece Rancière'in bahsettiği özdeşsizleşme ya da kimliksizleşme tecrübesinin içinden geçmeye engel teşkil etmez.[27]

Bu sebeple tanınma mücadelesinin asıl itici gücü ya da *telos*u haksızlık nosyonuyla açıklanabilecek bir yapıya sahip olmasıdır; zira mücadele süreci bir haksızlığın meydana gelmesiyle başlar ve sadece mevcut normlar doğrultusunda gerçekleşmiş bir tanınmanın yani aslında tanınmamanın yol açtığı bir haksızlığın tanınma-tanımlama-içerme normlarının dönüştürülmesi sayesinde aşılmasıyla birlikte devam eder.[28] Honneth'in tanınma mücadelesinin telosuna ilişkin açıklamasından mücadelenin başlangıcına, kişinin kendisiyle uyumlu bir ilişki kurmasının engellenmesinden doğan bir haksızlığı yerleştirdiğini anlıyoruz. Bu bağlamda Honneth'e göre haksızlığa ilişkin ilk tecrübe, kişinin kendisiyle kurabileceği uyumlu bir ilişkinin bozulması ya da hasara uğraması olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki ancak bu tecrübe sayesindedir ki kişinin kendisiyle uyumlu ilişkisi *negatif yönden* tanınma mücadelesinin normatif grameri olarak saptanabilmektedir. *Negatif yönden* ibaresi önemlidir; çünkü Honneth aslında insanın kendisiyle uyumlu ilişkisinin *pozitif yönden* nasıl tanımlanacağının, içeriğinin ne olduğunun tam olarak bilinemeyeceği

[26] Axel Honneth, "A Critical Discussion", ed. Katia Genel, *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* (New York: Columba University Press, 2016), 108-109.
[27] Ibid., 108-109.
[28] Ibid., 108-109.

konusunda Rancière'e hak verir.[29] Bu ilişkinin pozitif yönden içeriğine ilişkin bir belirlemede bulunmuş olmak, kişinin kendisiyle ilişkisinin tamamlanmış ve tamamlanmamış biçimleri arasında bir ayrım yapmayı beraberinde getireceği için özcü olarak tanımlanmayı hak edecektir.

Öte yandan Honneth'e göre kişinin kendisiyle ilişkisinin eksikliğinden ya da bozulmasından söz etmek tanınma mücadelesinin normatif gramerini sunmak açısından zorunlu olduğu gibi sosyal-siyasal düzendeki aksaklıkları topluma içkin bir biçimde eleştirebilmek ve dönüştürebilmek açısından da gereklidir. Bu bağlamda Honneth'in eleştirel teoriyi içkin eleştiri geleneğine bağlı kalan bir doğrultuda geliştirmeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz. Öyle ki Honneth, kişinin kendisiyle ilişkisinin bozulmuş olmasını, kişinin sanki kendisiyle doğuştan uyumlu bir ilişkisi varmış gibi deneyimlenmesine yol açabileceğini belirtir; bu zorunlu yanılsamanın sebebi ise genellikle içine doğduğumuz toplumsal kategorilerin kendimizi tanımlamamıza izin vermemesidir.[30] Demek ki kişinin kendisiyle ilişki kurmasını engelleyen faktörlerin görünür kılınabilmesi adına karşı-olgusal bir referans noktası olarak kendimizle ilişkinin uyumlu bir formunu varsaymak zorunda kalırız. Aksi halde tanınma mücadeleleri ya da siyasetlerinin amaçlarının ne olduğu konusunda oluşacak belirsizlikten kaçınamayız.

Sonuç olarak Honneth bize asıl meselesinin öznenin tözcü bir ontolojisini sunmak olmadığını; çünkü kişinin kendisiyle ilişki kurma tarzının hasar görmesinden kaynaklanan durumları patolojik terimlerle izah etmeye çalışmadığını; teorisinin yöneldiği nihai amacın daha çok kişinin siyasi düzende maruz kaldığı kurumsallaşmış eşitsizlik ve haksızlıklar karşısında onu harekete geçiren farklı türden acı biçimleri olduğunu göstermeye çalışmak olduğunu vurgular.[31] Honneth insanların siyasal düzenden dışlanmış olmalarından kaynaklanan nedenlerle neden acı çektiklerinin fenomonolojik açıdan tanımlanabilir bir durum olmasının ötesinde açıklanabilmesi gerektiğini savunur ve bunu teorisinin güçlü yanı olarak sunar. Öznelliğin ya da özneleşmenin siyasal düzenin adilliğinin ölçüsü olabilmesi, kurumsallaşmış normların demokratikliğini ölçebilmesi kişinin kendisiyle ilişki kurma tarzları karşısında nasıl bir tutum

[29] Ibid., 110.
[30] Ibid., 110
[31] Ibid., 120.

benimsediğiyle ilgilidir. Oysa Rancière'in paysızların payını hesaba katmadığı, kişileri ya da kolektif öznellikleri yeterlilikleri ya da kapasiteleri nedeniyle siyasal düzene dâhil etmediği için bir siyasal düzeni *polis* düzeni olarak adlandırabilmesi; sayılmayanların sayılmamaktan kaynaklanan acılarını o düzenin bir niteliği olarak konumlandırmasını zorunlu kılar.[32] Sadece yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımından kaynaklanan dışlamanın varsayılması yeterli değildir aynı zamanda dışlanmış, sayılmamış ya da yanlış tanınmış insanların bu nedenlerle öznel olarak tecrübe ettikleri acıların vurgulanması da önem taşır. Aksi halde Honneth'e göre hesap-dışı yani sayılmamış olanların kendilerine has değerlerini kanıtlamak yerine neden "toplumsal eşitsizliğin kıvrımlarını açığa çıkaran mantıksal bir çatlağı dışavurmaya" dönük eylemlerde bulunduklarını; başka bir deyişle kimliksizleşme veya özdeşsizleşme performansları sergilemeye çalıştıklarını açıklamak mümkün değildir. Honneth açısından hesap-dışının ya da kendi tabiriyle tanınmamış olanın tanınabilir olması siyasal özne statüsüne yükselmenin yolunu açacaktır ancak özne statüsüne yükselme, dışlanmış olma konumunu aşma isteğinin ardındaki itici güç acının fenomenolojisine ilişkin bir açıklamayı zorunlu kılar.

Siyasal öznenin acının fenomenolojisinden türetilip türetilemeyeceği belki de Rancière ile Honneth arasındaki ama bir o kadar da Hegelci gelenek ile anti-Hegelci gelenek arasındaki en temel ayrım noktalarından birini açığa çıkarır. Honneth için siyasal öznellik tanınmamaktan kaynaklanan acının aşılması sayesinde kazanılan öznel bilincin ya da öznel varoluşun cisimleşmesini gerektirirken; Rancière açısından acının bir dışavurumu olarak değil özneleşme kapasitesinin harekete geçirilmesi sayesinde elde edilen bir konumdur. Kendini kimliksizleşme tecrübesine açtığı ölçüde arada olmaktan kaynaklanan bir birlikteliğin varoluşunu meydana getirebilen bir konum. Siyasal bir öznenin acıdan, bir tür bakış açısı deneyiminden kaynaklandığını söylemek kendine has bir benliğe sahip olduğunu varsaymaktır. Bu ise siyasal bir öznelliğin ortaya çıkışını acının sebep olduğu örselenmenin dışında düşünememek anlamına gelir. Oysa verili bir durumda bireylerin acılarından siyasal bir öznelliğin şekillenmesine doğru gelişen herhangi bir süreklilik ya da

[32] Ibid., 123.

homoloji söz konusu olamaz.[33] Bunun sebebi acının mevcut siyaset sahnesinde bir haksızlığın mağduru sıfatıyla nesneleştirilecek olması; siyasal düzenin kendisindeki bir yanlışlığı görünür kılabilecek bir öznelliği duyuramamasıdır. Rancière bu sebeple siyasal öznelliğin motivasyon kaynağı olarak acı çekme tecrübesini değil ortak dünyanın inşasına götüren duyusal kapasitelerin varlığını görürken olumlama boyutunun önem kazandığı bir öznellik anlayışına başvurur. Rancière'e göre acıların öznellik kapasitesi içinde görünür kılınabilecekleri bir siyaset sahnesi üzerinde bulunmadığımız için esas mesele siyasi sahnenin farklı formlarının yaratılmasıyla ilgilidir.

Böylece Rancière'de özdeşliğe-kimliğe dayanan bütün içerme formlarının yanlışlığını sorgulayan daha radikal bir öznellik düşüncesi karşımıza çıkar. Honneth'in tanınmanın sevgi, haklar ve dayanışma aşamalarından geçerek tam olarak gerçekleşmesi ya da bütünlük kazanması yoluyla kendini kuran özerk ve bireyselleşmiş varlıkları yerine Rancière özdeşsizleşme performansları yoluyla özneleşme süreçleri içinde kendi kendilerini inşa eden bir özne kavramı önerir. Önceden var olan kolektif bir kimliği duyurmak yerine bir başlangıcı sahneye koyan öznellikler; mevcut konumlar hiyerarşisi içinde konuşlandırılmış oldukları yerleri, verili kimliklerle bağlarını koparark sorgularlar. Özdeşsizleşmenin bu etkisi söz edimleri yoluyla elde edilen bir etkidir ki bu çerçevede hakiki öznenin söz edimlerinin öznesi olduğunu söylemek gerekir. Rancière söz edimlerinde eşitlikçi bir mantığın geçerli olduğunu; toplumsal bağlarda ise eşitsizlikçi bir mantığın hüküm sürdüğünü söyleyerek aslında toplumsal bağın keyfiliğinin karşısına dilin keyfiliğini çıkarır.[34] Dilin keyfiliğinden ise bilişsel, Tanrısal ya da evrensel içkin hiçbir içeriği bulunmayan sadece anlamın polemik bir uzam içinde konuşan ve dinleyen arasındaki gerilim altında şekillendirilmek zorunda olmasını anlar. Jacotot'un pedagojisinden hareketle bu polemik uzamı şekillendiren ilişkiye zekaların eşitliği adını verir. Zekâların eşitliği, bir eşitler cemaati, özgürleşmiş insanlar cemaati meydana getirir. Rancière'e göre "Jacotist eleştiri, eşitliğin doğrulanmasını bir demek istemiyle bir dinlemek isteminin her defasında yeniden yaratılacak ilişkisinde hapsederken, doğrulama 'toplumsal'laşır, bir dinleme mecburiyetini sahneye koyarak eşitliğin toplumsal bir etkisini meydana

[33] Jacques Rancière, "A Critical Discussion", 124-127.
[34] Jacques Rancière*, Siyasalın Kıyısında*, 98.

getirir".[35] O halde verili kimliklere ve toplumda konumlandırılmış olduğu yere söz edimleriyle yoluyla mesafelenen özne, topluluğa ilişkin ortak meseleleri tartışmak bakımından eşit bir kapasiteye sahip olduğunu kanıtlar. Bir işçi, göçmen ya da kadın olarak mevcut toplumsal konfigürasyonda tanınan bir kapasitenin değil olumsuzlanan bir kapasitenin yeni bir konfigürasyon doğrultusunda olumlanması söz konusudur. Böylece asimetrik ilişkilerin düzeltilmesinin dinamiği olarak Rancière, herhangi bir toplumsal mekân, konum ya da kimliğe özgü biçimde tanınmış kapasitelerin ötesindeki bu kapasitenin genişlemesini görür.

Bu çerçevede tarihin *telos*u gibi teleolojik bir ideal varsaymadan da evrenselliği tasavvur etmek mümkündür. Ancak evrensellik ilerleme süreci içinde tanınmanın bütünlük kazanmasıyla gerçekleşecek normatif bir idealden çok mevcut cemaate onlardan sayılmamış bir parçanın zorla girişiyle, cemaatin parçalarına atfedilmemiş bir kapasitenin görünür kılınmasıyla, siyasal bir kimliğin ya da toplumsal bir bağın keyfiliğinin polemikleştirilmesiyle birlikte-varlığın olgusallığını şimdi burada kayda geçirmek anlamı taşır. Bu bağlamda tarihin onu harekete geçiren bir ilkesi, gerçekleştirmesi veya kanıtlaması gereken bir telosu yoktur; çünkü eşitlik ulaşılacak bir "hedef değil başlangıçta koyulması ve durmaksızın yeniden koyulması gereken bir varsayımdır."[36] Tanınma siyasetinin eşitliği bir hedef olarak belirlemesi onu "uzlaştırılmış geleceklere ağır ağır giden yol olarak sunmaya" götürmekle birlikte var olan eşitsizlikleri *henüz-değil*in akılsızlığıyla ilişkilendiren maruzatçı açıklama-anlaşılır kılma kipliklerine başvurmaya da yönlendirebilir. Aynı zamanda eşitliğe toplumsal-siyasal kurumlar çerçevesinde tutarlılık kazandırmaya yöneltmektedir ki bu da toplumun bir bütün olarak özgürleştirilebileceği gibi bir yanılsama uyandırır. Oysa eşitlik topluluğun yasası olarak yeniden ve yeniden yapılması gereken bir doğrulama edimine bağlı kalmayı sürdürür. Bu anlamda eşitler cemaati aslında "durmaksızın eşitlik yaratmak için çalışan insanların oluşturduğu istikrarsız bir cemaat"in adıdır.[37]

[35] Ibid., 103.
[36] Ibid., 100.
[37] Ibid., 100-101.

Sonuç

Uyuşmazlık siyaseti ve tanınma etiği yaklaşımı eşitlikçi bir topluluğun inşası açısından iki ayrı eleştiri biçimi ve öznellik anlayışını ifade eder. İnsanlar arasındaki asimetrik ilişki biçimlerinin dönüştürülmesi ve çağdaş toplumun eleştirisi açısından önem taşıyan bu tartışma olumlu ve olumsuz yönden Hegelci düşünme biçiminin gölgesi altında gerçekleşir. Çünkü tanınma etiğine göre tanınmanın tarihte dönüştürücü bir rol oynayabilmesinin nedeni öznel bilincin gelişmesine aracılık etmesi; bir kimlik veya benlik fikrinin oluşabilmesine imkân tanımasıdır. Özneler-arası bir perspektif içinde tanınma edimleri yoluyla gerçekleşen bu özbilinç sayesinde ancak içerici ve eşitlikçi özellikler taşıtan bir topluluk ve siyaset modeli mümkün olabilir. Bu durumda tarih, yeni tanınma taleplerinin üretildiği ve yeni tanınma mücadelelerinin sahnelendiği; böylece tanınma prosedürleri ve normlarına ilişkin sınırların giderek genişlemesiyle siyasal-hukuksal kurumlarda kayıt altına alındığı bir ilerleme sürecinin adı haline gelir.

Diğer taraftan uyuşmazlık siyaseti farklı bir tanınma kavramı önerir. Öznel bilincin şekillenmesine yol açan ya da bireysel varoluşun tutarlılık kazanmasını sağlayan bir tanınma kavramı yerine atfedilmemiş yeterliliklerin tanınmasını öngören bir tanınma kavramından söz eder. Buna göre eşitlikçi bir topluluk düşüncesi açısından özbilinç kazanması gereken bir özne fikrine ihtiyaç yoktur; çünkü ilk olarak eşitlik varılması gereken bir hedef değil topluluğun yasasıdır yani başlangıç koşulu ya da verili temelidir. Bu durumda bir birlikte varoluşu gerçekleştirebilmek atfedilmiş öznel konumlardan, yeterlikliliklerden, kimliklerden çıkmayı yani kimliksizleşme-özdeşsizleşme tecrübesine açılmayı gerektirir. Dolayısıyla özne değil arada varlıkların kendilerini özneleştirmesi vardır. İkincisi verili bir kimliğin tanınması üzerine kurulu bir siyaset biçimi, kimliğin tanınma taleplerini mevcut toplumsal düzen çerçevesinde dikkate alacağı için, topluluğun kuruluş mantığının dönüştürülmesini değil en fazla kimliğe kabul normlarının genişletilmesini öngörür ki bu eşitliği hem bir gerçeklik olmaktan çıkarır hem de onu bir ideal olarak görmeye yol açar. Bu ise mücadele sözcüğünün gerektirdiği siyasal kapasitesinin anlamını daraltan bir etkiye sahiptir.

Kaynakça

Aktok, Öktok. "Çevirmenin Önsözü." *Tanınma Uğruna Mücadele,* Axel Honneth, 17-21, İstanbul: İthaki, 2016.

Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı, 2001.

Deranty, J. P. "Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society." In *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* edited by Katia Genel and J. P. Deranty, 33-83. New York: Columba University Press, 2016.

Honneth, Axel. *Tanınma Uğruna Mücadele*. çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki, 2016.

Honneth, Axel. "A Critical Discussion." In *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* edited by Katia Genel and J. P. Deranty, 107-133. New York: Columba University Press, 2016.

Genel, Katia. "Jacques Rancière and Axel Honneth: Two Critical Approaches to the Political", In *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* edited by Katia Genel and J. P. Deranty, 3-33. New York: Columba University Press, 2016.

Rancière, Jacques. *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. çev. Hakkı Hünler, İzmir: Aralık, 2006.

Rancière, Jacques. *Siyasalın Kıyısında*. çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2006.

Rancière, Jacques. *Görüntülerin Yazgısı*. çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus, 2008.

Rancière, Jacques. "Critical Questions on the Theory of Recognition." In *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* edited by Katia Genel and J. P. Deranty, 83-95. New York: Columba University Press, 2016.

Rancière, Jacques. "A Critical Discussion." In *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity,* edited by Katia Genel and J. P. Deranty, 107-133. New York: Columba University Press, 2016.

Rancière, Jacques. *Estetiğin Huzursuzluğu*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim, 2016.

JAMES'İN SÜREÇ METAFİZİĞİNDE ÖZNENİN BİRLİĞİNİN OLASILIĞI

Nil Avcı*

Amerikan felsefesinin en önemli düşünürlerinden William James'in tüm entelektüel üretimini belirlemiş olan idealist mutlakçılık karşıtlığının temelinde özdeşlik mantığının bireye kendi farklılığında var olma, deneyimleme ve eyleme alanı tanımayacak kadar boğucu ve kuşatıcı olan tümlük ilkesinin reddi yatmaktadır. James'e göre evren tasarımımızı belirleyecek metafiziksel perspektif seçimi, özgürlüğü olası kılan bir seçim olmalıdır. Bu yüzden, materyalist ya da idealist, deneyci ya da akılcı, belirlenimciliği zorunlu kılan bir bakış açısı yerine James kökten deneycilik ismini verdiği çoğulcu bir metafizik kuramı ortaya atar. James'in saf deneyim kavramı üzerine kurulu kökten deneyciliği, *A Pluralistic Universe* isimli eserindeki Henri Bergson'a dair övgüleri de dikkate alındığında, süreç metafiziğinin bir formu olarak yorumlanabilmektedir. James gerçekliği nesne ve özne ayrımının yapılmadığı, ne maddi ne de tinsel belirlenime sahip olan, nötr, dolayımsız, sürekli değişen ve karışan, kesintisiz saf bir deneyim akışı olarak betimler. James aynı zamanda bu gerçeklik tasvirinin içine doğruluk üretici ve bilmeye muktedir, özgür, amaçları olan ve bu amaçlar doğrultusunda eyleyebilen bir bilinç birliği olarak özneyi de konumlandırır. Ne klasik deneycilerin yaptığı gibi ilişkiselliğin dışsal olarak sağlandığı bir yığın olarak bırakılabilen, ne de akılcıların yaptığı gibi bir töz ya da formel bir yapıya gönderilerek kurulabilir gibi duran *öznenin birliği* James tarafından nasıl kurulmuştur?

Bu sorudan yola çıkan bu çalışma üç şeyi hedeflemektedir. Bunlardan birincisi James'in kökten deneyciliğin açık kabulüyle sona eren düşünce tarihinde öznenin birliğine dair fikirlerinin nasıl şekillendiğinin kavramsal izini sürmektir. Bunun için çalışmanın ilk bölümünde James'in *The Principles of Psychology* (*Principles*) eserindeki kişinin özdeşliğini açıklamak için kullanılan çağrışımcı açıklamayı, ruh kavramına dayanan tinselci açıklamayı ve Kant'ın 'aşkınsal ben' modelini reddedişi kısaca açıklanarak bu eserde bir psikolog rolünde benimsediği psiko-fizikalist paralelizme

* Dr. Öğretim Üyesi, OMÜ Felsefe Bölümü. E-mail: avci.nil@gmail.com

değinilecektir. Bu bölümde James'in maddi, sosyal ve tinsel olarak üç boyutta inceldiği benlik kavramının ve saf deneyim kuramının kurucusu olan düşünce akışı kavramının ilk betimlemelerine yer verilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise birinci bölümde yakalanan kendilik üretme edimi kavramının izi James'in son dönem makalelerinde aranacaktır. Bunun için 1903-1905 yılları arasında yazdığı makaleleri içeren *Essays in Radical Empiricism* ve 1909'da yayımlanan *A Pluralistic Universe* adlı eserler odağımızda olacaktır. Kökten deneyciliğin anlamı ve saf deneyim kavramı açıklanacaktır. İlk eserdeki "Does 'Consciousness' Exist?" isimli makalesinde James bilincin var olmadığını savunur. Temel amacımız bilincin ne anlamda olmadığını ve olmayan bir bilincin ne anlamda bilme ediminin ve ahlaki eylemin öznesi olabileceğini tartışmaktır. James'in sürekli değişen ve oluşan çokluk evreninde öznenin özne olarak varlık imkânını göstermeyi başarıp başaramadığını değerlendirmemiz, çalışmanın ikinci hedefine de hizmet etmiş olacaktır. Bu hedef genel olarak süreç metafiziğinin özneye dair neler söyleyebileceğini aydınlatmaktır. Üçüncü ve son hedef ise kökten deneyci evren görüşünün olası kıldığı özneliğin nasıl bir özgürlük kavramıyla tutarlı olduğunu tespit etmek ve bu kavramın ima edebileceği ahlaki kurama işaret etmektir. Nihayetinde James metafiziksel soruşturmalarına dünyayı olması gerektiği hale yaklaştırabilecek iyileştirici özgür edimleri mümkün kılan bir dünya görüşüne varmak için girişmiştir.

I.

James *Principles*'ta ve daha sonra bir ders kitabı olarak yeniden gözden geçirilmiş ve kısaltılmış haliyle *Psychology: Briefer Course*'da psikolojinin doğal bilim olduğunu, bilimin deneysel yöntemleriyle ilerlemesi gerektiğini ve bunu yapabilmesi için bilimlerin sorgulanmamış ön kabullerinin psikolojinin de ön kabulleri olması gerektiğini söyler. Doğal bir bilim olan psikolojinin araştırma nesnesi bireyin zihnidir. Doğal bilimlerin araştırmalarını, dolayısıyla da psikolojinin araştırmasını koşullayan ön kabuller üç tanedir. Birincisi düşüncelere ve duygulara dair, ikincisi fiziksel dünyaya dair ve üçüncüsü de ikisinin arasındaki ilişkiye dairdir.[1] Hislerin ve düşüncelerin *var olduğu*, onların zamansal ve mekânsal birliği olan fiziksel dünyayla *birlikte var olduğu* ve ilkinin diğerini *bildiği* ya da

[1] William James, *The Principles of Psychology vol.1* (Oxford: Dover Publications, 1950), VI.

bilebileceği varsayılmaktadır. Benimsediğini söylediği bu ön kabullerden James'in araştırmasını psikolog rolünde madde-zihin ikiciliği perspektifinden devam ettirdiğini çıkarsamak basittir. Psikoloji fiziksel olaylar (beyin durumları) ile zihinsel olaylar (zihin durumları) arasında bir koşutluk yerleştirerek ilerler ve deneysel gözlem bu iki olay arasındaki bağlantıları keşfetmeye dönüktür. Bir psikolog için zihnin durumlarının birliği ve beynin durumlarının birliği, oldukları şekliyle kabul edilir. James için ise birlikler eski parçaların yeni bir şekilde örgütlenmesiyle ortaya çıkan yeni etkiler, yeni niteliklerdir.[2] Örneğin su hidrojen ve oksijenin yeni ve farklı bir örgütlenme ediminin sonucunda, ilişkide olduğu şeyde ortaya çıkardığı yeni etkilerin toplamıdır; su bir sonuçtur. Psiko-fizikalist bir gözlemci zihnin durumlarının birliğini beyin durumlarının birliğinin etkisi olarak okuyabilir.

James yukarıda bahsi geçen iki eserde de psikolojinin bireysel zihin durumlarına dair daha fazlasını araştırmak zorunda olmadığını çünkü araştırırsa bir metafiziğe dönüşeceğini yazar. Aynı zamanda, psikolojinin metafizik ön kabullerinin, çalışmanın her aşamasında sorunlar doğurduğu açıktır. Başlangıç olarak psikolojinin nedensellik ilkesi üzerine kurulduğu bile düşünüldüğünde, psikoloji bu ilkenin hesabının verilmesi konusunda eleştiri karşısında savunmasızdır. Metafiziksel eleştiri psikolojinin içine iyice nüfuz ettiğinde ise onu kolayca parçalanır hale getirmiştir.[3] James doğal bilimlerin varsayımlarının bir mutlaklıklarının olmadığını; geçici ve değiştirilebilir olduklarının asla unutulmaması gerektiğini yazar ki kendisi de sonradan töz metafiziğine ait ikicilik ön kabulünden vazgeçmiştir.[4] İkiciliğin zihne dair açıklamalarının çoğunda ortaya çıkan metafizik problemlerin James'i ikiciliğin paranteze alındığı fenomenolojik bir bakış açısına doğru ittiğini ve James'in *Principles*'ta psikolojiye ait bakış açısını benimsemesinin yanı sıra bilince dair fenomenolojik bir araştırma da yürüttüğünü söylemek yanlış olmaz.[5] Örneğin, *Psychology: Briefer Course*'da

[2] James, *Principles*, 159. Bkz. Gerald E. Myers, *William James: His Life and Thought* (New Haven, London: Yale University Press, 1986), 334.

[3] William James, "Psychology: Briefer Course," *William James Writings 1878-1899* içinde (New York: The Library of America, 1992), 432-433.

[4] James, *Psychology: Briefer Course*, 400-1. Bkz. David C. Lamberth, *William James and Metaphysics of Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

[5] Bruce Wilshire, *William James and Phenomenology: A Study of "The Principles of Psychology"* (Bloomington, London: Indiana University Press, 1968), 3-20.

bir mavi deneyiminden bahsederken James madde-zihin ikiciliğinin ötesine geçer. Mavinin bir nesneyle ya da bir zihinle bağlantısı içinde düşünülmeden, bilince dolayımsız verilmiş haliyle nötr, yani belirlenmemiş olduğunu yazar: "Mavi bize *dolayımsız* olarak biri zihinsel diğeri fiziksel olan iki gerçeklik arasındaki bir ilişki olarak gelmez. Yalnızca onu *aynı* mavi olarak düşünüp onunla diğer şeyler arasında ilişkilerin izini sürdüğümüzde, kendini çiftler ve iki ayrı yönde gelişir."[6] James için, *Principles* yazılırken dahi deneyimi ilksel ortaya çıkış olarak, yani henüz ilişkileri ve bağlamına göre fiziksel ve zihinsel olarak ayrılmamış bir hal olarak düşünmek mümkündür. Dolayısıyla *Principles*'ta özne, benlik ve kendilik bilinci kavramlarını araştırırken James'in metafizik ikiciliğini ve bilimsel bakış açısının ötesine geçtiği fark edilmelidir. Kökten deneyciliğinin geliştirilmemiş izlekleri olarak okunabilecek açıklamaların çoğu, ikiciliğin ötesine geçerek fenomenolojik tutumuyla giriştiği açıklamalardır. Fakat hepsinden önemlisi James'in etiği tüm psikolojik araştırmayı sarsacak temel bir konuma yerleştirmesidir. *Psychology: Briefer Course*'a yazdığı son sözde James etiğin çağrısına kulak vermek gerektiğini yazar. Özgür iradenin varlığını savunacaksak psikolojinin bilimsel amaçlar için iddia ettiği belirlenimciliği reddetmek gerekmektedir. James'in özgürlüğün varlığına inancı sarsılmazdır. Öyleyse James'e göre özgür olan 'ben' neyim, bir şey miyim?

James 'ben'in ne ya da kim olduğunu araştırmaya, yani benlik kurulumu ve kendilik bilinci ile ilgili bilimsel araştırmasına Ben (*I*) ve Kendim (*Me*) ayrımı yaparak başlar.[7] Herhangi bir düşünüş ediminde, ne düşünürsem düşüneyim, aynı zamanda kendimin de ("kişisel varlığımın") farkındayımdır. Düşünceme zorunlu olarak katılan kendilik bilincimde, kendimin farkında olan benim, farkında olduğum kendimle özdeş olması gerektiğinden James, varlığımın adeta çift olduğunu yazar: Bir tanesi bilinen benlik, Kendim, empirik ego ve diğeri bilen benlik, Ben, "bazı yazarların 'saf ego'su."[8] James açıklamasına bilinen kendilikten, empirik ego ya da empirik benlikten, yani nesne olarak kendimden başlar. Olabilecek en geniş anlamıyla, kendim olarak bildiğim şey, sahiplik anlamıyla benim diyebileceğim her şeydir. Örneğin, ailem ve şöhretim

[6] James, *Psychology: Briefer Course*, 430.
[7] James, *Psychology: Briefer Course*, 174.
[8] James, *Psychology: Briefer Course*, 174.

benim ailem ve benim şöhretim olduğu müddetçe benliğimi oluşturan temel yapılardır. James sahiplikle temellenmiş empirik benliği oluşturan üç temel boyut olduğunu yazar. Bunlardan ilki benliğimin maddesel boyutudur. Kendim olarak bildiğim benliğimin maddesel boyutunu bana en yakın olan bedenim, kıyafetlerim, ailem, evim, hayat boyu üretmek için emek verdiğim maddesel şeyler, yapıtlarım ve benzerleri oluşturur. James insanın ömrü boyunca çalışıp elleriyle ürettiği bir yapıtın bir anda ortadan kalktığında, onun benliğinin de yok olduğunu hissettiğini ya da ailesinden biri öldüğünde, sözcüğün gerçek anlamıyla, benliğinin de bir parçasının yok olduğundan bahseder. Bu, her şeyin ötesinde "kendimizin kısmi olarak hiçliğe dönüşmesi"nin hissidir.[9] James için maddesel boyutuyla kurulan ve bilinen empirik benliğimiz zamanın belirli bir anında ve mekânın belirli bir noktasında olan bedenimizin birliğinden çok daha fazlasıdır. Öyle görünüyor ki, James benliğimizin maddesel birliğini emeğimizin de içerildiği varlıklara saçmıştır.

Empirik benliği oluşturan ikinci boyut benliğin sosyal boyutudur. Nasıl ki maddesel benliğimiz maddi varlıklara saçılmış, dağılmışsa sosyal benliğimiz de başkalarının zihinlerindeki imgelere saçılmıştır. "Bir adamı tanıyan ve onun imgesini zihninde taşıyan ne kadar çok birey varsa onun da o kadar çok sosyal benliği vardır."[10] James yakın dostumun ve iş yerimdeki amirimin beni aynı ben olarak tanımadığını ve benim kendimi hep başkalarının bilinci beni nasıl kurduysa, imgelemi beni nasıl kurguladıysa öyle bildiğimi, başkası dolayımıyla kendiliğimi oluşturduğumu söyler. Dolayısıyla ben kendimi her yeni ilişkide bir başkası olarak bilirim. Başkaları ve ilişkiler çoğaldıkça sosyal benlikler de çoğalır ve birinin bir başkasında olan imgesi değiştiğinde benlikler de yok olur ya da değişir. James'e göre sosyal benlik Ötekilerin çokluğu sebebiyle içsel olarak parçalanmıştır. Aynı benlikte tanınan ve parçaları oluşturan farklı sosyal kendilikler, iş bölümü sayesinde parçalar arasında bir uyum yaratılarak birleştirilebilir. Benliklerin kurulumu toplumdaki sosyal rollerle ve bu rollerin getirdiği sorumluluklarla da ilgilidir. James kendilik imgelerinin kişinin edimlerini belirlediğini anlatmak için, bir askerin ya savaşıp ya da ölmesi gerektiği durumlarda kendini farklı bir sosyal benlikle tanıyan başka birinin kolayca kaçabileceğini yazar. Asker ve asker olmayan, kendini farklı

[9] James, *Psychology: Briefer Course*, 176.
[10] James, *Psychology: Briefer Course*, 177; *Principles*, 184.

edimlerde gerçekleştirirler. Toparlayacak olursak, empirik benliğin varlığı öznelerarası ilişkilerde ortaya çıkar ve başka kendiliklerin varlığına bağımlıdır. Benin kendini sosyal varlığında bilmesi, Benin kendini Öteki nasıl tanıyorsa öyle bilmesidir. Bu bağlamda birliğimizin temeli Ötekidir.

Tinsel benlik James için empirik benliği oluşturan son boyuttur. Tinsel benlik 'ben' sözcüğünün gönderimi olarak benliğin en içsel, öznel, yakın, samimi olan kısmıdır. Benliğimizin tinsel boyutundan bahsettiğimizde "tartışma ve ayırt etme yeteneğimizden, ahlaki duyarlığımız ve vicdanımızdan, boyun eğmez irademizden" bahsederiz.[11] Bu haliyle tanımlanan tinsel benlik diğer benliklerin bilinen nesne olarak konumlandırılmalarından farklı bir yolla tanımlanmış gibi durmaktadır. James bu farklılığı belirtmek için tinsel özneyi değerlendirirken geri dönüşlü bir bakış açısına sahip olmamız gerektiğini, nesneyi değil fakat aktif bir özneliği düşünebilmemiz gerektiğini yazar. Daha doğrusu kendimizi aktif düşünen olarak düşünmemiz gerekmektedir. Böyle düşünüldüğünde ise tinsel benliğin bilinçteki etkin boyut olduğunu, tüm öznel yaşantının çemberinin durağan merkezinde durduğunu ve diğer benliklerin onun sahip olduğu dışsal belirlenimler olarak ortaya çıkacağını söylemek gerekmektedir. James buradan bilince birliğini veren varlık olarak ruh, ego ya da tin kavramına geçişin çok kolay olduğunu düşünür. James'in tinselcilik olarak adlandırdığı bakış açısına göre tinsel benlik, her düşüncemizde ve eylememizde eş zamanlı bilincinde olduğumuz değişmez fail ya da düşünür, yani ruh olarak açıklanmaktadır. Bu "bütün diğer benliklerimizin benliği" olarak düşünülen Ben sahiden bir töz müdür? Onun bilincindeyken aslında neyin bilincindeyizdir?

James için tüm benliğin etkin merkezi olan tinsel benliğin entelektüel bir yolla kavranabileceğini söylemek, onu soyutlama yoluyla somut bilinç akışının ve öznelik yaşantısının bütününden ayırmaktır. Oysaki tinsel benliği oluşturan merkezi etkinliğin farkındalığı duyusal ve dolayımsız bir tanışıklıktır. Benliğimizin merkezi etkinliğini somut olarak hissederiz. İçebakış yöntemiyle, bir kalp gibi hızlı ve düzensizce çarpan iç yaşantımıza döndüğümüzde karşıt eğilimler, kısıtlamalar ve serbest bırakmalar, tutarsızlıklar ve dayanışmalar, teşvikler ve engeller çokluğuyla

[11] James, *Principles,* 296.

karşılaşırız.[12] Ayrıca bu içsel olgular çokluğuna tepki veren bir kendiliğindenlik de hissedilir. Çokluğun bir kısmı kendiliğinden, benliğe katılır ya da reddedilir. Fakat tüm bunlar arasında herhangi bir tinsel etkinlik tespit etmek mümkün değildir. James, kendi içe bakışında, kendiliğinden gerçekleşen edimleri yakalamaya çalıştığında, hissettiğinin sadece bir takım bedensel hareketler olduğunu yazar. Örneğin zihinsel olarak çabalarken, bir nesneyi düşünmemeye çalışırken ya da bir karar vermeye çabalarken çene ve gırtlağımızda hareketlenmeler hissederiz, nasıl ki görsel bir şey düşünmeye çalışırken gözlerimizin hareketini hissediyorsak. Kendisine verilen ismin tam aksini ifade edecek şekilde, tinsel benlik olarak tanınan kendimizin en etkin ve en öznel kısmı, nesnel sefalik (kafaya dair) hareketlerle özdeştir. Tinsel benliğin birliği maddeselin birliğinde bulunmuştur. James, yine de, benliğin birliğini etkin varlık olarak kuranın yalnızca bedenin hareketlenmeleri, adaptasyonları, olduğu konusunda tedbirli davranır. Kendi ayrımına göre, Benin (*I*) Kendisi (*Me*) olarak bilincinde olduğu (karşısına koyduğu) bir edim bulunacaksa, bu hissedilen fiziksel hareketlenmeler dışında bir şey olamayacak gibi durmaktadır. Fakat Ben, daha fazlası olarak, hem metafiziksel hem psikolojik olarak hala araştırılabilirdir. James'in kendi sözleriyle tamamlarsak:

> Öyleyse şimdi vardığım tek sonuç şudur: (En azından bazı kişilerde) En içteki Benliğin en canlı şekilde hissedilen kısmının çoğunun 'adaptasyonların' sefalik hareketlerinin öbeğinden oluştuğu ortaya çıkmıştır ki bu hareketler refleksiyon ve dikkat eksikliğinde genellikle algılanmazlar ve oldukları gibi sınıflandırılmazlar; bunların ötesinde ve üzerinde daha fazla bir şeye dair bulanık bir his vardır fakat bu hissin silik bir fizyolojik sürecin hissi mi olduğu ya da hiçbir şekilde nesnel bir şeyin değil de, tam tersine tam da öznelliğin hissi, düşüncenin 'kendi nesnesi'nin hissi mi olduğu şu anda açık bir soru olarak bırakılmalıdır.[13]

[12] James, *Principles,* 299.
[13] James, *Principles*, 305.

James'in üç parçaya böldüğü empirik egoyu araştırmasının çözümlemesini bitirip tüm bilişsel etkinliğin kaynağı olarak, Beni, 'saf Ego'yu soruşturmasına geçtiğimizde, Benin birliği ile ilgili hâlihazırda bulunan üç kuram buluruz: tinselci kuram, çağrışımcı kuram ve aşkıncı kuram. Benin empirik egodan farklı olarak düşünülmesinin nedeni Benin verili her anda bilincin birliği olarak düşünülmesi, bilincine varan olması; fakat empirik egonun Benin o anda farkında olduğu birçok şeyden yalnızca biri olmasıdır. Kendimiz, kendimiz için, bilinç alanımıza düşen şeylerden yalnızca biriyiz. Dolayısıyla bilincin tümüne kendi birliğini veren, Ben olan, bilincinde olduğu çoklu parçalardan biri olamaz. Tinselci okulun tinsel benliği Ben ile özleştirmeye çalışıp bir sonraki adımda onu tinsel bir tözle, ruhla, eşitleyerek zinciri tamamlamasının tersine çağrışımcı okul her yüklemin öznesi olan 'Ben' sözcüğünün gönderimi olarak sabit ve daimi bir şey varsaymanın tümüyle bir kurgudan ibaret olduğunu savunur. Tinselci bakış açısının temsilcileri Descartes ve Leibniz gibi akılcılarken, çağrışımcı bakış açısının temsilcileri Locke ve Hume gibi deneycilerdir.

James için tinselci kuramın ve çağrışımcı kuramın ortak noktaları bilinci birlik ve çokluk problemi üzerinden kavramsallaştırmaya çalışmalarıdır. Bilinç, parçalı zihinsel içerikler ya da atomik duyular çokluğunun birlik olarak kavranmasını sağlar. Örneğin bir a parçasının bilinci ve sonra bir b parçasının bilinci, ilkinin 'b parçasının bilinci olmamak' olarak belirlendiği düşünülürse, birbiriyle bağımsız iki farklı bilinç durumuna işaret etmektedir. Oysaki a ve b parçasının birlikte bilinişi iki ayrı bilincin yaptığı bir edim olarak düşünülemez. Birlikte biliniş ya da kavranış ikisinin de bilincinde olan tek bir bilinç gerektirmektedir. James'in düşüncesi biraz daha detaylandırılacak olursa, bu a ve b parçası, anlık kendilik bilinçlerimiz olarak düşünülebilir. A anında bilincinde olduğum kendim ve b anında bilincinde olduğum kendim özdeş olmalıdır ki ben olarak bir birliğim kurulabilsin. Aynı şey edimlerimiz için de düşünülebilir. Bir duygulanım ile eyleme geçen bir bilincin başka bir duygulanım ile harekete geçen bilinçle özdeş olarak bilinmesi gerekir ki tüm eylemler aynı faile yüklenebilsin. Bir cinayeti işlerkenki bilinç durumum, sonrasında yargılanırken sahip olduğum bilinç durumumda içerilmelidir. Buna rağmen cinayeti işlerken bilincinde olduğum kendim ile sonrasındaki kendim arasında belirli anlardaki bilinçler çokluğu olmak dışında bir bağlantı yokmuş gibi durmaktadır. İşte tinselciler için bu bağı, yani özdeşliği kuran,

tüm bilinç durumları üzerine uzanan ve anların hiçbirinde değişmeden kalan, basit, bireysel, immateryal, etkin, özgür ruhken, çağrışımcılar için benlik birbirinden habersiz fikirler, duyumlar, hisler, arzular, eğilimler yığını olmaktan ileriye gidememektedir. Bu çokluğun bir aradalağı ise deneyime dışardan katılmak zorunda kalan çağrışım kuralı gibi bir takım kurallarla sağlanmaktadır. Belli fikirler belli fikirleri ya da tutkuları bir süreklilik içinde çağırır ve birleştirir. Aksi takdirde yığının neden kendini başka bir şekilde değil de bu şekilde topladığı ve sürekli böyle topladığı mistik bir olgu olarak kalmaktadır.

Birlik ve özdeşlik arayışının son durağı Kant'la başlayan ve Alman idealistlerle devam ettirilen aşkınsalcı kuramdır.[14] Kant'ın sentetik birleştirme ediminin faili olma rolünü atfettiği ve her birleştirme ediminde ima edilen, deneyimin koşulu olarak Aşkınsal Tamalgının Birliği, James'e göre kendisine atfedilen görev için oldukça boş ve uçucudur. Bu birlik mantıksal bir ilke olmaktan ileri gidememektedir. Kant düşünüyor olanın Ben olduğunun, düşünüyor olduğumun düşüncesinin, kurulabilecek her sentetik birliğe eklenebilmesi gerekliliğinin deneyimin koşulu olduğunu söyler.[15] Böyle olmasına rağmen, düşünenin Ben olup olmadığı bile belirsizdir. Düşünen Ben, o, ya da bir şeydir.[16] Kant'a göre tamalgıda bilincinde olunan saf Ego ne bir görünüştür, ne de içsel olarak görünüşün ötesinde ne olduğumuzdur; sadece olduğumuzdur.[17] James Kant'ın saf Ego anlayışının aslında olumlu belirlenimlerinden sıyrılarak içi boşaltılmış ve zaman dışına yerleştirilmiş bir ruh olduğu, ya da hepimizin içinde düşünen ortak bir ruh anlayışının farklı bir biçimi olduğu fikrindedir. Tamalgı, Kant'ın deneyimin olasılığını ve bilgiyi açıklamak için içimize yerleştirdiği karmaşık "tornacı dükkânının" başka bir soyut üyesidir.[18] Aşkınsalcı kuramın tinselci kuramın bir formu olduğu düşünüldüğünde, James *özdeşliğin bilinci olarak bilinc*in birliğini kuran Benin, tinselciler tarafından farklılaşamayan saf, mutlak bir birliğe; çağrışımcılar tarafından ise birleşemeyen saf bir farklılığa, çoğulluğa indirgendiğini fakat Benin bir

[14] James, *Principles,* 360-373.
[15] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 246.
[16] Kant, *Critique of Pure Reason*, 404.
[17] Kant, *Critique of Pure Reason*, 259.
[18] James, *Principles,* 361.

farklılık ve birlik karışımı olabileceğinin değerlendirilmediğini söyler.[19] Bu olasılığı değerlendirebilmek için yapılması gereken ilk şey bilincin daha ilksel parçalardan meydana gelen bir bileşik olmadığını fark etmektir.

James'e göre bilinç hazır var olan atomik parçaların bileşimi değildir. Tam tersine bilinç parçalanamayan bir akıştır ve birliği bu akışta kurulur. Benin birliği ve bilinci araştırılırken yola çıkılacak başlangıç noktası düşünce edimidir. Düşünceye dair söyleyebileceğimiz tek şey ise hareketiyle ilgilidir; düşünce asla sabit kalmaz, hareket ediyordur, ilerler, geçip gider. Düşünceyi incelediğimizde "basitçe söylememiz gereken şudur ki *düşünce devam ediyor.*"[20] James İngilizcede öznesiz kurulan cümleleri örnek verir. İngilizce 'Yağmur yağıyor.' demek için herhangi belirli bir özne kullanılmaz, yağmanın öznesi belirsiz bir nesnedir, cümlede yalnızca edime vurgu vardır: 'It rains.' Düşüncenin de yağmur gibi yorumlanması gerekir. Düşünce düşünüyordur, öznesi yoktur, kendi etkinliğinde vardır. James düşünce kavramını olabilecek her bilinç formunu anlatmak için kullandığını belirtir. Dolayısıyla bilinç de parçalara ayrılmış, kesintili, "doğranmış" değildir.[21] Parçaların sonradan birleştirildiğini ima eden bir zincir ya da tren metaforundansa bir nehir ya da akış metaforu bilinci çok daha iyi betimleyecektir. Bilincin durumlarını, değişikliklerini ya da nesnelerini belirtmek için ise James nabız terimini kullanır. Akışın bütünü içinde, süreç içinde, parçalar belirir ve tüm ilişkileriyle birlikte ayrı, farklı bir şey olarak konumlandırılır. Metaforu kullanacak olursak onlar hareketin nabız atışlarıdır. Sabitliklerin ve ayrımların süreç ve hareket tarafından öncelendiği bu akışta James bilinçte Nesne ve Öznenin de ayrılmadığını yazar. Daha doğru ifade edilecek olursa Ben kendinin saf Özne olduğunun bilincine varmamıştır. Bu fark ediş daha sonra refleksiyon yoluyla bir hipotez, kavram olarak gerçekleşebilir. James anlatmak istediğini yine bilinç teriminin İngilizcedeki karşılığında oynama yaparak anlatır.[22] Onun bilinç akışı dediği şey, ilksel olarak, bir 'con-sciousness' değildir. Beraberlik, birliktelik belirten 'con' eki bilinç akışından çıkarılmalı, akış basit ve saf bir 'sciousness' olarak anlaşılmalıdır. Bilinçteki birlikteliği belirten 'con' ekinin anlamı "ne düşünürse düşünsün düşündüğü her şeyle birlikte (boyunca)

[19] James, *Principles,* 352.
[20] James, *Principles,* 225.
[21] James, *Principles,* 234.
[22] James, *Principles,* 304.

kendi varlığını da düşünmek"tir. James bu 'con' ekini bilinç teriminden çıkararak kendimizin *saf Ben olarak bilincinde olduğumuzun bilgisinin* dolaysız bir bilgi olmadığını ve bilinç akışında içerilmediğini anlatmak istemektedir. Düşünce kendisinin nesnesi değildir. Bu anlamda bilinç akışı kendilik bilincinin akışı değildir, benliksiz bir bilinç akışıdır. Wilshire'ın nitelemesiyle, eşlik eden bir bilen yoktur, kimin bildiği belirsizdir fakat akış "bilinenler akışı"ndan oluşur.[23] Wilshire'ın nitelemesini biraz değiştirerek 'sciousness' alanını bilinen ve bilinebilecek şeyler alanı olarak tarif edebiliriz. Akışın her bir bölümü akışla türdeştir, her bir parça 'sciosness'tır. James'in, bilinç akışını mutlak ve değişmez bir Benin kendilik bilincinden ayırmaya çalışırkenki bu betimlemeleri, köktenci deneyciliğiyle varacağı saf deneyim anlayışının ilk kavramsal ayrılışı olarak okunabilir.

James bilinç akışındaki her bir kısmın, her bir nabız atımının, her an, akışın bütününü "Kendim" (*me*) ve "Kendim-olmayan" (*not-me*) şeklinde geri dönüşsüz olarak ikiye böldüğünü söyler.[24] Bilinç akışının bir anında oluşan Kendim ve Kendim-olmayan, bilincin o anı için mevcut Nesnenin, yani bilinen şeylerin alanının, bir paçasını oluşturur. Hem Kendim hem de Kendim-olmayan bilinen nesnelerdir. Nesnelliğin tümünü kuran bu ayrım bir kere fakat anlık oluşur ve değişmeyecek mutlak bir farklılık yaratır. Her parçanın Kendim olarak belirlediği alan bir diğerinin mutlak başkasıdır. Empirik egonun parçaları olarak ve bilinen kendilikler olarak materyal, sosyal ve tinsel benlikler akışın Kendim denilen nesnel kısmına düşerken diğer şeyler, diğer bilinçler ve onların öznel yaşamları akışın Kendim-olmayan nesnel kısmına düşer. Buradan çıkarılacak sonuç nesnel kıldığım dünyada tüm diğer nesneler arasına bedenimin birliğini ve özdeşliğini de, empirik benliğimin diğer boyutları gibi, Kendim alanına düşen bir şey olarak, belirlemem ve bilincim için bir nesne kılıyor olduğumdur. Nesne alanındaki Bedeni benim bedenim kılmalıyım. Örneğin bir konferans salonu tutarlı ya da tutarsız düşüncelerle ve öznel kılınmış bilinç akışı parçalarıyla dolup taşar fakat hiçbir bilinç bir başkasının bedenini ya da düşüncesini yanlışlıkla kendisinin kılmaz, kendi benliğinin parçası olarak deneyimlemez. Açıktır ki James, Wilshire'ın da işaret ettiği gibi, zihin içeriklerinin bir oda gibi tek bir zihne kapatıldığı ve dışarı ile ilişkinin nasıl sağlanabileceğinin sorgulandığı tekbenci yapıyı

[23] Wilshire, *William James and Phenomenology*, 130.
[24] James, *Principles*, 304.

bütünüyle tersyüz etmiştir.[25] Bilincin birliği ve benlik sorunu benliksiz, anonim, diğer her şeye karıştığım ve diğer her şeyin bana karıştığı, değişimin tek ilke olduğu bir bilinç akışında, kendimi bir Ben olarak nasıl kuruyor olduğum sorunudur. Ben verili değildir, sürekli ve her an yeniden kurulur, her an yitirilebilir, bu yüzden bilincin birliğinin sürekliliği için daimi bir çaba söz konudur.[26] Bilinçteki çoklukta Kendim olan kısmı kim, hangi ben ya da ne belirlemekte, beni ben yapan bana ait olan şeyler neye göre seçilmektedir? Bu ayrım benliğin özdeşliğini sağlayacaksa ona aynılığını ve devamlılığını ne sağlamaktadır?

Bilincin birliğini sağlayan ve empirik egoyu bir nesne halinde kuran saf Ego, Düşünen ya da Ben, mutlak ve değişmez olmak şöyle dursun, bilinç akışında akışın her kısmı gibi doğan ve ölen, başlayan ve yiten, gelip ve giden bir düşüncedir. Benlik, düşünmeye özgü olan bir etkinlik ve bir his ile kurulur. Bu etkinliği James kendine mal etme edimi (*act of appropration*) ve sahipliğin akışta bir andaki bilinç durumundan diğer andakine taşınması olarak tanımlar.[27] Bu taşıma, kolektif sahiplik ünvanının (*'title' of a collective self*) ve benliğin içine eklenerek sahiplenilen her şeyin bir sonraki benliğe miras olarak bırakılmasıdır. Bilinç akışının 'şimdi'sinde Ben görevindeki bilinç hareketi ona görünen çokluktan daha "sıcak ve samimi" hissettiklerini kendine mal ederken ve toplarken "soğuk ve yabancı" olanları sahiplenmez ve reddeder.[28] Öyleyse James için Ben olmanın ilk niteliği bir seçici etkinlik olmaktır. Bu seçim ayırırken birleştirir. James için bu edim diğer hangi düşüncelerin Benliğe ait olduğunu ve hangilerinin olmadığını seçme ve yargılama edimidir. Bu yüzden James bu edimi "yargılayan Düşünce" olarak anar. Sıcaklık hissi seçimin ölçütüdür ve bilinç durumları arasında bir benzerlik ve devamlılık sağlar. Örneğin, dün ve beş gün önce iki farklı 'Kendim' olarak birleştirilmiş olan iki öznel akış, hissedilen sıcaklıkları sebebiyle benzerlik kurularak, andaki geçip giden yargılayıcı Düşünce tarafından, tüm içerikleriyle sahiplenilir ve bugünkü Kendim olarak kurulur. James sıcaklığın ya bedenin varoluşunda ya da düşünce ediminin hareketinde, ya da her ikisinde de hissedildiğini ve bu hissin devamlılık bilinciyle özdeş olduğunu söyler.

[25] Wilshire, *William James and Phenomenology,* 125-126.
[26] Wilshire, *William James and Phenomenology*, 139-140.
[27] James, *Principles*, 339
[28] James, *Principles*, 331.

James'in bu ilişkilendirme, mal etme, sahiplenme, benim kılma edimi olarak bahsettiği Benin kendini iki şekilde gösteren önemli bir boyutu daha vardır. Ben tüm bilinç akışının nabızlarından biri olsa da, gelip ve geçici olsa da, mevcut ve gerçek akışın içine düşse de aynı zamanda yargılayan Düşünce olarak kendinin kıldığı ve bildiği şeylerden, diğer düşüncelerden, yani bilinenlerden farklıdır. James bu farklılığı kendi benlik kuramını diğer çağrışımcı deneycilerden ayırmak için de belirtme gereği duyar. Şu haliyle, benliğin birliği diğer her nesnenin benzerlik ve kesintisizlik deneyimi üzerine temellenerek özdeş kılınması gibi özdeş kılınmış gibi durmaktadır. Hâlbuki James'in bilincin birliği kavramında fazla bir şey daha vardır.[29] O bu fazlalığı ünlü sürü ve sahibi benzetmesiyle açıklığa kavuşturur.[30] Bilincin bir parçasının, uzak ve dağılmış kendilikleri sıcaklık ve yakınlık niteliklerine dayanarak bir araya getirmesi bir sürü sahibinin kışın çayıra serbest bıraktığı sürüsünü ilkbaharda diğer hayvanların arasından seçip toplarken üzerlerinde kendi damgası olanları seçip toplamasına benzer. Sıcaklık, mühür gibi, bir izdir. Bazı şeylerin birbirine ait olduğunu bilmemizin nedenidir. Öte yandan eğer iz aitliğin bilgi sebebi (*ratio cognoscendi*) ise aitlik izlerin varlık sebebidir (*ratio essendi*). Mühürlendikleri için sahibin değildirler, sahibin oldukları için mühürlenmişlerdir. Benzetmeden de çıkarılacağı gibi James geçmişteki bağımsız kendiliklerin ve deneyimlerin birbiri ardına dizilerek bir benlik yaratmadığını fakat o deneyimlerin ve kendiliklerin bizim kılındığı, sahiplenildiği için bir geçmiş oluşturduğunu söylemek istemektedir. John J. McGraw'un yazdığı gibi, Ben tarihini yaratır.[31]

Ancak James bilincinde olduğu şeylerden ayrı olan ve bilince birliğini sağlayan Benin, diğer isimleriyle "yargılayan Düşünce" ya da bilinç akışının "kesit"inin sabit ve değişmez olmadığını, her an yenilendiğini, yeniden ve yeniden yaratıldığını da ısrarla vurgular. Akış boyunca değişmeden aynı kalan hiçbir şey yoktur. Benin, bilinç akışında bir anlık bir araya getirdiği şeylerden biri olamaması kendisini kendi nesnesi yapamıyor

[29] John J. McGraw, "William James on Self," NİAS Bilinç Araştırmaları Merkezi Kurs Notları, http://niasconsciousnesscentre.com/Courses/2015-Readings/SignsofSelf/03.William_James_on_the_Self.pdf, 27 Haziran 2018 tarihinde ulaşıldı, 6-8.

[30] James, *Principles*, 334; 337.

[31] McGraw, "William James on Self," 8.

oluşuyla sonuçlanır. Bir ilişkilendirme edimi, "kanca" olarak hep bir geçiş anı olmak durumundadır, sabitlenemez. James şöyle yazar: "Dolayısıyla bilincin şimdiki anı tüm serideki en karanlık olandır. Kendi dolayımsız varlığını hissedebilir ancak ölüp yok olana kadar *hakkında* hiç bir şey bilinemez. O yüzden mal edişleri kendisine mal ediş olmaktansa *mevcut Nesnesinde* en samimi olarak hissedilen *parçasına*, *bedene* ve düşünce edimine başın içinde eşlik eden merkezi *adaptasyonlar*adır."[32] James'in zihin-beden ikiciliği perspektifinden tinsel benliğimizin edimini bilmeye çalışırken bedenimize yani bedensel adaptasyonlara gelip durduğumuzu, ve edim olarak bedenin adaptasyonları dışında bir şeyle karşılaşmadığımızı söylediği düşünüldüğünde, öyle görünüyor ki, karşılaşamayışın sebebi bedenin gerçekliğinin de kurulduğu geçiş anının bilinçten sonsuzca kaçıyor oluşudur. Bu kaçıştan dolayı Ben kimliğini bilinç nesnesi olarak kurduğu en samimi paçasına, bedene atfetmek zorundadır. Bu bölümü James'in kendi sözleriyle toparlayacak olursak: "Her Düşünce bir sahip olarak doğar ve Kendisi olarak gerçekleştirdiği ne varsa hepsini bir sonraki varisine geçirerek sahiplenilmiş olarak ölür."[33] Benliğin özdeşliğini sağlayan, sürekli değişerek duraklar ve geçişlere sahip olan bir akıştaki doğan ve ölen düşünce anlarıdır.

II.

James'in *Principles*'ta doğal bilimci rolünde ve ikicilik kabulüyle ele aldığı benlik ve bilincin birliğine dair açıklamaları metafizik soruları ve fenomenolojik bakış açısıyla baştanbaşa kat edilmiş olsa da onun resmi olarak gerçekliğin doğasını soruşturması, saf deneyim felsefesi savunusu, diğer adıyla köktenci deneycilik savunusu ile başlamıştır. James'in *Essays in Radical Empiricism*, *A Pluralistic Universe* ve *The Meaning of Truth*'taki çoğu konuşması ve makalesinde detaylandırmaya çalıştığı metafizik görüşü aslında *Principles*'ta karşılaştığımız temel düşüncelerin yeniden yorumlanışları gibidir. Geral E. Myers'in yazdığı gibi James'in gerçekliğe dair soruşturmasını temellendirdiği temel soru şudur: Bilinç akışı tüm gerçekliğin minyatür bir hali olabilir mi? Farklı biçimleriyle: Varlık madde ve zihin kategorileri yerine, deneyimlenen ve deneyimlenebilecek olan

[32] James, *Principles*, 341.
[33] James, *Principles*, 339.

sonsuz geçişlerden, ilişkilerden ve geçici duraklardan oluşan, sürekli değişen ve büyüyen, biriken ve dağılan bir çokluk akışı olarak betimlenebilir mi? Bilinçte keşfettiğimiz akış, gerçekliği tüketici bir şekilde kapsayabilir mi? James bu sorulara kökten bir deneyciliğin benimsenmesiyle olumlu cevaplar verilebileceğine inanır.

The Meaning of Truth'un önsözünde köktenci deneyciliğin üç şey içerdiğini yazar.[34] İlk olarak kökten deneyciliğin bir varsayımı vardır. Kökten deneyci bakış açısı, filozoflar arasında tartışılabilecek şeylerin yalnızca deneyimden çekilmiş terimler ile tanımlanabilecek şeyler olduğunu varsayar. Terimlerin gerçeklik (olaylar, olgular) üzerine konuşabilmesi için bu gerçeğin deneyimlenmiş ya da deneyimlenebilir olması gerekmektedir. Bu varsayım aslında James'in pragmatik anlam ilkesinin basit bir formuna tekabül etmektedir, o yüzden James varsayım ilkesinden yöntemsel bir ilke olarak da bahseder. Ancak gerçek denilenin deneyimlenebilir olması koşulunun ikinci bir kısmı da vardır. "The Continuity of Experience" isimli makalesinde James yalnızca belirli bir zamanda bir deneyimleyen tarafından deneyimlenenin gerçek olarak kabul edilmesi gerektiğini değil aynı zamanda deneyimlenen her şeyin de gerçeklik alanında bir yer bulması gerektiğini yazar. Deneyim alanı gerçeklik alanıyla özdeştir. Fakat Lamberth'in de belirttiği gibi, deneyimlenir olan kim ya da ne tarafından deneyimlenebilirdir? Bu soruya verilecek cevaplara bağlı olarak kökten deneyciliğin fenomenalistten panpsişizme kadar farklı yorumları yapılabilmektedir.[35] Bu tartışmaların dışında kökten deneyciliğin varsayımını basitçe özetleyecek olursak: "Gerçek olan her şey bir yerde deneyimlenebilir olmalıdır ve deneyimlenen her tür şey bir yerde gerçek olmalıdır."[36]

Kökten deneycilik ikinci olarak bir olgunun bildirimini içerir. Bildirilen olgu şeylerin arasındaki birleştirici ya da ayırıcı ilişkilerin, şeylerin kendisi kadar dolayımsız olarak deneyimleniyor oluşudur. Bu olgu bildirimi James'in *Principles*'ta birlikleri sağlayan geçişlerin de bilinç akışının içine düştüğünü, devamlılık ilişkisinin deneyimlenir olduğunu ve herhangi başka

[34] William James, *The Meaning of Truth, William James Writings 1902-1910* içinde (New York: The Library of America, 1987), 826.
[35] Lamberth, *Metaphysics of Experience*, 16.
[36] William James, "The Experience of Activity," *William James Writings 1902-1910* içinde (New York: The Library of America, 1987), 798.

bir aracıya gerek duyulmadığını söylemesinin tekrarıdır. Üçüncü ve son olarak kökten deneycilik, varsayımın ve olgu bildiriminin ilişkilendirilmesinden genel bir çıkarıma varır: Doğrudan deneyimlenen evren kendi dışında ve deneyimi aşan bir ilişki sağlayıcıya ihtiyaç duymaz, kendiliğinde devem eden, sıralanmış bir yapısı vardır. James'in kökten deneyciliğin temel varsayımı ve olgu bildirimi ile vardığı sonuç gerçek denilenin yapısının, *Principles*'ta bilinci temellendirdiği akış terimiyle anlaşılabileceğidir. Gerçeklik kurulabilecek tüm parçaların ve ilişkilerin olası ve aktüel biçimde içerildiği ve belirli yakınlık dereceleriyle kurulduğu, ileriye doğru akan, geçen, değişen, büyüyen, birbirine karışan bir çokluğun hareketidir ki bu çoklukta parçalar ne tamamen birbirinden bağımsız ve ayrık ne de tamamen belirli ve değişmeyen ilişkilerle ayrılmayacak bir şekilde bir aradadır. Nasıl ki kendiliğin kuruluşu için düşüncelerin akışının ardında birleştirici bir faile gerek yoksa fakat her edim ve kendilik düşüncenin akışı içine düşüyorsa, evrenin ve toplamı olduğu olgu ve olayların kuruluşunun ardında da bir fail yoktur ve her edim, faaliyet ve kendilik akışın içinde bir parça olarak yerini almaktadır. James'in benzetmesiyle deneyim evreni onları birleştirecek bir çimentosu olmayan birbirlerine köşelerinden tutunmuş mozaiklerden oluşmuştur.[37] O, dışı olmayan, aşılmayan, içkin bir "saf deneyim" alanıdır. O halde James'in metafizik kuramının merkezine yerleştirdiği saf deneyim kavramından ne anlamalıyız?

"Does 'Consciousness' Exist?" isimli makalesinin girişinde James bilinçle ilgili şunu yazmaktadır: "O, olmayan bir şeyin adıdır ve ilk ilkelerin arasında bulunmaya hakkı yoktur."[38] James elbette düşüncenin varlığını kabul ettiği sürece bilincin varlığını da kabul etmesi gerektiğinin farkındadır. Bu sebeple bilincin varlığının reddi, bilincin maddesel töze karşı olarak konumlanmış bir töze inancın, ya da kendi deyimiyle maddenin yapıldığı malzemeden farklı "ilksel bir hammadde ya da varlığın bir niteliği"ne inancın hayaleti olarak yeniden felsefi açıklamalara sokulmasının reddidir.[39] Kant sonrası felsefe madde-akıl ya da beden-ruh

[37] William James, "A World of Pure Experience," *William James Writings 1902-1910* içinde (New York: The Library of America, 1987), 1180.
[38] William James, "Does 'Consciousness' Exist?" *William James Writings 1902-1910* içinde (New York: The Library of America, 1987), 1141.
[39] James, "Does 'Consciousness' Exist?" 1141.

ikiliklerinin yerine deneyimi açıklamak için başvurduğu özne-nesne ya da bilinç-içerik ikiliğini koyarak yoluna devam etmiştir. Özne olarak anlaşılan bilinç ruhtan tamamen faklıdır çünkü ruh ayrı bir şeydir, başına bir şeyler gelir, etkilenir. Bilinç ise tüm kişisellikten kurtarılmış, zamansız, başına bir şey gelmeyen ve olup bitene karışamayan yalnızca izleyici olan bir bilinçtir. Bilinç, içeriklerinin ve iradesinin gözlemleyicisidir. James'e göre bilincin bu tür kavramlaştırılması bilmenin bir koşul gerektirdiğinden değil, fakat bilinir olmanın bir koşul gerektirmesinden doğmuştur. Bilinç için kullanılan Almanca terimler *Bewusstsein* ya da *Bewusstheit*, etimolojileri düşünülürse ki bilinmiş, bilinir olmuş anlamına gelmektedir, tam olarak bu durumu yansıtır: Deneyimdeki içeriklerin farkındalığı. Böyle konumlandığında deneyim zorunlu olarak içinde içeriklerin farkındalığının oluştuğu, olayların aydınlatıldığı ikili bir yapıya sahip olarak düşünülmüştür; içerik ve bilinç mantıksal eşlerdir. Ancak James deneyimin, varsayıldığı gibi içsel bir ikiliğe sahip olduğunu reddeder: "Deneyim, inanıyorum ki, böyle içsel bir ikiliğe sahip değildir ve onun bilinç ve içerik olarak ayrılması bir çıkarma yoluyla değil fakat ekleme yoluyladır …"[40]

James için özne ve nesne ayrımı bir deneyimin koşulu ya da onu oluşturan parçaların belirlenimi olmaktansa, yani deneyimden bir eksiltme, çıkarma olmaktansa "verili bölünmemiş bir deneyim parçasının" iki ayrı bağlamda edindiği işlev ayrımıdır. Aynı ve tek deneyim parçası farklı bağlamlarda elemanlarla ilişkileri içinde değerlendirildiğinde farklı işlevler edinir. Yani aynı deneyim parçası bir ilişkiler bağlamında bilen, bilinç, ya da zihin durumu rolüne bürünürken başka bir bağlamda bilinen ya da bilincin nesnel içeriği rolündedir. James bizden merkezinde durduğumuz bir odanın algısını oluşturan bilinç alanımızı düşünmemizi ister. Gerçekten neyse o olduğunu düşündüğümüz karşımızdaki, merkezinde bedenimiz durduğu bu karmaşık nesne, onun çevresini ve devamını, ya da James'in *Principles*'ta kullandığı terimle söylersek, "saçak"larını oluşturan diğer potansiyel ve aktüel ilişkilerinden koparılmış bir kesittir. Odaya fiziksel nesnellik, bir dışarıdalık, yüklememizin sebebi "saf deneyim"in fiziksellik bağlamında ilişkiler içinde tutulmasıdır; örneğin inşa edilmesi, ısıtılması, kirasının ödenecek olması, bir çete tarafından basılabilir oluşu, başına bir deprem gelebilir oluşu gibi. Odanın bağımsız fiziksel bir gerçeklik olarak

[40] James, "Does 'Consciousness' Exist?" 1144.

düşünülmesinin sebebi bu ilişkiler içinde düşünülmesidir. James'in bir süreç ve devamlılık olarak gördüğü bu ilişkiler odanın tarihini oluşturur. Henüz ne olduğu belli olmayan olarak saf deneyim bir 'bu'dur ve 'bu' birçok fiziksel işlemin son durağıyken birçok fiziksel işlemin de ilk durağıdır. Aynı "saf deneyim"in, 'bu'nun katıldığı bir başka süreç daha vardır ki o da algılayan olarak bizim biyografilerimizi oluşturan zihinsel etkilenim süreci ve bu süreçteki ilişkilerdir. Bahsi geçen aynı saf deneyim parçası zihinsel sürecimize katıldığında bir zihinsel içerik olur. Zihinsel bir içerik olarak oda tasarımı bizim duygularımızın, kararlarımızın hareketlerimizin, sınıflandırmalarımızın, beklentilerimizin son durağı iken, aynı zaman da aynı edimlerin geleceğe uzattığı ve devam ettirdiği ilk durağımızdır.

Sonuç olarak James saf bir deneyim parçasının, iki sürecin kesiştiği noktada onlara katılarak fiziksel ve zihinsele, nesne ve özneye dönüştürüldüğünü söyler. Dönüşüm sürecin kendisine dâhildir. Bu iki süreç arasında kurulan ilişki ise açık ki algı ya da bilme ilişkisi olarak doğmaktadır ve bilme aktivitesi de süreçle birlikte büyür ve değişir. James'in iki farklı sürece ait olarak farklı belirlenimlerle ortaya çıkan deneyim parçalarını tek bir deneyim akışının belirli kısımları olarak düşündüğümüzde James'in metafiziğinin temel kavramı olan nötr "ilksel malzeme" (*primal stuff*) kavramına ulaşırız.[41] Saf deneyim her şeyin kendisinden oluştuğu, zihinsel ve fiziksel olabilecek ilksel malzeme anlamına gelir. Ancak açık ki saf deneyimi bir malzeme olarak tanımladığımızda onu sabitleştirip, tekleştirmekten ve tözleştirmekten kaçınmamız gerekir çünkü James ilksel malzeme fikrini ikiciliği kırmak ve bilincin maddeden ayrı sabit bir yapı, töz olmadığını açıklamak için kullanmıştır. Bu yanlış anlaşılmayı engellemek için James makalenin devamında genel ya da evrensel bir malzemeden bahsetmediğini, deneyim kavramının duyulabilir tüm doğalar için kullandığı kolektif bir terim olduğunu yazar. "Deneyimlenen şeylerde ne kadar çok 'doğa' varsa okadar çok da malzeme vardır."[42] James saf deneyimin ne olduğunu sormaya devam ettiğimiz müddetçe bir 'ne'lik bulmaya çalışıyor olacağımız, yani bir doğa sınıflandırması, yani reflektif bir kavramlaştırma için çabalıyor

[41] Lamberth, *Metaphysics of Experience*, 25-30.
[42] James, "Does 'Consciousness' Exist?" 1153.

olacağımız konusunda uyarır. Saf deneyim basit ve nötrdür, her tür doğa olarak belirlenebilecek dolayımsız çokluk ve akışın mevcudiyetidir. James'in metaforik diliyle yazacak olursak, saf deneyim akışı "bir-anda-çokluk"tur (*much-at-oneness*), her türlü belirlenime ve ilişkiye açık olasılıklar alanı olarak canlı ve somut "çiçek açan ve vızıldayan büyük bir karmaşa"dır.[43]

James'in saf deneyim akışı "Does 'Consciousness' Exist?" makalesinde tarif ettiği haliyle, *Principles*'taki bilinç akışının tüm varlığa yayılmış halidir. *Principles*'ta bir mal etme edimi, geçip giden ama "yargılayan Düşünce" olarak karşılaştığımız kendiliğimiz ki bu edim Kendim ve Kendim-olmayanın ayrılmasıydı, saf deneyim akışında akışın bir kısmı olarak karşımıza çıkar. James'in oda örneğinde de gösterdiği gibi benlik deneyim akışında geçmişi kurarak ve deneyimleyerek ilerleyen, belirli bir ufka açılan bir bakış açısıdır. Anlık mevcut deneyimin alanında açılan bu bakış açısı saf deneyimin bir zihinsel içerik olarak alınıp birbirleriyle ilişkilerinin ve devamlılıklarının doğrudan deneyimlenmesi ile oluşturulur. Bu sefer James mal etme edimi yerine varlığı çiftleme ediminden bahseder ve benliğin kurulumunu bir retrospeksiyon deneyimi olarak anlatılır. Retrospektif edim, geçmişi anımsayarak yeniden kurma edimi, akışta "gelip geçen deneyimin" kendi hareketi üzerinedir. "A World of Pure Experience" makalesinde James deneyimin parçaları arasında kurulabilecek olan ilişkileri "salt yanyanalıktan" başlayarak birbirinin içine karışan en yakın ilişkilere kadar götürür.[44] Benliği kuran zihin içeriklerinin, yani hatıralar, mücadeleler, tatminler ya da hayal kırıklıklarının birbiriyle ilişkileri, birinden diğerine geçişler, deneyimde bulunabilecek en yakın ve sıcak ilişkilerdir. İşte saf deneyimde Ben, birliğini bir geçiş olmada bulur; benlik değişimin devamlılığının hissidir ki bu aynı zaman da başkasının benlikleri olarak kurulan deneyim akışının ya da "yaşanamayan şey" olarak kurulan nesnel dünyanın geçirimsizliğinin ve yarattığı kırılmanın deneyimidir. Sıcaklık ve yakınlık ölçütü burada da işliyor gibidir. James bu geç dönem yazılarında da bedenle kurulan ilişkinin kurulabilecek en yakın ilişki olduğunu, onun Benin bedeni olarak bakış açısının merkezine yerleştirildiğini ve dolayısıyla her edimimize zorunlu olarak eklenebiliyor

[43] James, *Psychology: Briefer Course*, 24; "The Thing and its Relations," *William James Writings 1902-1910* içinde (New York: The Library of America, 1987), 782-83.
[44] James, "A World of Pure Experience," 1161-3.

olması gerekenin "düşünüyorum" değil "nefes alıyorum"un olduğunu yazar.[45] Geç dönem yazılarında Bedenin *Principles*'ta yapılan fenomenolojik açıklamasının bir benzerini buluruz. Bedenlerimiz saf deneyimin bir kısmı olarak alındığında retrospektif olarak nesneleşir; geçmişimiz olarak tanınır kılınır. Başka bir ifadeyle Bedenimiz tarihimizdir.

James metafizik kuramların seçiminde seçimin somut olarak deneyimlenen olgular dünyasında özgürlüğü olası kılıp kılmadığına göre yapılması gerektiğini ve bu yüzden saf deneyim anlayışına dayanan kökten deneyciliğin iyi bir seçim olduğunu düşünür. Onun bu düşüncesi göz önünde tutulduğunda, benliğin birliğinin süreç metafiziğine ait kavramlarla çözümlenmesinde sorulması gereken son soru, birliğin özgürlüğü olası kılıp kılmadığıdır. Benin bir edim, somut bir ilişkilendirme deneyimi, bir geçiş olarak sunulması nasıl bir özgürlük anlayışını ve nasıl bir ahlak kuramını ima eder? James ahlakla ilgili yazılarında ne mekanistik zincirden oluşmuş maddesel bir evren tasarımının ne de geleceği mutlak bir şekilde amaçsal hareketle belirlenmiş akılsal bir evren tasarımının özgürlüğü bir olgu olarak mümkün kıldığını söyler.[46] Özgürlük, her şeyden önce, James için deneyime yenilik ve değişiklik getirebilme gücüdür. Özgürlük, şansı ve başka türlü olma olasılığını evrene içkin kılandır. Sürecin başka türlü olabilme olasılığı, kötülüğün yaşandığı ve deneyimlendiği yaşamı, onun deneyimlenmeyeceği şekilde yeniden örgütleyebilme, 'burada ve şimdi' değiştirebilme, olanı olması gerekene yaklaştırabilme olasılığıdır. Dolayısıyla evren eğer mekanistik belirlenime sahip bir evren ise değişim yaratma potansiyeli olarak özgürlüğe izin vermez. Benzer şekilde amaçsal bir ilkeyi takip eden akılsal bir evrende de olacak olanlar amaca göre belirlenmiştir. Kötünün deneyimlenmesi amaç doğrultusunda zorunlu kılınır ve kötünün deneyimlenmediği bir evren yaratma şansı anlamında özgürlük bir olgu olarak bu evrende bulunmaz.

Saf deneyimin kısımları olarak, yani deneyim akışının nabızları olarak kurulan benlikler, her birliklerini gerçekleştirdiklerinde geçmişi ve geleceği birer gerçeklik olarak yeniden biçimlendirmiş olurlar. Kurulan benliğin anlık ve gelip geçiyor oluşu onun bu gerçekliği seçerek ve değiştirerek meydana getirme gücü olmasının önemini değiştirmez; hatta

[45] James, "Does 'Consciousness' Exist?" 1158.

[46] William James, "The Dilemma of Determinism," *William James Writings 1878-1899* içinde (New York: The Library of America, 1992), 566-595.

tam da bu yüzden somut bir değiştirme gücü olarak gerçekliğe katılmasını, içkin kılınmasını sağlar. Her benlik kurulumu kendisinin de içerildiği gerçekliği değiştirme ve yöne verme, bir olasılığı aktüel kılma gücünün farklı bir şekilde ortaya çıkışıdır. Bu anlamda, değişimin devamlılığı olarak deneyimlenen her Ben özgürlüğün somut deneyimidir. James için istemek, yapmak, yaratmak, başlatmak birer içerik olmaktan çok ve sabit bir faile yüklenebilecek edimler olmaktan çok deneyimin parçaları arasında deneyimlenen ilişkilerdir. Ben, geçiş ve bağlanma edimi olmasıyla yaratım ediminin kendisi olur. Bilincin birliği yaratım ediminde, "yenilik"te oluşur. Kısaca, James "etkinlik-durumlarındaki yenilik karakteri" anlamı dışında savunulabilecek bir özgür irade fikri bulamadığını yazar ve devam eder "Eğer bir etkinlik-süreci 'bir bilinç alanı'nın bütünü halindeyse ve her bilinç alanı yalnızca bütününde benzersiz değil… fakat benzersiz üyelere de sahipse, yenilik devamlı olarak dünyaya giriş yapıyor demektir."[47] James'in çoklu akış evreni, içindeki Benlik çoklukları tarafından sonsuzca yaratılan ve dönüştürülen bir evrendir.

James *Principles*'ta öznenin birliği araştırmasını, psiko-fizikalist bakış açısıyla, öznenin deneycilerin ve çağrışımcı okulun düşündüğü gibi bir parçalar yığını olmadığını fakat bir yığın olmamasının onu ne rasyonalistlerin düşündüğü gibi bir töz ne de aşkınsalcıların düşündüğü gibi zaman dışı bir birlik ilkesi olarak düşünmemizi gerektirdiğini söyleyerek bitirir. Çağrışımcıların bilincin anlarının parçalara bölünemez bir akışı olduğunu kabul ettiği durumda ve tinselcilerin yok olan ve geçip giden bilinç anlarının hatırlayıp, tanıyıp, bilebileceğini kabul ettiği durumda aralarındaki tartışma bitecektir. Benlik bir mal etme edimi olarak ortaya çıkan ve akışın devamlılığı olarak deneyimlenen gelip geçici fakat birlik kurucu bir işlemdir. James metafizik kuramını, bilinç akışı kavramını saf deneyim kavramıyla genişletip tüm varlık alanına yayarak oluşturur ve kökten deneycilik adını verdiği kuramı bu bağlamda bir süreç metafiziğidir. James'in kökten deneyciliği ve çokçuluğu açısından benlik, saf deneyim akışında açılan bir geçmiş kurma ve gelecek üretme edimidir. Ufku olan bilinç alanı olarak, bir geçiş deneyimi halini alır. James'in ne *Principles*'ta tam bir ikici olabildiğini ne de geç döneminde bu ikiciliği tamamen bırakabildiğini söylemek doğru olmaz ve bunun kimi zaman tutarsızlıklara

[47] James, "Experience of Activity" not. 1, 810.

sebep olduğu da doğrudur. Aynı zamanda James bizi bir imkânsızlıkla yüzleştirir. James'e göre, yaşantılarımız ve deneyimimiz dışında ne ya da kim olduğumuzun bilgisinin bize dolaysız olarak veriliyor olması imkânsızdır çünkü kendimizi devamlılığın deneyimi olarak deneyimleyebilmemiz için bir kesinti ya da geçiş anı olarak kurucu benliğimizin bilincinde olamıyor olmamız gerekir. Yine de James benlik anlayışıyla özgürlüğü bir olgu olarak dünyaya katabilmiştir ve bu da kendi etik kuramı olan iyileştirmecilik kuramını geliştirebilmesi için yeterlidir.

Kaynakça

James, William. *The Principles of Psychology*. Oxford: Dover Publications, 1950.

James, William. *William James Writings 1878-1899*. New York: The Library of America, 1992.

James, William. *William James Writings 1902-1910*. New York: The Library of America, 1987.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Lamberth, David C. *William James and Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

McGraw, John J. "William James on Self." NIAS Bilinç Araştırmaları Merkezi Kurs Notları, NIAS Consciousness Center. 27 Haziran 2018'de ulaşıldı. http://niasconsciousnesscentre.com/Courses/2015-Readings/SignsofSelf/03.William James on the Self.pdf.

Myers, Gerald E. *William James: His Life and Thought*. New Haven, London: Yale University Press, 1986.

Wilshire, Bruce. *William James and Phenomenology: A Study of "The Principles of Psychology."* Bloomington, London: Indiana University Press, 1968.

DEMOS, POLIS, NOMOS: MIGRATION IN THE CONTEXT OF DEMOCRATISATION

Emine Canlı[*] - Jan Gwidon Byczkowski[**]

Before the 20th century, the migration of refugees from one country to another was an exception rather than a rule. Surely, there were, in today's terminology, 'economic migrants' searching for a better life – it is enough to mention the cases of Japanese and Chinese workers in South and North America or Eastern Europeans flocking by thousands to the United States. It may be disputed what was the factor behind the lack of mass migration driven by wars and conflicts of various scale. Some could point out that the undeveloped means of transportation deemed such a process much harder or even impossible and most of the people were forced to stay where the conflict takes place. Nevertheless, the first full-scale war-driven migration processes can be dated to the II World War with millions of displaced persons (DP's) which had to be taken care of by the newly-created UN and later on, to the hecatomb of the first Israeli-Arab war of 1948. To deal with these two waves of refugees, UNHCR and UNRWA were created[1]. Later on, as the time passed, the issue of refugees has gained on the importance and became much more frequent[2]. Furthermore, with the end of the Cold War, the United States has made attempts to police the world as a unilateral global power using the discourse of 'democracy promotion' and 'democratisation' and, unfortunately, as it is visible in the recent years, the by-results of these efforts is the issue of refugees attaining an even greater scale and becoming somehow a new normal – the number of refugees is thought to

[*] Dr.
[**] Dr., Marmara Üniversitesi.

[1] 'History of UNHCR'*, UNHCR,* http://www.unhcr.org/history-of-unhcr.html (accessed on 29.06.2018); J.L. Carlin, 'Significant Refugee Crises Since World War II and the Response of the International Community', *Michigan Journal of International Law,* vol. 3/1, 1982, 3, 5-7.

[2] J. L. Carlin, *op.cit.,* 3.

surpass 1% of the global population, is larger even than those after the II World War[3].

In this article, we would like to analyse the new waves of migration caused by the 'democratisation' policies of the West. In order to do so in an organised manner, we chose to utilise the *Demos-Polis-Nomos* triangle or even more precisely, the dyads of *Demos-Polis, Demos-Nomos,* and *Polis-Nomos* to see how the democratisation discourse has affected the states and their peoples both at home and in search of safe refuge abroad. In the first part, we would like to ask whether the democratisation discourse and policies born out of it are truly *Demos*-oriented or rather a tool of world hegemony of the USA and its allies. In the second chapter of this article, we will examine to what extent the human rights may serve as the *Nomos* for refugees in receiving countries. Finally, in the last part, we want to determine the relations between migrants and the receiving *Polis*, namely – are they inside it (since they are at least spatially) or are they outside of it?

Before carrying on with the article, however, we would like to briefly consider the terminology to be used. Throughout this article, we will use the terms *refugee* and *migrant* interchangeably, similarly with their derivatives such as *migration*. There are two arguments for doing so. First of all, the new refugee/migrant waves are quite hard to differentiate between one another. While it was an often argument in Europe that refugees are welcome while migrants aren't, it is nearly impossible to draw a fine line separating the two. Is a person escaping from parts of Libya which aren't currently suffering from the civil war a refugee or a migrant? The fact that civil war happens in the country would make people think that it is a genuine case of refugee. What about Nigerian person escaping from Boko Haram or hunger caused by global warming/activities of militias? Most of the countries of Africa and a large number in Asia suffer from undemocratic regimes and/or internal/internationalised conflicts and there is no way to tell the refugee from a migrant unless there's a rich documentation. This in turn often is destroyed or lost as the result of the aforementioned factors. Moreover, a large number of people branded 'economic migrants' are not in pursuit of a higher standard of living but in

[3] UNHCR, *Global Trends. Forced Displacement in 2015*, accessible on: http://www.unhcr.org/576408cd7 (accessed on 29.06.2018).

desperate need of job and means to ensure their family's survival. Both migration caused by war/political situation and due to economic factors have at their end the ultimate goal of betterment or even saving one's life. Therefore, without attempting to differentiate between the categories of people, we will refer to these people as 'refugees' as well as 'migrants'.

1. *Demos-Polis:* Is the Democratisation Discourse Truly *Demos*-oriented?

Before inquiring on the nature of the democratisation discourse and policies pursued by the USA and its allies, it will be informative to analyse the *friend-enemy* distinction underlined by Carl Schmitt in his *The Concept of Political* and the evolution of the democratisation discourse in Western politics. However, first, we need to point out the nature of state relations between the 20th century and the 'era of ideologies'. While states were constantly engaging in wars and conflicts of various forms and intensity since their dawn thousands of years ago, the dynastic, somehow private[4] or to the contrary – universal[5] - character of previous forms of state allowed them for quick changes of mind when it comes to the matter of alliances and hostility since there were no claims to representing a certain particularistic ideology[6] - after all, the wars were between dynasties

[4] Hence the international character of dynasties – Habsburgs ruling in states from Spain to Austria. Additionally, the character of the state as the private property of the ruler was often reflected in its name, such as *Doulat-e Safavi* (Safavi State) – 'Safavid Dynasty', *Encyclopaedia Iranica,* http://www.iranicaonline.org/articles/safavids (accessed on 29.06.2018).

[5] The examples are the Holy Roman Empire and *Devlet-i Aliyye* (the Sublime State), one of the names of the Ottoman Empire, suggesting the superiority of this entity. The belief in this superiority was expressed in the Ottoman ad hoc diplomacy up until the peace in Karlowitz – Zacharias, D., 'Holy Roman Empire', *Oxford Public International Law,* http://opil.ouplaw.com/view/10.1093/law:epil/9780199231690/law-9780199231690-e719 (accessed on 29.06.2018); J. Panek, 'Bohemia and the Empire: Acceptance and Rejection', in: Evans, R.J.W., Wilson, P.H. (ed.), *The Holy Roman Empire, 1495-1806. A European Perspective. vol.1,* Brill, Leiden, 2012, p. 135; A. N. Yurdusev, 'The Ottoman Attitude toward Diplomacy', in: A. N. Yurdusev (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 8.

[6] Religions were not as excluding as modern nation-states due to their openness to new members and their sacred languages often not being the language spoken as the native

which were more often than not using paid soldiers rather than draft. As Lord Palmerston was keen to observe,

> We have no eternal allies and we have no perpetual enemies. Our interests are eternal and perpetual, and those interests it is our duty to follow [7].

The interest was often, directly or indirectly, of economic nature as it was the case in the era of European expansion and colonisation of other continents with profits from which were accumulated by the metropolis. With the birth of the concept of nation in late 18th and 19th century, the situation became to change. The establishment of an elaborate national identity together with the rise of popular ideologies, increasing awareness of the people, and mythologies supporting national claims led to the increasing importance of the *friend-enemy* distinction, which gained heaviness even if often used to mask the ever-important economic interest.

The change of politics from the game of ruling dynasties to one participated, although indirectly, by millions of citizens has also changed its very nature. From primarily (economic) interest-driven, it became a matter of naming the *friends* and *enemies,* as stipulated by Carl Schmitt[8]. In his work, he states that all the other divisions and interests of other nature are not inherently political but are co-opted into politics as additional factors[9]. There is no politics without this primary distinction[10]. In the perspective of Schmitt, the mercantilist and later capitalist approach of 19th-century empires was not truly political for the *friend-enemy* distinction didn't play a major role, giving its place to the economy. This new approach was, however, visible in the hecatomb of the II World War

tongue by the majority of the population – B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Verso, London 2006, 13-14.

[7] E. Heath, 'Realism in British Foreign Policy', *Foreign Affairs,* October 1969, available at: https://www.foreignaffairs.com/articles/europe/1969-10-01/realism-british-foreign-policy (accessed on 29.06.2018).

[8] C. Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 23, 25-26.

[9] *Idem,* 26-27.

[10] *Ibidem.*

where millions died in the name of fighting the enemy. Additionally, the Axis states were synonymous with Evil and Allies with Good, the distinction similar but not interchangeable with the *friend-enemy* division. Still, his theory was not only the expression of the times he wrote in (interwar and II World War periods) but also a foretelling of the 20th and 21st century, for the II World War was almost immediately replaced with the other conflict – Cold War. In it, the basic Schmittian opposition was supported by other bipolar systems as follows:

1) Friend – Enemy
2) Good (Godly, Free) – Evil (Godless, Totalitarian)
3) Capitalist – Communist

However, while a number of politicians on the Western side of the Iron Curtain have sincerely believed in this opposition taking place, especially the second tier, this of good versus evil, is a matter worth a deeper analysis. Contrary to the trends which are prevalent in the post-Cold War era, during this conflict, the states themselves and inter-state relations were the primary focus of the actors on both sides. Additionally, we can see that all three levels of opposition were held as organically related. Hence, it was hard for Western powers to perceive a communist/socialist government as a good one, not to mention as a potential ally. Similarly, a capitalist state was a potential *friend* and was the representative of the force of Good. Merging these two characteristics of Cold War, namely:

1) Focus on interstate relations
2) The pairs of 'Friend-Good-Capitalist' and 'Enemy-Evil-Communist'

the two blocks were not really interested in the intra-state level or the relations between the government and citizens. Especially the West, portraying itself as the forces of Good, were indifferent to the (potential) suffering of the people of their ally states. Regimes supported by them in Cold War were often authoritarian or totalitarian – it is enough to mention South Vietnam, Pahlavi's Iran, Saudi Arabia, and regimes in Latin

America. There were, however, exceptions, such as Somalia, where socialist dictatorship of Mohammad Siad Barre was supported by the USA after the Ogaden War in order to counterweight the influence of USSR and Cuba in Ethiopia under Mengistu Haile Mariam[11]. Still, the other two levels of differentiation (Friend-Good) were applied and Somalia got US support despite the dire situation of its people under this dictatorship.

The object of focus only shifted from inter-state to intra-state relations once the Cold War was over and USSR dissolved and underwent a regime change together with the other states of Warsaw Pact. The USA was put in the position of the unilateral global power and as such, many policymakers and academicians alike started to perceive it as the 'global policeman' who was to bring democracy and peace in the world by the means of its superior military power. Since the rivalry of global powers was over and the majority of conflicts since the II World War was of internal nature, the fate of the people in particular states became what matters for the USA and its Western allies. It is possible to date this development to Bill Clinton's presidency since has made 'democracy promotion' a flagship of US foreign policy[12]. The actions taken in the name of 'democracy promotion' took the form of military interventions as well as diplomacy and soft power. This mixed strategy, together with a selective support for authoritarian regimes, has led to rather mixed results[13]. However, although the Clinton administration has conducted military actions in Bosnia, Somalia, and Kosovo, only with the next

[11] '62. Minutes of a National Security Council Meeting', *Department of State,* https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1977-80v17p1/d62 (accessed on 29.06.2018); '105. Telegram From the Embassy in Somalia to the Department of State', *Department of State,* https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1977-80v17p1/d105 (accessed on 29.06.2018); N. Henry, 'Massacre in Somalia Spurred Shift in U.S. Policy', *The Washington Post,* 19.02.1990, available at: https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1990/02/19/massacre-in-somalia-spurred-shift-in-us-policy/e12f4c33-d512-4835-9b4c-3f979ebccc45/?utm_term=.8dc77fae1e44 (accessed on 29.06.2018).

[12] T. Carothers, 'Democracy Promotion under Clinton', *The Washington Quarterly,* vol. 18/4, 1995, 13.

[13] T. Carothers, 'The Clinton Record on Democracy Promotion', *Carnegie Endowment Working Papers* no. 16/September 2000, available at: https://carnegieendowment.org/files/16carothers.pdf (accessed on 29.06.2018).

president G. H. Bush, the promotion of democracy was to take a decisively military form – 'democratisation'. The increasingly 'hawkish' and military-focused policy is often associated with the rise in prominence of neoconservatives, who started to gain influence in the Clinton era but reached their apex in the Bush administration[14]. As an example, Iraq was proposed to be invaded to George W. Bush before his inauguration as well as after 9/11 attacks and only opposition of the president himself and some government members has postponed this event until 2003[15]. In turn, as the result of 9/11 attacks on WTC, Afghanistan became the first target in 'war on terror', which became an essential part of the 'democratisation policy'. However, in Afghanistan, NATO's objectives were more of military nature and only in Iraq the fully fledged democratisation discourse was established. The 2003 invasion was to free people of Iraq from its dictator Saddam Hussein and free the world from the threat of ABC weapons, which, as it turned out later, was mostly an imagined one due to the efforts of previous administration and years of inspections by UN agencies. Later on, the wave of democratisation was to spread to other Middle Eastern countries in the form of indirect and direct support of the USA and NATO to Arab Spring. The most visible one was the military intervention of NATO in Libya[16]. However, the roots of this wave of dissent can also be traced to 'democracy promotion' efforts of the post-Cold War era, of which Egypt is the often-recalled example[17]. As for 2018, the last chapter of the 'democratisation' policy was written by the Obama administration with the support for armed opposition movements fighting

[14] The issue of the rise to prominence of neoconservatives is analysed in: M. Ryan, *Neoconservatism and the New American Century,* Palgrave Macmillan, New York, 2010, 27-70.
[15] B. Woodward, *Bush at War,* Simon&Schuster, New York, 2002, 42, 282-283.
[16] S. K. Isaac, 'NATO's Intervention in Libya: Assessment and Implications', *IEMed Mediterranean Yearbook Med.2012,* accessible on: http://www.iemed.org/publicacions-en/historic-de-publicacions/anuari-de-la-mediterrania/anuari-iemed-de-la-mediterrania-2012 (accessed on 29.06.2018), p. 121-123. However, officially, the aim was to 'protect civilians and civilian-populated areas under attack or threat of attack' – 'NATO and Libya. Operational Media Update', *NATO*, accessible on https://www.nato.int/nato_static/assets/pdf/pdf_2011_10/20111021_111021-oup-update.pdf (accessed on 29.06.2018).
[17] E. A. Snider, D. M. Faris, 'The Arab Spring: U.S. Democracy Promotion in Egypt', *Middle East Policy,* vol. XVIII, no. 3, accessible on: https://www.mepc.org/arab-spring-us-democracy-promotion-egypt (accessed on 29.06.2018).

against the regime of Bashar al-Assad in Syria which with time evolved into a direct military presence of US forces in Northern Syria[18]. To sum up the democratisation efforts by military means or force characteristic for the post-9/11 era, we can name four main tools of this policy:

1) Full-scale military operations (Iraq, Afghanistan)
2) Limited military engagement (Libya, Syria)
3) Support for local organisations and armed groups (first phase of US involvement in Syria)
4) Embargos (Iran)[19]

Regarding the Schmittian *friend-enemy* distinction, it shifted as it was mentioned above from the intra-state to inter-state level, with the state (*polis)* perceived as *enemy* separate from the people (*demos)* who constitute a *friend* requiring the help of Western military in order to be saved from enslavement. In the discourse of democratisation, the aim of all operations is to free the people and bring democracy, the ultimate system of government which is always objectively good. However, democracy is not perceived as a process but rather as the static form of government, as it will be elaborated on. Moreover, the division was supported by the Manichean *Good-Evil* distinction, which is most visible in "The Axis of Evil" named in the war on terror by G. W. Bush[20].

---

[18] M. Conway, 'Timeline: U.S. Approach to the Syrian Civil War', *Politico,* 04.07.2017, https://www.politico.com/story/2017/04/timeline-united-states-response-syria-civil-war-237011 (accessed on 29.06.2018); 'Civil War in Syria'*, Council on Foreign Relations*, https://www.cfr.org/interactives/global-conflict-tracker#!/conflict/civil-war-in-syria (accessed on 29.06.2018).

[19] S. T. Walt, 'The Art of the Regime Change', *Foreign Policy,* 8.05.2018, https://foreignpolicy.com/2018/05/08/the-art-of-the-regime-change/ (accessed on 29.06.2018); V. Nasr, 'The Iran Regime-Change Crew Is Back', *The Atlantic,* 25.04.2018, https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/iran-nuclear-deal-bolton-trump-regime-change/558785/ (accessed on 29.06.2018).

[20] G. W. Bush, 'President Delivers State of the Union Address', *The White House. President George W. Bush,* https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html (accessed on 29.06.2018).

However, is the democratisation really aimed at saving the *demos* from *polis*? Or is it in its core a policy of world hegemony? To answer this essential question, we shall ponder on the results of democratisation policies conducted by military means. The examples of 2003 invasion of Iraq, the civil war in Libya, and the recent conflict in Syria are instructive in this matter. All three of these interventions brought a large number of killed civilians, as well as millions of internal and external refugees. In Iraq, there are currently more than 3 million of internally displaced people and 260.000 of refugees in other countries[21]. Libyan civil war led to 180.000 people being internally displaced, while in the same time the country financially struggles to hosts a large number of refugees from other countries[22]. Finally, the Syrian Civil War has led to the biggest modern refugee crisis, with 5.6 million of refugees abroad and 6.6 million internally displaced persons, who amount totally to 58% of the pre-war population becoming either internal or external refugees[23]. The other effect on the population of the countries affected by the democratisation policies is them no longer being treated as a unified, though different, *Demos* but rather as a sum of ethnic, religious, and language groups requiring proportional representation without regard for their voice. Additionally, these conflicts did not lead to changes in the top leadership of the country but the disintegration of the whole system of government. The ongoing war in Libya sees constant shifts in competing governments, the attempts to restore a functional Iraqi government by the US-led coalition took years and some of the policies (such as de-Baathification) have led to the creation of Islamic State, and the prolonged war in Syria has led to at least four different actors (Syrian Arab Republic, FSA and allies, SDF, and IS) controlling at least a part of its territory[24].

---

21 'Iraq Emergency', *UNHCR*, http://www.unhcr.org/iraq-emergency.html (accessed on 29.06.2018).

22 'UNHCR Flash Update. Libya 21-29 June 2018', *UNHCR*, available at: https://data2.unhcr.org/en/documents/download/64540 (accessed on 29.06.2018).

23 'Syria Emergency', *UNHCR*, http://www.unhcr.org/syria-emergency.html (accessed on 29.06.2018); 'Population Total. Syrian Arab Republic', *World Bank*, available at: https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=SY (accessed on 29.06.2018).

24 'A Quick Guide to Libya's Main Players', *European Council on Foreign Relations*, http://www.ecfr.eu/mena/mapping_libya_conflict (accessed on 29.06.2018); D. Byman,

Additionally, as it is expressed by Jacques Rancière, the basic problem with the democratisation discourse and policies is the understanding of democracy as a type of regime while in its essence, democracy is rather a power given to the people to decide of their fate in the polity[25]. Introducing democracy from the outside removes any notion of politics, for politics is a process of conflict and opposition between the subjects[26]. Moreover, instead of subjects, people became in it the objects for the system of government they are to participate in is introduced by foreign powers without much possibility to change it. The observations made by Rancière regarding the nature of politics are at the same time a critique of Hannah Arendt's thoughts on the subject. According to Arendt, who makes a connection between the politics and the term arkheïn meaning 'to start', 'to rule', the three processes of acting, living in the city, and being free are interconnected. However, Rancière claims that since the terms of 'beginning' and 'ruling' included in *arkhe* involve the relations of subordination, they cannot be the root of politics. To the contrary, politics aim at confronting the order established in *arkhe*[27]. Therefore, to sum up, the efforts at democratisation by military means seem to be counterproductive in two distinct ways:

1) They deprive the *Polis* of its *Demos* since not only the external and internal refugees are not able to enjoy their newly 'democratised' state focused on fighting for survival away from homes, but also they are not perceived as *Demos* anymore. Instead, they become in the perception of foreign powers a part of ethnic, linguistic or religious groups and as such, they are deprived in a way of the possibility to decide of their identity and their place in the new state. Finally, quite contrary to a normal democracy,

---

'An Autopsy of the Iraq Debacle: Policy Failure or Bridge Too Far?', *Security Studies*, 17:4, 2008, p. 599-643; J.P. Pfiffner, 'US Blunders in Iraq: De-Baathification and Disbanding the Army'*, Intelligence and National Security* Vol. 25, No. 1, 76–85, February 2010, p.76-85; *The Rise and Fall of ISIS. From Evitability to Inevitability,* The Hague Center for Strategic Studies, 2016-2017, available at: https://hcss.nl/sites/default/files/files/reports/The%20Rise%20and%20Fall%20of%20ISIS.pdf (accessed on 29.06.2018), p. 6; (n.a.), *The Map of Syrian Civil War,* (n.d.), https://syria.liveuamap.com/ (accessed on 29.06.2018).

[25] J. Rancière, *Siyasalın Kıyısında* (Istanbul: Metis Yayınları, 2007), 13.

[26] *Idem,* 140-141.

[27] *Idem,* 143.

in democracies established as the results of democratisation policies, people are not the subjects with the power to decide but rather objects given a static system deprived of the conflict so essential to politics.

2) They deprive *Demos* of its *Polis,* for the supposedly 'democratised' state requires a total reconstruction due to failed Western policies or the multiplication of actors struggling for power. The reconstruction or reunification isn't always possible or take a very long time, leaving people without a functioning state. Additionally, as Rancière observes, regarding democratisation as an establishment of a static 'solution' is against the essence of politics since, in it, the conflict essential to politics is removed by the establishment of a fixed 'solution' by the foreign powers instead of *Polis*.

Therefore, taking all these arguments into account, we see that the democratisation discourse brings the results opposite to its supposed aims. Therefore, it is hard to perceive it as *Demos*-oriented but rather as the instrument in achieving the global hegemony of the USA and its allies, especially taking into consideration the years of negative experiences which didn't manage to inspire any changes in the policies of the 'world's policeman'.

2. *Nomos-Demos*: may the human rights provide the law for the migrants?

As it was mentioned above, the 'democratisation' leads, in fact, to not only depriving the *Demos* of its *Polis* but also to *Polis* being deprived of its *Demos*. Apart from internally displaced persons, there are large numbers of people forced to leave their countries and seek better luck in other ones. As one of the consequences of leaving their state, they become deprived of *Nomos* – losing their organic connection to it, rather than Iraqis or Syrians they fall into an intermediary category of 'refugees'.

The ambiguity related to the legal status of refugees started to become a serious problem in connection to the massive migrations related to the I and II World War and the so-called 'Jewish Question'[28]. From the

[28] As it was pointed out by H. Arendt in *Imperialism,* the Jewish problem is not related to being a Jew but rather to the ever-reproduced category of 'migration', for while the Jews were all the time put in this category since they didn't fit the definition of minority, the solution – the creation of Jewish nation-state – has led to a new wave of migration, this

20th century on, the legal rights of the refugees are established around the concept of 'human rights' since the current immigration laws do not provide a suitable legal platform. However, the human rights due to their universal and seemingly not a territory-related character, become frequently an object of the question for scholars doubting that they have any meaning apart from being an expression of sheer humanism. Rethinking the role of human rights as a potential *Nomos* is, therefore, an important part of our investigation regarding the effects of the 'democratisation' discourse and policies. The humanism existing in the belief of supporters of 'democratisation' processes that people under undemocratic regimes cannot exert their most basic rights finds another expression in the attempts to provide the legal protection for refugees in the form of human rights. However, it points out at a paradox existing between the people and their supposed rights. The people dragged into a war in the name of securing their basic rights, as the result of the conflict are left to the humanism of the human rights. Moreover, it is possible to say that one of the weakest points of the 'democratisation' policies is the fall of humanism expected to provide the connection between the people and their rights.

For the last half-century, continuous attempts are made to provide a legal protection for migrants with supposedly universal 'human rights'. However, due to these rights having no effect on reality, these initiatives become a constant future-oriented struggle. Re-emphasizing the necessary interdependence of 'law' and 'territorial division' as two meanings of *Nomos* and re-examination in this context of the claim of exterritorial nature of 'universal' 'human rights' may contribute to the solution of this dilemma.

We can propose that on the basis of the belief in human rights lie the 'Minority Agreements' guaranteeing the homogeneity between the population and territory of the nation-state[29]. According to Arendt, while previously to the World War Two and the Jewish Question, refugees were a minority existing *de juri,* from the end of the war the presence of large numbers of 'stateless' people turned the problem of refugees into a *de facto*

time by Arabs – H. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2: Emperyalizm* (Istanbul: İletişim Yayınları, 1998), 176 ve 291-292.

[29] *Idem,* 259-261.

one. Refugees lose at the same time their national law and human rights for they realise the organic connection between the two[30]. The reason why refugees suffer injustice in other countries isn't lack of implementation of human rights but rather because there is no law for them[31]. At this point, while pointing out the direct relations between the right and the land, Arendt claims that the destruction of the government and its legal protection leads to the destruction of any legal basis for rights in the whole country[32].

We Refugees also exposes the relations between the territory, nation, and rights using the experiences of Jewish migrants. As Arendt reiterates, Jewish refugees didn't manage to lose their refugee stigma despite assuming the identity of inhabitants of receiving states in order to participate in them in the best way possible. It isn't enough to be more German than Germans or more French than French people since patriotism and solidarity aren't a matter of practice or routine – it is directly related to the land and law[33]. Therefore, she assumes that the basic reason of impracticality of human rights presents itself as follows: the citizens of a particular state do not need them since they have their national laws, while the refugees cannot benefit from them because they aren't the citizens of the receiving state.

That's why according to Arendt, human rights which take as their basis the Kantian idea of 'humanity' instead of nature or history cannot become anything more than an expression of humanism. This is because despite giving an impression that they give 'the right to have rights', they aren't binding to states since they weren't a matter of a binding international agreement[34]. However, if we attempt to solve the issue of human rights using the Arendtian political philosophy, we face a similar paradox. The 'public space' proposed as the centre of political discourse in her *The Human Condition* is not an extension of their naked existence

[30] *Idem,* 296-297.
[31] *idem,* 303.
[32] *Idem,* 299-300.
[33] H. Arendt, 'We Refugees', in: M. Robinson (ed.), *Altogether Elsewhere,* Faber and Faber, Boston, 1994, available at: http://www-leland.stanford.edu/dept/DLCL/files/pdf/hannah_arendt_we_refugees.pdf (accessed on 29.06.2018).
[34] H. Arendt, *Totalitarizmin... op.cit.,* 307-308.

assumed in birth but is constructed with words and actions. The public space in its first meaning is a platform which deems the individuals visible and recognises their 'right to have rights'. In other words, the public space is the web of relations where people's actions become visible and their words hearable[35]. Additionally, Arendt, in order to save the people from their natural or naked state, designs the public space not as a geographical space but as a coming-together and the attempt to create a common world[36]. At this point, the similarity between the basic character of Arendt's public space and human rights attracts our attention: human rights not bounded by geographical limitations, being beyond the natural and historical references of ethnicity and religion and described as a general human concept, constitute an attempt to create a common world by negating the naked reality of life. Thus, as Giorgio Agamben points out, Arendt in *The Human Condition* and *The Origins of Totalitarianism* doesn't criticise and deny the human rights themselves but rather the fact that the structure of nation-state deems them dysfunctional[37].

While Arendt did not evaluate the human rights apart from their tautological character and the vagueness of the term in connection with the structure of the nation-state, it is possible to re-evaluate them in the context of Rancière's political platform proposed as a process of creating a 'subject'. According to Rancière, the human rights which Arendt tried to save are in fact 'the rights of those who have not the rights that they have and have the rights that they have not'. Refugees are the first category, while the latter are citizens. It is repeatedly said to migrants that they can recourse to human rights but since they aren't citizens they will not find an answer within the political platform. Similarly, human rights consider also citizens but since there is a national law concerning them, they do not feel the need for such recourse. To summarise, human rights are an apolitical element organising the political sphere. In order to uncover the point at which we can politicise their apolitical character, we can refer to Karl Marx.

---

35 H. Arendt, *İnsanlık Durumu* (Istanbul: İletişim Yayınları, 1994), 74-75.

36 *Idem,* 77.

37 G. Agamben, 'We Refugees', *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures,* Volume 49, 1995 - Issue 2.

Karl Marx in *On the Jewish Question,* while pointing to The Declaration of the Rights of the Man and the Citizen, asks 'who is *homme* as distinct from *citoyen*?' or, in other words, 'who is the man as distinct from a citizen?' According to him, while the citizen is the part of a state, the man is the part of society[38]. It is often thought that the equality, liberty, security, and property proposed in the Declaration promise a political platform due to their universality. Nevertheless, according to Marx, they cannot become anything more than limited individual rights for they do not determine the connection points between the people but rather the separation points. Emphasis on the natural rights of individual limits him to being a 'natural man' by deepening his apolitical character[39]. While the equality (égalite) by hinting at the equality of liberty (liberté), proposes a man as a self-sufficient monad, the security (sûreté) is both the most sacred concept of the civil society and the insurance of egoism[40]. To undermine this egoism, there is a need for a shift from *homme* to *citoyen.*

At this point, we can assert that the literature indicates that it is not possible to think of two meanings of *Nomos* – law and land – separately in order to provide a legal basis for the rights of the refugees. Here, the proper political action seems to be opposing and criticising the political and military interventions leading to people deprived of their citizenship and rights derived from laws rather than the very concept of the nation-state and analysing the functionality of the human rights. In other words, instead of focusing the efforts at protecting the 'human rights' of migrants, we should think of the ways to protect them from being stripped of their citizenship and forced to leave their land. It seems that moving on from the human rights-driven humanism towards Schmittian political realism may constitute a promising alternative, for it is possible to solve the conflicts appearing on one political platform using this very platform rather than negating the reality on the ground.

It is possible to see the real relations between the Marxian *homme* and *citoyen* in the passport metaphor used in Bertolt Brecht's *Conversations in*

---

38 K. Marx, *On the Jewish Question,* 2010 edition, available at: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/On%20The%20Jewish%20Question.pdf (accessed on 30.06.2018), 11.

39 *Idem,* 15.

40 *Idem,* 13.

Exile. In the text which comprises the dialogue between two refugees named Kalle and Ziffel, while the coming of man to this earth is an 'accident', the existence of a passport cannot be a matter of coincidence[41]. The passport which signifies being a citizen and the existence in the legal sphere is the most explicit sign that, as Etienne Balibar points out, the rights of man stem actually from the rights of the citizen[42]. In the words of the character of Brecht, 'the man is a mechanical transporter of the passport'[43] In this context, we can say while thinking of *Nomos* in both its meanings: the 'human rights' which obligate people and governments in the legal meaning of *Nomos* but lack the territorial quality are not able to provide legal protection for refugees. We can also formulate another regularity: while the democratisation forces suspend the law of the invaded land, human rights attempt to suspend its territoriality.

3. *Nomos-Polis*: What is the position of refugees in the receiving state?

In the last chapter, the problem of the suspended political existence of refugees reappears, this time in the context of the receiving state. The problem of refugees' political existence within *Polis* was grasped by Rancière in the context of the proletariat, people 'without a name, without being counted as part'[44]. We can consider the situation of refugees in this respect by looking closer at his analysis of *Polis*. According to Rancière, *Polis* (in his terminology 'Police') is the space of 'the distribution of the sensible'[45] and refugees are denied the possibility of participation in it, similarly to (in particular historical periods and sometimes – in contemporary states) workers, women, and minorities[46]. Therefore, dressing the problem of migrants/refugees in the language of

---

41 B. Brecht, *İki Mültecinin Konuşmaları (Kalle ile Ziffel)*, (Istanbul: Birim Yayınları, 1984), 7-8.

42 E. Balibar, 'A Hyperbolic Proposition', *e-flux,* no. 78, available at: https://www.e-flux.com/journal/78/82724/a-hyperbolic-proposition/ (accessed on 29.06.2018).

43 Brecht, B., *op.cit.*, 7.

44 J. Rancière, 'Politics, Identification, and Subjectivization'*, October*, Vol. 61, The Identity in Question. (Summer, 1992): 58-64.

45 The topic and term are touched upon in: J. Rancière, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible* (New York: Continuum, 2011).

46 J. Rancière, 'Politics, Indentification, and Subjectivization' *op.cit.,* 59-60.

'humanitarian help' or 'human rights', not only deprives them of real, accessible *Nomos* but also covers the voice and actions of them in the receiving countries. Instead, those who participate in *Polis* attempt to 'speak in the name of refugees', while others speak *of* them without their participation. This is particularly visible in the heated discussions that unravelled in Europe during the 'refugee crisis' of recent years[47].

To the contrary, the logic behind Rancière's 'subjectivization' is the 'heterology'. In his works, he emphasizes that liberalisation which is to develop with 'subjectivization' (becoming a subject, not an object) is possible only with heterology. Heterology, 'the logic of emancipation'[48], shows that it is possible to achieve universal values with the use of particularistic categories[49]. Still, heterology is not an affirmation of a particular identity but rather the denial of an identity imposed by others[50]. According to Rancière, politics appear in the dissensus between *Polis* and those who do not participate in it actively or, in other words, in the situation of conflict and its aim is to show the previously invisible, to make hearable the words of those who were known for their scream. In other words, politics attempt to overthrow the old order in *Polis* and replace it with a new one, created in the discussion and struggle between the groups who want to participate in *Polis* as subjects, not objects of action. This perspective has a crucial meaning to our work for it shows that it may be necessary to destroy the false harmony created by the focus on the discourse and campaigns of humanitarian aid and expose the real, *political* conflict. Similarly, the aim of our work is to expose and deepen the incongruity between 'democratisation' and the problem of refugees as well

[47] Some of the examples: A. Giuffrida, 'Italy's immigrants fear tough times as populist coalition heads for power', *The Guardian,* 19.05.2018, available at: https://www.theguardian.com/world/2018/may/19/italy-far-right-lega-five-star-immigrants (accessed on 29.06.2018); C. Boyle, 'Poland Elections. Migrant Crisis Affecting EU Politics', *CNBC,* available at: https://www.cnbc.com/2015/10/26/poland-election-migrant-crisis-affecting-eu-politics.html (accessed on 29.06.2018); (n.a.), 'What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel', *Russia Today,* 30.06.2018, available at: https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/ (accessed on 30.06.2018).

[48] *Ibidem.*

[49] J. Rancière, *Siyasalın Kıyısında… op.cit.,* 73-74.

[50] *Idem,* 76.

as the conflict between the 'human rights' and the dire reality of life. Using Rancière's expression, our aim was not to 'face a political problem' in the issue of migration and human rights but to 're-invent politics' by exposing the counter-productivity of the 'democratisation' discourse and resulting policies[51].

Conclusions

Having arrived at the end of this article, we would like to single out the points of incongruence and disharmony appearing between particular discourses, slogans, and realities of life of migrants and citizens of countries affected by 'democratisation' policies. The points of incongruence determined by us are as follows:

1) *Democratisation* in a fact deprives the *polis* of its *demos* and, in case of population staying in the country, *Demos* of its *polis*.
2) Similarly, receiving humanitarian help and hypothetical protection under 'human rights' is not giving one a true *Nomos*.
3) The only share a refugee will receive from the receiving country is this of humanitarian help.
4) Once they arrive home after the war, refugees participate in *polis* not as individual *subjects* but as the members of a group within a consensus established by foreign actors
5) As a result, a democratisation process is not political, for it aims at establishing a consensus for *objects* rather than the environment for *dissensus* of empowered *subjects*
6) In order to make an intervention in the name of *democratisation* illegitimate, it is crucial to emphasize both the counter-productivity of 'democratisation' policies and the impossibility of separating the 'law' and 'territory' which together constitute *Nomos*.

Bibliography

Speeches

Bush, G.W., 'President Delivers State of the Union Address', *The White House. President George W. Bush,* https://georgewbush-

[51] *Idem,* 79.

whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html (accessed on 29.06.2018).

Books & Original Texts

Anderson, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.

Arendt, H. *İnsanlık Durumu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Arendt, H. *Totalitarizmin Kaynakları / 2: Emperyalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Balibar, E.. 'A Hyperbolic Proposition', *e-flux,* no. 78, available at: https://www.e-flux.com/journal/78/82724/a-hyperbolic-proposition/ (accessed on 29.06.2018).

Brecht, B. *İki Mültecinin Konuşmaları (Kalle ile Ziffel)*. İstanbul: Birim Yayınları, 1984.

Marx, K., *On the Jewish Question,* 2010 edition, available at: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/On%20The%20Jewish%20Question.pdf (accessed on 30.06.2018).

Rancière, J. *Siyasalın Kıyısında*. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Rancière, J. *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible.* New York: Continuum, 2011.

Ryan, M. *Neoconservatism and the New American Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Schmitt, C. *The Concept of the Political.* Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

Woodward, B. *Bush at War*. New York: Simon & Schuster, 2002.

Chapters in Collective Works

Arendt, H., 'We Refugees', in: M. Robinson (ed.), Altogether Elsewhere, Faber and Faber, Boston, 1994, available at: http://www-leland.stanford.edu/dept/DLCL/files/pdf/hannah_arendt_we_refugees.pdf (accessed on 29.06.2018).

Panek, J., 'Bohemia and the Empire: Acceptance and Rejection', in: Evans, R.J.W., Wilson, P.H. (ed.), *The Holy Roman Empire, 1495-1806. A European Perspective. vol.1,* Brill, Leiden, 2012.

Yurdusev, A.N., 'The Ottoman Attitude toward Diplomacy', in: Yurdusev, A.N. (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?,* Palgrave Macmillan, New York, 2004.

Reports

The Rise and Fall of ISIS. From Evitability to Inevitability, The Hague Center for Strategic Studies, 2016-2017, available at: https://hcss.nl/sites/default/files/files/reports/The%20Rise%20and%20Fall%20of%20ISIS.pdf (accessed on 29.06.2018).

UNHCR, *Global Trends. Forced Displacement in 2015*, accessible on: http://www.unhcr.org/576408cd7 (accessed on 29.06.2018).

Articles

Agamben, 'We Refugees', *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Volume 49, Issue 2 (1995).

Byman, D., 'An Autopsy of the Iraq Debacle: Policy Failure or Bridge Too Far?', *Security Studies*, 17:4 (2008).

Carlin, J. L., 'Significant Refugee Crises Since World War II and the Response of the International Community', *Michigan Journal of International Law,* vol. 3/1 (1982).

Carothers, T., 'Democracy Promotion under Clinton', *The Washington Quarterly,* vol. 18/4 (1995).

Carothers, T., 'The Clinton Record on Democracy Promotion', *Carnegie Endowment Working Papers* no. 16/ September 2000, available at: https://carnegieendowment.org/files/16carothers.pdf (accessed on 29.06.2018).

Heath, E., 'Realism in British Foreign Policy', *Foreign Affairs,* October 1969, available at: https://www.foreignaffairs.com/articles/europe/1969-10-01/realism-british-foreign-policy (accessed on 29.06.2018).

Isaac, S.K., 'NATO's Intervention in Libya: Assessment and Implications', *IEMed Mediterranean Yearbook Med.2012,* accessible on: http://www.iemed.org/publicacions-en/historic-de-publicacions/anuari-de-la-mediterrania/anuari-iemed-de-la-mediterrania-2012 (accessed on 29.06.2018).

Pfiffner, J.P., 'US Blunders in Iraq: De-Baathification and Disbanding the Army', *Intelligence and National Security* Vol. 25, No. 1 (February 2010): 76–85.

Rancière, J., 'Politics, Identification, and Subjectivization', *October*, Vol. 61, The Identity in Question. (Summer, 1992).

Snider, E.A., Faris, D.M., 'The Arab Spring: U.S. Democracy Promotion in Egypt', *Middle East Policy,* vol. XVIII, no. 3, accessible on: https://www.mepc.org/arab-spring-us-democracy-promotion-egypt (accessed on 29.06.2018).

Press

(n.a.), 'What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel', *Russia Today,* 30.06.2018, available at: https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/ (accessed on 30.06.2018).

Boyle, C., 'Poland Elections. Migrant Crisis Affecting EU Politics', *CNBC,* available at: https://www.cnbc.com/2015/10/26/poland-election-migrant-crisis-affecting-eu-politics.html (accessed on 29.06.2018).

Conway, M., 'Timeline: U.S. Approach to the Syrian Civil War', *Politico,* 04.07.2017, https://www.politico.com/story/2017/04/timeline-united-states-response-syria-civil-war-237011 (accessed on 29.06.2018).

Giuffrida, A., 'Italy's immigrants fear tough times as populist coalition heads for power', *The Guardian,* 19.05.2018, available at: https://www.theguardian.com/world/2018/may/19/italy-far-right-lega-five-star-immigrants (accessed on 29.06.2018).

Henry, N., 'Massacre in Somalia Spurred Shift in U.S. Policy', *The Washington Post,* 19.02.1990, available at: https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1990/02/19/massacre-in-somalia-spurred-shift-in-us-policy/e12f4c33-d512-4835-9b4c-3f979ebccc45/?utm_term=.8dc77fae1e44 (accessed on 29.06.2018).

Nasr, V., 'The Iran Regime-Change Crew Is Back', *The Atlantic,* 25.04.2018, https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/iran-nuclear-deal-bolton-trump-regime-change/558785/ (accessed on 29.06.2018).

Walt, S.T., 'The Art of the Regime Change', *Foreign Policy,* 8.05.2018, https://foreignpolicy.com/2018/05/08/the-art-of-the-regime-change/ (accessed on 29.06.2018).

Internet

(n.a.), *The Map of Syrian Civil War,* (n.d.), https://syria.liveuamap.com/ (accessed on 29.06.2018).

'62. Minutes of a National Security Council Meeting', *Department of State,* https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1977-80v17p1/d62 (accessed on 29.06.2018).

'105. Telegram from the Embassy in Somalia to the Department of State', *Department of State,* https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1977-80v17p1/d105 (accessed on 29.06.2018).

'A Quick Guide to Libya's Main Players'*, European Council on Foreign Relations*, http://www.ecfr.eu/mena/mapping_libya_conflict (accessed on 29.06.2018).

'Civil War in Syria'*, Council on Foreign Relations*, https://www.cfr.org/interactives/global-conflict-tracker#!/conflict/civil-war-in-syria (accessed on 29.06.2018).

'History of UNHCR', *UNHCR*, http://www.unhcr.org/history-of-unhcr.html (accessed on 29.06.2018).

'Iraq Emergency'*, UNHCR*, http://www.unhcr.org/iraq-emergency.html (accessed on 29.06.2018).

'NATO and Libya. Operational Media Update', *NATO*, accessible on https://www.nato.int/nato_static/assets/pdf/pdf_2011_10/20111021_111021-oup-update.pdf (accessed on 29.06.2018).

'Population Total. Syrian Arab Republic'*, World Bank*, available at: https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=SY (accessed on 29.06.2018).

'Safavid Dynasty', Encyclopaedia Iranica, http://www.iranicaonline.org/articles/safavids (accessed on 29.06.2018).

'Syria Emergency'*, UNHCR*, http://www.unhcr.org/syria-emergency.html (accessed on 29.06.2018).

'UNHCR Flash Update. Libya 21-29 June 2018', *UNHCR*, available at: https://data2.unhcr.org/en/documents/download/64540 (accessed on 29.06.2018).

Zacharias, D., 'Holy Roman Empire', *Oxford Public International Law,*
http://opil.ouplaw.com/view/10.1093/law:epil/9780199231690/law-9780199231690-e719 (accessed on 29.06.2018).

KÜRESEL DÜNYADA EJDERHALAR VE İKTİDAR

Cengiz Çakmak*

Konuşmamın ana omurgasını yaşadığımız dünyadaki "Dünya iç savaşı" görüşü oluşturacak. Yaşadığımız dünyada barış adına sürekli devam eden bir savaş var. Dünyanın şu anki hali bir savaş hali. Yine konuşmada iki tane ejderhadan söz edeceğim. İki ejderha da Hobbes'un ejderhası, biri Leviathan biri Behemoth. Birbirini tamamlayan birbirine ihtiyaç duyan iki ejderha.

Öncelikle ejderha fikrinin Batı dillerindeki etimolojisine baktığımızda karşılığı dragondur ve bekçilik yapan, koruyan demektir. Bizim içinde bulunduğumuz kültürün arka planına baktığımızda -bizim içinde bulunduğumuz kültür Mısır, Mezopotamya, Ege, Akdeniz ve tek tanrıcı dinlerdir- ejderha denildiğinde farklı görüşler var. En azından Çin'e benzemiyor. Çin'de ejderha hayat ve talih demek. Büyük Batı kültürüne baktığımızda ejderhalar olumsuz varlıklardır. Buna bağlı olarak ejderha öldürme motifi vardır. Bu motif, Mısır ve Mezopotamya mitoslarında, tek tanrıcı dinlerin mitoslarında ve Eski Yunan'da karşımıza çıkmaktadır. Ancak Eski Yunan'daki ejderha motifi ile modernitenin ejderha motifi arasında bir fark var. Eski Yunan'da ejderhaları öldürerek ki olumlu bir şey olup olmadığını söylemiyorum, kozmosu yani düzeni kuruyorsunuz. Ejderhalar düzenin derinlerinde yatan yıkıcı güçler. Leviathan'a geldiğimizde bilindiği üzere Tevrat'tan alınmış bir canavar. Eski Yunan'da canavarlar yeraltına itilerek bir şekilde bertaraf edilirken, Leviathan'daki canavar olan dragon düzenin bekçisi ve sözleşmeye zorlayan güç. Elindeki kılıçla bizi sözleşmeye zorlayan bu güç düzenin merkezine oturuyor.

Tevrat'ta Leviathan için söylenen söz burnuna ip takılamaz olması. Zapt edilmez bir güç. Bu zapt edilmez gücü Hobbes düzenin merkezine koyuyor. Yine Batı paradigması bağlamında temel çatışmalardan bir tanesi insanın insanla çatışmasıdır. Bu Eski Yunan'dan beri gördüğümüz bir çatışma modelidir. İşte homo homini lupus est. Hobbes bu çatışma modeliyle adaleti ve özgürlüğü sağladığını düşündüğü Leviathan ve kılıcını herkesin üzerine koyar. Leviathan aslında insanları sözleşmeye

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü.

zorlamaktadır. Leviathan'ın olduğu yerde şöyle bir fikir daha var insanlar her an kaos çıkartabilir. O zaman Kant'a kadar giden ve yeni Kantçı düşünürlerde de karşımıza çıkan bir fikir insanların üzerinde adaleti sağlamaya yönelir: Hukukun üstünlüğü. Hukukun üstünlüğü fikri şiddeti toplumda meşrulaştırmak demektir. Leviathan'ın amacı budur.

Günümüz açısından bakıldığında Leviathan'ları egemen uluslar olarak göreceğiz. Egemen ulusların bir özelliği var. Sakın ola ki medeniyetler çatışması palavrasına kapılmayın. Olan tek çatışma burjuva toplumsal düzeninin ve üretim tarzının tüm dünyaya hakim kılınmasıdır. Ne aracılığıyla, Leviathan aracılığıyla. Yeni Leviathan'larda yeni Kantçılık'ta da belirgin bir kullanım olarak hukukun üstünlüğü -ki adaletin ismi çok geçmez- ve insan hakları şiddetin örtüleri olarak karşımıza çıkar. Günümüz anlamında daha öncede söyledim başkaları da söyledi. 20. yüzyıl 21. yüzyıla rahmet okutacak, kanla başladı kanla devam edecek. Küreselleşme dediğimiz şey tüm dünyada burjuva üretim tarzının kurumlaştırılması. Burjuva üretim tarzının küreselleşme adıyla her yere yayılması. Burjuva üretim tarzını yaymak için Marx Manifesto'da söylemişti; burjuva üretim tarzı her şeyi yok edecek, önüne gelen her şeyi yok edecek. Yeni barbarlar Müslümanlar da değil bu da bir yalan. Yeni barbarların adı teröristler, insan olmayanlar. Savaşın adı böyle konuldu. Bir tarafta medeniyet öbür tarafta ise medeni olmayanlar var. Savaşın Clausewitz'ten beri numarası bu. Medeni olmayanlar sadece Müslümanlar değil. Zaten Huntington'un fikirleri değiştirildi, medeniyetler çatışması palavrasından vazgeçildi. Çatışma artık şu: Küreselleşen dünyaya ayak uyduracak mısınız uydurmayacak mısınız? Eğer ayak uydurmuyorsanız o zaman size ayak uydurulacaktır. Bunu yapabilmek için de tuhaf şekilde eskiden civilization kelimesi vardı Türkçe'de medeniyet kelimesi ve bizimkiler bu tuzağa kolaylıkla düştüler. Artık medeniyet kelimesi kullanılmıyor kullanılan kelime küreselleşme. Ya küreselleşeceksiniz ya da yok edileceksiniz. Küreselleşme karşıtlarına ise barbar, insan olmayanlar ve teröristler denildi.

Klasik Hobbes'cu fikir şu şekilde devam etti: Leviathan var olabilmek için Behemoth'a ihtiyaç duyar. Behemoth ikilik, anarşi ve düzensizlik anlamlarına gelir. Leviathan zaten içeride şiddetle ilişkiyi kurduktan sonra toplumsal sözleşme bir palavradır. Aynı şekilde diğer bir sözleşmeci Locke da Leviathancıdır. Sıkıştığı anda arkasındaki Leviathan'a başvurur. Çağımızın Leviathancılığı neoliberal Leviathancılıktır. Sıkışmanın

temelindeki fikir, liberal burjuva bireyin güvenliği. Barış dediğiniz şey aslında şiddetli bir dünyadır sıkıştığı anda kullandığı şey hukuku askıya almaktır. O zaman diyeceksiniz istisna. İstisna falan yok hukuk askıya alınmış durumdadır. Hukuksuzluk şuan dünyanın temelidir. Hukuku siz hukukla askıya alırsınız. Olan şey olağan durumdur onun da adı dünya iç savaşıdır. Güya şuradaki sopa da hukuku temsil ediyor. Temsil ettiği hukukun şiddetidir. Bu anlamda zaten ilk saldıracağım fikirler neoliberal hukukun üstünlüğü fikri ve Habermascı kamusal alan fikri. Bunları tek tek mitoslarla açacağım. Son olarak insan hakları fikri. Bu üçlü. Sen politik özneyi yok et neoliberal burjuva öznenin özgürlüklerini düşün. Ejderhaların yarattığı dünyada gedik açacak özneyi bırakacaksın yeni Kantçı safsatalarla yürüyeceksin bu zor bir iş. Biz yine devam edelim. Bu aslında şiddetin meşrulaştırılması olayıdır. Locke'ta Hobbes'un simetrisi, yansısıdır. Şimdi bu fikirleri koymak için ejderha öldürme konusunda ilk tip olarak Odysesus ile Polyphemos arasındaki ilişkiye değineceğim. Polyphemos Tepegözlerden biri. Ne demek biliyor musunuz ne dediği belli olmayan geveze bir adam demek, Habermascı, yeni Kantçı adamların hoşlanmadığı tipler demek. Dünyanın pay alamamışları demek aşağılıklar demek sözü olmayan ses demek.

Sözü olmayanla söz ustası Odysseus nasıl müzakere yapacak? Müzakere yalanlardan bir tanesidir. Kamusal alanda müzakere yapmak. Biz kamusal alandan söz etmiyoruz sivil alandan bahsediyoruz. Leviathan'ın hakim olmadığı alanlardan söz ediyoruz. Kamusal alan Türkiye'de iyi de sattı bir palavra olarak. Bizim amacımız Leviathan denen ejderhanın, bekçinin sınırlarını geriletebilmek. Bu da ancak politik özneyle olur. Benim müzakereye girebilmem için sözüm ona logosumun olması lazım. Ama beni Polyphemos olarak gören bir zihniyet var. Çünkü ben barbarım ben pay almayanların yanında duran ne dediği belli olmayan Tepegöz gibi carcar konuşan adamım. Burada Jacques Derrida gibi misafirperverlikleri de bir kenara koyuyor ve lanet ediyorum çünkü orada konuktur barbar olan. Orada müzakere falan yapılmaz. Bugünkü adıyla küreselleşmenin şiddeti dili olmayan adama, geveze adını almış olan adama uygulanır. İşte yaşadığımız dünyadaki şiddet hali bu. Odysseus bu adamın gözünü çıkartırken bir de yağmalamışlar adamı barbar ve yamyam diyerek. Tam küreselleşmenin kavramları. Türkiye'deki medeniyetçiler de benzerini yapıyorlar söylemeliyim. Bu anlamda medeniyetçilik fikrinin esasını

küreselleşme olarak koyuyorum. Şiddet yoğun bir düzen ve bütün enerjisini barış sağlamak adına uyguladığı şiddetten alıyor. Behemothlarını, ucubelerini yaratarak besleniyor. Terör bu adaletsiz dünyanın yarattığı ucubelerdir. Bir de şunu söylemeliyim. 70'li yıllarda bizzat kendileri kurdular bu sistemi. Küreselleşmenin modern anlamda başladığı noktada Leviathancılar küçük Leviathanlar'ı kurdular. Latin Amerika'da, bizim ülkemizde İran'da Çin Hindinde… Ejderha zaten ikili bir figürdür benim gözümde. Hem kuran hem yapan. Bir yandan kuruyorsun sen küçük Leviathanları 73-80 arası öbür yandan Fukuyama hala devam diyor. Fukuyamacı numarada şu: Diktatör devirme, demokrasi, özgürlük, insan hakları, güvenlik getirme adına her yeri işgal ediyorsun. Biz de hala buralara yeni Kantçı pansumancılıkla yanaşacağız ya da Derridacı adalet fikriyle yaklaşacağız olmuyor. Derrida ile gidersen adamın gözünü çıkarırsın. Odysseus küresel şiddeti uygulayan ilk adam. Küresel şiddeti uygularken kullandığı ilk kelime şu: Sen barbarsın. Senin benim gibi temel bir takım özelliklerin yok agoran, meydanın yok. Sanki şuan varmış gibi. Şarap yapmayı bilmiyorsun. Bugünkü argüman da şu. Her kim ki bu küreselleşmede kendine pay istiyorsa bu argümanları kullanıyor. Birincisi medeniyetçilik hala kullanıyor ama şimdiki argümanlar insan hakları ve hukukun üstünlüğü. Ama hukukun üstünlüğü şiddeti besliyor. Hukukun üstünlüğü adaleti zaten askıya alan bir yaklaşım. Hukukun üstünlüğü Leviathan'ın Behemoth üzerinden kurduğu şiddet yoğun bir düzen. Odysseus Tepegözün gözünü yani Polyphemos'u kör etmesi bugünkü küreselleşmenin mitolojik arka planı. Nasıl Hobbes Leviathan'ı kullanıyorsa bizde Odysseus ve Polyphemos ikiliğini kullanacağız. Gelelim Eski Yunan'da bir canavar öldürme fikri daha var o da Theseus'unki. Mademki bekçilerden, dragonlardan bahsettik. Theseus ise Atina şehrinin güvenliğini sağlamak için yolda giderken karşısına çıkan yol kesen birçok canavarı öldürüyor. Bu canavarları öldürerek Atina'da bir düzen kurmak istiyor. Theseus'un tuhaf bir özelliği var, Theseus için bilge adam derler. Orada birliği sağlamaya çalışıyor değişik sınıfların bir araya gelmesini sağlamaya çalışıyor ama acımasız bir son onu bekliyor. Canavarları öldüren insanlar, canavara dönüşmese bile canavarların durumuna düşebiliyor.

Bunun da anlamı şu. Alın küreselleşmeyi Zeus üzerinden okuyacağım. Zeus da kaosun derinlerinden çıkan Typhon yani tayfun denen bir yaratık var. Onu etkisiz hale getiriyor yani bugünkü dünyada

küreselleşme karşıtı dediğimiz barbarları, vahşileri yok ediyor. Ancak yok ederken bir şey daha yapıyor. Yanına Dike'yi yani yasayı alıyor. Kurduğu düzen şiddet yoğun bir düzen. Kurduğu düzeni Leviathan tarzı hukukun üstünlüğü ile devam ettirmeye çalışıyor. Evet vaktim kısa sorularla açmaya çalışacağız.

Yaşadığımız dünyada hukukun üstünlüğü adına şiddet devam ediyor. Barış adına savaş yapılıyor. Barış kullanılan bir metafor yani Kant'ın ezeli ebedi barışı hikaye. Burada haklar dediğimizde iki şey karşımıza çıkıyor. Birincisi liberal burjuva bireyin haklarıdır ve popülist kültürün içinde eriyip gitmiştir. Liberal burjuva haklarının anlamı şudur: Bu şiddet yoğun dünyada ben ne yapacağım. İkinci haklar da konforlu yaşama hakları. Türkçeye yakın zamanlarda bir kitap çevrildi. Hariri adlı bir yazar istatistikler ortaya koymuş, ortalama yaşam süresi şu kadar attı hastalıklar azaldı, insanlık ilerliyor şeklinde. Yani küreselleşme bu iki şeyi korumak için dünyayı fethetmeye çıkmış ve ağır bir şiddet uyguluyor o zaman burada soru şu liberal haklar özgürlükler değil.

Leviathan'ın varlık nedenini sorgulamalıyız. Niçin Leviathanlar var. Ama şöyle bitirmek istiyorum. Leviathanlar ve Behemothlardan da büyük Allah var. Allah var fikrinin anlamı şudur bu dünya düzeni değiştirilir. Tanrıya inanmak demek cenneti beklemek değil sadece, bu dünyadaki adaletsizliğe karşı adaleti çağırmak demektir. Bu dünyada adaletin çağrılamadığı yerde hukuk da insan hakları da kamusal alan da bir palavradan öte anlam taşımayacaktır. Çok teşekkür ederim.

SENECA'YA GÖRE FİLOZOFUN AVAMA VE AKTİF POLİTİKAYA KARŞI İDEAL TUTUMU

C. Cengiz Çevik*

A. Avama Karşı Tutum

Seneca Lucilius'a yazmış olduğu ahlakî mektupların beşincisinin bir yerinde filozofun avama karşı tutumuyla ilgili önemli bir tespitte bulunur. Öncelikle içi boş filozof veya bilgelik görüntüsünün avamda uyandıracağı nefrete dikkat çeker. Buna göre, bilge olmadığı halde bilge gibi görünmeye çalışan, bu yüzden pejmürde bir kılık, uzun saç, bakımsız bir sakal ile ortalıkta dolaşan, kinik geleneği hatırlatacak şekilde yere serili yatağıyla dünyayı umursamıyormuş gibi davranan insanları eleştirir. Ancak mektubun devamından anladığımız kadarıyla, sorun, bu tür "filozof/bilge görüntüsündeki" kişilerin avamın alışkın olmadığı, yaşam tarzında yeri olmayan hal ve davranışları sergiliyor olması değildir. Sorun, apaçık şekilde avamın bilgeden ve bilgelikten nefret ediyor olmasıdır.

Nitekim Seneca, burada betimlendiği gibi radikal bir yaşam tarzı olmasa da, yine de avamdan az da olsa farklı giyinen ve davranan gerçek filozof veya bilgenin de avamın tepkisini çekeceğini belirtir. Ona göre, "ölçülü bir şekilde ele alınan 'felsefe' adı bile avamda nefret uyandırmaya yeter."[1] Bu durum Seneca'yı avamın yargısı karşısında bir nevi çekinik kılar, zira her ne kadar düşüncedeki farklılıklar kalıcıysa da, görünüş bakımından filozofların avamdan farklı olmaması gerektiğini savunur. Başka deyişle, filozofun avamın nefretinden kurtulması mümkün değildir, tek yapabileceği şey görünüşündeki aşırılığı ortadan kaldırarak bu nefreti olabilecek en alt düzeye indirmektir.

Buradan basitçe, avamın nefreti daimîyse, filozofun ondan uzak durması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Ancak Seneca bu noktada filozof ile avam arasındaki bu sorunlu ilişkiye avamın eğitilme zorunluluğu açısından yaklaşır. Filozoftan nefret eden veya korkan avamın davranışı öğretmenden nefret eden veya korkan öğrencinin okuldan kaçmasına

---

* Dr.

[1] Sen. *Ep.* 5.2: "satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, invidiosum est."

benzer. Burada avam adeta toplumsal sağduyudan yoksun olan, değer yargılarını başkalarıyla uzlaşarak oluşturmayan bir kitledir, buna karşın filozoflar, tam ters bir karaktere sahip olan ayrı ve üstün bir sınıftır.

Başka bir mektubunda "felsefenin halka dönük bir zanaat olmadığını"[2] belirten Seneca'nın filozofların halkı felsefe yoluyla nasıl eğitebileceğine dair herhangi bir fikri veya bu hedefe dönük bir yöntem önerisi yoktur. Hâlihazırda felsefeye ve felsefî ilkelere uygun olmayan çoğunluğun filozofların davranış ve görünüşlerinden ötürü felsefeye cephe alması daha çok filozofların kendileri için tehlikeli bir durum oluşturuyor görünür.

Nitekim yine başka bir mektubunda bazen en korkulması gerekenin avam olduğunu belirterek[3] filozoflara dikkatli olmayı salık verir. Bu yüzden Seneca'ya göre filozoflar kişisel değerleriyle avamın geleneksel değerleri arasında orta yolu bularak mutlak ve şaşmaz ideallerinden vazgeçecek, böylece avamın onlara dönük olan önyargıları nispeten tehlike arz etmeyecek, hatta avam filozofların yaşamlarına aşağılayıcı bir gözle baksa bile, bu bir sorun olmayacaktır. Mevcut durumda olması gereken, avamın filozofların nasıl yaşadığını bilmesi, başka deyişle kabullenmesidir.[4]

Başka bir mektubundan anladığımız kadarıyla, Seneca filozofun avamla savaş değil, barış içinde olması gerektiğini söyler, zira filozof başkalarının kusurlarıyla çatışmak zorunda kalırsa, kendi kusurlarını gidermiş olmasının bir önemi kalmaz.[5] Peki, savunduğu ahlak felsefesinin bir gereği olarak filozofun avamdan farkı nasıl anlaşılacak? Ona göre filozofun avamdan farkı ancak yakından bakanlar tarafından görülür ve filozofların karakterine hayran kalınır.[6] Şüphesiz, bu, geleneksel değerleri kabul eden filozofun avam karşısındaki durumuna ilişkin iyimser bir beklentidir. Ancak Seneca yine filozofun avam karşısındaki durumunu ele aldığı yedinci mektubunda bu iyimserliğini korumaz, zira Lucilius'un, insanın en çok neden sakınması gerektiği yönündeki sorusuna "kalabalıktan" (*turba*) yanıtını veren Seneca, kalabalığa karıştığında iyi huylarına geri dönemediğini, derli toplu yaşamının bozulduğunu, kaçındığı

[2] Sen. *Ep.* 16.3: "non est philosophia populare artificium."
[3] Sen. *Ep.* 14.7.
[4] Sen. *Ep.* 5.5.
[5] Sen. *Ep.* 28.7.
[6] Sen. *Ep.* 5.6.

kusurların gün yüzüne çıktığını söyler. Ona göre "kalabalığa karışmak kötüdür"[7], çünkü *Öfke Üzerine* adlı eserinde söylediği gibi, "en kötünün kanıtı kalabalığın kendisidir",[8] başka deyişle kalabalığın tercih ettiği bir şey olmasıdır.

Seneca bu kötülüğü irdelerken avamdaki hiç kimsenin filozoflara herhangi bir kusuru önermeden, aşılamadan ya da habersizce onların içine akıtmadan duramayacağını belirtir, bu yüzden filozofun içine karıştığı insanların sayısı ne kadar çoksa, tehlike de o kadar büyüktür.[9] Seneca'ya göre Forum, Circus gibi halka açık mekanlarda ne kadar çok insan varsa, o kadar çok kötülük veya ahlakî kusur vardır.

Savaşın tersi barış, askerin tersi sivildir, ancak Seneca'ya göre, sivil kıyafetli olmalarına rağmen toplanan kalabalıklar arasında barış (*pax*) ve dolayısıyla huzur yoktur. Sivil vatandaşlar kendi aralarında bir savaş halindedir, biri kendi çıkarını diğerinin felakete uğramasında arar, biri kazanmak, diğeri kaybetmek zorundadır. Seneca'ya göre kalabalık avam küçücük bir haz veya kazanç için dünyanın yıkıldığını görmeye razıdır. Avam topluluğu ancak "vahşi hayvanlar topluluğudur."[10] Avamın bu vahşi karakteri onun haz objelerinden de anlaşılabilir. Nitekim arenada vahşi hayvanların insanları parçalamasını izleyen avam kalabalığı, vahşete acıkmış bir kitledir ve bu vahşi oyun sırasında kendinden geçer.

Bu, Seneca'nın başka bir mektubunda da dikkat çektiği bir durumdur. Halkın hoşlandığı şeylerin kırılgan ve bayağı bir zevk sunduğunu, zira bunların dışarıdan insana zorla benimsetilen birer sevinç kaynağı olduğunu belirtir. Filozofun duyduğu sevinç ise sağlamdır, bu, gözlerini gerçek iyiliğe yöneltmiş, kendinde doğal olarak bulunan ne varsa onunla mutlu olmayı başarmış insanın sevincidir.[11] Bu sevinç veya mutluluk anlayışı bize Aristoteles'in "iyi yaşama" (εὐδαίμων) (eudaimon) ve buna bağlı olan "mutluluk" (εὐδαιμονία) (eudaimonia) kavramıyla ilgili yaklaşımını hatırlatabilir. Nitekim Aristoteles'e göre sağlık, zenginlik ve diğer kaynaklar iyi yaşamayı ve buna bağlı olarak mutlu olmayı sağlayan unsurlar olduğu için iyi yaşama arzusunu aşan, ondan daha üstün olan bir

[7] Sen. *Ep.* 7.1: "inimica est multorum conversatio."
[8] Sen. Ira 2.2: "argumentum pessimi **turba** est"
[9] Sen. *Ep.* 7.2.
[10] Sen. *Ira* 2.8.1-3: "Ferarum iste conventus est."
[11] Sen. *Ep.* 23.5.

amaç yoktur, en yüce amaç εὐδαίμων'un (eudaimon) kendisidir. Aristoteles bu amaca ulaşmanın tek yolunun (ἔργον, yani "iş" ya da "görev" olarak) ruhun aklî kısmının erdeme göre hareket etmesinden geçtiğini belirtir.[12] Elbette, burada erdemin niteliği ve kapsamı önem kazanmaktadır.

Seneca ve diğer Stoacılar da erdemi Aristoteles ile neredeyse aynı şekilde önemli görür, sadece erdemin tanımı ve nasıl erdemli yaşanacağı konusunda ayrışırlar. Stoacılar bağlamında düşünürsek, kurucu Zenon'dan beri doğaya uygun yaşamak (*secundum naturam vivere* veya *convenienter naturae vivere*) temel erdem, başka deyişle mutlu yaşamanın tek yolu[13] ve "en yüce iyi"dir (*summum bonum*).[14] Zira doğa tanrıyla eşitlenecek şekilde tek ölçüt ve örnektir.[15]

Kendisi tanrısal akılla eşitlenen[16] doğa örnekliğindeki insan akla uygun yaşayıp tutkularını dizginleyerek korku (*metus*), şehvet (*libido*), keder (*aegritudo*) ve aşırı sevinç (*laetitia*) halinde olmazsa,[17] tüm ahlakî kusurlardan (*vitium*) uzak olursa bilgeleşir,[18] bu da onun avam ile taban tabana zıt bir karaktere sahip olmasını sağlar.[19] Nitekim Seneca'ya göre avamın beğeni ve kabulleri kaçınılmaz olarak her daim bilgelerin erdem sevgisiyle çelişir. Seneca bir mektubunda bu durumu Epicurus'a atfettiği bir sözle ve bu söz üzerine yaptığı yorumla ortaya koyar:

---

[12] Arist. *EN* 1097b22-1098a20.

[13] Örneğin bkz. Cic. *Tusc.* 2.29; *Fin.* 5.79.

[14] Örneğin bkz. Cic. *Fin.* 4.14; 47; Lact. *Div.* 3.7; Cic. *Luc.* 2.131.

[15] Bkz. Sen. *Ep.* 41.8; *Ben.* 4.7.1.

[16] Stoacıların evreni akılla ilişkilendirmesi için bkz. Cic. *N.D.* 2.8.21-22; 83. Bu bağlamda Stoacılar akılsal bir varlık olan evren ile tanrı arasında öz bakımından bir farklılık görmezler, bu da onları panteizme yaklaştırır. Bkz. E. V. Arnold, Roman Stoicism (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 184-185.

[17] Stoacılara göre bunlar insanın ruhunu bedenine esir kılan ahlakî kusurlardır. Bkz. Cic. *Fin.* 3.10.35; *Tusc.* 4.7.14; D.L. 7.110; Stob. 2.7.10b. Akılsızlık (ἀφροσύνη, *insipientia*), adaletsizlik (ἀδικία, *iniustitia*), tembellik ya da kayıtsızlık (δειλία, *ignavia*) ve ölçüsüzlük'ten (ακολοσια, *intemperantia*) oluşan başka bir dört kötülük tespiti için bkz. Stob. 2.7.11k.

[18] Örneğin bkz. Stob. *Ecl.* 2.7.11g (*SVF* 1.216); *SVF* 1.66.

[19] Bu noktada Stoacıların kimileyin ideal bilgeyi diğer herkesten ayrı bir kişilik ve sağlıklı olan tek figür olarak düşündüğünü belirtmeliyiz. Bilge dışındaki herkesin sağlıksız olduğu düşüncesi için bkz. Cic. *Tusc.* 3.5.10.

> Hiçbir zaman halkın hoşuna gitmeyi istemedim, benim bildiğim şeyleri halk beğenmez, halkın beğendiği şeyleri de ben bilmem.[20]

Seneca aynı yerde sadece Epicurusçuların değil, Peripatetikler, Academiacılar, Stoacılar ve Kiniklerin de aynı düşüncede olduğunu, erdemi seven birinin avamın hoşuna gitmesinin mümkün olmadığını söyler. Ona göre her felsefe ekolü bireye halktan çok kendini memnun etmeyi, beğenilerin sayısından çok, ağırlığını yani niteliğini önemsemeyi, insanlardan, tanrılardan korkmadan yaşamayı, acıları yenmeyi öğretir.[21] Buna karşın avamın tüm tercih ve beğenileri Seneca'ya, karşı konulamaz kötülükler olarak görünür. Ne Sokrates, ne de Stoa ahlakının katı savunucuları olan Romalı Cato ve Laelius kendi ilkelerini böyle kolektif bir kötülüğe karşı koruyabilir.[22] Filozof, avamın bu kötülüğüyle karşılaştığında iki tavır takınabilir: Birincisi onlara benzemek,[23] ikincisi onlardan nefret etmektir. Seneca her iki tavrı da yanlış bulur ve filozofu avamdan uzak durmaya ve bir eğitim alanı olarak kendi çevresini oluşturmaya çağırır:

> Yapabildiğince, kendine çekil. Yüzünü seni daha iyi kılacak olan insanlara dön, daha iyi birine dönüştürebileceğin insanları kabul et... insanlar öğretirken öğrenir.[24]

Böylece Seneca avamı eğitme temasına geri dönmekle birlikte, eğitimin muhatabını avamdan, bilgeyi daha iyi kılan veya onun daha iyi kılabildiği insanlara dönüştürür. Bir çevrede mümkün olan bu eğitimde muhatap yoksa, yani bilge kendi başına kaldığında yine de emeğinin boşa

---

[20] Sen. *Ep.* 29.10: "Numquam volui populo placere. Nam quae ego scio, non probat populus; quae probat populus, ego nescio."
[21] Sen. *Ep.* 29.11.
[22] Sen. *Ep.* 7.6.
[23] Sen. *Ep.* 7.8; 29.11.
[24] Sen. *Ep.* 7.8: "Recede in te ipsum, quantum potes. Cum his versare, qui te meliorem facturi sunt. Illos admitte, quos tu potes facere meliores…. homines, dum docent, discunt." Karş. 25.6.

gitmiş sayılmayacağını, zira en azından ne öğrendiyse kendisi için öğrenmiş olacağını belirtir.[25]

Seneca'nın yedinci mektubunda vardığı bu sonuç beşinci mektubundaki bilgenin avamı dönüştürebileceği ve buna bağlı olarak topluma fayda sağlayabileceği varsayımıyla çelişir, nitekim sekizinci mektup da Lucilius'un yedinci mektuba cevaben yazdığı, ancak günümüze ulaşmayan kendi mektubunda bu çelişkiye dikkat çektiği ön bilgisiyle başlar. Seneca sekizinci mektupta Lucilius'a bu çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmaz, sadece kendisinin mevcut durumda, avamdan uzakta olup toplum ve gelecek kuşaklar için yazılar yazmayı sürdürdüğünü belirtir.

Bilgenin kendine çekilmesi ile bazı kimselere yüzünü dönmesi arasında çelişki olmadığının varsayılması aynı zamanda bilgenin toplumdan tümüyle soyutlanmaması gerektiği yargısını doğurur. Nitekim Seneca insanın yalnız kalmaması gerektiğini Crates ile ıssız bir yerde dolaşan bir genç arasındaki bir diyalogla açıkça ortaya koyar. Crates gence ne yaptığını sorduğunda, genç ona kendi kendine konuştuğunu söyler, bunun üzerine Crates ona "kötü bir insanla konuşuyorsun" der.[26] Seneca Crates'in yalnızlık aleyhine olan bu yaklaşımını gerekçelendirirken, toplumdan soyutlanarak kendi kendine kalan insanların akılsız olduğuna ve bu şekilde yalnız kalan insanların kedilerine veya başkalarına kötülük yapmayı tasarlayacağına dikkat çeker.[27]

B. Aktif Politikaya Karşı Tutum

Seneca bir mektubunda[28] toplumun çoğunluğunu oluşturan avamla aynı şeylere can atmamak gerektiğini belirtir. Zira ona göre halkın çoğunluğu kendilerini tehlikeye atan dünyevî ihtirasın peşinden gider, insanlar çıkarına olduğunu düşündükleri her şey için başlarını belaya sokar. Burada çıkarına uygun hareket etmek kendinde kötü bir şey olarak görünmez, sadece filozofun gerçek çıkarının ne olduğunu bilmesi gerektiği düşüncesi savunulur.

---

[25] Sen. *Ep.* 7.9. Karş. C. Edwards, "Absent Presence in Seneca's Epistles: Philosophy and Friendship," in *The Cambridge Companion to Seneca*, ed. S. Bartsch - A. Schiesaro (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 41-53.

[26] Sen. *Ep.* 10.1.

[27] Sen. *Ep.* 10.2.

[28] Sen. *Ep.* 14.9'dan itibaren.

Seneca'ya göre, avamdan uzaklaşarak felsefeye sığınmak filozofun çıkarınadır, aktif ve güncel politikayla uğraşmak felsefeye sığınmakla edinilecek olan huzuru tümüyle ortadan kaldırır ve felsefeyle ilgilenen kişinin yaşamını tehlikeye atar. Forum'daki belagatin, halkı duygulandıran ve coşkulandıran her şeyin düşmanları vardır, oysa yalnızca avamdan uzakta felsefeyle uğraşan bir kişinin başkaları tarafından kıskanılması veya küçümsenmesi mümkün değildir.[29] Felsefenin insan yaşamında huzurlu bir uğraş olarak yer alması için bireyin politikayla uğraşmaması gerekir.

Seneca aksi halde ne olacağını Roma'nın cumhuriyet döneminin önemli politik figürlerinden olan ve çağlar boyunca Stoa felsefesinin gerek düşünceleriyle, gerekse davranışlarıyla takipçisi olduğu kabul edilen Marcus Cato'nun deneyimini örnek göstererek ortaya koyar.

Üslup gereği, konuyu açmak için mektubun muhatabından kendisine şu soruların geldiğini varsayar:

> İç savaşı düşünme tarzıyla durdurmaya çalışan M. Cato sana ölçülü bir şekilde felsefe yapıyormuş gibi mi görünüyor? Hani gözü dönmüş iki siyasi önderin silahlarının arasına giren Cato? Hani kimileri Pompeius'a, kimileri de Caesar'a saldırırken, ikisini birden kışkırtan Cato?[30]

Bu noktada "düşünme tarzı" diye çevirdiğimiz *sententia* sözcüğüne dikkat çekmek isterim. *Sententia* öncelikle "fikir, düşünce, bir düşünme tarzı, yargı, hüküm, karar, irade" anlamlarındadır.[31] Dolayısıyla Cato'nun iç savaşı durdurmaya çalışırken tek silahı olan *sententia*'sının politik düzlemde işlevsiz kaldığı söylenebilir. Bu *sententia*'nın felsefi niteliğinden mi, yoksa politik niteliğinden ötürü mü işlevsiz kaldığı sadece bu cümleden anlaşılamasa da, metnin bağlamından iki niteliğin de iç içe geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim Seneca iç savaşın yaşandığı, böylesine kötü bir dönemde bir filozofun devlette görev almasını yanlış bulur, zira buna göre

[29] Sen. *Ep.* 14.11.

[30] Sen. *Ep.* 14.12: "Videtur tibi M. Cato modeste philosophari, qui bellum civile sententia reprimit? Qui furentium principum armis medius intervenit? Qui aliis Pompeium offendentibus aliis Caesarem simul lacessit duos?"

[31] Sözcük anlam genişlemesine uğrayarak konuşmada "anlam, kavram" ve felsefede "önerme, aksiyom, aforizma" anlamlarında da kullanılmıştır.

söz konusu mücadelede "özgürlük" (*libertas*) tümüyle önemini yitirmiş, yıkıma uğramıştır.[32]

İç savaş Caesar'ın veya Pompeius'un Roma'ya efendi olacağını belirleyecektir, bu yüzden Seneca "bir efendi seçiliyor"[33] der, dolayısıyla Cato'ya (belki de onun nezdinde tüm bilgelere ve filozoflara) böyle bir savaş ortamında "senin bir tarafın yok"[34] uyarısını yapar. Bu uyarı Cato'nun nezdinde hem her zaman Roma devletinin çıkarlarını koruduğu için politik, hem de Marlowe'un *Dr. Faustus*'undaki arayışı hatırlarsak, kimin "yeryüzünde Zeus" olacağını belirleyecek bir savaşta Stoacı erdem ve ideallerin yeri olmadığı için felsefî bir anlam taşır. Bununla birlikte devletin yağma edilmesine göz yummayacağını da söyler, ancak bunu nasıl yapması gerektiğini anlatmaz, sadece Cato'nun politik tavrından ötürü başına gelen kötülüklerden, örneğin halkın tükürükleri altında Forum'dan dışarı çıkarılmasından, Senatus'tan hapishaneye götürülmesinden[35] ve bağırıp çağırmaktan başka hiçbir şey yapamamasından söz eder. Başka deyişle Cato bir filozof veya bir bilge olarak bir hiç uğruna kendisini yıpratmıştır.[36]

Aynı eleştirinin Seneca'nın başka bir eserinde de yankı bulduğunu söyleyebiliriz, zira orada bilge dükkânın fiyatlandırması karşısında nasıl alışveriş yapacağını bilen bir figür olarak betimlenir,[37] başka deyişle

---

[32] Seneca başka bir yerde (*Dial.* 2.2.3) Roma'daki *libertas*'ın Cato'dan önce değil, onunla (onun mücadelesiyle) birlikte öldüğünü söyler, kuşkusuz bu, Seneca'nın Cato'nun iç savaştaki mücadelesine yüklediği anlamı göstermesi bakımından önemlidir ve yukarıdaki alıntıda bulunan eleştiriyle çelişen bir yorumdur.

[33] Sen. *Ep.* 14.13: "dominus eligitur."

[34] Sen. *Ep.* 14.13: "Nullae partes tuae sunt."

[35] Sen. *Ep.* 14.13. İç çekişmelerin bir safhasında, İÖ 60'ta Pompeius, Crassus ve Caesar ilk triumviri'yi oluşturunca Cato'yu devlet kademesinden uzaklaştırmak için insanlara rüşvet vermişlerdi. Cato bu ihtiras dolu adamların Roma için büyük bir tehlike arz ettiğini halka anlatmak istemişti. Bir oylama öncesi kendisine iki saat konuşma süresi verilmişti, konuşması biter bitmez Caesar'ın askerleri tarafından apar topar kürsüden indirilirken kendisini dinleyen halka bağırarak yalvarmıştır. Başka bir örnekte Caesar ve Metellus'un silahlı adamlarıyla Castor ve Pollux tapınağını çevirdiğini görünce tepki göstererek onlara direnmiş, bu noktada askerlerin saldırısına uğramışsa da geri adım atmamıştır. Bu örnekler için sırasıyla bkz. Plu. *Cat. Mi.* 43.1-3 ve 27-28.

[36] Bkz. M. T. Griffin, "Seneca on Cato's Politics: Epistle 14. 12-13," *The Classical Quarterly: New Series* 18.2 (1968): 373.

[37] Sen. *Dial.* 2.14.2. On dördüncü mektup, Seneca'nın Cato'nun iç savaşa dahil olmasını onaylamadığına sıklıkla delil gösterilmiştir. Farklı görüşlerle ilgili bir derleme için bkz.

bilgeden mevcut koşullara uygun bir tavır sergilemesi ve en azından yaşamını tehlikeye atmaması beklenir.[38] Filozof veya bilge, Seneca'ya göre, tehlikeyi seçen ve arayan değil, tehlikeyle karşılaştığında ona katlanan kişidir.[39] Örneğin savaşta değil, barışta olmayı tercih eder.[40] Burada beliren Stoacı cesaret anlayışı, kişinin kendini barış içinde korumasını öngörür,[41] Seneca'nın deyişiyle "cesaret tehlikelere duyulan sevgi[42] ya da ataklık (*audacia*)[43] değil, kendini güvence altına alma çabasıdır."[44]

Seneca'nın Cato'ya, politik ve askerî mücadelenin tam içinde bulunmuş olmasından dolayı getirdiği eleştirinin, genel olarak mektuplarında ve diğer eserlerinde Cato'nun cesaret erdemini övmesiyle çeliştiği düşünülebilir. Zira Cato'nun Seneca'ya erdem olarak görünen cesareti, politik mücadele içinde olduğu sırada sergilenmiş ve yeryüzünde felsefeyle huzura kavuşma arzusuna tümüyle ters gelecek bir eylemle, Caesar'a karşı yürüttüğü savaşta artık hiçbir umudunun kalmadığı bir anda kılıcına abanarak intihar etmesiyle gerçekleşmiştir. Seneca Cato'nun intihar ederken kullandığı kılıcın onu özgürleştirdiğini[45] ve kendisine gelmekte olan ölümü o kılıçla yendiğini[46] düşünür, peki, bu nasıl olabilmiştir? Elbette, ölümü hor görerek, kendisini öldürme veya koruma fırsatını

Griffin, "Seneca on Cato's Politics", 373; A. Beltrami, "Emendamenti a Seneca Ep. II 2 (14)," *Rivista di filologia e di istruzione classica* 46 (1918): 86; C. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), 128; R. Syme, *Tacitus, 1-2* (Oxford: Oxford University Press, 1958), 557; P. Pecchiura, *La Figura di Catone Uticense nella letteratura latina* (Turin, 1965), 69; 71.

38 Karş. G. Giliberti, *Cosmopolis: Politics and Law in the Cynical-Stoic Tradition* (Pesaro, 2006), 12.

39 S. Montiglio, "Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Seneca's Thought," *The American Journal of Philology* 127.4 (2006): 559.

40 Sen. *Ep.* 28.7.

41 Montiglio, "Should the Aspiring Wise Man Travel?", 559.

42 Sen. *Ep.* 85.28.

43 Sen. *Ira* 1.20.2.

44 Sen. *Ep.* 85.28: "diligentissima in tutela sui fortitudo est."

45 Sen. *Ep.* 13.14. M. Morford, *The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius* (London: Routledge, 2013), 173'te de dikkat çekildiği üzere "özgürlük" anlamındaki *libertas* sözcüğünün buradaki kullanımı bir paradoks oluşturur ("ölmek suretiyle özgürleşme") ve iki kurtuluşa işaret eder: Birincisi tutkulara, ikincisi tirana teslim olmaktan kurtulma.

46 Sen. *Ep.* 98.12.

kimseye bırakmayarak,[47] son ana dek kendi özgürlüğü için değil, vatanın özgürlüğü için çarpışıp özgür insanlar arasında yaşayabilmek,[48] başka deyişle kendini değil başkalarını özgür kılmak[49] için mücadele ederek.

Seneca'nın bu bağlamda Cato'yu kendisini topluma adamış olan bir kahraman olarak gördüğü açıktır, dahası başka bir mektubunda, daha önce değindiğimiz ve kendisinden alıntı yaptığımız on dördüncü mektuptaki tavrına taban tabana zıt bir şekilde, Cato'nun Caesar'a, Pompeius'a ve onların taraftarlarına nasıl devletten yana olunacağını gösterdiğini söyler:

> Gerçekten de, kimse aynı anda hem Caesar'a, hem de Pompeius'a meydan okuyan, hem Caesar'ın, hem de Pompeius'un güçlerini destekleyenlere karşı çıkan ve her birine devletten yana başka bir tarafın olduğunu gösteren Cato'dan daha mağrur yürüyemezdi.[50]

Cato'nun Caesar ve Pompeius'tan farklı olarak, kendisinin değil, devletin tarafında olması başka bir mektubunda da öne çıkarılır, her daim devletiyle birlikte olduğu, hatta devlette değişimler görülürken kendisinin hiçbir şekilde değişmediği, eyalette, halk meclisinde, orduda ve hatta ölümde aynı Cato olarak kalmaya devam ettiği söylenir.[51]

Seneca'nın bütün bu atıfları temelde güçlü ve hatta bilge bir figür olarak Cato'nun talihin acımasızlığına karşı nasıl cesurca direndiğini göstermeyi amaçlıyor gibidir, örneğin paylaştığımız atıflardan sonuncusu talihin kötülükleri karşısında serinkanlı olunması gerektiği yönündeki

---

[47] Sen. *Ep.* 24.6. Bu yaklaşım Seneca'nın başka bir mektubunda Socrates'le kıyaslamak suretiyle Zenon'a yakıştırdığı şu sözü hatırlatır: "biri (Socrates) gerektiğinde, diğeri (Zenon) gerekmeden önce ölmeyi öğretecek." (*Ep.* 104.21: "alter te docebit mori, si necesse erit: alter, antequam necesse erit.") Aynı şekilde Seneca'nın başka bir eserinde karşımıza çıkan "talihin nerede duracağımızı belirlemesine izin vermeyelim, kendimizi o durdurmadan önce durduralım" (*Dial.* 5.10.6) minvalindeki yaklaşımı da hatırlatır. Bu ikinci yaklaşım için bkz. Montiglio, "Should the Aspiring Wise Man Travel?", 560.

[48] Sen. *Ep.* 24.7.

[49] Sen. *Ep.* 95.71.

[50] Sen. *Ep.* 95.70: "Altius certe nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit et aliis Caesareanas opes, aliis Pompeianas foventibus utrumque provocavit ostenditque aliquas esse et rei publicae partes."

[51] Sen. *Ep.* 104.30.

tavsiyeye eklemlenmiş bir örnektir.[52] Benzer bir eklemlemeyi başka bir mektubunda da görürüz, burada Seneca insanları kötü durumlara cesurca katlanmayı öğütlerken Cato'nun intiharından bahseder.[53]

En nihayetinde Seneca'nın Cato'nun politik bir mücadelenin içinde sergilediği cesareti bir mektubunda felsefeyle edinilecek olan huzur ortamına aykırı bulurken, başka birçok mektubunda yüceltmiş olması, Seneca'nın zihninde Cato'nun, politik bir davanın değil, Stoacı duyuşa uygun olarak ahlakî bir erdemin taşıyıcısı olduğu için bilgeliğe yakınsamış olmasıyla açıklanabilir.[54] Nitekim sergilenme koşullarından bağımsız olarak, cesaret (ἀνδρεία, *fortitudo*) kendi başına Stoa felsefesindeki dört temel erdemden biridir. Biri edilgen, diğeri de etken olmak üzere iki yönü vardır. Birincisi talihi ve onun armağanlarını küçümsemek şeklindedir, diğeri ise "ruh yüceliği" (μεγαλοψῡχία, *magnitudo animi*) olarak adlandırabileceğimiz etken eyleme dayanır.[55] Bu bağlamda cesaret, Seneca'nın deyişiyle, "neyin kötü olup, neyin kötü olmadığını ayırdetme bilgisidir."[56]

O halde kötüyü ayırt etme bilgisi olarak cesaret özellikle de bilge olmayan sıradan insanların, karşılarında tüm cesaretini yitirdiği iki düşman karşısında sergilendiğinde bilhassa anlam kazanır, bu düşmanlardan biri tirandır, diğeri ölüm.

Tiran insanlar üzerinde söz sahibi olduğu düşüncesiyle böbürlenir, tek istisna buna karşı çıkan cesur insandır. Cesur insan, asaleti ve malvarlığı alınsa da, işkenceye maruz bırakılsa da, yaşamı boyunca ceza çekse de,

---

52 Sen. *Ep.* 104.29.

53 Sen. *Ep.* 24.9.

54 Aynı çıkarım ve benzer tartışmalar için bkz. A. M. Gowing, *Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 79; V. Rudich, *Dissidence and Literature Under Nero: The Price of Rhetoricization* (London: Routledge, 1997), 119. Karş. M. T. Griffin, "Seneca and Pliny," in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. by C. Rowe - M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 545; E. Castagna, "Storia e storiografia nel pensiero di Seneca," in *Seneca e la cultura*, ed. A. Setaioli (Naples, 1991), 97; J. P. Sullivan, *Literature and Politics in the Age of Nero* (Ithaca - NY, 1985), 117-120; E. Narducci, *La provvidenza crudele: Lucano e la istruzione dei miti augustei* (Pisa, 1979), 2001; K. Sion-Jenkis, *Von der Republik zum Prinzipat: Ursachen für den Verfassungswechsel in Rom im historischen Denken der Antike* (Stuttgart, 2000), 87-88; D. B. George, "Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic," *CA* 10.2 (1991): 243-245.

55 Arnold, *Roman Stoicism*, 308.

56 Sen. *Ep.* 85.28: "<fortitudo> scientia est distinguendi, quid sit malum et quid non sit."

tiranın asla ulaşamayacağı bir ruha sahiptir.[57] Nitekim başka bir eserinde de dile getirdiği üzere, insanlar kendisine saldırdığında bilge ne yara (*iniuria*) almış hisseder ne de hakarete (*contumelia*) uğramış.[58] Dolayısıyla Seneca'nın Cato örneğiyle ilgili olarak onun da politik mücadelesi sırasında halk tarafından saldırıya ve hakarete uğradığında benzer bir şekilde kendisini yaralanmamış ve hakarete uğramamış hissettiğini düşünmüş olması gerekir.[59]

Ayrıca Seneca başka bir yerde, bilgenin fiziksel acıya, "hafifse katlanabilirim, hafif değilse zaten uzun sürmez" düşüncesiyle katlandığını söyler.[60] Bu bağlamda bilgeyle eşitlenen cesur insan ölümden korkmaz, onu doğadaki nedenler silsilesinin doğal bir parçası kabul eder.[61] Dahası ölüme en iyi dost gözüyle bakar, zira onu kendisini tüm kaygılarından, bir tiranın baskısından bile kurtaran iyi bir şey olarak görür.[62] O halde cesur insan ölümü cesaretle ve dinginlikle karşılar, onu küçümser, onu küçümsemekle savaşları, Eskiçağ'da sık görülen gemi kazalarını, vahşi hayvanları ve aniden yıkılan çatıları da küçümser.[63]

Ölümden kurtuluşun olmaması, kendisinden cesaretin doğduğu bir umutsuzluk yaratır,[64] dolayısıyla adeta ölümü görsel bir şölene dönüştürülebilme fırsatı olarak görür ve yıldırım çarpması veya deprem gibi ölüme neden olan doğa olaylarını görkemli bulur.[65] O halde ölümün nasıl ve ne için olduğu da önemlidir, buna bağlı olarak Stoacılar "yaşamdan makul göçüş"[66] düşüncesine de sahiptir. Bu düşünce intiharın onaylanması ya da herhangi bir gerekçe olmadan ölmeyi arzulama olarak düşünülemez.

---

57 Arnold, *Roman Stoicism*, 308. Bkz. Sen. *Dial.* 2.4.1.

58 Sen. *Dial.* 2.3.2.

59 Bu bağlamla ilgili olarak Wilkinson 2012, 122 bilgenin kişisel ahlakından ve ahlakı ile politika arasında kurduğu bağdan ötürü mevcut politik rejimle çatıştığına dikkat çeker. Bkz. S. Wilkinson*, Republicanism During the Early Roman Empire*. London: Continuum, 2012, 122. Cato'nun cesaretini ve yaralanamazlığını aynı çerçevede düşünmek mümkündür.

60 Sen. *Ep.* 24.14.

61 Sen. *Dial.* 6.20.1.

62 Sen. *Dial.* 6.20.3. (Aktaran: Arnold, *Roman Stoicism*, 309)

63 Sen. *Nat.* 2.59.3.

64 Sen. *Nat.* 2.59.4.

65 Sen. *Nat.* 2.59.8-10.

66 εὔλογος ἐξαγωγή, *rationalis e vita excessus.*

Nitekim Roma'da intihar zamanla yaygınlaşmış ve bir şeref vesilesi olmaktan çıkıp aşağılık bir hareket olarak görülmüştür, Seneca ve Epictetus'un, ölümün arzulanmaması ve tanrının belirlediği vaktin beklenmesi gerektiği yönünde telkinleri vardır.[67] Ancak bu noktada idealize edilerek arzulanan şey ölümün kendisi değil, onun aracılığıyla sergilenecek olan erdemdir. Bu erdemin temelinde esas olarak kişinin ülkesi (ülkesinde yaşayan başka insanlar) ya da dostları için savaşarak öldüğünde ahlaken doğru bir tavır sergilemiş olacağına ve bireyin doğanın kendisine verdiği yükümlülükleri yerine getirmesini sağlayacak doğal yetilerini kaybettiğinde yaşamdan "isteyerek" göçmesinin doğru olduğuna duyulan inanç yatar.

Politik özgürlüğün kaybedilmesi de Roma tarihinde beliren bir ölüm gerekçesidir ve bunun en önemli örneği burada ele aldığımız Cato'nun kendisidir.[68] Bu Seneca'nın mektuplarındaki Cato betimi göz önünde tutulduğunda haksız ve yersiz bir örnek değildir, ancak onun cesur ölme tercihinde sadece politik özgürlüğünü kaybetmesi belirleyici değildir, aynı zamanda daha önce belirttiğimiz "doğanın kendisine verdiği yükümlülükleri yerine getirmesini sağlayacak doğal yetilerini yitirmesi" olgusu da söz konusudur.

Başka deyişle Seneca, Cato örneğiyle, bilgenin ülkesine (ülkesinde yaşayan başka insanlara) ve dostlarına katkı sunmak için kendisini feda edebileceğini gösterir. Bu yaklaşım Seneca'nın başka bir eserinde daha vurgulu bir şekilde sergilenir: Seneca ilkin Stoacı Zenon ile Epicurus arasındaki görüş farklılığını ortaya koyar, buna göre Epicurus "bilge, bir mani yoksa, devlette görev almayacaktır"[69] derken, Zenon "bilge, bir engel çıkmazsa, devlette görev alacaktır"[70] der.[71]

Seneca'ya göre burada iki taraf da temelde insanları huzurlu olacakları inziva (*otium*) yaşamına davet etmektedir, sadece yöntemleri farklıdır, Epicurus bir teorem (*propositio*) olarak *otium*'u hedeflerken, Zenon

[67] Bkz. Sen. *Ep.* 117.22; Epict. *Diss.* 1.9.16. Roma'da konumuzu ilgilendirecek şekilde felsefe ile intihar olgusu arasındaki ilişki için bkz. M. T. Griffin, "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I and II," *Greece & Rome*, 33.1 & 2 (April 1986, 64-77; October 1986): 192-202; Arnold, *Roman Stoicism*, 311.

[68] Arnold, *Roman Stoicism*, 310.

[69] Sen. *Dial.* 8.3: "non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit."

[70] Sen. *Dial.* 8.3: "accedet ad rem publicam, nisi si quid inpedierit."

[71] Aynı düşüncenin tekrarı için bkz. D.L. 7.121.

bir gerekçe (*causa*) sunarak aynı hedefi öne çıkarır. Seneca metnin devamında Epicurus'un değil, Zenon'un gerekçelerini aktarır. Buna göre:

> Devlet kendisine yardım edilemeyecek kadar bozulmuşsa, kötülüklere teslim olmuşsa, bilge boşuna çaba harcamayacak ve yarar sağlayamayacağı bu politika işiyle meşgul olmayacaktır. Neredeyse hiç yetkisi ve gücü olmayacaksa ve devlet ona teslim edilmeyecekse, sağlığı ona mani olacaksa, [4] tıpkı sürekli sarsılan bir gemiyi denizde sürememesi gibi, yetersiz namı yüzünden askeriyeye yazılmaması gibi, aynı şekilde kendisine uygun olmadığını bildiği yola çıkmayacaktır. Dolayısıyla o güne dek hiçbir yanlışı olmayan kişi, ancak herhangi bir fırtınayla karşılaşmadan önce kendisini güvenceye alabilir, dahası iyi sanatlarla geliştirebilir, kısaltmadığı serbest vaktini iyi değerlendirebilir, en dingin yaşam tarzlarında deneyimlenebilen erdemlerin uygulayıcısı olabilir. [5] Kuşkusuz bir insana yakışan şey, diğer insanlara faydalı olmaktır, mümkünse birçok insana, az mümkünse az insana, daha az mümkünse sadece komşularına, daha da az mümkünse kendisine. Zira insan başka insanlara faydalı olduğunda, müşterek bir iş yapmış olur. Nasıl ki kendisini daha kötü biri yapan sadece kendisine değil, aynı zamanda kendisini daha iyi biri yaptığında faydalı olabileceği insanlara da zarar verirse, aynı şekilde kendisi için en iyisini hak eden biri de başkaları için en iyisini yapar, yani onlara faydalı olmaya hazırlanır.[72]

[72] Sen. *Dial.* 8.3.3-5: "Si res publica corruptior est quam ut1 adiuvari possit, si occupata est malis, non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus impendet. Si parum habebit auctoritatis aut virium nec illum erit admissura res publica, si valetudo illum impediet, [4] quomodo navem quassam non deduceret in mare, quomodo nomen in militiam non daret debilis, sic ad iter, quod inhabile sciet, non accedet. Potest ergo et ille, cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ullas experiatur tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, virtutium cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt. [5] Hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi. Nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium. Quomodo qui se deteriorem facit non sibi tantummodo nocet, sed etiam omnibus eis, quibus melior factus prodesse

Seneca aynı yerde insanın diğer insanlara faydalı olması gerektiği düşüncesini iki farklı devlet olduğu düşüncesine eklemleyerek bu genel paylaşımcı ortaklık anlayışı üzerinden tanrıları da kapsayan, Stoacı kozmopolitanizme geri döner. Bu bağlamda iki devlet vardır:

Biri "tanrıları ve insanları içeren, kendisindeki şu ya da bu köşeye bağlı olmadığımız, aksine bünyesindeki mevcut devletin sınırlarını Güneş'le ölçtüğümüz (Güneş ışığının ulaştığı her yer!)"[73] devlettir. Diğeri ise "doğum yerimizin bizi yerleştirdiği"[74] dünyadaki devlettir.

Seneca kimilerinin her iki devlete, kimilerinin sadece daha büyük olan ilkine, kimilerinin de daha küçük olan ikincisine hizmet ettiğini söyler. Bu noktadan itibaren daha büyük olan tanrısal evren devletine hizmetin teorik yönüne eğilir, daha sonra "doğanın, kendisinden hem eylem halinde olmasını, hem de tefekküre vakit ayırmasını istediğini"[75] belirtir.

C. Sonuç

Sonuç olarak Seneca'ya göre bilge ya da filozof, kusurlarla dolu bir yaşamı deneyimleyen avamdan soyutlanarak tanrıyla ve evrene yayılan tanrısal akılla özdeşleşen doğaya uygun bir yaşam sürmeyi amaçlar. Bu bağlamda bilge halkın beğenilerini önemsemez, kendi beğenilerini halka göre düzenlemez, kendisini Stoa felsefesinin *summum bonum*'u olan erdemli yaşama idealini gerçekleştirmeye adar.

Aynı zamanda tüm insanlığı kapsayan genel bir paylaşımcı ortaklık anlayışı geliştirir. Bu anlayış, Cato örnekliğinde olduğu gibi, bilgenin yeri geldiğinde politikaya atılmasını, ülkesinin iyiliği için politik mücadelelere girişmesini ve kimi tehlikeleri göze almasını da gerektirir.

Ancak bir politik mücadele erdemle bağdaşmıyorsa, insanlığa hiçbir katkı sağlamıyorsa, sadece birtakım kişilerin şahsî menfaatlerine hizmet ediyorsa, bu durumda bilge o politik mücadelenin içinde olmamalıdır.

---

potuisset, sic quis- quis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest, quod illis profuturum parat."

[73] Sen. *Dial.* 8.4.1: "qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur."

[74] Sen. *Dial.* 8.4.1: "cui nos adscripsit condicio nascendi."

[75] Sen. *Dial.* 8.5.8: "Natura autem utrumque facere me voluit, et agere et contemplationi vacare."

Böyle bir durumda bilge ne kadar cesur olursa olsun, politik ülkü ve hedefler onun cesur olmasını gerektirmeyecek kadar değersizdir. Başka bir inceleme ve tartışmanın başlatıcısı olarak, Seneca'nın *İnziva Üzerine* adlı eserinden yapacağımız şu alıntı bilgenin devlet ve politika karşısındaki durumuyla ilgili karamsarlığını iyi bir şekilde özetler:

> Tek tek tüm devletleri gözden geçirmek istesem bile, bilgeye katlanabilecek ve bilgenin katlanabileceği bir devlet bulamam… Bilge, Sokrates'in mahkûm edildiği, Aristoteles'in mahkûm edilmemek için kendisinden kaçtığı Atina devletine mi hizmet edecek?[76]

Kaynakça

Arnold, E. V. *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

Beltrami, A. "Emendamenti a Seneca Ep. II 2 (14)." *Rivista di filologia e di istruzione classica* 46 (1918): 81-89.

Castagna, E. "Storia e storiografia nel pensiero di Seneca." In *Seneca e la cultura*, edited by A. Setaioli, 91-117. Naples, 1991.

Edwards, C. "Absent Presence in Seneca's Epistles: Philosophy and Friendship." In *The Cambridge Companion to Seneca*, edited by S. Bartsch - A. Schiesaro, 41-53. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

George, D. B. "Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic." *CA* 10.2 (1991): 237-258.

Giliberti, G. *Cosmopolis: Politics and Law in the Cynical-Stoic Tradition*. Pesaro, 2012.

Gowing, A. M. *Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Griffin, M. T. "Seneca on Cato's Politics: Epistle 14. 12-13." *The Classical Quarterly: New Series* 18.2 (1968): 373-375.

Griffin, M. T. "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I and II." *Greece & Rome*, 33.1 & 2 (April 1986, 64-77; October 1986): 192-202.

Griffin, M. T. "Seneca and Pliny." In *The Cambridge History of Greek*

[76] Sen. *Dial.* 8.8.1-3: "Si percensere singulas voluero, nullam inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit… Ad Atheniensium, in qua Socrates damnatur, Aristoteles, ne damnetur, fugit?"

and Roman Political Thought edited by C. Rowe - M. Schofield, 532-558. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Montiglio, S. "Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Seneca's Thought." The American Journal of Philology 127.4 (2006): 553-586.

Morford, M. *The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*. London: Routledge, 2013.

Narducci, E. *La provvidenza crudele: Lucano e la istruzione dei miti augustei*. Pisa, 1979.

Pecchiura, P. *La Figura di Catone Uticense nella letteratura latina*. Turin, 1965.

Rudich, V. *Dissidence and Literature Under Nero*: *The Price of Rhetoricization*. London: Routledge, 1997.

Sion-Jenkis, K. *Von der Republik zum Prinzipat: Ursachen für den Verfassungswechsel in Rom im historischen Denken der Antike*. Stuttgart, 2000.

Sullivan, J. P. *Literature and Politics in the Age of Nero*. Ithaca - NY, 1985.

Syme, R. *Tacitus*, *1-2*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Wilkinson, S. *Republicanism During the Early Roman Empire*. London: Continuum, 2012.

Wirszubski, C. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

KANT'TA HAYAT TARZI OLARAK DİN

Lokman Çilingir*

I. Ahlaki Eylemin Güdüsü

Kant'ın pratik felsefesinin ana sorunu özgürlük bağlamında insanın ahlâkî belirlenimidir. Bu sorunun çözümlemesi bir biçimde "Ahlakın din ile ilişkisi nedir?" ya da daha doğrusu "Ahlaki eylemde dinî ilke ve motifler ne derece etkilidir?" sorularıyla yakından ilişkilidir. Ahlak ile din arasındaki ilişkinin esas belirleyeni ahlaki eylemin temel motifinin ne olduğudur.

Motivasyon sorunu Kant'ın *eleştiri öncesi* ve *eleştirel dönem* yazılarında *en yüksek iyi* (*summum bonum)* kavramı çerçevesinde dile getirilir. *Eleştiri öncesi* ahlak yazılarında Kant, ahlak ile dinin birbirinden bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceğine ve dinin ahlak sahasında belirleyici olduğuna inanır. Bu yazılarda din, ahlakın temel güdüsüdür, yani din ahlaka gerçeklik kazandıracak bir etkiye sahiptir.[1]Ancak yine aynı dönemde, "tüm ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur"[2]diyerek, aklı her tür ahlaki eylemin asli belirleyeni olarak ilan etmekten de geri durmaz. Buna göre akıldan kaynaklanan hareket nedeni nesnel ve *a priori* olmak zorundadır: "Ahlaklılık ilkesi intellectuale internum'dur; onu katışıksız, saf akıl vasıtasıyla eylemin kendisinde aramak gerekir". Diğer bir deyişle, "ahlaklılık, eylemlerin genel kurallarla ilişkisidir."[3]

Bir eylemin iyi veya makul olduğuna dair yargı, o eylemi motive etmede yetersiz kalınca, mutluluğa yönelik temel eğilim ve bununla birlikte

* Prof. Dr., OMÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. E-mail: lokman.cilingir@omu.edu.tr

[1] *Immanuel Kant'ın* Eine Vorlesung über Ethik *(Hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990) başlığı altında yayınlanan* Ders Notlarından ve El Yazmalarından *oluşan* Reflexion*'larda din ile ahlak arasındaki ilişkiye dair bazı önemli tespitler şunlardır: "Tanrı ahlak yasası için yükümleyici gibi görülüyor" (*Ethik*, s. 49). "Ahlaklılık din ile irtibatlanmak zorundadır" (*Rel *Collins XXVII.307). "Din olmaksızın etik natamamdır" (*Rel *Powalski XXVII.164). "(...) din olmadan hiçbir ahlak pratik olamaz" (*Rel *Powalski XXVII.137).*

[2] Kant, *Ethik*, 46.

[3] Kant, *Ethik*, 51.

"mutluluğa layık oluş bilinci"[4] ahlaki eylem için güdü işlevi görür. Ancak esas belirleyici olan *erdem ile mutluluğun birlikteliği* olarak *en yüksek iyi*dir.[5]

Kant *eleştiri öncesi* yazılarında, İngiliz ahlakçılar Hutcheson, Shaftesbury ve Hume'un etkisiyle bir tür *duygu ahlakının*[6] savunuculuğunu yapar. Kant'ın ahlak felsefesinde ilk büyük kırılma, onun "ahlak duygusu"yla arasına mesafe koyup "akıl ahlakı"na karar kılmasıyla olur. *Doktora* çalışması Kant'ın bu yeni ahlak anlayışının ilk dile geldiği yerdir. Bu yazıda akıl, ahlak felsefesinin tam anlamıyla merkezine yerleşir. Artık "ahlaki kavramlar tecrübe ile değil, saf anlık sayesinde tanınabilir".[7]Gerçi burada ana ilkelerin saf akıldan kaynaklanması gerektiği söylenir ama bu ilkelerin insanın gerçek ahlaki eylemlerini belirlemek için yeterli olup olmadığı sorusu cevapsız kalır; yani motivasyon sorunu hala tüm boyutlarıyla ortadadır. *Eleştirel dönem* ahlak yazılarında bu sorun çarpıcı bir ifadeyle, "Saf akıl iradeyi belirleyebilir mi?" şeklinde formüle edilir.[8] Bilhassa *Din* adlı çalışmasında Kant, ahlakın ne ödevin bilgisi için ne de ahlaki eylemin güdüsü için dine ihtiyaç duyduğunu söyleyerek[9], ahlaklılığı eylemin nihai motifi olarak teyit eder.

Bu tespitlere göre, Kant'ın ahlak felsefesinde dinin konumu ve etkisine dair iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. Ancak burada gerçekten iki ayrı dönemi karakterize eden birbirine karşıt iki ayrı yaklaşım mı vardır, yoksa *eleştiri öncesi* dönem kendine özgü bir dönem olmaktan ziyade basit ve anlaşılır bir kavrayışın ortaya konulduğu bir ön aşamayı mı temsil

---

[4] Kant, *Ethik*, 19.

[5] Kant, *Ethik*,16 d.

[6] "Tüm ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur ve eylemi yerine getiren ahlaksal itici gücün en yüce ilkesi de yürekte; bu itici güç ahlaksal duygudur." (Kant, *Ethik*, 46).

[7] Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, (hrsg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990), 15.

[8] KpV, A 16. Kant'ın ana eserleri, Wilhelm Weischedel tarafından (Frankfurt: Suhrkamp,1983) yılında yapılan (ilk baskı 1964) on bantlık özel baskıya göre alıntılanmıştır. Bilindik usule uygun olarak Kant'ın eserleri, çevirisini yaptığımız *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* [*Din*] (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) hariç, orijinal baskı, başlık ve sayfa numaralarıyla birlikte metin içerisinde kısaltılarak aktarılmıştır. Ör., *Kritik der reinen Vernunft* (*Saf Aklın Eleştirisi)* (*KrV*, B 350) şeklinde kısaltılmıştır.

[9] *Din*, 33.

etmektedir? sorunun cevaplanması motivasyon sorununun tarihsel arka planına bir göz atmayı zorunlu kılmaktadır.

İlkçağdan Yeniçağa değin, insanî iradenin ahlaki taleplerine yönelik sorumluluğun nedeni ya Tanrı'da ya doğada aranmıştır. İnsanın ahlaki isteği ve buna bağlı olarak eylemin gerekliliği Tanrı iradesine bağlandığında (bu vahyi dinlerde doğanın yasalı düzeninde *yaratma* olarak da gösterilebilir), insan ahlakın sorumlu öznesi olmaktan çıkar. Şayet insan sırf Tanrı öyle istediği için Tanrı'ya itaat etmekle mükellefse, o zaman talep edilen bu itaat, her türlü ahlaki zeminden uzaktır. Kim ahlaka herşeye gücü yeten bir Tanrı uğruna itaat ediyorsa, iyiyi *iyilik gereği* yapmıyor demektir.[10] Denilebilir ki hakiki fedakârlık anlamında "Tanrı uğruna" yapılan eylemin koşulu, Tanrı'nın iradesine koşulsuz tabilikten bağımsız olmaktır. Diğer bir deyişle, Tanrı iradesi fedakârlık ilkesiyle zorunlu olarak irtibatlı ise Tanrı uğruna'nın ahlaki zemini sağlanmış olur. O zaman Tanrı iradesi insanî eylemin ahlakî gerekliliğinin nedeni olamaz. Bu anlamda Tanrı ile insan arasındaki hükümranlık ilişkisinden kurtulduğunda insan, özgür ve çıkarsız bir şekilde Tanrı'nın egemenliğine tabi olabilir.

Tanrı'yla ilgili tartışmanın bir benzeri *doğa* veya *doğadaki amaçlılık* konusunda da devam etmiştir. Descartes'tan Kant'a tüm aydınlanma felsefesi, Skolâstik felsefenin dinî-ahlaki anlayışına ve teolojiye dayalı ödev ahlakına karşı durur.[11]

Öte yandan insan doğasında iradenin belirlenimine dair nesnel bir ilke arayan her türlü deneme de başarısızlığa mahkûm olmuştur. Örneğin "ahlaki duygu" duygunun her irade için nesnel bir norm olduğu iddia edilemez.[12]O daha ziyade, irade doğal bir tarzda belirlendiği sürece, mutluluğa (bu tür bir isteğin tüm hedeflerine erişme anlamında) dair belli bir ihtiyaca gönderme yapar. Ancak o zaman bu duygu mutluluğun zorunlu koşulu olur. Lakin bu kanıt, mutluluk kavramından ve mutluluk yaşantısının deneye bağımlı koşullarından ötürü sadece öznel olup nesnel bir belirlenimi olamayacağından baştan boşa çıkar. Yani doğa da Tanrı iradesi gibi özerk bir ahlaki eylem için bir dayanak oluşturamaz.

---

[10] Bkz. Kant, *Ethik*, 33 ve 117.

[11] Krş. Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik* (J. C. B. Mohr: Tübingen, 1967), 10.

[12] Daha önce de belirtildiği gibi, Kant eleştiri öncesi dönemdebütünahlakî yargıların en üstün ilkesi olarak 'ahlaki duygu'yu gösterir (*Ethik*, 46).

Kant'a göre ahlaki eylem öteki dünyadaki ödül veya ceza düşüncesine dayandırıldığı ölçüde *eudämonist* bir karakterden kurtulamaz ve insanın pratik-ahlaki ödevi de Tanrı'yla tesis ettiği ilişkiye tabi olarak belirlenir. Bu durumun doğal sonucu, ahlaki iyinin ilahi bir *bağış*, buna karşı ahlaki kötü veya ahlaksızlığın *tanrıtanımazlık* olarak yorumlanmasıdır.[13] Özerk ve özgür insan iradesi üzerine inşa edilen ahlaklılığın kaynağı bundan böyle doğa veya toplum düzeninde, Tanrı iradesinde, mutluluk arzusunda veya ahlaki duyguda aranamaz. Çünkü bu tarz bir temellendirme ile ahlakın *nesnel* bir yapıya kavuşturulması mümkün değildir. Nasıl teorik felsefe eleştirel yöntemle dogmatizmin zincirlerinden kurtulmuşsa, ahlaki davranış da güdü ve eğilimlerin belirsizlik ve bağımlılığından kurtarılmalıdır. Böyle bir etik veya Kant'ın tabiriyle "Töreler Metafiziği" saf ve *a priori* geçerliliği olan kuralların bir sistemi olmak zorundadır; deneysel olgularla yani *olan* şeyle değil, hiçbir zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bakılmaksızın *olması gerekenle* ilgilenmelidir. Yine bu etik, tüm dürtü ve eğilimlerimizin doyurulması demek olan *mutluluğa*, davranışlarımızın ilkesel belirleyeni olması noktasında tümden karşı olmalıdır. Bu yüzden mutluluk öğretisinin ahlak öğretisinden ayrılması *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ilk ve en önemli ödevidir.[14] Yalnızca akla ve ödeve göre belirlenen ahlaki davranışın temel motifi de bundan böyle ahlak yasasına *saygı* olacaktır. Keza din de, Kant'a göre, Tanrı'ya inancı ödev olarak görüp yerine getirmeyle ilgilidir. Ancak Kant, ahlaklılık ile mutluluk arasındaki bu analitik-formel ayrımın, hiçbir şekilde ikisini karşı karşıya getirmek olmadığını özellikle vurgular.

II. En yüksek İyi

Saf aklın ürünü olan ahlak yasası bize ahlaki eylemlerimiz için biçimsel bir kalıp veriyor, ancak o ahlaki iradeye gerçek bir durumda *somut bir istikamet* sunmak durumunda değil henüz. İşte Kant bu problemi "en yüksek iyi"yi ahlak yasasının nesnesi yapmakla aşmaya çalışır. En yüksek iyi bu haliyle, "Nasıl davranmalıyım?" ve "Neyi umabilirim?" sorularına verilen doyurucu bir cevaptır. İlk bakışta en yüksek iyi insanın ahlaki

[13] Bu anlamda Antik etik bütünüyle özerktir, çünkü o ahlaki taleplerin insan aklı tarafından özgür bir şekilde karşılanmasını öngörür.
[14] krş. *KpV*, A 165.

eylemlerinin son-hedefi olarak görünür. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde, ona dair farklı anlayışların var olduğunu hemen fark ederiz.

Refleksiyonlar ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en yüksek iyi ahlaki davranışın hedefi olurken, bilhassa *Pratik Aklın Eleştirisi* [*KpV*]'nde ahlak yasasının gerçekleşme aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.[15] Buna göre en yüksek iyi etik bir değerlendirmenin ilkesi olarak değil, insanın ölümlü-sonlu bir varlık olmasından kaynaklanan "sınırlı ahlaki bilincinin, sonsuza değin sürmesi gereken bir açılımı için gereklidir. Bu bağlamda en yüksek iyi "saf pratik aklın koşulsuz tümlüğü"[16] olarak düşünülmelidir. En yüksek iyinin bu dünyadaki etkisi ahlak yasası tarafından belirlenen iradenin zorunlu nesnesidir ve Kant için onu tüm davranışlarımızın *son-nesnesi* yapmak bir ödevdir. En yüksek iyi yalnızca bir güdü olarak değil, aynı zamanda kendi başına amaç oluşturan saf pratik akıl ya da irade için de bir anlam taşır. Ancak bu en yüksek ahlaki amaçta *kişinin kendi mutluluğunu* da (ahlaki davranışlarımızın sonucu olarak) birlikte düşünmek zorundayız. *Yargı Gücünün Eleştirisi* [*KU*]'nde en yüksek iyi fiziki ve ahlaki teleolojiyle bağlantı içindedir.[17] İnsan akıl sahibi bir varlık olarak en yüksek amacı kendinde taşır ve aynı zamanda doğa da son-amacını, ahlaki bir varlık olduğu ölçüde insanda bulur. Bu insan, Kant'a göre, "yaratılışın son-amacı"dır.[18] Burada mutluluğun *koşullu* bir amaç, insanınsa, ancak ahlaki bir varlık olarak, yaratılışın *koşulsuz son-amacı* olduğu unutulmamalıdır. Yani insanın varoluşsal durumu söz konusu olduğunda "mutluluk, yalnızca bir etki, diğer amaçlarla uygunluğu içerisinde, varlık amaçlarıyla bağlantılı olarak bir amaçtır".[19] Bu çerçevede en yüksek iyinin imkânı, dünyanın bizzat en yüksek gerçekleşim imkânı anlamına gelir.

---

[15] Bkz. *K*laus *Düsing*, "Das Problem des höchsten Gutes in *Kants* praktischer Philosophie", in: *Kant-Studien 62,* 5. En yüksek iyide iki farklı manayı birbirinden ayırt etmek gerekir. O ilkin, şartsız, mutlak şart olarak kavranabilir, bu haliyle en yüksek iyi "mutlak iyi" ile özdeş olur; diğer taraftan o bir değer yargısı niteliğinde görülür, bu durumda da o diğerleriyle "mukayese edilemeyecek en yüksek değerde" (*GMS*, BA 3) olan iyidir.

[16] *KpV*, A 194.

[17] Burada unutmamamız gereken şey, en yüksek iyi idesinin Kant'ta yalnızca ahlaka değil aynı zamanda dine de ait olduğu, daha doğrusu ahlak ile dinin ortak zemini olduğu gerçeğidir (krş. *KpV*, A 221).

[18] *KU*, B 399.

[19] *KU*, B 400 Anm.

Şimdi, en yüksek iyiyi ahlak yasasının erişilmesi gereken gayesi olarak buyuran saf pratik akıl, onun duyular dünyasındaki gerçekleşiminin imkânsızlığının var ettiği *çatışkıyı* (*antinomi*)[20] çözmek için, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir iradeyi, yani *Tanrının varlığını*, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının teminatı veya koruyucusu olarak, duyular dünyasında olmasa da, duyular-üstü, düşünsel/akledilir (*intelligibel*) bir dünyada *koyutlamak* (*postulieren*) zorundadır. Çünkü ahlak yasası salt bir belirleme nedeni olarak kişiyi söz konusu dünyanın bir üyesi yapar. Kısaca, mutluluğun nedeni olarak erdem duyusal değil de akledilir dünyada düşünülürse pratik aklın çatışkısı çözülmüş olur. Zira erdem ile mutluluğun bütünsel birlikteliği duyusal dünyadaki bir gerçekleşim olarak tasarlanmamıştır. Bu ise *ruhun ölümsüzlüğü*nü koyutlamak anlamına gelir. [21]Çünkü *sonsuza değin sürecek* bir *ilerleme*, en yüksek iyinin ilk şartı olan yetkin erdemliliğin sonlu-duyusal varlığın bu dünyadaki yaşantısı boyunca gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle de koyutlanmalıdır. Bir bağlamda ruhun ölümsüzlüğü postulatı, ahlaki aklın metafizik-transendental bir talebidir. Bu postulat Kant'a göre din açısından da önemli bir "yarar"[22] sağlar, çünkü o bizi, bir taraftan

[20] En yüksek iyide saf, koşulsuz amaçların ilkesi ahlaklılık ile koşullu amaçların ilkesi mutluluğun sistematik bir birlikteliği amaçlanıyor. Bir bakıma akıl, pratik sahanın tecrübe dünyasında da insan istek ve eylemleri için son bir hedef belirliyor. Buna göre saf pratik aklın antinomisi (çatışkısı) şu şekli alır: "Ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedenidir" (*KpV*, A 204). Pratik aklın çatışkısının ilk kısmı ahlaklılığı mutluluk için bir araç kılacağından, Kant'a göre *bütünüyle imkânsızdır*. Önermenin ikinci kısmının dile getirdiği iddia, erdemli bir çabamızın mutluluğun nedeni olması gerektiği de ilk etapta mümkün görünmüyor. Çünkü analitik bir bağlantı veya mantıki bir birliktelik, diyalektik çatışmayı ortadan kaldırmadığı gibi bir özdeşliğe vardırır. Öbür taraftan erdem ile mutluluk arasında gerçek, sentetik bir bağlantı da ilk bakışta imkânsızdır, çünkü erdemli bir yaşantı tarzının mutlu olmak için yeterli olmadığını tecrübelerimizden biliriz. Kant tezin "bütünüyle yanlış", antitezin ise "yalnızca şartlı olarak" yanlış olduğunu söylüyor; çünkü *tez* saf pratik aklın şartsız ilkesi olarak ahlaklılığı hiç göz önünde bulundurmamakta, aksine erdemliliği mutluluğa bağımlı kılarak, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki ilişkiyi tersine çeviriyor. Kant çatışkıyı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin "Diyalektik" bölümünde, saf pratik aklın çatışkısı ile *birinci eleştiri*'de ortaya koyduğu özgürlük çatışkısı arasında kurduğu benzerlikten, yani *numen* ile *fenomen* arasındaki ayrımdan hareketle, çözmeye çalışır.

[21] "Sonsuza giden bu ilerleme ancak, akıllı varlığın *sonsuza* devam eden *varlığı* ve kişiliğiyle mümkündür (ki bu ruhun ölümsüzlüğüdür)" (*KpV*, A 220).

[22] *KpV*, A 220.

ahlaki taleplerin üzerimizdeki etkisini yitirmesinden, diğer taraftan da kutsallığı bayağı tarzda düşünmemiz ve tanrısal mükemmellikle karıştırmamızdan korur.

En yüksek iyiyi özgür irade vasıtasıyla gerçekleştirmek ahlaki bir gereklilik olduğundan, bu tür bir *nedenselliği*[23] öngören *özgürlük* koyutlanmak zorundadır. Çünkü saf pratik akıl, ahlak yasasının varlık nedeni olan özgürlük olmaksızın iradeyi belirleyemez. O, bilmek ve zorunlu ahlak yasasıyla kanıtlamak durumunda olduğumuz, saf aklın biricik idesidir; başka bir ifadeyle, özgürlüğün realitesi dolaysız bir şekilde ahlak yasasının olasılığı şartına bağlı olarak koyutlanırken, diğer iki postulat en yüksek iyinin istemesiyle ahlaki bir gerçeklik kazanmaktadır. Bu demektir ki, *Tanrı* ve *ölümsüzlük* ideleri ancak özgürlük idesi vasıtasıyla objektif bir gerçekliğe kavuşur. İnsan kendini *numenal* alemin bir üyesi olarak kavradığı ve ahlaki varlık olarak saf entellektüel nedenselliğe sahip olduğundan ötürü "niyetin ahlaklılığın nedeni olarak, duyular dünyasında bir etki olan mutlulukla, dolaysız olmasa da, (doğanın akledilir bir yaratıcısı aracılığıyla) dolaylı, ama yine de zorunlu bir ilgisi olması imkansız değildir".[24] Böylece saf pratik akıl, her şeye gücü yeten *ahlaki bir Varlığı*, bu tür bir mutluluğun koruyucusu olarak koyutlar.

Teorik aklın kanıtlamaya gücünün yetmediği, her şeyin yaratıcısı olan Varlık, saf pratik aklın veya ahlak teolojisinin koyutlamasıyla *öznel bir ikna gücü* kazanır. Ancak Kant, bu ahlaki argümanın "bize [Tanrının] varlığına dair nesnel-geçerli bir kanıt sunmayacağını"[25] ya da inanç şüphecilerine Tanrının var olduğunu kanıtlamayacağını, aksine ancak, eğer bir insan *ahlaki bir tutarlılık içinde düşünmek* istiyorsa, pratik aklın ilkeleri doğrultusunda bu önermeyi kabul etmek zorunda kalacağını söyler. Postulatlar, yalnızca ahlaki bir hayatın koşullarıdır, yani onlar spekülatif aklın bilgi yetisine göre geçerli veya anlamlı değildirler. En yüksek iyi bir "ide" olarak ahlaki bir emir, ahlak yasasının bir talebidir, ancak bir "ideal" olarak onun gerçekleşimi söz konusudur. Bu demektir ki, en yüksek iyiyi

[23] Üçüncü (özgürlük) çatışkısının antitezinde dile getirilen "erdemliliğin mutluluğu var edeceği" iddiası, eğer nedensellik akledilir bir dünyada düşünülürse *tümüyle yanlış* olmaz. Bu aynı zamanda ahlaklılığın bir *doğa nedenselliği* olarak değil, aksine *özgürlükle varolan bir nedensellik* olarak düşünülmesi gerektiği anlamına gelir.

[24] *KpV*, A 207.

[25] *KU*; B 425 Anm.

bir *ide* olarak gücü yettiği ölçüde buyurmak insan için koşulsuz bir ödev olurken, onun gerçekleşimi ancak bir *ideal* olarak *umulabilir*. Yalnızca bu "umut" veya "umma" Tanrının varlığı postulatını zorunlu kılar, yoksa en yüksek iyinin ahlaki bir ödev olarak buyuruluşu değil. Bu aynı zamanda, ahlakın özerkliğini zedelemeden Tanrının varlığını garanti altına almaktır. Yine de iki noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: Saf irade veya saf (pratik) aklın haricinde ahlak yasasının yükümlülüğü hiçbir şekilde Tanrı düşüncesi üzerine dayandırılamaz ve *mutluluk* ile öteki dünyaya ait bir *ödül* düşüncesi asla ahlaki davranış için güdü olamaz. Dini sahada bir güdü aranacaksa bu ancak, aşağıda çözümlemeye çalışacağımız gibi, şeri (statsücü) din yasalarının öngördüğü *emeksiz inayet* düşüncesi değil, tümüyle ahlaklılığın eseri olan *iyi bir hayat tarzı* ve ona eşlik eden (insani ve ilahi) *hoşnutluk* ve mutluluk olabilir.

III. Ahlaki Pratik Din

Kant, *Din* adlı eserinde *din*i, "(öznel olarak bakıldığında) bütün ödevlerimizin ilahi buyruklar *olarak* bilgisidir" diye tanımlar.[26] Kant'ın sisteminde din temelde *ahlaki-pratik* bir dindir. Bu yüzden onun var olması için ne ibadet ne de teorik bilgi zorunludur. Din, insan doğasında bulunan, kötülüğe yönelik köklü meyle rağmen ahlak yasasının taleplerini yerine getirmeyi bizim için mümkün hale getirir. Yani bu haliyle din ahlaki eylemin güdüsü işlevini görür.

Din ilkin Tanrı'nın varlığıyla, ruhun ölümsüzlüğüyle ve Tanrı'nın bağışlayıcı *inayetine* olan akli veya ahlaki iman ile ilişkilendirilir. Böyle bir din doğası itibariyle *salt aklın sınırları dâhilinde* kalsa da büyük ölçüde vahyi dinlerin çizdiği çerçevenin dışındadır. Yani en yüksek iyinin geliştirilmesi buyruğundan kaynaklanan *pratik akıl dini* veya *ahlaki bir dindir*. En yüksek iyinin geliştirilmesi, dolayısıyla da onun olanağının varsayılmasına yönelik yargımızı, "öznel bakımdan gereksinim olarak, ama aynı zamanda *nesnel* bakımdan (pratik olarak) zorunlu olanı geliştirmenin aracı olarak belirleyen ilke, ahlaksal bir amaçla [bir şeyi] doğru diye kabul etme *maksimi*nin temelidir, yani saf pratik aklın bir inancıdır. Bu inanç buyurulmuş bir inanç değildir", sadece "ahlaksal niyetin kendisinden çıkar".[27] Böylece Kant dini

[26] *Din*, 169.
[27] *KpV*, A 263.

iki farklı yönde sınırlandırmak ister. Onu bir yandan batıl inançlardan uzak tutarken bir yandan da salt bilgi temelli bilimsel (teorik) sahadan farklı bir konuma yerleştirir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının önsözünde dile getirilen "İnanca yer bulabilmek için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım." ifadesini de bu bağlamda anlamak gerekir.

Tanrı'ya ve gelecekteki bir hayata ilişkin her umut ya da inanç, yalnızca ahlaki olarak motive edilen yüksek bir varlık idesi ve gelecekteki ahlaki bir dünyaya yönelik olan "*saf pratik aklın bir inancı*"[28], "*ahlaki* din yani *iyi hayat tarzı* dini" olabilir[29]. Akıl inancında eylemlerin zorunluluğu tanrısal emir veya iradeden değil, bizzat insandan, yani ahlak yasasından kaynaklanır. Pratik zorunluluk taşıyan postulatçı kabul teorik aklın eksiklik veya yetersizliğini tamamlar, çünkü bu kabul içeriksel olarak teorik akıl tarafından ne kanıtlanabilir ne de yadsınabilir. Teorik ve pratik akıl arasındaki ilişki açısından bakıldığında postulatlar teorik dogmalar değildir, tersine pratik açıdan zorunlu olan varsayımlardır. Onlar bu anlamda spekülatif aklın idelerine nesnel gerçeklik kazandırarak, spekülatif bilgiyi tamamlama işlevi görürler. Böylece saf teorik aklın *transendental ideleri* pratik kullanımında içkin ve kurucu bir yapıya kavuşurlar, çünkü onlar saf pratik aklın zorunlu nesnesini (*en yüksek iyi*) gerçekleyecek imkânın koşullarıdır.

Tanrı'ya inanç herhangi bir varlıksal iddia içermez; daha ziyade insanın ona göre istek ve eylemlerini belirlemek zorunda olduğu bir ideye ilişkindir. Tanrı postulatı, "dünyanın sebebi olarak ahlaki bir varlığı" içerdiğinden en yüksek iyinin imkânının koşulu olarak *Doğa Krallığı* ile *Ahlak Krallığı*nın tam bir *uyumunu* mümkün kılar. Diğer postulatlarda olduğu gibi bu da pratik bir inanç önermesidir, yani teorik anlamda bilgisel değer içeren bir önerme değildir. Kant açık bir şekilde Tanrı'nın varlığına dair pozitif (inancı gereksiz kılan) bir bilginin tüm ahlaklılığı tahrip edeceği uyarısında bulunur. Çünkü böyle bir bilgi bizim yapıp etmelerimizin sonuçlarını içereceğinden, eylemlerimizin ahlaki değeri kalmazdı, yani sonuçları (yarar ve zararı) dikkate alarak eylemde bulunmuş olurduk.

Ancak baştan itibaren gündemde olan ahlaki eylemin temel motifinin ne olduğu sorusu önemini muhafaza etmektedir. Zira en yüksek iyi ahlaki olarak belirlenen iradenin nesnesi ve akıl dininin esası olsa da *praksis*te bunun nasıl gerçekleşeceği ve daha da önemlisi etik-teolojinin

[28] *KpV*, A 263.
[29] *Din*, 76.

tümüyle formel olmakla eleştirilen kesin buyruğun içini doldurup doldurmadığı hala doyurucu bir cevap beklemektedir.

IV. Hayat Tarzı Olarak Din

İlkçağdan bu yana felsefe "dünya bilgeliği" ve bir "bilim" olmanın yanında aynı zamanda bir "hayat tarzı" olarak anlaşıldı. Kadim medeniyetlerin entelektüel etkinliklerinin esasını "bilgelik öğretisi" oluşturdu. Bu bağlamda felsefe bilgeliğin özel bir tarzı olarak kabul gördü. Felsefi bilgeliğin, Çin, Hint, Sümer ve Mısır medeniyetlerindeki bilgelikten belirgin farkı, ona "bilgi"nin zorunlu olarak eşlik etmesiydi. Bilgiyi en üstün erdem olarak konumlayan Sokrates, felsefi bir hayat tarzının ilk ve en parlak figürü oldu. Geleneksel felsefe ya doğa filozoflarında olduğu gibi ağırlıklı olarak teori-bilim ya da Sokratik etik ekollerde olduğu gibi ahlaki hayat tarzı istikametlerinde gelişimini sürdürdü. Stoacılıkta ve Epikürcülükte felsefe yapma hayatla aynılşan ve yaşam boyu devam eden bir süreçti. Hıristiyanlık düşüncesi ise başlangıçta kendini, felsefi gelenekle barışık bir şekilde, bir hayat tarzı olarak ortaya koydu. Ancak zamanla inanç üzerine bina edilen teoloji ile saf teorik bir etkinlik olarak görülmeye başlanan felsefe arasında bağlar koptu. Felsefe daha fazla "bilimlerin bilimi" olarak kabul görmedi, aksine "teolojinin hizmetçisi" konumuna indirgendi. Felsefe ve bilimin Rönesans ve Hümanizm hareketleriyle ivme bulan çabası, din ile din üzerine temellenen etiğin boyunduruğundan kurtulma, kendi alanlarını bağımsız olarak geliştirme istikametinde yol aldı.

"Hayat tarzı" (*Lebenswandel*) sözcüğü *Din* yazısında Kant'ta hiç alışık olmadığımız bir sıklıkla tam 66 kez geçer. Bu sayının takriben 44 kadarı "iyi" sıfatı ile birlikte *ahlaki/dini bir hayat tarzını* niteler tarzda kullanılırken geri kalanı genelde *nötr* bir şekilde sosyolojik anlamda hayat tarzını betimlemek maksadıyla yer alır.

Genel olarak *hayat (yaşam) tarzı*ndan, hayata bakış açımız, hayatı anlama ve yorumlama biçimimiz, sosyo-kültürel tercihlerimiz ve bunları dışa vurma şeklimiz anlaşılmaktadır. Sosyolojik olarak hayat tarzını David Chaney'den hareketle, "insanların neler yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve bunu yapmanın kendileri ve başkaları için ne anlama geldiğini açıklamaya yardımcı olan davranış dizgesi" olarak tanımlayabiliriz.[30] Hayat tarzını

[30] David Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İ. Kutluk (Ankara: Dost Yayınevi, 1999), 13.

belirleyen *nesnel* ya da yapısal öğelerle, *öznel* ya da bireysel öğeler arasında ayrım yapılır. Sosyolojik bağlamda *nesnel veya yapısal faktörler*den daha çok kır veya şehir merkezi olarak yerleşim yeri; üretim ilişkileri ve modeli; giyim kuşam tarzından, eğlence alışkanlıklarına kadar genel olarak kültürel yapı; uluslararası ilişkiler, iletişim yaygınlığı ve niteliği, moda ve reklam faktörleri kastedilir. Buna karşın *öznel ya da bireysel öğeler*den anlaşılan ise daha çok bencillikten, diğerkâmlık ve kanaatkârlığa değin kişilik tipleri veya karakter özellikleri ile bunların dışsal faktörleri algılama ve kendinde yeniden yapılandırma sürecidir. Buna göre bireylerin belirli sosyal ve coğrafi şartlarda "Nasıl yaşamalıyız?" sorusuna verdikleri cevaba göre inşa ettikleri hayatları onların tarzlarını oluşturur.

"Hayat tarzı" terimi *Din* yazısında ilkin Birinci Bölümün sonunda dinlerin ahlakla bağlantısı üzerinden yapılan tasnifinde gündeme gelir. Buna göre bütün dinler "*inayeti talep eden* (salt kült) dini" ile "ahlak dini" yani "*iyi hayat tarzı* dini" diye iki sınıfta toplanır.[31] Burada iyi hayat tarzıyla aynı anlamda kullanılan *ahlak dini* ya da *ahlaki din*, "Kant'ın "saf akıl dini"[32], "saf ahlaki inanç"[33], "saf ahlak dini"[34] diye vahyi, şeri/statücü ya da Kilise inancına karşı konumladığı dindir.

"İnayet" kavramına baktığımızda ise onun da iki farklı bağlamda kullanıldığına şahit oluruz. Bunlardan ilki mezkur eserin 76. sayfasında geçen ve iyi bir hayat tarzını temsil eden ahlaki dinin karşıtı kavrayışı, ikincisi de ahlak dini içerisinde yer alan "meşru inayet anlayışı" diye tanımlayabileceğimiz kavrayışı temsil etmektedir. Olumsuz olarak tasnif edilen inayet, "en ufacık bir çaba göstermeden elde edilen"[35]; insanın, Tanrının onu, "iyi bir insan olmasına gerek kalmadan sonsuz bir mutluluğa eriştiği"[36], insanın "dua etmekten gayrı bir şey yapmasına gerek kalmadan, *iyi bir insan olma*"nın kendisine bir lütuf olarak sunulduğu inayettir[37]. Olumlu anlamda inayet, "herkesin bu yardıma layık olmak için *bizzat ne yapması gerektiğini*" bildiği[38], "daha iyiye doğu sürekli bir ilerleme halindeki

[31] *Din*, 76.
[32] *Din*, 168.
[33] *Din*, 137.
[34] *Din*, 125.
[35] *Din*, 136.
[36] *Din*, 76.
[37] *Din*, 76.
[38] *Din*, 77.

hayat tarzı"nın eşlik ettiği[39], "hayat tarzını elinden geldiğince iyileştirmek zorunda olduğu" bir inancın eşlik ettiği[40], "iyi hayat tarzının" "en üstün koşul", koşulsuz bir ödev" olduğu[41] pratik, saf ahlaki ilkedir. İnsanlık iyi niyetiyle ve tüm gücüyle Tanrının iradesini ortaya çıkarmak için gayret ettiği sürece, Tanrının bir şekilde insanın sınırlı olan çabalarının eksikliğini telafi edeceğine, layık olduğumuz mutluluğa bizi eriştireceğine inanabilmeliyiz. Ancak bu beklentinin olmazsa olmaz koşulu Tanrının hoşnut olacağı bir hayat tarzını sürdürmektir. Böyle bir hayat tarzı şüphesiz hayatımızın her anını, her tür tercih ve eylemimizi kapsadığı gibi, ömrümüzün bütününe de eşlik eden bir etkinliktir.

İyi hayat tarzı Tanrının hoşnutluğu kazanmanın biricik yolu olduğu gibi[42]*, Tanrıya karşı yapılacak "hizmet" ya da "ibadet"in de tek meşru, ahlaki şeklidir*[43]*. Batıl ve bağnaz bir şekilde beslenen inançla mücadele etmek için de "yalnızca kişisel etkinlik üzerine inşa edilen" "iyi bir hayat tarzı"na güvenebiliriz*[44]*. Keza, "iyi hayat tarzı haricinde, insanın Tanrı'nın hoşuna gitmek için yaptığına inandığı her şey salt dini hezeyandır"*[45].

Kant'a göre insan ömrü boyunca niyetinin sınavını verir. Ancak insan kendi niyetinden asla açık bir şekilde emin olamayacağı gibi ona dair doğru bir kavram da ortaya koyamaz. Bu yüzden bir insanın niyetini değerlendirebilmek için elimizdeki tek ölçüt, pratik aklın yasasına uygun şekilde tüm yaşamına eşlik eden iyi bir hayat tarzıdır[46]. Hayat tarzının *öznel* ya da bireysel yönünü onun arkasında yatan "hakiki ve etkin bir niyet"[47] ve böyle bir saf niyetle *iyilik için iyilik yapmayı* düstur edinen insanın sarsılmaz karakteri oluşturur. Nesnel bir ilke olan ahlak yasası ve en yüksek iyi idesi hayat tarzıyla reel bir gerçekleşim imkânı bulur. Yapılması gerekeni yapanın bulduğu ve umduğu şey ise hoşnutluktur, mutluluktur. Böyle bir insan hem kendinden hoşnuttur hem de Tanrıdan ve elbette Tanrı da ondan.

---

[39] *Din*, 90.
[40] *Din*, 137.
[41] *Din*, 138.
[42] Din, 137, 140, 188, 189, 192.
[43] Din, 192.
[44] Din, 105.
[45] Din, 18.
[46] *Din*, 98.
[47] *Din*, 136.

V. Sonuç

Kısaca, Kant'ın etik-teolojisinde insan, dinî inançları sebebiyle fazladan bir ödev üstlenmiyor. Din ve inançlar ahlaki ödevlerimizin alternatifi değildir. Diğer bir deyişle, Tanrı bilgisi ahlakı tamamlar, ancak asla ödevin veya ahlaken iyinin ne olduğunu belirlemez. Tanrı ister mutluluğun paylaştırıcısı ister doğa ve ahlak yasasının güvencesi isterse etik topluluğun kurucusu olsun ne ahlak yasasının yükümleyici karakterinin transendental koşuludur ne de en yüksek iyiyi talep etmenin yükümleyici ödev karakteridir, aksine yalnızca varsayılan ödevlendirmede en yüksek iyinin *imkânıdır*. Şayet Kant bazen ahlak yasasının Tanrı'nın varlığı varsayımı olmaksızın yeterince yükümleyici güce sahip olamayacağını söylüyorsa, bu esas olarak *ahlaki güdünün etkisini inanç yoluyla güçlendirmeye* yöneliktir. Yani din ancak ahlaki eylemin motivasyonel öğesi olarak sisteme dâhil olur.

Ahlak, ilkesel olarak kendi kendine yeter ve her hakiki dinin de özünü oluşturur. *Hayat tarzı* bunun en bariz göstergesidir. Yediden yetmişe herkesin katıldığı bir cenaze merasiminde, musalla taşında yatan mevta için, "Onu nasıl bilirsiniz? diye sorulduğunda verilecek cevap, o kişinin bütün ömrü boyunca sahip olduğu ve sergilediği inanç ve eylemlerinin, kişilik yapısı ve insani ilişkilerinin total bir muhasebesini içerir. Buradaki "İyi/kötü biliriz!" yalın yargısı her tür harici ölçütün ötesinde tümüyle ahlaki bir değerlendirmedir. "İyi biliriz!", "İyi bir insandı" yargısına o kişinin yalnızca eyleme yansıyan kişiliği üzerinden varılır. Bu yargıda kişinin toplumsal konumu, ekonomik seviyesi, cinsel ve etnik aidiyetleri hatta inancı, ibadet şekilleri fazla bir rol oynamaz. Kant'ın *Din* yazısında sürekli olarak "hayat tarzını" vurgulaması ahlak yasasını her koşulda ve her seviyeden insan için kapsayıcı bir niteliğe kavuşturmak istemesinin ifadesi olarak da okunabilir. Böylelikle o ahlak yasasına uygulanabilir bir içerik kazandırarak hem kendisini praksisten mahrum formalizm yergisinden kurtarmaya çalışır hem de herkesin muhatap olduğu ve her sağduyulu insanın rahatça ve sadelikle kullanabileceği bir düsturu ortaya koymuş olur. Sıradan ahlaki bilince (vicdana) sahip olan herkes sürdürülen hayat tarzından hareketle hem kendisi hem de başkaları hakkında açık bir kavrayışa sahip olabilir. Böyle bir insan ne kendisini yargılamak için ne de motive olmak için başka bir otoriteye ihtiyaç duyar. Keza, "*kendi başına ödev*

olan bir bilinç"[48] ya da insanın "*kendi kendisini yargılayan ahlaki yargı gücü*"[49] olarak *vicdan*, ona bir otorite olarak yeter. Kısaca ahlak, "özgür ve dolayısıyla aklı sayesinde yasaya bağlı bir varlık olan insan kavramı üzerine inşa edildiği sürece, insan ne ödevini tanımak için kendi üzerinde bir varlık idesine, ne de ödevini gözetmek için ahlak yasasından başka bir güdüye ihtiyaç duyar."[50] Ancak insan ödevinin gözetilmesine karşılık gelen mutluluğu erişmek için, erdem ile mutluluğun birleşimi olan *en yüksek iyi* idesininin imkânının koşulu olarak *Tanrının varlığına* ve *O'na inanca* ihtiyaç duyar.

Kant, yukarıda da belirtildiği gibi, *eleştiri öncesi* dönemden itibaren dinin eylemlerimiz üzerindeki motivasyonel etkisini dikkate alır. Kant'ın pratik sahadaki devrimci yeniliği, bu sahanın ahlaki pratik akıl üzerinden yeniden yapılandırılması girişimidir. Ancak böyle bir ahlakın ve dolayısıyla ahlak üzerine bina edilmesi gereken dinin her tür eğilim ve bireysel mutluluk talebinden uzak durması, bağnazlığa ve hezeyanlara yer vermemesi, tam bir iyi niyet ve dürüstlükle yaşanması şarttır. Böyle bir hayatı sürdüren kişi artık "İyi niyetli ol gerisini düşünme!" buyruğuna muhatap değildir. Keza onun düsturu, "Tam bir iyi niyetle dosdoğru yaşamaktır". Hayatını bu ilkeye göre geçirip musalla taşına konulan insan için, kuşkusuz her bir ağızdan çıkacak nihai cevap "İyi biliriz!" olacaktır.

Kaynakça

Birincil Kaynakça:

Kant'ın ana eserleri, Wilhelm Weischedel tarafından (Frankfurt: Suhrkamp,1983) yılında yapılan (ilk baskı 1964) on bantlık özel baskıya göre alıntılanmıştır. Yine Kant'ın eserleri orijinal baskı, başlık ve sayfa numaralarıyla birlikte kısaltılarak verilmiştir. Ör., Saf Aklın Eleştirisi *(KrV, B 350) şeklinde kısaltılmıştır.*

R: Reflexionen (Akademie Ausgabe), Bd. XIV ff.

Ethik: Eine Vorlesung über Ethik, Hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt 1990.

De mundi: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770.

[48] *Din*, 201.
[49] *Din*, 202.
[50] *Din*, 33.

KrV: Kritik der reinenVernunft (A: 1781/B: 1787).

GMS: [*Grundlegungsschrift*] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785.

KpV: Kritik der praktischenVernunft 1788.

KU: Kritik der Urteilskraft 1790.

Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft [*Religionsschrift*] (Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din [*Din*]. Çev. L. Çilingir/A. Avcan. Ankara: Elis Yayınevi, 1917.

İkincil Kaynakça:

Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. Çev. İ. Kutluk, Ankara: Dost Yayınevi, 1999.

Düsing, Klaus. "Das Problem des höchsten Gutes in *Kants* praktischer Philosophie." In: *Kant-Studien 62. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, Hrsg. M. Baum/B. Dörflinger/F. H. Klemme, 5-42, De Gruyter, 1971.

Krüger, G. *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.

MUTLAK BAŞLANGIÇ, OLAY VE EGEMENLİK

Funda Günsoy*

Doğal olarak bir parçası/bileşeni olduğumuz mevcut tarihsel gerçeklik içinde bir fail, bir aktör haline gelebilmemiz ancak mevcut gerçekliğin anlamını ve değerini *kamusal* bir soru olarak yeniden ifade etmek ile mümkündür. Verili gerçekliğin bir *soru* olarak formüle edilmesi "mevcut durum içindeki yeni"nin bilincine varılmasının ve durumun ötesine işaret eden "yeni bir mevcut"un yaratılmasının mümkün ve gerekli koşullarının kavramsallaştırılması olduğu ölçüde, hiç kuşkusuz, en önemli felsefi ve aynı zamanda politik *olay*dır.[264] Zira, Hegelci bir ifadeyle, "zamanın düşüncede kavranması", geçip gitmekte olanın kolektif hafızaya, yani tarihe kayıtlanması, kamusal bir sorun olarak tartışmaya açılması ve bu yolla eleştirel bir tarihsel bilincin oluşması, tarihin doğal akışını anlık bir

* Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü.

264 Olay kavramı, felsefesinin en temel kavramlarından biri olduğu için Alain Badiou ile ilişkilendirilmekle birlikte, "Olay"ın teorize edildiği ilk durak olarak Hegel'e dek geri gidebiliriz. *The Science of Logic*'te Hegel, "felsefenin olup bitenlerin bir anlatısı değil, onlarda neyin *gerçek* olduğunun kavranışı" ve "bu hakikat temelinde anlatıda salt bir olup bitme olarak görüneni kavramak" anlamına geldiğini söylerken, Jean Luc Nancy'ye göre, iki düzeyde ele alınmayı gerektirir. Cümlenin ilk parçasına göre, felsefenin görevi olayın salt bir görünüş (*Erscheinung*) olduğunu anlamaktır ve sonrasında bu anlayış temelinde olayda salt bir olay olarak görülemeyecek olanı, yani olayın içerdiği hakikati kavramsallaştırmaktır. Nancy'ye göre, bu cümle, şu ya da bu şekilde, şu ya da bu zamanda vuku bulan şeydeki hakikatin bilgisi ile bizatihi şu ya da bu şeyin vuku bulması *olgusu*nun, "olayın olaysallığı"nın, "salt bir olay" olarak ortaya çıkan şeyin kavranması arasında yapılacak bir ayrım temelinde anlaşılabilir. Bu ayrıma referansla, olay artık salt görünüş olmayıp, olayın olaysallığı, "haddi zatında fenomenin kendisinin fenomenal-olmayan hakikatidir". Öyleyse felsefenin ikili görevi, vuku bulan şeyin hakikatini ve aynı zamanda onda içerilen hakikatin ötesine geçerek vuku bulmanın kendisini kavramaktır. Bu çerçevede, burada olay kavramını bizi, etrafımızı kuşatan tüm ilişkilerimiz üzerine yeniden düşünmeye, şeyleri yeni bir ışık altında görmeye sevk etme imkanına sahip vuku bulmalar/olup bitmeler anlamının yanı sıra şeylerin kendilerini tüm olgusallıkları ve somutlukları içinde sahip oldukları özgürleştirme potansiyelini gösterebilmelerine imkan sağlayacak değişimler anlamına gelecek şekilde kullanıyorum. Bkz. G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni (Cambridge, Cambridge University Press,2010), 519; J. Luc Nancy, "The Surprise of the Event", *Hegel after Derrida*, ed.Stuart Barnett (London, Routledge, 1998), 91-105.

kesintiye uğratıp onun içinde kurucu birer özne haline gelebilmemizin, kendi hikayesi olan bir fail olabilmemizin tek yoludur. Politik ve sosyal değişim ancak mevcut gerçekliğin entelektüel kavranışı temelinde mümkün ise, Carl Schmitt'in söylediği gibi, "doğru bilinç yeni bir gelişim evresinin başlangıcı için tek ölçüt" demektir.[265]

Öyleyse, tüm sorgulamalarımızın başlangıcında duran, bizi yeni, fakat hakiki bir başlangıcın eşiğine getirebilecek o soru ile başlayalım: mevcut gerçekliğimiz, gerçekten de, nedir? Charles Dickens'ın *İki Şehrin Hikayesi* kitabının açılış cümleleri, yalnızca kendi zamanını, yine yalnızca felaket imgesi eşliğinde, iç ve dış düşmanla büyük ebedi son savaş kurgusu içinde kavrayabilenleri sarsacak derinliktedir. Çünkü o, yalnızca Devrim'in yıkıcılığını değil, Benjamin'in 9. fragmanında sözünü ettiği, tüm yıkıntılarla birlikte tarih meleğini de önüne katan, adına ilerleme dediğimiz fırtınanın ikili karakterini anlatır.

> "Zamanların en iyisiydi, zamanların en kötüsüydü, hem bilgelik hem de aptallık çağıydı, hem inanç hem de kuşku devriydi, Aydınlık mevsimiydi, Karanlık mevsimiydi, hem umut baharı, hem de umutsuzluk kışıydı, hem önümüzde her şeyimiz vardı, hem önümüzde hiçbir şeyimiz yoktu, ya hepimiz doğruca cennete gidiyorduk ya da hepimiz doğruca öteki tarafa - sözün özü, şimdikine öylesine benzeyen bir dönemdi ki, kimi yaygaracı otoriteler bu dönemin ancak iyi ya da kötünün en üstünlük derecesi bakımından diğer dönemlerle karşılaştırılabileceğini iddia ediyorlardı."[266]

Hem "umut baharı" hem "umutsuzluk kışı", hem "akıl ve bilgelik çağı" hem "aptallık devri" olan zamanımız, ister "zamanların en iyisi"nde ister "zamanların en kötüsü"nde yaşadıklarına inanıyor olsunlar, her yaştan insanı görülebilecekleri her yerde, tüm iletişim araçlarıyla yeni bir başlangıç yapmaya, yeni bir sayfa açmaya, her şeye sil baştan başlamaya çağırıyor. Bu çağrının anlamı nedir? Başkalarından farklılaşarak özgün bir kimlik edinmemizi mümkün kılacak sahici her deneyim, muhayyilemizi,

[265] Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev: E. Kennedy (Cambridge, The MIT Press, 1985), 63.
[266] Charles Dickens, *A Tale of Two Cities* (Bunny books, 2010), 1.

bilincimizi ve arzumuzu özgürleştirmemiz koşuluyla, işte hemen buradadır; cenneti ölümden sonraya erteleyen dinin tersine, reklam cennetin şu akıllı evin, yeni model arabanın, yeni elektrikli ev aletinin ardında olduğunu vaat ediyor.[267] Bu anlamda, modernliğin düsturu, aklını kullanmaya ve düşünmeye değil ancak denemeye cüret et olabilir. "Yenilik. Yenilik kültü" diyor Paul Valery, etkili olabilmek için daha fazla "yeni" ye ihtiyaç duyar, tıpkı uyuşturucuların etkili olabilmek için ölümcül hale gelene kadar aşamalı olarak daha büyük dozlarda alınmalarının gerekiyor olması gibi. Çünkü "hayatta en hızlı eskiyen şey yeniliktir".[268] İşte bu yüzden, sahici her insani deneyimi metalaştıran ve kitle medyası aracılığıyla pazarlayan kapitalizm "yeniyi bulmak için bilinmeyenin dibine" dalmanın eşsiz hazzını pazarlayarak aslında arzuyu sahici olmayan, yapay bir ihtiyaçlar sistemi içinde alıkoyuyor. Tahrik edilmiş arzular, empoze edilmiş doyurulmayı talep eden ihtiyaçlar ve kendisini tek gerçek güç merkezi olarak duyuran "her haz ebediyeti ister". Öyle ki, *yeni* olanın sonsuz döngüsü *yeni* tüketim mallarını, *yeni* taşıma ve üretim yöntemlerini, *yeni* sektörleri, *yeni* örgütlenme formlarını gerektirdiği için tüketmek özgürlüktür veya özgürleşmek için tüketmemiz gerekir.[269]

Bu noktada, Adorno'nun söylediği gibi, "sürekli yeni diye yüceltilen her şeyin, başsız-sonsuz bir aynılığı gizlemekte" olmasının da hiç bir önemi yoktur. Çünkü artık dünya ancak seyrin nesnesi olarak bir birlik sergileyebilen imajlardan oluşur; temsil gerçekliğin, yanılsama hakikatin yerini aldığından yalnızca tüketebilenler bir görünüşe sahip olma ve kendilerini ifade etme gücüne sahip olabilirler; çünkü yalnızca tüketebilenler imajların agonistik dünyasında "aidiyetin kibri"ne, yani ayrıcalıklı bir sosyal sınıfın üyesi olmaya hak kazanabilirler. Modernliğin alametifarikası olan bu yenilik arzusuna, Baudelaire'in de işaret ettiği gibi, zamanın gelip-geçiciliği, mekanların bir görünüp bir kaybolması, umulmadık, apansız deneyimler, her alanda bütünlük duygusunun yitimi,

[267] Joseph Heath-Andrew Potter, *İsyan Pazarlanıyor: Kültür Niçin Parazitlenemez?*, çev: Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 37-38.
[268] Aktaran Walter Benjamin, "Convolutes", *The Arcades Project*, çev: Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 560.
[269] Joseph Heath-Andrew Potter, *İsyan Pazarlanıyor: Kültür Niçin Parazitlenemez?*, 212.

sosyal ve tinsel parçalanma eşlik eder.[270] Paul Auster *Son Şeyler Ülkesinde*'de bu yenilik arzusuna eşlik eden bütünlük duygusunun yitimini ve hem zamansal hem mekansal gelip geçiciliği şöyle tasvir ediyor:

> "Sen bunları görmedin, istesen de düşleyemezsin. Son şeyler bunlar. Bir gün bir ev görüyorsun, ertesi gün bir bakıyorsun o ev yok olmuş. Bir gün önce geçtiğin sokak da yok oluyor bir gün sonra... Bir an için gözünü yumsan, arkana dönüp başka bir yana baksan, önünde duran şeyin ansızın kaybolduğunu görüyorsun. Hiçbir şey kalıcı değil; kafalardaki düşünceler bile. Kaybolanı aramaya kalkışarak boşuna zaman harcamamak gerek. Herhangi bir şey bir kere kayboldu mu, gitti gider".[271]

Hiçbir şey kalıcı değil ise, ölüm bile artık tehditkar değildir; tersine bu yenilik arzusu, modern insanı, Paul Auster'ın "yaşamak için ölmen gerekir" sözüyle özetlediği bir açmaza, yani ancak ölerek var-olabilen ve ölümü estetik deneyimin bir nesnesi haline getiren birer zombi'ye dönüştürürken, modern kültürü de kolektif hafızaya taşınamadan yok olan her deneyimin, nesnenin ve ismin ardından yas tutulan bir yas kültürüne tahvil eder. Bu yüzden, Benjamin'e göre, "modern", biteviye kendini yineleyen, "en yeni olanın hep aynı kaldığı" "cehennemin zamanıdır".[272] Öyleyse, Baudelaire'in sözleriyle, "ücretli yas tutanlar, politik yas tutanlar, aşık yas tutanlar, burjuva yas tutanlar", yani aslında "hepimiz bir cenazeyi kutluyoruz".[273]

Eğer durum böyleyse, yapılacak en iyi şeyin, burjuva materyalizmine, faydacılığına, akılcılığına ve tüketimi besleyen kültürüne karşı çıkarak yaratıcılığı, başına buyruk olmayı ve otantik deneyimi öven bohem değerlere sarılmak olduğunu söylemek de işe yaramaz. Çünkü

---

[270] ".. .zamanın gelip geçiciliğidir; mekanların bir görünüp bir kaybolmasıdır; umulmadık, apansız deneyimlerdir. Zaman da mekan da bütünlük sunmaz, .. Fragmanlara parçalanmışlardır. Her bir fragman değişik ve yenidir; hep şimdiye aittir, anlıktır". Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, çev: Ali Berktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 45.
[271] Paul Auster, *Son Şeyler Ülkesinde*, çev: Armağan İlkin (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 4.
[272] Walter Benjamin, "Convolutes", *The Arcades Project*, 544.
[273] Aktaran, *a.g.e.*, 285.

"yaratıcılığı, isyanı, ilginçliği, kendini ifadeyi, maddiyat karşıtlığını ve canlı deneyimi göklere çıkaran" *bohem* "maddeciliğe, düzene, düzenliliğe, göreneğe, akılcı düşünmeye, öz disipline ve üretkenliğe değer veren" burjuva kadar kapitalizmin ruhunu yansıtmakta, hatta "pek çok şekilde kapitalizmin gerçek ruhuyla daha fazla uyum içindedir."[274] Burjuva değerlerinin yerine bohem değerlerin konması aslında sadece statü sisteminde bir değişim anlamına gelir. Marx'ın devrim düşmanı diye adlandırdığı, modern sosyal sınıflar tablosu içinde kimliği belirsiz bir güruhu imleyen, sanat ve edebiyat heveslisi *la bohème*, bugünün dünyasında cool yaratıcı sınıf olarak kendine yer bulur. Onlar cool bir cemaat içinde yaşamaya, vejetaryen restaurantlara, organik ürünler bulabilecekleri pazar ve dükkanlara, entel kafelere vs ihtiyaç duyan yetenekli profesyonellerdir.[275]

Öyleyse, yeni olanı deneyimlemenin hazzının baş döndürücülüğü ve uyuşturuculuğu, Marx'ın yargısını dün olduğu gibi bugün de haklı çıkarmakta, bir yandan yeni bir toplumsal düzenin doğumunun faili olabilecek öznenin toplumsal dönüşümün başlatıcısı olma kapasitesi sorusunu diğer yandan her anın kendi devrimci değişimini kendi içinde taşıdığı gerçeğinden hareketle[276] "mevcut bir durumdaki yeni"yi düşünmenin imkânı sorununu[277] bir kez daha politik düşüncenin merkezine yerleştirmektedir. Toplumsal ve politik değişimin faili öznelliklerin ortaya çıkabilmesi, elbette, değişim imkânının sosyal ve politik koşullarının ne olduğunun anlaşılmasını zorunlu kılar. Benjamin modern kapitalist toplumun kolektif, süreklilik arz eden, geleneği ve sürekliliği varsayan, yaşamı anlamlı ve bütünlüklü olarak tecrübe etme modundan (özgün yaşam deneyimi-*Erfahrung*) daha sponten, izole, dolaysız, şok içeren ve bölük pörçük bir yaşantı olarak tecrübe etme moduna (*Erlebnis*) doğru bir değişim ile karakterize olduğunu söylemişti.[278] Bu değişim, tam olarak, rekabetçi değerler etrafında organize olan metalaşmış bir kültür içinde

[274] Joseph Heath-Andrew Potter, *İsyan Pazarlanıyor: Kültür Niçin Parazitlenemez?*, 209-211.
[275] *A.g.e.*, 210.
[276] "Gerçeklikte, kendi devrimci değişimini kendinde barındırmayan hiç bir an yoktur": Walter Benjamin, "Paralipomena to "On the Concept of History", *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 4, 1938-1940* (Cambridge MA: Harward University Press, 2003), 402.
[277] Savaş Ergül, "Alain Badiou", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, ed: A.Tunçel-K.Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 816.
[278] Walter Benjamin, "Convolutes", "Translator's Notes", *The Arcades Project*, 341, 512, 515, 1007.

bireylerin nesneleştirildikleri, ortak tecrübe sahasının dışına çıkarıldıkları için deneyimin yoksullaştığı ve umudun özelleştiği (kolektif umudun yitimi) anlamına gelir. Kültür daha rekabetçi hale geldikçe dayanışma sergilemenin ve topluluk ruhunu korumanın o ölçüde imkânsız hale geldiği, yalnızlaşan ve Adornocu bir tabirle "eğlence endüstrisinin ideoloji"sine gömülen bireyin egemen gücün emrine amade bir zihniyeti çoğalttığı ve her tür otorite tarafından yönetilmeye uygun hale geldiği açık bir olgu olduğuna göre, ezenlerin lehine işleyen "daima aynı olanın" sonsuz döngüsünü kırmak, geçmişi ve geleceği içinde taşıyan şimdi-burada olandaki kurtuluş potansiyelini kolektif bir deneyim içinde açığa çıkarmak nasıl mümkündür? Şayet her uygarlık işareti aynı zamanda barbarlığın kaydı demek ise; tarih tahakküm, imtiyaz ve iktidar ilişkilerinin uygarlık ve ilerleme adı altında maskelendiği bir tiyatro sahnesi ise ve her toplum kendi şiddetini hukuk adıyla tekelleştiriyor ve meşrulaştırıyor ise, konformist bir nihilizme düşmeden ve ezenlerin iktidarına sırtımızı dönerek, hakiki özgürleşmeyi bugün nerede bulabiliriz?

Joseph Heath ve Andrew Potter, birlikte kaleme aldıkları *İsyan Pazarlanıyor*'da, yaşadığımız dünyanın bir yanılsama olduğunu ve yapılacak en iyi şeyin "dünyada bir şeylerin doğru olmadığını ileri süren sembolik direniş eylemleri yoluyla kavramsal tutarsızlık üretmek" olduğunu söyleyenlerin konumunu kültür parazitleme veya karşı kültürel teori olarak adlandırıyorlar.[279] Karşı kültürel teori bize şunu söyler: birey mutsuzluk ve yabancılaşma pahasına kitle için imal edilmiş ihtiyaçlar ve üretilmiş arzular sisteminin bir parçası haline getirilmiştir ve düzen bu yolla sağlanmaktadır. "Tüketimcilik bir mutluluk simularkı üreterek" insanların imgelemlerinin sınırlandığı, bireyselliklerinin köleleştirildiği ve en derin ihtiyaçlarının baskılandığı altın yaldızlı bir mağara yaratmıştır. Bir manipülasyon sistemi haline gelen toplum insan hayatının tamamını birörnekleştirerek uyumluluğun ve uzlaşmanın bir erdem olarak içselleştirilmesini sağlamıştır. Sözgelimi, Gramsci, medya, üniversiteler, dini kurumlar, kitaplar, sanat, müzik, felsefe, dil gibi kültürün tüm unsurlarının burjuva ideolojisini yansıttığını ve burjuva değerlerine dayanan kültürel "hegemonya"yı kuvvetlendirdiğini öne sürer. Bu kültürel ürünler "görünmez güç" olarak sahte bilinç ürettikleri ölçüde burjuva değerlerinin egemen kültür haline

[279] Joseph Heath-Andrew Potter, *İsyan Pazarlanıyor: Kültür Niçin Parazitlenemez?*, 18.

gelmesini sağlayarak işçi sınıfının özgürleşmesini engellerler. Karşı kültürel isyancılara göre, sistemi aşarak topyekun kültürel bir değişim yaratmanın, yani kültürü parazitlemenin yolu, sapkın tavırların, algıyı geliştiren maddelerin kullanımının, tartışma yaratacak sanat performanslarının, sembolik protesto eylemlerinin örneklediği tarzda otantik haz yaratma kapasitemizin geri kazanımından ve baskı altındaki bilincin dönüşümünden geçiyor. Kurumları değiştirmek yetmez; kültürü değiştirmek için zihninizi özgürleştirmeniz gerekir.[280] Sözgelimi, kimi performatif sembolik protesto eylemlerinin de örneklediği üzere, estetik türde bir şok etkisi yaratarak kontrol toplumunun kendisini kendi aynasında seyretmekle kalmayıp deneyimleyeceği *yeni* bir anti-politik (herhangi bir politik davaya adanmama anlamında) ama fazlasıyla teatral eylem formunu sahneye koymak, hakim kültürün dışında yeni bir başlangıç imkânını olumlamak demektir. Nitekim "yeniliğin metanın kullanım değerinden bağımsız bir nitelik olduğu"nu söylerken Benjamin de *yeni* olanın kurtarıcı ve özgürleştirici potansiyelini bir kez daha vurgular. Öyle ki "şeylerin meta olarak vergilendirilmeleri sebebiyle maruz kaldıkları yozlaşma yeniliğin hesaplanamaz değeriyle dengelenir".[281] Ancak, pekala Benjamin'in de farkında olduğu gibi, devrimci potansiyeli sebebiyle kucaklanan *yeni* olanın şok edici etkisi *kurumsallaştığı* ve *yinelenmeye* başlandığı anda metalaşmanın/şeyleşmenin kısır döngüsü içine girmekten kurtulamaz ya da Benjamin'in ifadesiyle, "bilinç bu şokları ne kadar kolay kaydeder ise, travmatik etkiye sahip olma olasılığı o kadar az olacaktır".[282] Bununla birlikte, hayatı izole ve bölük pörçük bir tarzda tecrübe etme modu (*Erlebnis*) yaşamı süreklilik içeren, anlamlı ve bütünlüklü olarak tecrübe etme modunun (*Erfahrung*) yerini aldığı için, modernite zaten şok duygusunun sürekliliği ile tanımlanabilir. Benjamin'in ifadesiyle, "her zaman aynı olan şey" olay değil, olayın yeniliği, meydana

[280] Joseph Heath-Andrew Potter, *İsyan Pazarlanıyor: Kültür Niçin Parazitlenemez?*, 11-45.
[281] Walter Benjamin,"Paris, Capital of the Nineteenth Century (Expose of 1939)", *The Arcades Project*, 22.
[282] Walter Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 4, 1938-1940*, 317.

getirdiği şoktur".[283] Dolayısıyla, yeni olan diyalektik bir tarzda hem yeni yabancılaşma formlarını hem de yeni imkânları bünyesinde barındırır.[284]

Tam da bu sebeple, yeni bir hikaye yaratmak, yeni bir başlangıç yapmak ve olup biteni değiştirmenin yeni yollarını bulma arzusu, yani modern çağa özgü bu yenilik *pathos*u kesinlikle hem tarihsel hem ontolojik olarak özgürlük fikriyle ilişkilidir. Öyle ki Augustinus'a göre, "ilk insan başlangıç olsun diye yaratıldı". Augustinus'u takip ederek Arendt başlangıç ilkesinin, yani özgürlük ilkesinin insanın yaratımıyla birlikte dünyaya sokulduğunu söylüyor. Politik bir fenomen olarak özgürlük fikri ise

> "değişimin yeni bir başlangıç anlamında gerçekleştiği, şiddetin tümüyle farklı bir yönetim biçimi kurmak, yani yeni bir politik yapı şekillendirmek için kullanıldığı, baskıdan özgürleşmenin en azından özgürlük kurmayı amaçladığı" yerde görünüşe çıkan devrim ruhuyla ilişkilidir.[285]

Ancak Arendt, devrimden doğan devrimci ruh ile yeniliğe duyulan modern arzunun birbirinden ayrı tutulması gerektiği konusunda bizi uyarır. Çünkü, devrimden doğan devrim ruhu, yalnızca baskıdan özgürleşmeyi değil aynı zamanda özgürlük kurmayı, yani kazanılmış özgürlüğü kurumsallaştırmayı hedeflediği için yeniliğe isteksiz ve bu anlamda muhafazakardır: "yenilik ve yeni olma anlayışı" devrimlerin öncesinde var olsa da başlangıçlarından itibaren görülmezler.[286]

Augustinus'un insanın yaratılmasının anlamı olarak gördüğü ve Arendt'in özgürlükle eş anlamlı kıldığı yeni başlangıç yapma kapasitesinin

---

[283] Walter Benjamin, "First Sketches", *The Arcades Project*, 868; Ünsal Oskay, "Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya", *Estetize Edilmiş Yaşam*, der-çev: Ü. Oskay (İstanbul: İnkilap, 2015), 144-149.

[284] Tim Armstrong, "Two Types of Shock in Modernity", *Critical Quarterly*, (vol. 42, no. 1, ss.60-73), s. 66.

[285] Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. O. Eylül Kara (İstanbul: İletişim, 2012), 43. Elbette, on sekizinci yüzyıldan önce, yalnızca felsefe/ bilim alanına ve ancak seçilmiş bir azınlığa özgü olduğu düşünülen bu yenilik pathos'unun politik eylem alanı ve çokluğun praksisi ile ilişkilendirilmesinin devrim dediğimiz olguyu mümkün kıldığını ekleyelim. Ewa Plonowska Ziarek, *Feminist Aesthetics and the Politics of Modernism* (New York: Columbia University Press, 2012), 24.

[286] Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, 58.

modernliğe özgü bu manik, anti-politik ve anti-kamusal yenilik arzusunca tüketildiğini ve esasında hegemonik bir egemenliği muhkem hale getirmeye hizmet ettiğini düşünüyorum. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, modernliğe özgü bu yenilik *pathos*u pazarın meta üretimine indirgendiği ve politik eylem estetize edilerek eğlence endüstrisinin bir parçası haline getirildiği ölçüde kamusal eylem alanı içinde *gerçek istisna* olarak *kurucu* kolektif bir olay ve deneyim (*Erfahrung*) imkânı ortadan kalkmaktadır. Zira, eğer otantikliğin temel göstergesi metalaşmanın olmaması ise, kendine özgü bir mantığa sahip, semboller ve temsiller sistemi olan gösteri toplumunun ana özelliği de yaşanmış her tür tecrübeyi kolaylıkla birer metaya çevirebilir olmasıdır. Temsillerin bir yaşantı birliği kurma gücüne sahip olmadığı, yalnızca seyrin nesnesi olarak var-olabildikleri nesnel gerçekliğe sahip ama "*gerçek anlamda altüst edilmiş"* bu sahte dünyada metalaşma sosyal yaşamın neredeyse tüm alanlarını sömürgeleştirir ve onlar üstünde tahakküm kurar. Gösteri toplumu, bireylerin gerçek arzularını kullanmak ya da Baudrillard'ın öne sürdüğü gibi "ihtiyaç takıntısı ve tüketme takıntısı" dediği şeyi pompalamak suretiyle, kitlelere tüketmeleri için muazzam ölçüde meta (roller, statüler, mallar, hizmetler, imajlar, simülasyon ve simulakra) satarak kendisini yeniden üretir. Bu tasvirde umutsuzluğa düşmemizi haklı kılacak cümle ise şudur: "Gösteri toplumunda kurtuluş vaatleri de gösterinin bir parçasına dönüşür."[287] Bu demektir ki, "nizam yıkılsın" sloganında hayat bulan umut ve ütopya bile bugün pazarda alıcı bekleyen bir etiket, bir meta haline gelmiştir. Tüketimci kapitalizm, devrimci bağlamın içini boşaltır, sembollerine el koyar ve birer meta olarak kitlelere geri satar.[288] Peki ama, şayet "kurtuluş vaatleri de gösterinin bir parçası" ise, devrim simülasyonu/gösterisi ile devrimin hakikatini nasıl birbirinden ayırabiliriz? Ayrıca, mutlak ya da yeni bir başlangıç umudunun devrim gösterisinde kendini tükettiği dikkate alındığında keyfiliğin egemenliğini ve sömürgeleştirmeyi muhkem hale getirmeye hizmet etmeyeceğinden, çözmeyi vaat ettiği ekonomik ya da politik krizi derinleştirmeyeceğinden nasıl emin olabiliriz?

Anti-politik ve anti-kamusal yenilik arzusu, insana özgü başlangıç yapma kapasitesinin pazarda kendini tüketmesine yol açtığı gibi yeni bir

[287] Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006), Arka kapak.
[288] Joseph Heath-Andrew Potter, *İsyan Pazarlanıyor: Kültür Niçin Parazitlenemez?*, 45.

iktidar paradigmasına ve egemenlik pratiğine de hizmet eder. Walter Benjamin ezilenlerin geleneğinin içinde yaşadığımız istisnai durumun[289] bir norm haline geldiğini gösterdiğini ve gerçek istisnai durumu yaratmanın bize düşen bir görev olduğunu söylerken, öznesi devlet olan modern politikanın gerçek bile olmayan istisnai durumu dışlama ve düşmanı bertaraf etme etkinliğine indirgendiği olgusuna dikkatimizi çeker. Pekala egemenin kurgusal bir karşı-devriminin parçası haline getirilmiş olabiliriz.

Ancak, Negri'nin Badiou'nun olay kavramsallaştırmasına yönelik eleştirisinin de gösterdiği üzere, somut olay olarak istisna hukuki düzen içinde bir kırılma ve mutlak kopuş olarak kavrandığında öznellikten ve tarihten yoksun bir süreç olarak anlaşılacak ve özgürleştirici karakterini kaybedecektir. Her olay yaratıcıları kadar muhatapları olan öznelerin niyetleri ışığında yorumlanmaya tabidir ve yanlış anlaşılmadan muaf bir olay yoktur. Olay olarak, mutlak kopuş ve başlangıç olarak istisnai olanı öznelerinden, yaratıcılarından ayırmak onu tarihsizleştirmek ve kavramsallaştırılamayacak bir irrasyonellik alanına göndermek demektir. Daha da tehlikeli olanı, somut olay olarak istisnai olanı günlük yaşam tecrübesi dışında bir yere konumlamak mitik bir düzen, mitik bir geçmiş arayışını ve gündelik olanı aşarak düzen, istikrar ve kontrol getirecek, her şeye gücü yeten heroik bir egemen figürünü politik yaşamın merkezine taşıyacaktır. [290]

Bunun anlamı şudur: Egemenlik bir hem-hem de mantığı içinde hayat bulur. Schmitt'in egemen tanımını hatırlayalım: egemen diyordu Schmitt, "istisnai olana karar verendir". İstisnai olan sadece hukuki bir kategori olarak olağanüstü hal değildir; o, aynı zamanda öngörülemez durumdaki karar gücü olarak, yaşamın tüm alanlarını bir başka anlamda sömürgeleştirir, böylelikle iktidarın salt siyasal alanla sınırlı mekansal bir örgütlenme olmadığını, tersine bireysel ve kolektif yaşamın tüm veçhelerine nüfuz eden varoluşsal bir gerçeklik olduğunu gösterir.

[289] İstisnai olan ne zaman, nerede ve nasıl ortaya çıkacağı bilinmeyen, hukuki-politik düzen içinde bir kopuş veya boşluk yaratan somut olaydır; ve somut olay olarak istisna aynı zamanda kurucu kapasite ve yeni formlar yaratma özgürlüğüdür. Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 324, 377.

[290] Antonio Negri, "Is It Possible to Be Communist Without Marx?", *Critical Horizons*, (12(1),2010, (5-14): 10-11.

Egemen, bunu, mutlak ya da radikal veyahut yeni başlangıç siyaseti adını verebileceğimiz bir pratiği normalleştirerek yapar. Aslında, istisnai durum, ezilenlerin geleneği içinde pekala bir özgürleşme siyasetine hayat verebilecek *olay*ın egemen tarafından ele geçirilmesi, alıkonulması, manipüle edilmesi, yorumlanması stratejisidir. Carl Schmitt "egemen, istisnai olana karar verendir" dediğinde, yalnızca egemenin karar verme gücü olduğunu değil, aynı zamanda egemenliğin istisnai olana bağımlı olduğunu ve egemenliğin ortaya çıkması için zorunlulukla istisnai durumlar yaratması gerektiğini söylemiş olur.

Benjamin ve Agamben'i takip ederek, bugün çok daha büyük bir kesinlikle, yapay-yaratılmış kriz olarak istisnai olan ya da olay'ın bir politik yönetim tekniği haline geldiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar, politika, olay'ın gücü ve etkisine bağlı olarak keyfiliğe karşı hukuk yönetimi ilkesini tesis etme/restore etme becerisi olsa da, yapay/sahte kriz olarak istisnai olana başvuru tarihin başka hiç bir dönemiyle karşılaştırılamayacak ölçüde meşrulaştırıcı bir güç kazanmıştır. Bu sebeple, egemenlik mantığını muhkemleştiren, kendisini mutlak başlangıç, radikal yenilik veya yeni başlangıç terimleri ile meşrulaştıran yapay-sahte-yaratılmış kriz olarak istisnai olan ya da kurmaca olay ile özgürleştirme potansiyeline sahip ve hakiki öznelliklerin yaratılmasını gerektiren otantik olayı birbirinden ayırmak, bugün en önemli politik sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Burada formüller önermeyeceğim elbette. Leo Strauss'un ve (Mallarme'e referansla) Badiou'nun "ölçülü eylem" çağrısını hatırlatacağım: "Gelin ölçülü eylemin militanları olalım. Gelin felsefe içinde bu eylemi sonsuzlaştıranlardan olalım".[291] "Ölçülü eylem"in militanı olmak, daha az aktivizm ve ajitasyon; *birlikte*/sen ile ben arasında bir patika açan, anti-hegemonik bir düşünme yoluyla şeylerin daha fazla demistifiye edilmesi anlamına gelir. Bu çağrının anlamı, Arendt'in Adolf Eichmann'a itirazında açık hale gelir; "düşünmeme eyleminin sıradanlaşmasına" karşı koymak.[292]

---

[291] Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev: I.Ergüden-T.Birkan (İstanbul: Metis, 2006), 43; Leo Strauss, "Thucydides: The Meaning of Political History", *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 90.

[292] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (NY: Penguin Books, 2006). Ayrıca Judith Butler'in the Guardian'da yayınlanan"Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann" başlıklı yazısı bu konuda son derece aydınlatıcıdır. (https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil)

Bu sebeple, tüm felaketlerin ortasında felsefe yapma arzusunun kendisinin en hakiki direnme hali olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız; çünkü zaten felsefenin kendisini mümkün kılan koşullar üzerine kapsamlı düşünüşü, aynı zamanda, kamusal/kolektif özgürlüğü mümkün kılacak koşullar üzerine sorgulama olmak durumundadır. İster kavramlarla (felsefe) ister imgelerle (sanat) yapılıyor olsun, hakiki anlamda düşünme bir kader olarak bize sunulanın tarihsel karakterini göstererek şeylerin olumsallığını hiç bir perdelemeye izin vermeden ifşa edebilir.

BİR KARŞI-POLİTİKA OLARAK AŞIRI-POLİTİKLEŞMENİN TERÖR'Ü: KIYIM MANTIĞI, ÖZNELLEŞMİŞ DÜŞMANLIKLAR VE İNSAN AVLARI

M. Ertan Kardeş*

Giriş Yerine

Bir kişinin ya da grubun tehlikeli/zararlı olduğu gerekçesiyle şiddetli, saldırgan ve adil-olmayan takip, eziyet ve yakalama süreçlerine tabi tutulmasına Batı dillerinde "persécution" adı verilmektedir. Tarihte, bu kitlesel zulmün hedefinde köleler, ten rengi farklı olanlar, Yahudiler, işçiler, çeşitli politik militanlar ve mülteciler olmuştur. "Persécution" kelimesinin sadece zulüm ya da yıldırma kelimesi ile tercüme edilmesinin eksik kalması sebebiyle, kitlesel zulmün yanında "kıyım" kelimesini ödünç almak mümkün görünmektedir. O halde bu makale şu soruyu sormayı denemektedir: Fiili dünyanın "kıyım mantığı" nasıl işlemektedir? Kendisini sıklıkla "politik" bir etiketle dışa vuran kıyım mantığı, aşırı-politikleştirilmiş bir kitlesellik ve öznelleşmiş nefret figürlerini bir arada üretmektedir. Linç pratiklerini, cadı kazanı ile adalet imgesinin özdeşleşmesini ve dolayımsız şiddet örüntülerinin aşırı-politik duruşunu, hakiki bir politikanın tam tersi hatta hakiki bir politik praksis imkanını kapatan bir karşı-politika olarak ortaya anlamak mümkündür. Buna göre kıyım mantığı "mutlaklaştırarak" benimsediği meseleleri, politik eylemin koşullarını kapatarak toplumsal alana sunmaktadır. Toplumdaki öznelleşmiş nefretlerin kitleselliği bir yandan, politikadaki "şeytanlaştırılmış kötü"nün imhasına yönelmekte – ve bu sayede ortak iyinin açığa çıkacağını düşünülmekte, diğer yandan ise kötünün mutlaklaştırıldığı, kitlesel zulmün mekanına dönüşen toplumsal ilişkiler hakiki bir özgürlük ve ortak iyi arayışını bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. İlginç olan, modern ve çağdaş insan avı pratikleri bütün bağlamsal ve tarihsel farklılıklarına karşın benzer mantıkları yeniden üreterek aşırı-politik görünümlü bir karşı-politika üretmektedirler. Peki geleneksel kıyım mantığına göre çağdaş pratiklerde yeni olan nedir? Zulüm hangi biçimlerde yeni "nefret mantığı" üretmektedir? Mevcut makalenin

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. E-mail: ertan.kardes@istanbul.edu.tr

yanıt aradığı bu sorular etrafında hakiki bir politik praksisin olumsal zorunluluğu fikrini savlamaktadır. Bu makalenin yanıt aradığı bu sorular, hakiki bir politik praksisin olumsal zorunluluğu fikrini savlamaktadır. Bu doğrultuda bazı figürlere değinilecektir: Avcı kral Nemrut, dışlanma, kitlesel linç, intikam hakkı gibi figürler etrafında kıyım mantığının dönüştürülemez bir şiddet olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Avcı kral Nemrut: İçkin bir iktidar

Grégoire Chamayou *İnsan Avları* [*Les chasses à l'homme*, 2010][1] kitabında Batı literatürü içerisinde, politik-olanı kavramak açısından çoban ve koruyucu "İbrahim" figürünün öne çıkarıldığını ama bu figürün Kral Nemrut olmaksızın yetersiz olacağını vurgulamaktadır[2]. "Avcı iktidar modeli" ile "çoban iktidarı"nı birlikte ve karşıt figürler olarak ele almak gerekmektedir. Sadece koruyucu çoban iktidar meşruiyet bağlarını kavramak açısından yeterli olmayacaktır.

İlk kral olarak bilinen Nemrut'tan *Yaratılış* 10-11'de kitabında "avcı" olarak söz edilmektedir. İnsan avcısı olarak kullanılan bu söz Nemrut'un kahinlerin sözü üzerine dünyaya gelecek tüm erkek çocuklarının öldürülmesi emrine yaslanmaktadır. Tevrat ve Kuran-ı Kerim'de farklı yorumlanan hikayede, Nemrut, İbrahim'in doğumuna engel olamaz. Tevrat, Nemrut ile İbrahim arasındaki çekişmede Babil Kulesi bahsine odaklanmaktadır. Kuran'da ise Bakara 258'de adı anılmadan aktarılan Nemrut, İbrahim'in zıddı bir figür olarak gösterilmektedir: İbrahim, Allah'ın yüceliğini ortaya koymakta, ancak Nemrut, Allah'tan geleni kendisinden bilmektedir. Kuran'da Allah'ın zulmedeni hidayete erdirmeyeceği fikri vurgulanır. Yaratılış kitabı ise yeryüzünün çeşitli uluslara ve bölgelere bölünmesi sürecini ele almaktadır. İlk iktidar olma hali ise tiranlıkla gerçekleşmektedir. Nemrut bu yüzden ilk kral olarak kabul edilmektedir. Bir haydut çetesinin başı olarak Nemrut, sadece kaba gücüyle hüküm sürmektedir.

Chamayou, İbrahim ve Nemrut figürlerindeki ortaya çıkan iki farklı iktidarı şu şekilde ortaya koymaktadır: Halkını ele geçirerek yöneten Nemrut sadece gücüne, İbrahim ise halkını erdemiyle barış içinde

[1] Bkz. Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme*, Paris: éditions La Fabrique, 2010,
[2] Bkz. Chamayou, *a.g.e.*, 21-33.

yönetmesine yaslanmaktadır[3]. İbrahim'in iktidarı onun aşkın karakterini ortaya koymakta ve halkını bu aşkınlığa tabi olmaya davet etmektedir. Nemrut ise zıt bir şekilde, halkını Tanrı'nın eliyle kucaklamak yerine "kendi elleriyle" yakalamaktadır. Böylelikle Nemrut, iktidarın içkinliğinin ilk figürüdür[4].

Avcı iktidarı kendi toprak parçasında avıyla ilişkisini dikey güç ilişkileri üreterek geliştirmektedir. Bir yandan kendi alanı dışında alan bırakmamakta diğer yandan da içeride tepeden baskıcı bir yöntem uygulamaktadır. Böylelikle bireylerle ilişkisini meşruiyet üzerinden kurmayan iktidar, gücünü ve servetini biriktirerek yoluna koyulmaktadır.

Avcının kitlesiyle kurduğu ilişki, avıyla kurduğu ilişkiyle aynıdır. İnsan, av hayvanına dönüştürülmüştür; bu haliyle avcı sadece kendi adlandırdığı ve kimlik verdiği şekliyle onun yaşamasına olanak tanımaktadır. Avcı, avından ne anlıyorsa polis yaşamının sınırları da odur. Kral Nemrut figürü, içkin iktidarı ile polis'in polis olmadan önce yaslandığı iktidar mekanizmasına dair tertibatları ortaya koymaktadır. İktidarın, polis öncesi hali, hedefinde avlarının olduğu dolayımsız şiddettir.

Dışlama ve İçeride Tutma

Chamayou, avcılık iktidarının üç özelliğinin altını çizmektedir: Ele geçirme, boyun eğdirme ve sürme[5]. Amerika Yerlilerine, Siyahlara ve kadınlara uygulanan bu tertibatlar toplumsal ve politik ilişkilerin, "insani" ilişki olmadan önce "zoolojik" bir karakter taşıdığını göstermektedir. Chamayou'ya göre, iktidarın bu zoolojik karakteri, onun yapısında "avcılığın" daha baskın olduğunu ortaya koymaktadır. Herhangi bir insani ilişkiyi tanımlayan kökensel başka bir ilişki biçimi.

Avcılık iktidarı, düelloya, karşılaşmaya ve meydan okumaya izin vermez: Onun tahayyülü avcının avının izini sürmesidir. Av hayvanı olarak insan, insanlıktan ve düşmanlıktan men edilmiştir. Avcının "insanlığına" karşı avı "hayvaniliğini" ön plana çıkarılır. Avın haklarını ve denkliği yoktur. Chamayou, modern devletin, avcılık mekanizmasının merkezileştirilmiş bir takip ve kapma aygıtı olduğunu fikrini savlamaktadır.

---

[3] Bkz. Chamayou, *a.g.e.*, 23.
[4] Chamayou, *a.g.e.*, 25.
[5] Chamayou, *a.g.e.*, 64.

"Polis" kolluğunun belirlemesi ile modern devletin avcılık iktidarı yeniden üretilmektedir[6]. Devletin adaleti, elinde cezalandırma ve yakalayabilme gücünü tutabilmesine bağlıdır. Devletin polis gücü, Kral Nemrut'un avının hukuk eliyle yeniden tesis edilmesi ve merkezileştirilmesidir. Polis gücünün, suçla ilişkisi o kadar çelişiktir ki, ortadan kaldırmaya yöneldiği suçun toplumda sürekliliğinin sağlanmasına hizmet eder. Kapma ve kaçma diyalektiği kendisini yeniden üretme üzerinden geliştirmiştir. Yoksullar, sokak canlıları, haydutlar hukuk eliyle "avlanırken", hukuk av pratiklerini kurumsallaştırmaktadır. Devlet aygıtı, insan avının güvence altına alınmasıdır.

Kitlesel Linç

Bu satırlar yazılırken medyada Charlottesville'de "ırkçıların" sokakta "siyah" çocukları siyah oldukları için dövmelerinin, insanların üzerinden arabayla geçmelerinin görüntüleri yer almaktaydı. Linçlerde, ortak noktalar, güruhtaki bireylerin günlük yaşamda biriktirdikleri nefretleri anonim bir şekilde açığa çıkmasıdır. Güruh, birlikte havlar. Güruh, kendi kimliğinin dışında kalan ve yalnız yakaladığı avına istediğini yapma hakkı olduğunu düşünmektedir. Şüphesiz güruh hep haklı olduğunu düşünür. Ne yaparsa yapmış olsun, yaptığı şeyi yapmasının "haklı" sebepleri vardır.

Yabancı düşmanı olmak, anti-semitik düşüncelere sahip olmak, laik gençlere saldırmak, kadınları dövmek, farklı olanı kimliğinden etmek için hep "haklıdır"lar. Sebepler sunarlar ancak sebepleri basit akıl yürütmelerden bile yoksundur. Sadece nefret ederler. Linç güruhu kimin insan olup olmadığını, kimin yaşatılıp kimin korkutulacağına hakkı olduğunu düşünmektedir. Ancak buradaki esas mesele bu linç olgusunun politik aygıtla ve normatif düzenle ilişkisidir. Nasıl ki futbol şiddetinde, ceza hukukun öğeleri işletilmekte yine aynı şekilde ceza hukukunun işlediğini görmek modern devletleri hala koruyucu yapabilirdi. Ancak buradaki esas sorun, kimin insan kimin yurttaş olduğuna dair çizginin çekilmesine yönelik bu linçlerin politik düzenin mantığında bir yer tutabiliyor oluşudur.

Yahudiler, Müslümanlar, Siyahlar, İşçiler ve Mülteciler lince tabi tutulurken ceza hukukunun normatif unsurlarından ziyade olağandışı bir

[6] Chamayou, *a.g.e.*, 130.

halin kıyım mantığı işlemeye başlamıştır. Artık ceza hukukunun normal akışının dışına çıkılmıştır, zira ortada "suç" olduğuna dair bir iktidar pratiği ortadan kalkmaya başlamıştır. Bir yandan hala hukukun normatif süreçleri varmış gibi ama diğer yandan kitlesel linç, ayrım çizgilerini yeniden oluşturmak, takipteki avın kendisini disipline etmesi için sunulan iktidar tertibatına dönüşmüştür. Güruhun tahayyülü çoğu kez kaynağının devletin hukuka aşkın gücünden almaktadır.

Batı'da çözülemeyen "yabancı düşmanlığı", doğulu toplumlardaki "etnik, dini, toplumsal" dışlama mekanizmalarının kitlesel linçlere, insan avlarına ve özünde kıyım mantığına yaslanmasını basitçe yolda çıkmış güruhlar olarak ele alınamayacağına dair bir kaynaklar olarak yorumlamak gerekmektedir. Tüm bu insan avı pratikleri, politik toplulukların başarısızlıklarına ve tahakküm inşasının yaygınlaşmasına işaret etmektedir. İnsan toplulukları arası "avcılık", hakiki bir politikanın oluşmamasına işaret etmektedir. İnsan avcılığı tam olarak politik topluluğun zıddı bir güç gösterisi olarak anlaşılabilir.

Bir Kimlik Adına İntikam Alma Hakkı

Linçten kıyım mantığına, şiddet bedenler üzerinde bir öldürme-yaşatma, ölmeye bırakma-yaşama hakkı tanıma gelgitlerine sahne olmaktadır. Modern kitlesel kıyım stratejileri benzer yapıları üretmektedir. Bir yandan yüksek idealler ortaya atılmaktadır: İnsanlık, özgürlük, demokrasi. Diğer yandan da bu yüksel idealler adına herkesten intikam alma hakkının dolayımsızlığına inanılır. Başka bir deyişle, modern bir icat olarak halk, politik corpus'un referans noktasıdır ancak bu corpus'a kimlerin dahil olabileceği ya da kimlerin onda mevcut olabileceği modernliğin politik açmazı olarak belirmektedir.

Halk adına intikam hakkı meşru bir şiddet olarak anlaşılmaktadır. Fransız Devrimi ve Fransız devrimiyle birlikte ortaya çıkan "Terör" dönemi bu açmazı ortaya koymaktadır. "Bütün "hainler" halkın iyiliği için imha edilmelidir" şiarı eylem alanında belirleyici olmuştur. Terör, halkın iyiliğine bağladığı yüksek değerler için bu değerlerin zıddına bir şiddet daha baskın olmaktadır. Halka adalet götürmek isteği, intikam pratiğini devrimci politikanın esas etkinliğine dönüştürmektedir. İdeal boyuttaki yüksek değerler, fiiliyatta yerini bu sayede corpus'tan dışlananlarının hayvanileştirilmesine bırakmaktadır.

O vakit Terör döneminin bize öğrettiği şey, intikam duygusunun kurumsallaşmasının düzenin yüksek ideallerini de hükmetme etme tarzını da doğrudan dönüştürecek olmasıdır. İnsanlık, adalet, demokrasi vb değerlerin ekseni intikam pratikleridir. Eğer demokrasi "yüce" ve "kutsal" değerimizse, demokrasinin kurucu özelliği intikam olması olacaktır. Halkın iyiliği adına şiddetin kurumsallaşması, "hain" damgasının yaygın bir intikam alma biçimine dönüşmesi bir topluluğun artık kendi kimliğinin parçasına dönüşmüştür. Bir politik eylemin araçlarından bağımsız amacı yoktur.

Dışlamadan Kıyıma Çağdaş Patalojiler

Jacob Rogozinski *Benden nedensiz nefret ettiler, Büyücü Avından Teröre* [*Ils m'ont haï sans raison. De la Chasse aux sorcières à la Terreur*, 2015][7] isimli kitabında kıyım (persécution) üzerine soykütüksel bir inceleme gerçekleştirmektedir. Rogozinski'nin bu kitapta odaklandığı esas husus genellikle dini anlamda ya da Ortaçağa özgü olarak düşünülen kıyımın modern, kitlesel ve politik alanı kuşatıcı tertibatlarıdır. Araştırmacı özellikle irrasyonel kabul şiddet tezahürlerinin kaynağındaki "mantık"ı ortaya çıkarmaya gayret etmektedir. Kıyımın mantığını ifşa etmek ve onu kırmaya yönelik bir felsefi bir müdahale olarak düşünülebilecek bu çalışmanın gayretinin, başkasına yönelik nefretin ve başkasını mutlak anlamda düşmanlaştırmanın kendilik ilgili bir mesele olduğu söylenebilir.

Böylelikle Rogozinski kitlesel katliamlara geçen yolu anlamaya yönelmektedir. Özellikle Batı kültürünün ve medeniyetinin "üstünlüğü" söylemini yapıbozuma tabi tutmaya yönelik bir girişim olarak anlaşılabilecek bu çalışma, büyücü avında yabancı düşmanlığına Batı dünyasındaki yıldırma süreçlerini ele almaktadır. Rogozinski'ye göre "büyücü avının kendisi büyücüyü yaratmaktadır". Avlama fiilinin kendisi avını bir figür olarak kurmaktadır.

Bu avlama iktidarına dair dispozitif bedenler üzerinde işlemektedir. Damgalama, terbiye etme, yola getirme, şematize etme...Tüm dispozitifler kıyım süreçlerinin "bahanesi" olan unsurları bizzat kendisi yaratmaktadır. "Gerçek" unsurlar, dispozitifler tarafından kendi av algısına uygun dönüştürülmektedir. "Cadı avının" cadısı, malzemesini gerçeğinden alsa da

[7] Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison. De la Chasse aux sorcières à la Terreur*, Paris: Les éditions du Cerf, 2015

tasarımı ava aittir. Bu avın modern, Batılı ve politik nitelikleri Ortaçağa özgü, ilkel ve dini sıfatlarından daha belirgindir. Bu bağlamda "kıyım"dan önce kıyım için oluşturulmuş iktidar dispozitifleri belirleyicidir.

Cadı avı gibi komplo teorileri de benzer bir yapıyı üretmektedir. Kıyım mantığı plastiktir. Rogozinski, suçlamanın yönünün, hedefinin, kitlesinin hızlı değişebilir olmasını vurgular. Zaten belirleyici olan nesnesi değildir mantığın üreticisidir. Kıyım mantığın nefretin karşılıklı üretilmesi üzerine bir iktidar ekonomisi gerçekleştirmektedir. Rogozinski'nin gözünde kurbanların "şeytanileştirilmesi", mutlak düşman kabul edilenlerin imhasına yönelik bir pratiğin önünü açmaktadır [8]. Schmitt jargonuyla durumu dile getiren Rogozinski gerçek bir düşmandan mutlak düşmana geçişin mantığının patolojik yanını vurgulamaktadır.

Ona göre 20.yüzyılın kitlesel felaketlerinin kaynağında geliştirilmiştir bu kıyım mantığı vardır. Soykırım, kitlesel saldırılar, etnik temizlikler vb. Yazar, güncel dünyanın tekrar ortaya çıkan terörizmlerini, totaliter eğilimlerini kıyıma benzer bir tertibat içerisinde değerlendirmektedir. Rogozinski bu mantığın yanılsamasını yakalamaktadır[9]: Mademki nefretin nesnesi kaynağını insan avcısının iktidar tertibatlarından almaktadır o vakit nefreti sürdükçe yanılsamasında kaybolacaktır.

Bu bağlamda talep edilen adalet ve hakikat, nefret ve kıyım mantığının karşısına çıkarılabilecek en temel arayışlardır. Hakiki bir politika, nefret pratiğinin hem kırıcısı hem de gelmekte olan adaletin imkanı olarak belirmektedir. Hakikat bize başımıza gelen kötülüklerin büyücüler yüzünden gelmediğini, siyahların, Yahudiler, cüzamlıların şeylerin gidişatıyla kendilerine yüklenen anlamlar çerçevesinde bir ilgisi olmadığını göstermektedir.

Aşırı-politikleşmenin Terör'ü Niçin Hakiki bir Politika Kuramaz?

Kıyım mantığının ideolojik anlatılarla desteklenmesi, onu bir politikaya dönüştürmek için yeterli değildir. Yeni-sağ ideolojilerin birçoğunda görülebilecek aşırı-politikleştirilmiş söylemler son kertede insan

[8] Bkz. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison. De la Chasse aux sorcières à la Terreur*, Paris: Les éditions du Cerf, 2015, 402.
[9] Bkz. Jacob Rogozinski, *a.g.e.*, 408.

avlarının ve kitlesel zulümlerin doğallaştırma gayretindeki karşı-politikalar olarak belirmektedir. Burada Rogozinski'nin altını çizdiği Batı eksenli eleştiri eksenini tüm yerküreye yaymak gerektiğini düşünmekteyiz. Tüm yerkürede benzer bir kıyım mantığının yerel öğelerle buluşturulmasını aşırı-politikleşmenin ve öznelleşmiş düşmanlıkların tezahürü olarak yaşamaktadır.

Kapital'in savaşları, kendini öznelleşmiş düşmanlıklarda göstermektedir. Schmitt'in bahsettiği dünya iç savaşı, yeni dinamiklerini aşırı-politikleştirilmiş nefretlerden alabilmektedir. Bu anlamda, kıyım mantığı kendi yanılsamasını başta politik olduğu yanılsamasını insan avların şiddetinden beslenerek üretmektedir. Tahakküm süreçlerinin temel unsurlarını, dünya düzenini ve küresel yapılanmayı dünya görüşünün içine dahil etmeyen dini ya da ırkçı yeni-sağlar, yıldırmanın nesnesi olarak politik belirlenimlerine dair en az etkisi olan toplulukları seçmektedir. Kaynağı kendisi nefretini sanki kendi başarısızlıklarının yegane sebebiymiş sunma tehlikesini üretmektedir. Zira insan bilimleri, felsefeye, bilimle, politik eylemle uğraşması zordur ama "yabancının tekinin" bütün olayların sebebi olduğu söylemek ve ona nefreti yönlendirmek daha kolaydır. Böylelikle mülkiyet ilişkilerinde pay alamayanların mülksüzlüğünün hıncı ve nefreti yine mülkiyet ilişkilerinin değiştirilmediği ya da yine mülkiyet ilişkilerindeki eşitsizlik lehine değiştirildiği bir düzene yönelmektedir.

Kıyım mantığı ve öznelleşmiş şiddetler düzenin taleplerini yerine getirirler ya da onun sürdürülmesini sağlarlar. Kapital'in güncel mantığına karşı değildirler. Bu suç ortaklığı hakiki bir politik kırılmasının önünde sağlam bir engeldir. Yeni sağ söylemlerin birçok çeşidinin varolan düzenlere ilişkin rahatsızlığı bir yandan tepkileri öznelleşmiş şiddetlerle soğururken diğer yandan Kapital'in kendi mantığına uyumlanmış yönetme biçimleri son kertede desteklenir. Suçlu ise kıyım mantığını hedefindekilerdir. Kıyım mantığı ise hedef göstermekten hiç vazgeçmez.

İnsan avlarının güruhu, linçlerin başarısından ve haklılığından emindir. Kıyım zulümlerini bulandırdıkları yeni-sağ fikirlerin ideolojisi onların gözünde her şeyi haklı kılmaktadır. Linçlerin arkasından bile hala düzende yanlış bir şeylerin "kendilerine oyun oynadığını" düşünseler bile nefretleri azalmamıştır. İnsan avlarının güruhu, bir karşı-politika pratiğidir. Şiddetleri dönüştürülemez. Politik eylem üretmezler.

Kamusal kimliğinden yoksun bırakılmış, öznel nefretin konusu olan ve asla yenilmesinden/kaybetmesinden tam olarak tatmin olunamayan şeytani figürün kitlesellikle kazanarak aşırı bir politikleşmeye tabi tutulması savaş alanındaki mutlak düşmanlıkların öznelleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıyım mantığı ifşa edilmelidir. Şiddet ve biçimleri irrasyonel olabilir ama kıyım mantığı belirli bir Terör pratiğini üretmektedir. Farklı şiddet biçimlerinde ortaya çıkan temel bir kıyım mantığı söz konusudur. İnsan avına çıkanlar için nefretlerinin bir sebebi vardır: Ancak kıyım mantığının bize öğrettiği ilk şey "şeytanlaştırılmış düşmana" duyulan nefret başlangıcından itibaren "sebepsizdir". Nefret sebepsiz olarak kendisini kitlesellikte dışa vurmaktadır. Göçmenlere duyulan nefret, farklı etnik kimliklere, din mensuplarına duyulan nefret sebepsiz olarak işlemektedir.

Kıyım mantığına ancak hakiki bir politik praksis karşı çıkabilir. Kıyım mantığı, bir İç Savaş pratiği üretmektedir ama bu mantığın çelişkili tarafında iç savaşın aşılmasından ziyade iç savaşın sürdürülmesine hizmet etmesidir. İç savaşın bitmesi için içerideki düşmanı yok etmeye çalışan bu mantık çoğalarak yarılmayı artırmaktadır. Nefret o kadar büyüktür ki, bu nefretin büyüklüğü kendisine yöneldiği zulüm nesnesinden daha fazla polis'i tehdit etmektedir. Sebepsiz nefret, hakikate de politika ya karşıdır. Politik eylem dışında bir çıkış yoktur. Bu yüzden bu sonucu ilan etmek gerekir: Linç sürüsü hiçbir zaman, politik fail değildir. Linç sürüsü, avcı iktidarının karşı-politika üretmesinin sarfiyat malzemesidir.

Kaynakça

Chamayou, Grégoire. *Les chasses à l'homme*. Paris: éditions La Fabrique, 2010.

Rogozinski, Jacob. *Ils m'ont haï sans raison. De la Chasse aux sorcières à la Terreur*. Paris: Les éditions du Cerf, 2015

KOMÜTERYANİZMİN AHLAKİ VE POLİTİK SINIRLARI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Armağan Öztürk*

Komüteryanizm 20. yy'nın son çeyreğinde daha çok Anglo-Sakson ülkelerin siyaset felsefesi yazınında ortaya çıkmış bir akımın adıdır. Akımın olgunlaşma süreci tahlil edilirken iki gelişmenin altı yoğun bir şekilde çizilmelidir: Şöyle ki, çalışma içerisinde ayrıntılı bir şekilde irdeleyeceğimiz üzere komüteryanizmin en temel özelliklerinden biri liberal teoriye yönelik eleştirel tutumudur. Ayrıca marksizmin siyaset felsefesi ve siyasal teori yazınındaki belirleyici konumunu kaybetmesi liberalizm eleştirilerinde komüteryan anlayışı ön plana çıkarmıştır.[1]

Komüteryanizmin popülerleşmesiyle siyaset teorisi üzerinde etkisi giderek daha belirgin hale gelen cumhuriyetçi literatür arasında da olumsal bir ilişki vardır.[2] Şüphesiz ki cumhuriyetçi çizgi ile komüteryan çizgi her durumda birbirine özdeş bir içeriğe sahip değildir. Irk, din veya kültürü koruyan komüteryan akımlar söz konusu olabilir. Bu tür bir anlayışla politik toplumu yücelten cumhuriyetçilik birbirinden farklı içeriklere sahiptir. Ancak ortak iyi, yurttaşlık, erdem ve özgürlük gibi belli başlı konularda önemli ölçüde ortaklaşan bir referans çerçevesi olduğu açıktır.[3] Bu bağlamda bir dizi husus daha etraflıca ele alınabilir. Cumhuriyetçilik öncelikle kamusallıkla ilgilidir. Kamusallık ise yurttaşın toplumun iyisini kendi bireysel iyisinden daha üstün tutmasını amaçlayan bir politik ahlak biçimini karakterize eder. Politik ahlakın formüle edilme biçimi yurttaşlık

* Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

1 Armağan Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," *Liberal Düşünce* 71 (2013): 93; Armağan Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2016), 85.

2 Liberalizmin cumhuriyetçilik eleştirisinin pek çok öğesi özellikle Taylor gibi kişilerin konumları nedeniyle aynı zamanda liberalizmin komüteryan eleştirisinin öğeleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Tartışmalar için bkz. Alan Patten, "The Republican Critique of Liberalism," *British Journal of Political Science,* Vol. 26, No. 1 (1996): 25-44.

3 Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 96; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 84-6.

erdemlerinin niteliğini ve sınırlarını ortaya koyar.[4] Kamusallığı adanmış cumhuriyetçi bakış yasa, yurttaşlık ve ortak iyi çevresindeki meselelerle ilgilenir. Cumhuriyetçiliğin öz yönetimle ilişkili kısmı ise katımcı perspektifi ön plana çıkarır. Her ne kadar kamusallık ve öz yönetim birbirinden tam anlamıyla koparılamasa da kamusallığı ön plana çıkaran politik dil, Roma cumhuriyetçiliği, Machiavelli, İngiliz ve Amerikan cumhuriyetçiliğinden beslendiği söylenebilir. Cambridge Okulu düşünürleri gibi ekoller ve Anglo-Sakson dünyasındaki politik iklim modern dünyadaki Neo-Romacı tahayyülü karakterize eder. Bir de liberalizme ve negatif özgürlüğe mesefeli, Antik Atina çizgisine yakın ve daha çok Kıta Avrupası coğrafyasında popülerleşmiş bir cumhuriyetçilik vardır. Neo-Atinacı perspektif olarak adlandırabileceğimiz bahsi geçen çizginin en bilinen temsilcisi Arendt sayılabilir.[5]

Komüteryanizmin başlıca temsilcileri Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair Mclntyre ve Charles Taylor'dır. Topluluk yaşanımı, bireyin yurttaş olarak toplumla kurduğu bağlantı, ortak iyi ile ortak kültürü idealize olan düşünme tarzı komüteryan düşüncenin temelinde yer alır. Varlığı olumlanan toplum gelecekte kurulacak bir toplum değil, halihazırda bireyin içinde yer aldığı toplumdur. Bu bağlamda komünizmle komüteryanizm arasındaki farka dikkat çekilebilir.[6] Komüteryan düşünce kendi ideolojik konumunu liberalizm eleştirisiyle ilişkilendirir. Liberalizm eleştirisinde daha çok Aristoteles ve Hegel atıfları göze çarpar. Metin

[4] Richard Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 167-9; Iseult Honohan, *Civic Republicanism* (New York: Routledge, 2002), 5-6; Armağan Öztürk, "Cumhuriyetçilik Ayracında Yurtsever Anlayışın İdeolojik Kökleri," der. Nafız Tok, *Cumhuriyetçilik* (Ankara: Orion Yayınları, 2008), 121-2; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 94; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 48, 215.

[5] Fuat Keyman ve Banu Turnaoğlu, "Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye," *Doğu Batı* 47 (2008-9): 41-2, 50-1; Nafız Tok, "Giriş," *Cumhuriyetçilik*. Ed. by. Nafız Tok (Ankara: Orion Yayınları, 2008), 5-6; Honohan, *a.g.e.*, 5; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 94; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 9, 46, 75.

[6] Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev: Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 291-2; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 95-6; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 85.

içerisinde de ayrıntılı bir şekilde irdeleyeceğimiz üzere evrenselliğe karşı tarihsel ve toplumsal olan vurgulanır. Kant'dan kalan miras, özellikle de deontolojik ahlak ve bireyciik üzerinden tartışmaya açılır. Bahsi geçen tartışma adalet kavramıyla toplumsal iyi arasındaki gerilimde bir üst kerteye doğru evirilir.[7]

ONTOLOJİK BİREYCİLİK VERSUS ZOON POLİTİKON

Bilindiği üzere bireyilik erken dönem liberal-kapitalist öğretinin kurucu unsurlarından biridir. Ontolojik bireyciliğe karşı politik toplum ve toplum savunusu ise komüteryanizmin nirengi noktaları arasında sayılabilir. Komüteryan düşünce toplumdan bireye doğru bir akış öngörür. Birey benimsediği amaçların, amaçlar onlara içkin değerlerin, değerler ise toplumun uzantısıdır. Toplum, değerler, amaçlar ve bireyler arasındaki bu iç içelik hali bireyin toplumdan bağımsız bir şekilde ele alınmasını olanaksız hale getirir.[8] Bu noktadan itibaren liberal ontolojik bireycilikle taban tabana zıt bir düşünsel konum belirginleşmeye başlar. Çünkü standart komüteryan teze göre toplumsal bir kimliğin taşıyıcısı olan kişi toplumdaki yerini keşfeder.[9] Bireyin kendini tanımlamada kullandığı tüm referansların topluma yönelik olması anti-liberal bir siyaset felsefesine kapı aralar.

Bireyin toplum içindeki yerini keşfettiği komüteryan anlayışa karşı liberalizm toplumun öncesindeki bene/bireye inanma eğilimdedir. Bu ben

---

[7] Alasdair Maclntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Londra: Duckworth, 1981), 241; Alasdair Maclntyre, *Erdem Peşinde*, Çev: Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 340; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (New York: Cambridge University Press, 1987), 77; Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory,* 18 (1990): 6; Mark A. Lutz, "On The Connecting of Socio-Economic with Communitarianism," The *Journal of Socio-Economics*, Vol. 29/4 (2000): 343; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 96; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 85.

[8] Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 156-9; Sandel, 1982: 160-5; Bryan Turner, *Eşitlik*, Çev: Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Yayınları, 1997), 84; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 97; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 86.

[9] Maclntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 204-5; Sandel, 1998: 55-60, 150-3; Cohen, 2000: 297; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 97; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 86.

her türlü değer, amaç ve toplumsal ilişkiye karşı bağımsız bir ontolojik kategoriyi karakterize eder. Bireyin toplum karşısında ayrı bir ontolojik statü olarak tasarlanması Rawls gibi düşünürlerde belirgin bir şekilde karşımıza çıkan deontolojik liberalizmi götürür böylesi bir tasarımı kabul eden siyaset felsefesini. Ayrıca ontolojik bireycilikle kartezyen düşünüş tarzı da birbirini besler. Çünkü sonuçta Kartezyen okumaya göre de insan nesneler dünyasında kendini kendi aklıyla tanımlayan bir öznedir. Tabii bireyin ayrılığını onların birliğinin önüne geçiren ve bir tür metafizik atomculuk gibi iş gören liberal bireyci okuma komüteryan anlayış için sorunludur. Çünkü benliğin bu biçimde düşünülmesi onu topluma karşı sorumsuz veya yükümsüz hale getirir.[10] Komüteryan çizgi toplumu inşa edilmiş yapay bir varlık olarak gören ontolojik bireyciliğin kaçınılmaz bir şekilde bencilliğe ve nihilizme yol açacağı tezini savunur.[11] Böylesi bir birey ve birey hakları anlayışının tek sorunu nihilizm ve yabancılaşma da değildir. Bireycilik radikalleştikçe kolektif örgütlenme ve ortak anaçların etrafında toplanma imkansız hale gelir. İnsanları birbirine yaklaştıran ortam ve koşulları aşındırır bireycilik. Bahsi geçen durumun öncelikli reel politik sonucu ise devletin büyümesidir. Bu bağlamda kapitalizm ve liberalizmin güçlü olduğu ülkelerin hemen tamamında devletin üstlendiği hizmetler, kullandığı bütçe ve çalıştırdığı personel gibi kıstaslar bakımından ciddi

[10] Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," ed. by. R. Hollinger, *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 214-221; Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adalet Arasında* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 297; Andrew Jason Cohen, "Does Communitarianism Require Individual Independence," *The Journal of Ethics* 4 (2000): 249; Matthias Kaufmann, *Aydınlanmış Anarşi*, Çev: Yakup Coşar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 109; Will Kymlicka, "Yükümsüz Özne," *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. Andre Berten (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 232; Mulhall ve Swift, 1992: 41-2; Ronald Dworkin, "Liberalizm," *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. by. Andre Berten (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 75-6; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 57-8, 179; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 97; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 86-7.

[11] Taylor, *Hegel and Modern Society*, 160-1; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 97; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 88.

ölçüde büyümesi tesadüfi değildir. Bu meseleyle ilişkili bir diğer sonuç ise bireyin kendisini özel alana kapatması ve kamusal hayatın tükenmesidir.[12]

Tüm bu eleştirel değerlendirmelere liberalizmin verdiği yanıtlar da oldukça önemlidir. Komüteryanizmi değerlendiren liberal yorumcular bireycilik eleştirisini fazlasıyla abartılı bulurlar. Onlara göre liberalizmin bireyi toplumun dışında bir yerde tanımladığı savı gerçeği yansıtmaz. Liberallerin yaptığı tek şey eleştirel değerlendirmeye olanak tanıyan özerk bireylere dayalı bir toplum anlayışının ön plana çıkmasıdır. Bireysel haklar toplumu ve toplumun içerisindeki özgürlüğü daha iyi korur.[13] Zaten böylesi bir perspektif olmazsa ne ortak iyi ne de toplumun kendisi gerçekte söz konusu olabilir

Bireycilik-toplulukçuluk hattında gelişen tartışmalar bakımından bir diğer mesele kişileştirmenin yarattığı tahribattır. Liberallere göre komüteryan çizgi toplumu veya topluluğu bir insan gibi düşünmeye eğilimlidir. Bireye karşı cemaat özneleşir. Toplum üzerinden büyük bir ben tasarlanır. Toplumun bu biçimde özneleşmesinin paternalist ve kolektivist eğilimleri ön plana çıkarması muhtemeldir. Bireylerin toplum içerisindeki özgürlüklerinin garanti altına alınması için toplumu kişileştiren bakış açısını sınırlamak gerekir.[14] Komüteryan düşünce totalitarizme yol açar diyemeyiz. Bu hem metodolojik hem de teorik açıdan sorunlu bir tespit olur. Ama liberal alternatifi karşısında komüteryan çizgi içerisinde böyle bir olasılığın olduğunu ve liberalizmin zayıflamasının totalitarizmi kolaylaştırdığını söyleyebiliriz.

---

[12] Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 12-16; Honohan, *a.g.e.*, 9; Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, C.1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 175-196; Michael Walzer, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi," der. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler* (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 266; Cohen, "Does Communitarianism Require Individual Independence," 287, 292; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 98; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 88.

[13] Allen E Buchanan, "Assessing the Comunitarian Critique of Liberalism," *Ethics* 99 (1989): 858-860-1; Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 52; Walzer, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi," 271; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 98; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 88-9.

[14] Ronald Dworkin, "Liberal Comunity," *California Law Review*, 77/3 (1989): 484; Dworkin, "Liberalizm," 275-9; Kaufmann, *Aydınlanmış Anarşi*, 110.

Bölümü kapatırken şöyle bir hatırlatma yapmak yerinde olacaktır. Liberalizm-komüteryanizm tartışmasını motive eden bireycilik sorunsalı iki karşıt pozisyon arasındaki mesafenin büyük olduğuna yönelik bir izlenim yaratır okuyucu da. Ancak daha ince bir okuma bakımından bahsi geçen kesinlik bir hayli azalır. Çünkü Taylor, Sandel, Walzer ve Kymlicka gibi adı komüteryanizmle anılan pek çok düşünür liberalizmi olumlayan bir dil kullanmaktan veya önermelerini liberalizmin temel varsayımları ışığında formüle etmekten çekinmemiştir. Çok az komüteryan -Maclntyre gibi bilinen örnekler mesela- liberal bireyciliği koşulsuzca ve kapsamlı bir şekilde eleştirir. Liberalizm-komüteryanizm kutuplaşmasında genel kanı düşünürlerin bazen bir kutuba bazen de diğer kutuba yaklaştıkları yönündedir. Özelikle Dworkin ve Walzer'de bu akışkanlık çok daha bellirgindir.[15] Ayrıca çoğulculuğa ve hoşgörüye verilen önemin[16] liberalzm-komüteryanizm hattındaki gerilimlerin pek çoğunu yumuşatarak yakınlaşmayı sosyolojik bir temele oturttuğunu da söyleyebilirz. Dahası toplumun kendisi bireyci ise komüteryanizmin bireycilik eleştirisinin ne kadar anlamlı olduğu sorusu ayrıca gündeme getirilebilir. Diğerleri olmaksızın benliği vahşi bir hayvan gibi gören, birey ve bireyin rasyonelliği için toplumu varoluşsal bir zorunluluk haline getiren komüteryan okuma bireyci toplum olasılığı karşısında liberalizme eklemlenir.[17]

ORTAK İYİ VERSUS PROSEDÜREL ADALET

Komüteryan düşünce ortak iyi yanlısıdır. Ortak iyi cumhuriyetçi özgürlüğün, kamusal iyinin, politik toplumun ve devletle yurttaş arasındaki ilişkinin temelidir.[18] Komüteryan çizgi ortak iyiyi ortak yaşayış temelinde düşünmeye eğilimlidir. Ortak iyi bireyleri şekillendiren ortak gösterge,

---

[15] Buchanan, "Assessing the Comunitarian Critique of Liberalism," 353; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 89-90.

[16] Michael Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, çev: Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 79-80.

[17] Cohen, "Does Communitarianism Require Individual Independence," 285, 291, 295.

[18] Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory,* 18 (1990): 17; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 160; Michael Sandel, *Democracy's Discontent America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 6, 350; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 99; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 90.

anlam ve değerlerde kristalize olur. Ortak olanın iyisi bireye yansır, aynı zamanda toplumsallaşma sürecine de karşılık gelen bu yansıma pratiği kişisel tercihleri ona göre değerlendireceğimiz bir üst standardı ifade eder.[19] Liberallerin de ortak iyi varsayımını kabul ettikleri söylenebilir. Ama liberal ortak iyi komüteryan ortak iyidir oldukça farklı bir içeriğe sahiptir. Her şeyden önce liberal ortak iyi bireylerin üstündeki bir kurucu değerler listesini yansıtmaz. Çünkü bireyler inşa eder ortak iyiyi. Ayrıca ortak iyiye atfedilen statü hiçbir durumda bireyin kendi hayatı hakkındaki öncelikli söz hakkını ortadan kaldıramaz. Liberallerin komüteryan ortak iyiye karşı çıkışları da özellikle bu son noktayla ilgilidir. Bireyi bütüne feda eden ortak iyi tasarımla özgürlük karşıtı ve totaliterdir.[20]

Liberal ortak iyi anlayışı bireye tarafsızlık ödevi yükler. Devlet bireylerin tercihlerinin içeriğine karışmaz. Tarafsızlık prensibi özelinde devlet-yurttaş ilişkilerinin normatif garantisi ise adalet kavramında somut bir içeriğe kavuşur. Liberal adalet biçimseldir. Toplumda kabul gören her hangi bir ortak iyi anlayışı adaletin temeli olamaz. Toplumu bir arada tutan temel erdem adalettir. Bütün farklı iyi anlayışlarının üstünde prosedürel ve tarafsız davranış kodlarını karakterize eder adalet erdemi. Adalet karşılıklı hak ve özgürlükleri tanzim eden özgürlükçü bir sözleşme üzerine inşa edilmiştir.[21] Habermas gibi düşünürler de adalete iyi karşısında üstünlük

[19] Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 75-7; Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 296-7, 304-5, 309.

[20] Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 76-7; Gerald F. Gaus, "The Diversity of Comprehensive Liberalisms,", ed. by. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, *Handbook of Political Theory* (London: Sage Publications, 2004), 104; R. J. Terchek, *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1997), 47-54; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 99; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 90-1.

[21] Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12/1 (1984): 64; Kymlicka, 1995: 75; Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 306; John Rawls, "Jastice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy & Public Affairs,* 14 (1985): 223-251; John Rawls, "The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy & Public Affairs* 17 (1988): 251-276; John Rawls, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *New York University Law Review,* 64 (1989): 235-8; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 99-100; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 91-2.

tanımadan etik açıdan tarafsız ve güvenilir bir adalet sistemi kurulamayacağı noktasında liberal hassasiyeti paylaşırlar.[22]

Liberal adalet anlayışının temeli özgürlüğü korumaktır. Adaletin liberal yorumu dar anlamda bir ortak iyinin toplumun tüm üyeleri için geçerli olmasının yaratacağı sakıncaları önlemeyi amaçlar. Bu bağlamda liberal adalet bireysel hakları kamu yararı karşısında koruyan ve her tercihe yaşama ya da yarışma hakkı veren bir kamusal tarafsızlık ilkesi gibi iş görür.[23] Bu anlayış içerisinde iyi bir liberal demokratik düzenin temeli hukuk haline gelir. Yurttaşlık siyasetten çok hukukla tanımlanır.[24]

Komüteryan çizgi liberal adalet kuramına pek çok noktada itiraz eder. Adaletin iyiden üstün olduğu ve adaletten de prosedürel adaleti anlamamız gerektiğine yönelik tespitler hemen hemen tümüyle Rawls tipi bir deontolojik ahlak ile Anglo-Amerikan siyasi kültürüyle ilgilidir. Rawlsçı anlatıdan ve Amerikan siyasi kültüründen uzaklaşıldıkça adaleti biçimselleştirerek ortak iyiden farklılaştıran çözümleme maddi zeminini yitirir. Bu bağlamda liberal adalet belli bir coğrafyadaki ortak iyi anlayışını tüm insanlık için geçerli gören evrenselci bir dayatmayı da içerisinde barındırır.[25] Ayrıca liberal adaletin kendi konumunu meşrulaştırmak için kullandığı tarafsızlık savı ne teroik ne de tarihsel olarak gerçeği yansıtır. Liberalizm farklı iyi anlayışları konusunda pek de tarafsız değildir. Liberal teori etik politik anlamda, özellikle de bireyin özgürlüğünün söz konusu olduğu durumlarda taraf tutar. Ayrıca iyi yaşam konusunda tarafsız olmak

[22] Yorum için bkz. Jurgen Habermas, *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak*, çev: İknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 208.

[23] Charles Taylor, "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması," ed. by. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler* (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 92; Michael Sandel, "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben," ed. by. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler* (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 209-211; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 100; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 92.

[24] Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev: A. Cevdet Aşkın (Ankara: Epos Yayınları, 2000), 59, 99, 118.

[25] Honohan, *a.g.e.*, 9; Taylor, "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması," 84; Stephen Mulhall ve Adam Swift, *Liberals ve Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992), 41-3; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 100; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 93.

ahlaki tarafsızlığı garanti altına olmaz.[26] Belki de bu nedenler yüzünden Rawls komüteryan eleştiri sonucunda liberalizmle politik liberalizm arasındaki farkı vurgulama ihtiyacı duymuş ve liberalizmin etik yükünün tarafsızlığa zarar verdiğini zımmen de olsa kabul etmiştir.[27]

Komüteryan çizgi ortak iyinin sosyolojik anlamda kaçınılmaz bir şey olduğunu vurgulama eğilimdedir. Çünkü kişi sayısınca farklı iyi anlayışı yoktur. İnsanlar arasındaki benzerlik ortak iyiyi paylaşılan bir şey haline getirir.[28] Ortak iyi sadece benzerlik değil, benzememe veya farklılık durumunda da işe yarar. Çünkü insanlar birbirlerine benzemiyorsa aralarında anlaşmazlık çıkması daha muhtemel hale gelir. Uyuşmazlıkları çözme noktasında ise yansız adalet zayıf bir çözümü ifade eder. Ortak iyinin desteğinden yoksun kurallar anlaşmazlıkları çözmek ve toplumları birarada tutma noktasında yetersiz kalırlar. Ortak iyi olmazsa öteki karşısında fedakarlık ve yasalar karşısında itaat da söz konusu olamaz. Adalet liberallerin düşündüğü gibi tümüyle yapay bir edem değildir. Sivillik ve kendiliğindelik tarafından desteklenmesi gerekir. Ancak bu sayede yasalar geçerli olur ve ötekine hayat hakkı tanılır.[29]

SONUÇ YERİNE

Liberalizm-komüteryanizm tartışmasını sonuca bağlarken birkaç tane noktanın altını yoğun bir şekilde çizmemiz yerinde olur. Öncelikle tek

---

[26] William A. Galston, "Defending Liberalism," *American Political Science Review* 76 (1982): 621-629; John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev: Koray Değirmenci (Ankara: Dost Yayınları, 2003), 18, 25; Patrick Neal, "Liberal Bir İyi Teorisi mi?," der. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler* (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 106; Charles Larmore, "Siyasi Liberalizm Üzerine," der. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler* (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 124; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 100; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 93.

[27] Politik Liberalizmin Rawlscu savunusu için bkz. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996). Politik liberalizm üzerine eleştirel bir değerlendirme için bkz. Charles Larmore, "Political Liberalism," *Political Theory*, Vol. 18, No: 3 (1990): 339-360.

[28] Neal, *a.g.e.*, 112-4; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 101; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 93.

[29] Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 294-5; Walzer, 1992: 89-107; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 101; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 94.

bir liberalizmin olmadığı gerçeği üzerinde durmalıyız. Doğal hukukçu-sosyal sözleşmeci düşünsel gelenek ile evrimci-gelenekçi çizgi arasında hem kavramların kullanılma biçimi hem de teorilerin formüle edilme tarzı bakımından ciddi bir farklılaşma vardır. Yine benzeri bir şekilde liberalizmden asgari bir ahlakın gözetimi altında değer çoğulcuğu ve etik tarafsızlığı anlayan okuma ile liberalizmi etik politik yanı ağır basan evrensel bir teori olarak gören anlayış arasında belirgin bir ayrışma söz konusudur.[30] Bu verili durum liberalizm-komüteryanizm tartışmasını da etkiler. Şöyle ki, mükemmelliyetçilik karşıtı liberal dil belli ölçülerde muhafazakarlığa yakındır. Bu tür bir liberalizm komüteryan tezlerin pek çoğunu benimsemeye hazırdır. Ayrıca Rawls, Kymlicka ve Dworkin gibi düşünürlerde cumhuriyetçi bir yanın olduğu, bu liberal cumhuriyetçi hassasiyetin komüteryan fikirlere açık kapı bıkraktığı iddia edilebilir. Belki de bu nedenle ilk dönemdeki "deontolojik Rawls ve eleştirmenleri" meselesi bir kenara bırakılırsa hem düşünürlerin teorik konumları hem de liberalizmi komüteryanizme bağlayan melez söylemler bakımından iki okumanın fazlasıyla iç içe geçtiği tezi savunulabilir.[31]

Bir diğer mesele Rawls düşüncesindeki değişimle ilgildir. Rawls'nun deontolojik ahlakı *Bir Adalet Teorisi*'nden *Halkların Yasası* ve *Politik Liberalizm*'e çalışmalarına doğru belli ölçülerde yumuşamış ve komüteryan çizginin daha içtenlikle kabul edebileceği bir konuma doğru evrilmiştir.[32] Bu durum hem komüteryan eleştirinin liberalizm karşısındaki başarısının bir ifadesi olarak yorumlanabilir hem de komüteryan ekipten liberalizme yapılan eleştirilerin hatırı sayılır bir kısmının boşa çıkması gibi bir anlamı içerisinde barındırır.

Liberalizm-komüteryanizm tartışmasını mülkiyet, kimlik, kültür ve çoğulculuk gibi kavramlara referans vererek yeniden yorumlamak da mümkündür. Liberalizm bireyin kendisini gerçekleştirmesiyle mülk edinimi

---

[30] Armağan Öztürk, "İki Liberalizm Teorisi ya da Liberalizmi Bölen Metodolojik-İdeolojik Ayraçlar Üzerine Bir Soruşturma," der. Armağan Öztürk, *Yeni Sol Yeni Sağ* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2010), 299-335.

[31] Honohan, *a.g.e.*, 11; Buchanan, *a.g.e.*, 853; Öztürk, "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar," 102; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 95.

[32] Rawls'daki dönüşüm için bkz. Armağan Öztürk, "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?," ed. by. Armağan Öztürk, *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008), 9-30.

arasında kopmaz nitelikte bağlar olduğunu düşünür. Özgürlük mülkiyetten bağımsız bir şekilde ele alınamaz.[33] Komüteryan anlayışın mülkiyet temelli okumaya ciddi bir itirazı yoktur. Tabii bu durum komüteryan çizginin kendisine özgü veya kendisi için ayırt edici bir nitelikte olabilecek şekilde ekonomi politik bir içerikten yoksun olduğunu da gösterir. Ayrıca mülkiyete değinmeden bireyci özgürlüğü eleştiren komüteryan çizginin bu tutumu onun liberalizme alternatif yaratma iddiasını zayıflatır. Mülkiyet-özgürlük ilişkisi bağlamında komüteryan bakış liberalizmin alternatifi değil, liberal düşünüş içerisinde bir alternatiftir. Belki de bu nedenle pek çok yorumcu komüteryanizmi liberalizmin içerisinde ve hatta onun uzantısı bir felsefi gelenek olarak görmeyi tercih etmiştir.[34]

Kültür ve kimlik kavramlarını yürüttüğümüz tartışmanın içeriği bakımından yeniden yorumlayabiliriz. Şöyle ki kültür ile kimlik arasında kopmaz nitelikte bağlar vardır. Kimlik bir topluluğun içerisinde şekillenir. Bu bağlamda komüteryan iddia güçlü bir sosyolojik zemine sahiptir. Ancak toplumdaki yerimizi ve verili değerleri keşfettiğimize dair anlatı tartışmalıdır. Özellikle modern dünyada kimlik giderek daha fazla seçim konusu haline gelmiştir. İnsanlar değerler ve tutumları seçme eğilimdedir. Pek çok hak mücadelesi bu hususa yönelmiş durumdadır.[35] Kültür bireysel özgürlük ve kişisel kimlik için ön koşul niteliğindedir. Ancak kültürel üyelik her durumda bireysel özgürlüğü teşvik etmez. Çünkü bireysel özgürlüğe pek de değer vermeyen çok sayıda kültür vardır. Ayrıca kültürü doğal veya kalıtsal bir şey olarak gören yaklaşımlar -komüteryan çizgide de bir ölçüde karşımıza çıktığı üzere- başka kültürleri seçmeyi ve onlara göre yaşamayı zorlaştırır.[36] Bu son hatırlatmalar bağlamında rahatlıkla denilebilir ki komüteryanizm-liberalizm tartışması bir özerklik-özgürlük tartışması olarak kendini açar. Çünkü sonuçta özerklik kişinin kendi tercihine göre

[33] Crowdord Brough Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev: Levent Köker (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984), 75-6.
[34] Hünler, *a.g.e.*, 355.
[35] Nafız Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 87, 127-8, 133.
[36] Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 38-9; Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?," der. Will Kymlicka, *The Rights of Minority Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 241-3; Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, 61.

yaşaması, iyi yaşamı kendisinin seçmesidir. Bu seçtiği iyi yaşam ise özgürlükçü olmayabilir.[37]

Liberal kültürün özgürlük için taşıdığı önem nedeniyle liberalizmin de komüteryan bakışı benimsediği iddiası ayrıca ele alınmalıdır. Rawls örneğinde açıkça görüldüğü üzere tarafsız adalet konusundaki anlaşma üstü kapalı bir şekilde homojen kültür veya ortak kimlik konusundaki bir ön anlaşmaya dayanır. İnsanların adaletten aynı şeyi anlıyor olmalarıyla birbirine benzemeleri arasında mantıksal bir devamlılık hali vardır.[38] Tarafsızlığı benzerliğe bağlayan illiyet bağı pekala çoğunluk lehine işleyen bir yapıya da yol açabilir. Adalet yansız olursa baskın kültür azınlıkları ezebilir. Liberallerin yoğun bir şekilde taraftar olduğu eşit vatandaşlık ve devletin yansızlığı teorilerinin azınlıklarının kültürel taleplerini karşılama konusundaki yetersizliği ve liberalizmin pek çok tartışmada kimlik körü bir içerikte ısrar etmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.[39]

Son olarak liberalizm ve komüteryanizmi kimliklerin tanınması noktasındaki tutumlarına referansla çoğulculuk sorunsalı bağlamında ele alabiliriz. Liberalizmde çoğulculuğun hoşgörüyle birlikte kurucu değerlerden biri olduğu söylenebilir. Tarafsız devlet, bireycilik ve adalet çoğulcu özgürlüğü destekleyen unsurlardır. Ancak bu metin içerisinde ayrıntılı bir şekilde tartışıldığı üzere liberal tarafsızlığın sosyolojik anlamda bir yanılsamayı ifade ettiği, liberal siyaset ve devlet düzeninin hiç de tarafsız olmadığı savı sıklıkla dile getirilmiştir. Tam bu noktada komüteryan çizgi çokkültürcülüğü[40] destekleyen bir zemin gibi iş görür. Özellikle Taylor'un ve Kymlicka'nın çalışmalarında bu hat çok belirgindir. Taylor'a göre kimlik kamusal düzeyde tartışılabilir bir konudur. Tanınma yoluyla biçimlenir kimlik.[41] Hegel'in tanınmaya yüklediği anlamı benimser düşünür. İnsan kültürel bir varlıktır. İnsanın kültürünün diğer insanlar tarafından tanınması ve bu sayede kimliğin oluşumu öz saygı ve özerklik için

[37] Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, 81.
[38] Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, 112-4.
[39] Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, 32-5.
[40] Ayrıntılı bir çokkültürcülük tartışması için bkz. Nafız Tok, "Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük," *Demokrasi Platformu* 2/5 (2006): 19-33.
[41] Charles Taylor, "Tanınma Politikası," ed. by. Amy Gutmann, *Çokkültürcülük* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 42; Murat Satıcı, "Liberalizm ve Çokkültürlülük Bağlamında Charles Taylor'ın Tanınma Politikası," *ETHOS* 9/1 (2016): 176.

vazgeçilmez niteliktedir.[42] Eşit konumda olan insanların birbirini tanıması tanınma konusundaki tek doyurucu çözümdür. Böylelikle haysiyet korunur ve liberal eşit vatandaşlık ilkesinin yetersizliği kişiliğe yönelik onarımsal eylemlerle düzeltilmeye çalışılır.[43]

Kymlicka ise ortak politik alanı korumaya özen gösterir. Ancak liberal sistem içerisinde çoğunlukçu anlayışın azınlık haklarını zora soktuğu gerçeğinin altı özenle çizilir. Azınlıklara demokratik sistem içerisinde alan açılmalı, kültürel çoğulculukla vatandaşlık arasında bağ kurulmalıdır.[44] Kültür içerisinde özgürlüğü gerçekleştirmeye çalışan Kymlicka bu yolla çokkültürlülüğe liberalizm içerisinde kuramsal bir dayanak sağlar

Kaynakça

Buchanan, Allen E. "Assessing the Comunitarian Critique of Liberalism." *Ethics* 99, (1989): 852-882.

Cohen, Andrew Jason. "Does Communitarianism Require Individual Independence." *The Journal of Ethics* 4 (2000): 283-305.

Dagger, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Dworkin, Ronald. "Liberal Comunity." California Law Review, 77 (3) (1989): 479-504.

Dworkin, Ronald. "Liberalizm." *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. by Andre Berten, 49-76. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Galston, William A. "Defending Liberalism", *American Political Science Review* 76 (1982): 621-629.

Gaus, Gerald F. "The Diversity of Comprehensive Liberalisms", ed. by. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, *Handbook of Political Theory*, 100-114. London: Sage Publications, 2004.

Gray, John. *Liberalizmin İki Yüzü*. Çev: Koray Değirmenci. Ankara: Dost Yayınları, 2003.

Habermas, Jurgen. *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak*. Çev: İknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. New York: Routledge, 2002.

[42] Satıcı, *a.g.e.*, 179.

[43] Taylor, "Tanınma Politikası," 51-6.

[44] Will Kymlicka and Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory," *Ethics* 104 (1994): 370-5.

Hünler, Solmaz Zelyüt. *İki Adalet Arasında*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Kaufmann, Matthias. *Aydınlanmış Anarşi*. Çev: Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Keyman, Fuat ve Banu Turnaoğlu. "Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye." *Doğu Batı* 47 (2008-9): 37-64.

Kukathas, Chandran. "Are There Any Cultural Rights?." Der. Will Kymlicka, The Rights of Minority Culture, 228-256. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Kymlicka, Will and Wayne Norman. "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory." *Ethics* 104 (1994): 352-381.

Kymlicka, Will. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Kymlicka, Will. "Yükümsüz Özne." *Liberaller ve Cemaatçiler*, Der. Andre Berten, 225-234. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Larmore, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. New York: Cambridge University Press, 1987.

Larmore, Charles. "Political Liberalism." *Political Theory*, Vol. 18, No: 3 (1990): 339-360.

Larmore, Charles. "Siyasi Liberalizm Üzerine." Der. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, 121-144. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Lutz, Mark A. "On The Connecting of Socio-Economic with Communitarianism." The *Journal of Socio-Economics*, Vol. 29/4 (2000): 314-347.

Maclntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londra: Duckworth, 1981.

Maclntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Macpherson, Crowdord Brough. *Demokrasinin Gerçek Dünyası*. Çev: Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.

Mouffe, Chantal. *Demokratik Paradoks*. Çev: A. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos Yayınları, 2000.

Mulhall, Stephen ve Adam Swift. *Liberals ve Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.

Neal, Patrick. "Liberal Bir İyi Teorisi mi?" Der. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, 105-120. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Patten, Alan. "The Republican Critique of Liberalism." *British Journal of Political Science,* Vol. 26, No. 1 (1996): 25-44.

Öztürk, Armağan. "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?" Ed. by. Armağan Öztürk, *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, 9-30. Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.

Öztürk, Armağan. "Cumhuriyetçilik Ayracında Yurtsever Anlayışın İdeolojik Kökleri." Der. Nafız Tok, *Cumhuriyetçilik*, 119-138. Ankara: Orion Yayınları, 2008.

Öztürk, Armağan. "İki Liberalizm Teorisi ya da Liberalizmi Bölen Metodolojik-İdeolojik Ayraçlar Üzerine Bir Soruşturma." Der. Armağan Öztürk, *Yeni Sol Yeni Sağ*, 299-335. Ankara: Phoenix Yayınları, 2010.

Öztürk, Armağan. "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar." *Liberal Düşünce* 71 (2013): 93-106.

Öztürk, Armağan. *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2016.

Rawls, John. "Jastice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy & Public Affairs,* 14 (1985): 223-251.

Rawls, John. "The Priority of Right and Ideas of the Good." *Philosophy & Public Affairs* 17 (1988): 251-276.

Rawls, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus." *New York University Law Review,* 64 (1989): 235-238.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

Rorty, Richard. "Postmodernist Bourgeois Liberalism." Ed. by. R. Hollinger, *Hermeneutics and Praxis*, 214-221. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.

Rorty, Richard. "The Priority of Democracy to Philosophy." *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, C.1*, 175-196. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Sandel, Michael. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory* 12/1 (1984): 81-96.

Sandel, Michael. *Democracy's Discontent America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Sandel, Michael. "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben." Ed. by. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, 209-224. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Satıcı, Murat. "Liberalizm ve Çokkültürlülük Bağlamında Charles Taylor'ın Tanınma Politikası." *ETHOS* 9/1 (2016): 173-191.

Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Taylor, Charles. "Tanınma Politikası." Ed. by. Amy Gutmann, *Çokkültürcülük*, 42-84. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Taylor, Charles. "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması." Ed. by. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, 77-104. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev: Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Terchek, R. J. *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.

Tok, Nafız. *Kültür, Kimlik ve Siyaset*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Tok, Nafız. "Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük." *Demokrasi Platformu* 2/5 (2006): 19-33.

Tok, Nafız. "Giriş." *Cumhuriyetçilik*. Ed. by. Nafız Tok, 1-19. Ankara: Orion Yayınları, 2008.

Turner, Bryan. Eşitlik. Çev: Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınları, 1997.

Walzer, Michael. "The Communitarian Critique of Liberalism." *Political Theory,* 18 (1990): 6-23.

Walzer, Michael. *Hoşgörü Üzerine*. Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Walzer, Michael. "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi." Der. Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, 253-273. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

HAKİKAT-SONRASI POLİTİKA ÇAĞINDA DOĞRUYU SÖYLEMEK VE ELEŞTİRİ

Özgür Soysal*

Giderek popülerleşen ve özellikle Brexit oylaması ve Trump'ın seçim kampanya sürecini karakterize etmek üzere sıklıkla kullanılan *post-truth*[1] sözcüğü, Oxford Sözlük tarafından 2016 yılının kelimesi olarak seçilmişti. Oxford Sözlük'ün tanımına göre sözcük, bir sıfat olarak, 'nesnel hakikatlerin belirli bir konu üzerinde kamuoyunu belirlemede duygulardan ve kişisel kanaatlerden daha az etkili olması durumunu' ifade etmektedir.[2] Dolayısıyla 'post-truth veya hakikat-sonrası politika'' demek de politikada nesnel doğruların, hakikatlerin, olguların önemini yitirdiği ya da ikincil hale geldiği bir dönemde yaşadığımız anlamına geliyor. Elbette ne politikada yalanların varlığı, ne de politik liderlerin propaganda ve dezenformasyonu kullanması yeni olgulardır. Ama yeni olan durum, sosyal medyanın da sağladığı imkanlarla bir iddianın/bilginin, doğru olmasa bile doğruymuş gibi hissedilmesinin yeterli hale gelişine (hatta nesnel doğrulara ya da olgulara atıfla bile çürütülemez bir hale gelişine) atıfta bulunuyor: Sinik bir ferahlık, eşitlik ve özgürlük havası esiyor sanki. Herkes kendi ilgi ve çıkarları doğrultusunda hiçbir kanıtlama ya da gerekçe sunmaksızın istediğine inanıp istediğini söyleyebilir; ikna edici olması ve duygusal olarak onaylanması, onun doğru olup olmadığı meselesini tamamen dışarıda bırakacaktır. Dolayısıyla politik liderlerin doğru söylemiyor olabileceğini aslında –taraftarları da dahil olmak üzere- herkesin bildiğini söylemek mümkündür, fakat yalanlar daha cazip ve ikna ediciyse, en önemlisi işe yarıyorsa doğrunun ne önemi vardır? Kısacası, doğruluğun ya da doğruyu söylemenin etik ve politik etkilerinin, yani tam da eleştirel ve dönüştürücü gücünün tehlikeli bir şekilde ortadan kalkmaya başladığını görüyoruz. Bu

* Dr. Öğretim Üyesi, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[1] Türkçe'deki karşılığı tartışmalı; 'gerçek-ötesi', 'gerçek-sonrası', 'post-gerçek', 'post-hakikat', ve 'post-olgusal' gibi kavramlar teklif edilmekte ama ben doğruluk ve etik/politika ilişkisine dair tartışmalara daha uygun düştüğünü düşündüğüm için "hakikat-sonrası" sözcüğünü kullanmayı tercih edeceğim.

[2] Kaynak: https://teyit.org/post-truth-neden-bu-kadar-gundemde/
https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016

durumun güçlü demokrasileri olmayan ve muhalif medyanın baskı altına alındığı Rusya ve Türkiye gibi ülkelerde daha büyük bir risk oluşturduğuna da sıklıkla dikkat çekiliyor.

Şüphesiz çağdaş toplumlarda meydana gelen tüm bu değişimler ve "post" ön-ekiyle (ya da "sonrası" ekiyle) ifade edilen durum ve kurguların, özellikle 1980'lerden bu yana "postmodernite" başlığı altında toparlandığını biliyoruz. Bu açıdan postmodern düşünce, aslında çoktan çağdaş düşünce dünyasına bir son-kapanma-dağılma temasının damgasını vurduğunu ve artık modernite, Aydınlanma, felsefe, tarih, ideoloji, metafizik, özne, evrenselcilik ve en önemlisi hakikat *sonrası* bir dünyada yaşadığımızı ilan etmişti. Bu açıdan nesnel bir doğruluk anlayışının sonuna gelindiğini ilan eden postmodern düşünce, günümüz hakikat-sonrası dünyasının düşünsel zemini hazırlayan birincil kaynak/suçlu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan modernite-postmodernite tartışmalarının verimsiz ve indirgeyici hale gelişine ve giderek sönümlenmesine yol açan temel sebeplerden birisinin, tarafların birbirlerine yönelik indirgeyici hatta karikatürize edici yaklaşım biçimleri olduğunu hatırlamak ve bu tür bir yaklaşımı yeniden üretmemeye dikkat etmek gerekir.[3]

Dolayısıyla hakikat-sonrası siyaset ile postmodernizmde zirveye ulaşan modernite ve Aydınlanma eleştirisinin karakterize ettiği yaklaşımlar arasında doğrudan bağlantı kurmak indirgeyici ve hatalı olacaktır. Zira bir yanda, mutlak hakikat iddialarının, yani "evrenselmiş gibi gözüken doğruların", heterojenlik, farklılık ve ötekiliği görmezden gelen ya da tasfiye eden "hegemonik bir tikelciliğin maskesi" olduğunu açığa vurmaya çalışan bir yaklaşımı buluruz. Bu yolda büyük harfle "Doğru"yu hedeflemek yerine doğrular çoğulluğuna yönelik titiz, kompleks, sistematik, yorumlayıcı düşünsel girişimler bulunur. Öte yanda ise belirli çıkarların

[3] Bunun en açık örneği, çağdaş tartışmaların, giriftliğine ve birbirlerinden nüanslarla ayrılan çeşitli konumları ihtiva etmesine rağmen, modernite-postmodernite ikiciliği çerçevesinde, sanki önümüzde son tahlilde sadece iki alternatif bulunuyor gözükmeye başlamasıydı; ya transandantalizmin, temelciliğin, nesnelciliğin bir biçimini benimser ve bilginin/bilimin/felsefenin/dilin/değerlerin nihai bir zemini olduğunu kabul ederiz ya da kaçınılmaz olarak, görececilik, şüphecilik, tarihselcilik ve nihilizme yöneliriz. Annemiek Richters, "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault", *Theory, Culture and Society*, 5, Sage Pub, (1988): 611-643, 613.

hizmetinde resmi ya da gayri resmi üretilen kasti açık yalanlar, ampirik yanlışlar ve yanıltıcı çağrışımlar silsilesini içeren hakikat-sonrası siyaset yer alır. Şüphesiz radikal/topyekün akıl ve doğruluk eleştirisinin - nesnel doğruluk ya da akılcı değerlendirme kriterlerine güveni alaşağı etmek suretiyle- her türden şüphecilik ve göreceliğe yol açtığını ve böylece hakikat-sonrası siyasetin ortaya çıkabileceği bir düşünsel ortamı hazırladığı da gözardı edilemez. Nitekim hakikat-sonrası politikacıların da otorite, uzmanlık, düzen, elitizm karşıtı düşünsel atmosferi kendi lehlerine çevirdiklerini ve demogojik söylemlerini (sözüm ona düzen karşıtı, elitizm ve bununla bağlantılı sunulan entelektüellik karşıtı bir söylem olarak) inşa etmek için kullandıklarını iyi biliyoruz. [4]

Bu yüzden hakikat-sonrası çağda, salt savunmacı yaklaşımlarla yetinmeyerek yeni perspektifler ve konumlar geliştirmek için gazeteciler, politik aktivistler, muhalif gruplar, sanatçılar, eleştirmenler ve farklı disiplinlerde çalışan akademisyenler arasında yeni ilişkilenme/bir araya gelme biçimleri kurulabilmesinin önemli bir ihtiyaç haline geldiğini söyleyebiliriz. Ama bu tür girişimleri/mücadele hatlarını bilgilendirebilecek ve bu yoldaki temel sorun ve gerilimleri hesaba katabilecek eleştirel bir felsefi söylemin, artık geleneksel doğruluk anlayışları yerine günümüzde savunulabilir bir yönelime sahip olması da şart. Zira günümüzde nesnel doğruluk anlayışı eleştirisinin ya da daha spesifik olarak, felsefe/doğruluk ile politika arasındaki ilişkilenme biçimlerine yönelik -özellikle 20. yüzyılın totalitarizm deneyimlerinden hareketle geliştirilmiş görüşlere uzanan- eleştirilerin oldukça güçlü olduğunu ve bu açıdan değer çoğulculuğunun çağdaş toplumlarda kaçınılmaz bir olguya ve hatta normatif olarak istenen bir duruma karşılık geldiği görüşü yaygın hale gelmiştir.

Nitekim bu konuda haklı olarak sıklıkla atıfta bulunulan Arendt, politika felsefesinin, aslında henüz Platon'dan, onun Atina demokrasisine yönelik radikal eleştirilerinden itibaren politikanın doğasının yanıltıcı izlenimini vermiş olduğunu iddia etmiştir. Platon'un demokrasi eleştirisinin temelinde demokrasinin, doğru ve yanlış söylemin ayırt edilmesine imkân tanımayan bir yapıya sahip olduğu iddiası yatar. Ona göre, insanları memnun etmek yerine onlara neyin doğru ve güzel olduğunu söyleme cesaretinde bulunanlar öfke ve hatta Sokrates gibi ölümle

[4] Benjamin Tallis, "Living in Post-truth: Power/Knowledge/Responsibility", *New Perspectives Journal Issue*, 24(1): (2016): 7–18, 9.

karşılaşmaktadırlar. Arendt Sokrates'in mahkum edilmesini, Platon'un filozoflara iktidar vererek siteyi onlar için güvenli kılma hayalini harekete geçiren olay olarak görür. Ona göre kanılar çokluğunu tekil bir hakikat ile değiştirmeyi amaçlayan filozofun perspektifi, "Yeryüzünde insan değil, insanlar yaşar ve dünyada ikamet ederler" diyerek ifade ettiği insan çoğulluğunu anlamada bir kaybı getirmiş ve politika, ulaşılmak istenen amacı doğru bir şekilde kavrayan bir yönetici tarafından uygulanan bir *yapma/tekhne* biçimi olarak kavranmaya başlamıştır.[5]

Öte yandan günümüzde politik alanda retorik ve propaganda karşısında hakikat ve olguların önemini yitirdiğini ifade eden "hakikat-sonrası politika"ya atıfla yapılan tartışmalar, mutlak görececilik ve iradececiliğin ötesine geçebilen bir doğruyu söyleme pratiğinin ihtiyacına ve önemine işaret etmektedir. Hakikat-sonrası çağda, alternatif bir doğruyu söyleme biçimi geliştirme çabalarına, tam da bu çağın sorun ve gerilimlerin ortaya çıkışının suçluları arasında sayılan, deyim yerindeyse olağan şüphelilerden Foucault'nun Antik Yunan ve Roma dönemindeki özel bir doğruyu söyleme biçimi olarak "parrhesia" kavramı ve bu kavramla ilişkili pratiklere dair analizinin ışık tutabileceğini düşünüyorum. Parrhesia Foucault'nun ölmeden önceki son iki yılındaki çalışmalarının 1982-1984 arası *Collège de France*'de verdiği derslerinin[6] odağında yer alır. Aslında onun parrhesia analizini, ölümü yüzünden tamamlanamamış bir çalışma güzergâhına ait olarak değerlendirmek mümkündür. Ama bu analiz, onun çalışmalarını bir bütün olarak yeniden düşünmek için olduğu kadar kendi düşüncesini de dâhil ettiği eleştirel felsefe kavrayışına ilişkin yeni yönelimini (eleştirel bir felsefi düşünme pratiğinin soybilimini çıkarma girişimini) anlamak bakımından da önemli bir kaynak niteliğine sahiptir. Ama bu metnin hedefi, Foucault'nun bu konudaki detaylı ve oldukça karmaşık analizini[7] özetlemek ve bu analizin onun genel olarak düşüncesi

[5] Hannah Arendt, "Otorite Nedir?", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1996), 127-195.

[6] Michel Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*, ed: Frédéric Gros, çev: Graham Burchell, (New York: Palgrave MacMillan, 2010) ve Michel Foucault, *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France 1983-1984*, ed: Frédéric Gros, çev: Graham Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2011).

[7] Focuault'nun tarihsel analizi, bu kavramın özellikle Antik Yunan politik pratiklerinde ve demokrasinin sorunsallaştırılmasında köklerini bulan daha sonra kişisel etiğin ve ahlaki öznenin kurulması alanına sapan bir güzergahı nasıl izlediğini açığa vurur. Bu analizin ilk

içindeki yerini tartışmak değil. Oldukça sınırlı bir şekilde, Foucault'nun bu analizine dair yorumlarda/okumalarda genellikle göz ardı edilen ama günümüz koşullarına uygun eleştirel bir düşünüm pratiği ya da eleştirel bir felsefi söylemin (yani doğruluğu etik ve politik bağlamdan koparmayan eleştirel felsefi bir söylemin) nasıl mümkün olabileceğine dair tartışmalara katkı sunabileceğini düşündüğüm bazı görüşlerini seçmeye çalışacağım. Elbette bunun için öncelikle parrhesia kavramının Antik Yunan düşüncesindeki kökensel anlamına ve ayırt edici özelliklerine bakmak gerekir.[8]

Foucault çoğunlukla "özgür konuşma", "dürüstlük veya açık sözlülük" olarak çevirilen "parrhesia" sözcüğünün etimolojisi itibariyle her şeyi söylemek (*pan rema*) anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla hiçbir şeyi saklamaksızın konuşan, yani her şeyi söyleyen kişi parrhesia anlamında doğruyu söyleyen kişi olacaktır.[9] Ama Foucault sözcüğün birisi olumlu diğeri olumsuz iki anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Aşağılayıcı anlamda parrhesia, insanın aklına gelen her şeyi (o anki amacına, ilgisine ya da tutkusuna hizmet edebilecek herhangi bir şeyi) kendisini hiç sınırlamaksızın söylemesidir. Bu anlamda her şeyin söylenmesi ancak boşboğazlıkla, patavatsızlıkla ya da kötü niyetle açıklanabilir. Olumlu anlamda kullanılan parrhesia ise doğruluğa bağlı olan bir "her şeyi anlatma" edimini yani hakikati olduğu gibi, hiçbir şeyi gizlemeksizin ya da eksik bırakmaksızın bütünüyle anlatmayı ifade eder. Dolayısıyla parrhesia "doğruyu söylemek"tir; boş konuşmadan farklı olarak, hakikati, onu gizleyebilecek ya

uğrağını parrhesia'nın Antik Yunan'da ilk olarak politik alanda ortaya çıkışı ve Atina demokrasinin krizi bağlamında sorunsallaştırılmasına ilişkin inceleme (politik parrhesia); ikinci uğrağını, politik parrhesia'nın Sokratesçi-Platoncu felsefede sorunsallaştırılmasıyla birlikte, kendilik kaygısı ya da kendiyle ilgilenme (*epimeleia heautou*) pratiği biçiminde bir doğruyu söyleme biçimine dönüşümü (etik parrhesia); üçüncü uğrağı ise Sokratik parrhesia'dan çıkan ve doğruluğu yaşam (bios) ile birleştiren alternatif gelişim çizgisinde yer alan Kinik parrhesia'nın, doğru yaşam temasına ilişkin sorunsallaştırması (Kinik parrhesia) teşkil eder.

[8] Bu konuda, farklı bir bağlamda olsa da Foucault'nun parrhesia kavramına dair analizini çok daha detaylı bir şekilde ele aldığım şu yazıdan faydalandım: Özgür Soysal, "Parrhesia: Doğruyu Söyleme Cesareti ve Eleştiri", *Felsefi Düşün*, (2015): 5.

[9] Foucault, *Courage of Truth*, 9.

da anlaşılmaz hale getirebilecek retorik süslemelerden kaçınarak, olabildiğince açık ve dolaysız bir şekilde anlatmaktır.[10]

Fakat Foucault'ya göre her şeyi açıkça anlatmayı ve doğruluğa bağlılığı içeren bu tanımı, iki ilave koşul ile birlikte düşünmeliyiz. İlk koşul doğruyu söyleyenin, dile getirdiği doğruluk ile ilişkisine, daha doğrusu, bu hakikate kendisini bağlama tarzına işaret eder. Doğruyu söyleyen yani "parrhesiastes", kendi doğru olduğunu düşündüğü şeyi söylediğini tereddütsüz bir şekilde dile getirmeli ve böylece dile getirdiği doğruluk tarafından sınırlanmayı kabul etmelidir. Buna karşılık, mesela retorik sanatında, konuşan kişi ile dile getirdiği şeyler arasında bir bağ bulunması gerekmez. Zira iyi bir hatip, inandığı ya da düşündüğü şeyden tamamen farklı bir şey de söyleyebilen ya da inanmadığı, doğru bulmadığı şeyleri bile mükemmel bir şekilde dile getirebilme yeteneğine sahip olan kişidir. Oysa parrhesia'nın temel koşulu doğruyu söyleyenin, söylediği şey ile arasında güçlü ve açık bir bağın bulunmasıdır.[11] Ama sadece bu koşul yeterli olsaydı, mesela doğru olduğunu düşündüklerini, doğru olduğuna inandıklarını anlatan herkesin parrhesiastes olduğunu söylemek durumunda kalırdık. Foucault'ya göre parrhesia'nın meydana gelebilmesi için aynı zamanda parrhesiastes'in hakikati anlatırken muhatabı olan kişi ya da kişilerle ilişkisiyle ilgili bir tür riski ya da tehlikeyi göze alıyor olması gerekir. Yani parrhesia doğruyu söyleme cesaretini gerektirir. Parrhesia pratiğinin zorunlu koşulu olan bu risk, konuşmanın içinde, doğruyu söyleyenin muhataplarıyla olan ilişkisini, arkadaşlığını ya da onlar arasındaki statüsünü kaybetmesinden, özgürlüğünü ve hayatını kaybetmesine kadar uzanabilen bir belirsizlik durumunun ortaya çıkışına işaret eder. Dolayısıyla örnek bir parrhesia durumu olarak bir matematik hocasının öğrencilerine doğru bildiklerini anlatmasını değil, Foucault'nun detaylı bir şekilde incelediği Platon ile Siraküzalı tiran Dionysius arasındaki konuşmada olduğu gibi, bir filozofun kendisini cezalandırabilecek, hatta öldürtebilecek bir tiranın öfkesini göze alarak doğru olduğuna inandığını cesur bir şekilde dile getirebilmesini göz önüne almalıyız.[12]

---

[10] *A.g.e.*, 9, 10.

[11] *A.g.e.*, 13,14.

[12] *A.g.e.*, 12. Foucault'nun Platon'un Sirakuza tiranıyla karşılaşmasını örnek bir parrhesia durumu olarak ele aldığı analiz için Bkz. Foucault, *Goverment of Self and Others*, 48-57.

Parrhesia pratiği, risk koşulunun işaret ettiği üzere (Platon ile Siraküzalı tiran Dionysius arasındaki konuşmada olduğu gibi) zorunlu olarak doğruyu söyleyenin güçsüz bir konumda olduğu simetrik olmayan/eşitsiz bir iktidar ilişkisi içinde var olabilir. Mesela Platon'un kendisini cezalandırabilecek bir tirana karşı adalet hakkında doğru olduğuna inandığı şeyi dile getirmesini bir parrhesia örneği olarak aldık. Ama Platon aynı konuşmayı, hiçbir tehlikenin olmadığı bir bağlamda (mesela öğrencilerinin karşısında) yaptığında parrhesiastes rolünü üstlenmeyecektir. Benzer şekilde parrhesia pratiğindeki tehlikeyi göze alma koşulunun bir parçası olan muhatapları rahatsız etme, sinirlendirme, hatta şiddete yöneltme olasılığı, anlatılan hakikatin hazmetmesi kolay olmayan, alışılmış olandan (çoğunluğun inandığından) farklı bir hakikat olduğuna ve dolayısıyla zorunlu olarak eleştirel ve dönüştürücü bir içerime sahip olduğuna işaret eder. Aslında Platon'un Sirakuza ziyaretiyle ilgili örnek, parrhesia'da doğruyu söyleyen ile muhatabı arasında oluşan bağın uygun bir şekilde kurulması süreci (Foucault'nun deyişiyle "parrhesiastik oyun" ya da "parrhesiastik anlaşma"nın oluşumu) açısından bir başarısızlığın ifadesidir. Zira Platon riski bilmesine rağmen kendi çıkarını ya da güvenliğini gözetmek için dalkavukluk yapmayı, sessiz kalmayı ya da ikna edici temkinli bir dil kullanma yoluna gitmeyi (retoriği) değil, inandığı doğruyu açıkça ve doğrudan dile getirmeyi tercih etmiş ve dolayısıyla parrhesiastes rolünü üstlenmiştir. Ama Dionysius, anlatılan doğruluğu dinlemeyi kabul etmek (duyduğu acı verici doğruluğa katlanmaya razı olma cesaretini göstermek) yerine öfkesine yenik düşmüş, konuşma durumunu bitirmiş ve hatta bildiğimiz gibi bununla da kalmayarak Platon'un köle olarak satılması için emir vermiştir.

Böylece iki taraflı bir pratik olarak parrhesia oyunu kuruluşunun, bir bakıma sürecin baştan bozulması ihtimaline zorunlu olarak dayandığı söylenebilir. Zira doğruyu söyleyenin samimi ya da dürüst olduğunun en önemli kanıtı olan tehlikenin varlığı, aynı zamanda parrhesia pratiğinin sonucunun belirsizliğine ya da kontrol edilemezliğine işaret eder. Doğrunun söylenmesi her zaman muhatabı gücendirme, öfkelendirme ve hatta şiddet içeren bir davranışa kışkırtma olasılığına sahiptir. Zaten bu olasılık doğruyu söylemenin bu özel biçiminin olmazsa olmaz koşuludur.[13]

[13] Nancy Luxon, *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault* (New York: Cambridge University Press, 2013), 159.

Bu açıdan da retoriğin tam karşıtıdır, zira etkili bir şekilde konuşma sanatı olarak hitabet, onu kullanan kişinin, hitap ettiği kişilerde -doğru olduğuna inansın ya da inanmasın- belli kanılar, inançlar, davranış biçimleri oluşturabilecek şekilde konuşmasına hizmet eder. Dolayısıyla hatip, hitap ettiği kişiler ile kısıtlayıcı ya da yönlendirici bir iktidar bağlantısı oluşturur. Buna karşılık Foucault parrhesiastes'in ise kendisini ve diğeriyle olan ilişkisini tehlikeye atan cesur bir hakikat anlatıcısı olduğunu söyler. Ona göre Antikitede parrhesia tamamen bir teknik ya da ustalık olan retorikten farklı olarak, erdemle yakından ilişkili düşünülmesi gereken bir varoluş tarzı ya da bir tutum olarak görülebilir. Dolayısıyla parrhesia pratiği riskli ve özgür bir edim olarak doğruyu söyleme etiği olarak anlaşılabilir. [14]

Bu şekilde anlaşılan doğruyu söyleme pratiğinin, Antik Yunan kültüründeki tek doğruyu söyleme sahnesi olduğunu düşünmemek gerekir. Foucault özel olarak parrhesia'yı karakterize eden doğruyu söyleme biçimini açıklaştırmak için, Antik Yunan'da doğruyu söylemenin temel biçimlerine ilişkin bir çerçeve çizer. "Kehanet", "bilgelik", "öğretme/teknik" ve "parrhesia", her biri farklı kişilikleri ("kâhin", bilge", "öğretmen/teknisyen", "parrhesiastes"), farklı konuşma tarzlarını içeren ve farklı alanlarla ilişkilenen ("kader", "varlık", "tekhne", "ethos") dört doğruyu söyleme biçimidir. Bu çerçevede ilk olarak kehanetle ilgili doğruyu söyleme biçimi, parrhesia söyleminden temel olarak üç bakımdan farklılaşır. Öncelikle "kâhin" de hakikati anlatan kişidir ama parrhesiastesin aksine kendisinin olmayan bir hakikate (genellikle Tanrısal sözlere) sadece aracılık etmektedir. İkinci olarak, kehanet söylemi hiçbir insanın erişemeyeceği bir hakikati dile getirir yani o geleceğin (zamanın yapısının insandan gizlediği şeyin) açığa vurulmasıdır. Parrhesiastes'in doğruluk söylemi ise şimdi'nin içinde bulunan doğruluğu, insanların kendileriyle, ne olduklarıyla ilgili göremez hale geldikleri (ontolojik bir yapının gereği olarak değil de ilgisizlik, zayıflık, ahlaki kusurlar gibi birtakım eksiklikleri yüzünden körleştikleri) şeyleri açığa vurur. Ayrıca olabildiğince açık ve doğrudan konuşan (ve muhatabına sadece doğruluğu kabul etme cesareti gösterebilme şeklinde etik bir yükümlülük bırakan) parrhesiastes'in aksine

[14] Foucault, *Courage of Truth*, 14.

kâhinin öngörüleri dinleyeni tereddüt ve şüphe içinde bırakan ve muğlak bir yorumlama faaliyetine sevk eden bir bilmece biçimindedir.[15]

Antikitenin bir diğer önemli doğruyu söyleme biçimi olan bilgelik ise parrhesia'dan iki bakımdan farklılaşır. Aslında bilge de gelecek yani "olacak olan" hakkında değil "olan" hakkında konuşur. Ama bilgenin olan'ı açığa vurması, eşyanın ve dünyanın hakikatini anlatma biçimindedir. Mesela bilgenin kendisine danışılan bir durumla ilgili cevabı, o koşullarla bağlantılı bir öneri yerine genel bir davranış biçimiyle ya da insanlık durumuyla ilgili olacaktır. Buna karşılık parrhesiastes'in "olan"a dair müdahalesi tam da bireylerin, durumların ve koşulların tekilliğiyle ilgilidir. Yani bireylere kendileri hakkındaki gerçeği açığa vurmakla yani içinde bulundukları durumları, karakterlerini, hatalarını, davranışlarının değerini ve kararlarının muhtemel sonuçlarını anlatmakla ilgilidir. Ayrıca Antik literatürde genellikle olduğu gibi, acil durumlarda kendisine danışılmadıkça konuşma ihtiyacı duymayan mesafeli/ketum bilge figürünün aksine parrhesiastes –Sokrates örneğin de olduğu gibi- insanlara hakikati anlatmayı ve onları sorgulamayı canı pahasına sürdürülmesi gereken bir sorumluluk, bir görev olarak üstlenir.[16]

Son olarak öğretmeyle ilgili olan doğruyu söyleme biçimine gelince, Foucault Platon'un diyaloglarında sıklıkla karşılaşılan doktor, savaş öğretmeni, marangoz, ayakkabıcı, gibi tekhne'nin karakterize ettiği bir bilgiye sahip olan karakterlere atıfta bulunarak bu doğruyu söyleme biçiminin temel figürüne "öğretmen" yerine "teknisyen" (veya uzman) denmesinin daha uygun olabileceğini düşünür. Teknisyen bilgeden farklı olarak konuşmaya yükümlüdür, doğru olduğunu bildiği (ustalarının bir zamanlar kendisine öğrettiği) şeyleri diğerlerine aktarma sorumluluğuna sahiptir. Ama teknisyenin parrhesiastes'in aksine doğruyu söyleme görevinde hiçbir risk almadığı da açıktır. Bilakis öğretme etkinliği, paylaşılan bilgi ya da gelenek temelinde öğretilen ile öğreten arasında bir bağ (kişisel bir tanınma, saygı ve hatta bir dostluk ilişkisi) kurulmasına yol açar. Buna karşılık parrhesiastes olmanın ilk koşulu ise –sonradan daha güçlü bir bağ kurulmasına yol açabilecek olsa da- öncelikle konuştuğu

[15] *A.g.e.*, 15-16.
[16] *A.g.e.*, 16-19.

kişiyle olan ilişkisinde bir kopuş yaratabilmektir; çatışma, kışkırtma riskinin var olmasıdır.[17]

Böylece parrhesiastes'in doğruyu söylemesi, "yazgı", "varlık" ya da "tekhne" ile ilgili konuşan kâhin, bilge ve teknisyenden farklı olarak, Greklerin "ethos" ile ilişkilendirdiği bir doğruluk söylemini kullanıma sokar.[18] Foucault bu karşılaştırmaları kişileştirerek ("kâhin", bilge", "öğretmen/teknisyen", "parrhesiastes") yapmasına rağmen, doğruyu söylemenin temel biçimlerinin sosyal tipler, belli roller ya da karakterler olarak düşünülmemesi gerekir. Tersine belli figürlerin (mesela Sokrates'in) farklı zamanlarda ve durumlarda doğruyu söyleme tarzlarının farklı türlerini sergilediklerini görmek mümkündür. Onun iddiası, Grek kültüründen beri doğruyu söyleyen bir öznenin hakikati dile getirdiği durumlarda bu olası dört biçimden birisini üstlendiğidir. Dahası Foucault'nun analizinde doğruyu söyleme biçimleri sıklıkla belli şekilde bir araya gelmiş olarak bulunurlar.

Foucault bu dört doğruyu söyleme biçiminin farklı kültürler, toplumlarda, yani farklı "doğruluk rejimleri" içinde olarak farklı şekillerde bulunduklarını ve hatta farklı bileşimler halinde ortaya çıktıklarını düşünmektedir. Antikite örneğinin ayrıcalıklı yanı ise genel olarak Antik kültürde farklı doğruyu söyleme biçimlerini açık bir şekilde ayırt edilmiş, formüle edilmiş somutlaştırılmış ve hatta neredeyse kurumsallaştırılmış olarak bulma imkânıdır. Gerçi Foucault Antik felsefe ya da genel olarak Antik kültürde bilgelik ve parrhesia'nın doğruyu söyleme karakteristikleri arasında bir araya gelme ve böylece hem kâhinliğe özgü hem de tekhne'ye özgü olan doğruyu söyleme biçimlerinden oldukça farklı bir "felsefi doğruyu söyleme" biçimi oluşturma eğilimi olduğunu iddia eder. Foucault parrhesia ile bilgelik arasındaki bu birleşimi, Greko-Romen kültürün ünlü hakikat anlatıcılarında, varlığın, eşyanın doğası hakkında hakikati, bu

[17] *A.g.e.*, 23-25.

[18] *A.g.e.*, 25. Burada etik atfını, kişinin ahlaki bir özne olarak oluşum pratikleri açısından göz önünde bulundurmak gerekir. Foucault'ya göre Antik Yunan ve Yunan-Roma dönemi ahlaklarında esas vurgulanan şey, "kişinin kendisiyle olan ilişki biçimleri, bu ilişkilerin oluşturulması için başvurulan yöntem ve teknikler, kendini bilinmesi gereken bir nesne olarak ele almasını sağlayan uygulamalar ve kendi varlık tarzını dönüştürmesini sağlayan pratiklerdir". Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi,* çev: Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 141.

hakikat ancak ethos ile ilgili olduğu ölçüde yani parrhesiastik doğruluğu ilgilendirdiği ya da onu ortaya koyabildiği ölçüde dile getirmelerinde kendisini açığa vuran bir çekim gücüne benzetir.[19]

Ortaçağ Hristiyan dünyasında ise bir yandan kehanet ve parrhesia biçimlerinin, diğer yanda ise bilgelik ve öğretmeyle (tekhne'yle) ilgili doğruyu söyleme biçimlerini bir araya getiren iki farklı birleşim meydana gelmiştir. Foucault'nun eşyanın doğasına dair hakikatin anlatılması olan bilgelik ve öğretmeyle ilgili olan doğruyu söyleme (tekhne) biçiminin birleşimine dair örneği ortaçağa ait bir kurum olan üniversitedir. Kehanet ve parrhesia biçimlerinin birleşimi ise Fransiskenler ve Dominikenler'den başlayarak büyük Hıristiyan vaizlerinde ortaya çıkar. Zira onlar hem kâhin rolünü yerine getirmiş, yani insanları bekleyen kaderi (ölümü, Kıyamet Gününü) anlatmış hem de parrhesiastes olarak insanlara hataları ve kabahatlerinin ne olduğunu ve hangi bakımlardan var olma tarzlarını değiştirmeleri gerektiğini tam bir açık sözlülükle dile getirmişlerdir.[20]

Foucault'nun bu konuda modern dönemle ilgili olarak ise hipotez bile sayılamayacak bazı yorumlarının olduğu söylenebilir. Ona göre parrhesia tam olarak olduğu şekliyle artık ortadan kaybolmuştur, ancak diğer doğruyu söyleme tarzlarında kısmi olarak (alıkoyulmuş olarak ya da sadece onlara dayanarak) bulunabilir. Mesela, kehanet tarzı doğruluğa, kısmen bir yazgı biçimini almış bir geleceği anlatmak için konuşan bazı devrimci söylemlerde rastlarız. Bu söylemler mevcut toplumun bir eleştiri biçimini aldığında parrhesia pratiğine yer verebilir. Doğruyu söylemenin teknik tarzı ise öğretimden ziyade bilimde ya da belki bilimsel, araştırma ve öğretim kurumlarında bulunabilir; önyargıların, mevcut bilme biçimlerinin ve hâkim kurumların eleştirisi olduğu ölçüde parrhesia pratiğine imkan tanıyabilir. Bazı felsefi söylemlerde karşımıza çıkan, doğruyu söylemenin ontolojik yani bilgelik tarzı ise parrhesiaya insan sonluğunun bir analizi ve bu sonluluğun sınırlarını aşan her şeye yönelik –bilgi ya da moralite alanında- bir eleştiri olduğunda yer verebilir.

---

[19] Ama Foucault bu iki doğruyu söyleme biçiminin hiçbir zaman tam olarak içe içe geçmediğini düşünmekte ve hatta bu konuda, parrhesia ve bilgelik arasındaki değişen ilişkilere yönelik bir doğruluk rejimlerinin tarihi analizi olanağını bile görmektedir. Foucault, *Courage of Truth*, 28-29.

[20] *A.g.e.*, 29.

Bunun temel bir sebebini ise modern dünyada özne ile doğruluk arasındaki ilişkide meydana gelen radikal değişimde, doğruluğun etik bağlamdan tamamen bağımsızlaşmasında bulabiliriz. Hatta Foucault, doğruluğa ulaşmak için kendi kendini geliştirmenin (insanın kendisini hakikati bilmeye hazır hale getirecek çalışmanın) temel bir yer tuttuğu Antik düşünce çizgisinden kopuşun, Descartes'ın "Doğruluğa ulaşmak istiyorsam, apaçık olan şeyleri görebilecek bir özne olmam yeter" dediği zaman meydana geldiğini iddia eder.[21] Descartes'ın doğruluğa ulaşmak için önerdiği yöntem, doğruluğun peşinden giden öznenin ahlaki ya da etik statüsünden bağımsız işler. Kısacası, Foucault'nun tarihsel analizini takip ettiğimizde, modern dönemde doğruyu söylemenin etik ve politik alandan kopuşuna götüren değişim ve dönüşümlerle birlikte üç temel gerçeklik ya da üç kutupla karşı karşıya kalırız: bir yanda doğruyu söylemenin koşulları ve biçimleri (*alethia* ve doğruyu söyleme), diğer yanda politea'nın yani iktidar ilişkilerinin örgütlenme kuralları (*politea* ve yönetim), son olarak ise bireyin sayesinde kendisini davranışlarının ahlaki öznesi olarak kurduğu ethos biçimlenmesi (ethos'un ya da moral öznenin oluşumu).[22]

Foucault hem birbirlerine indirgenemez şekilde ayrı olan hem de zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılı olan bu üç boyutun (*alethia, ethos* ve *politiea*) Antik Yunan'dan günümüze tüm felsefi söylemlerin varoluşunun temelini teşkil ettiğini düşünmektedir. Bunun anlamı, felsefi bir söylemin, bu üç kutupla ilgili spesifik söylemlerden ("bilimsel söylem", "politik söylem" ve "etik söylem"den) temel olarak farklı olduğudur. Felsefi söylem ne sadece doğruyu söylemeyi tanımlayan ve geliştiren koşulları ele almakla kendisini sınırlayan bir bilimsel söylem, ne mevcut ya da olası en iyi kurumları tanımlamakla kendisini sınırlayan politik analiz ne de sadece davranış normlarını ve ilkelerini tespit eden saf bir ahlaki söylem olarak var olabilir.[23]

Fakat bu metnin hedefi açısından temel mesele felsefi söylemin bu alanları birlikte ilişkiye sokarak ele alması kadar onlarla nasıl ilişkilendiğiyle ilgilidir. Zira bu sayede günümüzde doğruluğun etik-politik bağlamdaki

---

[21] Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev: Işık Ergüden ve Osman Akınhay, 192-221 (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 219.

[22] Foucault, *Courage of Truth*, 65-66.

[23] *A.g.e.*, 67.

gücünü geri kazandırabilecek eleştirel felsefi bir söylemin bu alanlarla ilişkili olarak nasıl oluşturulabileceği ya da eleştirel bir felsefi söylemin nasıl parrhesia'yı halen içerebileceği konusunda ipuçları bulabiliriz. Bunun için Foucault'nun felsefi söylemin bu yönünü, doğruyu söylemenin Antik Yunan'da ayırt edilebilen dört biçimiyle ("kehanet", "teknik", "bilgelik" ve "parrhesia") birlikte karşılaştırdığı analizine başvurabilir ve günümüzde parrhesiastik bir felsefe pratiği imkanını tahayyül edebiliriz.

Bu analize göre doğruyu söylemenin ele aldığımız dört biçimi temelinde, felsefi söylemin içinde de doğruluk, politika ve etik sorunlarını birbirlerine bağlamanın dört farklı yolu bulunur. İlk olarak felsefede "kehanet" bakış açısı; doğruluğun üretimi, iktidarın uygulanışı ve ahlaki oluşumun en nihayetinde kesin olarak örtüşebilecekleri bir uğrak ve biçimden yani doğruluk, etik ve politikanın vaat edilmiş bir uzlaşımından bahsedecektir. Bilgelik" bakış açısı ise bu üç kutbun kurucu birliğini düşünmeye çalışır yani onların doğasını tek bir söylem temelinde ele alma iddiasındadır. Buna karşılık felsefede "teknik" bakış açısı ise bu üç uğrağın indirgenemez bir şekilde ayrı oldukları, eş-ölçülemez olduklarından hareket ederek, onları ayrı ayrı ele almaya yani doğruyu söylemenin biçimsel koşullarını (mantık), iktidarı uygulamanın en iyi biçimlerini (politik analiz) ve ahlaki davranışın ilkelerini (moralite) birbirleriyle ilişkiye sokmaksızın sorgulama yoluna gitmektedir. Son olarak felsefede parrhesiastik bakış açısı ise doğruluk, iktidar ve ethos'un hem birbirlerine indirgenemez olduğu hem de birbirlerine zorunlu olarak bağlandıkları, yani bu üç kutbu da onların birbirleriyle olan özsel ilişkileri olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğu bir söylem oluşturur. Dolayısıyla parrhesiastik tutum doğruluk sorununu onun politik koşulları ve erişimine izin veren etik farklılaşmalar sorunuyla birlikte; iktidar sorununu hem doğruluk ve bilgiyle hem de etik farklılaşmayla ilişkileri sorunuyla beraber; ahlaki özne sorununu ise bu öznenin kendisini içinde kurduğu doğruluk söylemi kadar onu biçimlendiren iktidar ilişkileri sorunuyla birlikte el alma yolundan ısrarla vazgeçmemek anlamına gelir. Bir başka deyişle, eleştirel bir felsefe pratiği geliştirmek isteyenler: ne doğruluk sorununu ne ahlaki öznenin oluşumu sorununu ne de iktidar ilişkilerini kendi başına ele alan söylemlerle yetinmelidir.[24]

[24] *A.g.e.*, 68.

Kuşkusuz Foucault'nun felsefi söylem içinde parrhesiastik tavra ilişkin bu tasvirinin, açıkça kendisinin bilgi, iktidar, özne üzerine çalışmalarında izlediği programa denk düştüğünü görmek mümkündür. Nitekim onun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?' metnine dair okuması, Aydınlanmanın eleştirel ethos'undan çıkan ve parrhesiastik yapının yeniden geçerli kılınması yönündeki bir çabayı karakterize eden alternatif bir yol tespit eder. Foucault'nun parrhesia çözümlemesi çerçevesinde baktığımızda, Kant'ı, çağdaşlarına kendileriyle ilgilenmeye, başkalarının otoritesini kabul etmek yerine kendi başlarına düşünmeye, yani kendilerini yönetmeye cesaretlendiren bir parrhesia pratiği biçimini uyguluyor olarak görmek mümkündür. Elbette Foucault Kant felsefesinde genellikle takip edilen yönelimin kendi vurguladığı düşünce biçimi olmadığının farkındadır. Ama Foucault Kant felsefesinde, aklın yanlış kullanımlarından kaçınabilmek için doğruluğun evrensel kurallarını tesis etmeye çalışan bir transandantal felsefe olduğu kadar "eleştirel bir tutuma", tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir ethos'un sürekli olarak canlı tutulmasına dair bir yönelimin de var olduğunu savunur.[25] Bu çerçevede Aydınlanma, doktriner unsurlarından hareketle değil, "doğruluk ve iktidar ilişkilerinin etik boyut çerçevesinde sürekli canlı tutulduğu eleştirel bir tutum" olması bakımından kavranacaktır

Dahası doğruluk, iktidar ve öznellik alanları arası bağlantıları sürekli sorunsallaştırmayı hedefleyen bu tarz bir eleştirel felsefi söylemi, günümüzde parrhesiastik eylem sahneleri kurma mücadeleleriyle birlikte de

[25] Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, 173-193, (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 184. Foucault Kant'tın "Aydınlanma Nedir?" metninde parrhesiastik pratiğin yeniden sorunsallaştırılmasına ve geçerli kılınma çabasına işaret eden yeni bir sorunun ortaya atıldığını da iddia etmektedir. Foucault'nun ifadesiyle: "Kant'ın bu metninde ilk defa ele alır göründüğü soru, şimdiki zaman sorusu ya da bir güncellik sorusudur: Bugün neler olup bitmektedir? Şu an neler olup bitmektedir? Ve hepimizin kendimizi içinde bulduğumuz ve halen yazmakta olduğum şu anı tanımlayan bu 'şimdi' nedir?" [25] Foucault'ya göre filozofun hem ait olduğu, hem de kendini ona göre konumlandıracağı şimdiki zamanın sorgulaması olarak felsefe, modernliğin söylemi ya da modernlik üzerine söylem olarak nitelenebilir. Foucault bu söylemin kendi güncelliğini, bir yandan bu güncellik içindeki asıl yerini bulmak, öbür yandan bu şimdiki zaman içerisinde uygulamaya dökebileceği eylem tarzını belirlemek için dikkate almak durumunda olduğunu söyler. *A.g.e.*, 164-165.

düşünebiliriz. Bunun için Foucault'nun "doğruyu söylemenin dramatiği" dediği inceleme biçimi yardımcı olabilir. Bu inceleme doğruyu söylemenin biçimsel koşullarını ya da daha doğrusu doğruluğun sözlü ya da sözsüz mümkün bütün yollarla nasıl tezahür ettiğini, en önemlisi bir eylem sahnesi olarak nasıl kurulduğunu açığa vurmaya çalışır: yani doğruyu söyleme pratiğinin adeta tiyatro oyunu gibi nasıl sahnelendiğine yönelir, onun deyim yerindeyse dramaturjisini (*alethia* yani hakikat sözcüğüne atıfla *alethurgy*'sini) ortaya koyar.[26] Ama bunun bir sahne olarak kuruluşunu göz önüne alarak, doğruyu söyleme biçiminin aslında öznede temelini bulmadığını, tersine onun, özneyi öncelediği ve yapılandırdığını da eklemek gerekir. Yani parrhesia pratiğinin öznesi, ancak doğruyu söyleme biçiminin uygun koşullarıyla birlikte ortaya çıkar. Dolayısıyla parrhesia deneyimi, öznelerin kendilerini aktörler olarak tayin eden (parrhesiastes olmaya davet eden) belirli eylem sahneleri içinde görünüşe çıkabildikleri dramatik bir duruma benzer. Bunun anlamı, kişinin kendisiyle ve diğerleriyle ilişkisinin, kendisini eyleme çağıran dramatik sahne tarafından düzenlendiğidir.[27]

Bu açıdan parrhesia pratiğinin, Antik Yunan demokrasisi içinde hangi koşullar altında sahnelendiğini düşünebiliriz. Bu sahnede halen çağdaş demokrasiler açısından önemli bir soruna işaret eden nokta, parrhesia'nın "eşit konuşma" anlamına gelen ve herhangi bir bireyin, demos'un bir parçası olduğu sürece eşit bir şekilde konuşmaya hakkı olduğuna işaret eden *isegoria* sözcüğünden farkında bulunabilir.[28] Elbette parrhesia, her bir bireye eşit konuşma hakkı (isegoria) veren bir politik yapı (demokrasi) olmaksızın ortaya çıkamayacaktır denebilir. Ama Foucault'ya göre, parrhesia sadece yasal bir hak olarak değil; herkese konuşma hakkı veren demokratik site yönetimi çerçevesi içinde bazılarının diğerleri üstünde belli bir itibar ve böylelikle üstünlük kazanabilmesine yani tüm

[26] Foucault, *Goverment of Self and Others*, 68.

[27] Elbette bu sahnede yer almaya davet edilen kişinin özgürce bir eylem imkânının farkına vararak (doğruyu söyleme cesaretinde bulunarak) kendisinin bir özne olarak bilincine varabilmesi kadar şu ya da bu sebeple eylemi gerçekleştirmede başarısız olması da mümkündür. Edward Mcgushın, *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life* (Evanstoni IL: Northwestern University Press, 2007), 9.

[28] *İsegoria*, gerek mahkemelerde kendini savunmak ya da başkasını suçlamak için gerekse meclislerde olduğu gibi bir kararın ya da tercihin oylanmasında kendi görüşünü dile getirmek için kullanılsın eşit bir politik konuşma hakkı olarak anlaşılır. Foucault, *Goverment of Self and Others*, 150-151.

riskleri göz almak suretiyle kendilerini öne atarak, gerçekten doğru olduğuna inandığı şeyleri dile getirmeye ve böylelikle diğerlerini iyi tavsiyelerle ikna etmeye ve sitenin yönetiminde sorumluluk almaya yöneldikleri bir etkinlik olarak anlaşılmalıdır. Yani eşit konuşma hakkı, parrhesia'nın ortaya çıkabileceği sahneyi oluşturur ama onu garanti altına almaz.[29]

Nitekim Platon'un eleştirisi tam da demokrasinin parrhesia'yı, doğruyu söyleyebilmeye muktedir olup olunmadığına bakılmaksızın herkesin özgürlüğü haline getirmesine yöneliktir. Dolayısıyla demokratik parrhesia'nın uygulanması, herkesin siteye faydalı olsun ya da olmasın kendi çıkarlarını ya da arzularını tatmin eden herhangi bir şeyi söyleyebilme özgürlüğüne olanak tanımaktadır. Herkese tanınan bir konuşma özgürlüğü olarak anlaşılan parrhesiastik özgürlüğün bu biçiminde, kendi çıkarlarının peşinde olanlar ile sitenin iyiliğini kendini adamışlar, doğru ve yanlış söylemler, faydalı olan konuşmalar ile zararlı görüşler ayırt edilemeyecek bir şekilde birbirlerine karışmaktadır.[30] Dolayısıyla insanları pohpohlamak yerine, onlara gerçekten neyin doğru ve iyi olduğunu açıkça söyleme cesaretinde bulunanlar Sokrates gibi ölümle karşılaşmaktadırlar. (Bu açıdan kötü/sahte parrhesia, tam da hakikat-sonrası politika çağını tarif eder.) Nitekim Platon demokratik parrhesia sorunu çözmek için doğruyu söylemenin anlamını değiştirecek bir şekilde politikadan etiğe dönmüş ve politik yaşama uygun olan yeni bir kendilik (doğruluğun diğerlerinin ruhunda da kök salabilmesi ve gelişebilmesine yönelik olarak, "etik bir parrhesia") olasılığını araştırmıştır.[31]

Atina demokrasisinin krizi olarak da atıfta bulunulan bu süreçte demokrasinin, parrhesia'nın ortaya çıkabileceği eylem sahnesinin zorunlu koşulu olduğu görüşü giderek gözden düşecek ve politik parrhesia pratiğinin yeni biçimi yerini, meclis ya da mahkemelerde değil, prensin huzurunda ya da hükümdar ve maiyeti arasındaki ilişkilerde (kendilerini dinleyecek bir hükümdara hitap eden danışmanların konuşmalarında) bulacaktır.[32] Foucault bu tarihsel değişime atıfla, Batı düşüncesinde felsefe ile politika arasında ilişkiye dair temel problemi özetleyebilecek bir

[29] *A.g.e.*, 158.
[30] Foucault, *Courage of Truth*, 36.
[31] Mcgushin, *Foucault's Askesis*, 30.
[32] Foucault, *Courage of Truth*, 57.

anektodu, Diogenes Laertius'un Platon ile ünlü Kinik Diyojen'in karşılaşmasına dair anlattığı bir hikâyeyi aktarır. Diyojen'in salatasını yıkadığını gören Platon, "keşke İskender'e daha kibar olsaydın da kendi salatanı yıkamak zorunda kalmasıydın" der. Diyojen ise "keşke sen de kendi salatanı yıkama alışkanlığına sahip olsaydın da İskender'in kölesi olmasaydın" cevabını verir. Foucault'ya göre bu anektod, felsefi doğruyu söyleme ve politika arasındaki ilişki sorununa dair iki ayrı kutba işaret eder: kamusal alanda ya da Prens'in ruhunda. Bir başka deyişle, bir yanda egemene hitap eden, onu biçimlendirmeye yönelen felsefi söylem, öte yanda ise egemenin eylemleriyle ve politik eylemle ilişkili olarak eleştiri, meydan okuma, ifşa etme olarak kamusal alanda ortaya koyulan eleştirel bir felsefi söylem. [33]

Sonuç olarak, bu analiz ışığında, hakikat-sonrası siyasetin karakterize ettiği günümüzde, doğruluk, iktidar, etik arasındaki ilişkileri tekrardan sorunsallaştıran (yani doğruluğun etik ve politika ile ilişkilerini dikkate alabilen) eleştirel bir felsefi söylemi geliştirme çabasına, felsefe ve politika arasındaki ilişkiyi, muktedirlerin söz ve eylemlerinin keskin eleştirisi olarak kamusal alanda gerçekleştirmeye yönelen eleştirel bir tutum ve politik pratik eşlik etmelidir diyebiliriz. Bunun için sadece eşit ve özgür konuşma hakkını savunmakla yetinmeksizin, etik farklılaşmalara da imkân tanıyan yani şartlar ve durum, özgürce eyleme davet ettiğinde sessiz kalmayı başaramayan, inandığı doğruluğu dile getiren, riske giren ve cesur bir şekilde sahneye çıkmayı başaran parrhesiastesleri ortaya çıkarabilecek eylem sahnelerini ya da dayanışma ağlarını da oluşturmak gerekecektir.

Kaynakça

Arendt, Hannah, "Otorite Nedir?" *Geçmişle Gelecek Arasında*. çev. Bahadır Sina Şener. 127-195. İstanbul: İletişim, 1996.

Foucault, Michel, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, 192-221, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

[33] Foucault, *Goverment of Self and Others*, 292-293.

Foucault, Michel. "Aydınlanma Nedir?" *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II* içinde. çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, 173-193, İstanbul: Ayrıntı, 2005

Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi.* çev: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2007.

Foucault, Michel. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*. ed: Frédéric Gros, çev: Graham Burchell, New York: Palgrave MacMillan, 2010.

Foucault, Michel. *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France 1983-1984*. ed: Frédéric Gros, çev: Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan, 2011.

Luxon, Nancy. *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault*, New York: Cambridge University Press, 2013.

Mcgushın, Edward. *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*, Evanstoni IL: Northwestern University Press, 2007.

Richters, Annemiek. "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault." *Theory, Culture and Society*, (1988): 5, Sage Pub, 611-643.

Soysal, Özgür. "Parrhesia: Doğruyu Söyleme Cesareti ve Eleştiri." *Felsefi Düşün*, (Ekim 2015): 5.

Tallis, Benjamin. "Living in Post-truth: Power/Knowledge/Responsibility." *New Perspectives Journal Issue*, (2016): 24(1): 7–18.

KANT AS A PHILOSOPHER OF WAR AND PEACE

Çetin Türkyılmaz*

Since Kant has regarded as a philosopher of peace by many scholars, to characterize him also as a philosopher of war in the title of this writing can be seen a little provocative phrase. It goes without saying that Kant is ultimately a philosopher of peace. There is a lot of evidence to support that he hates generally the condition of war, and his ideal is to attain a peaceful social order which is clearly put forward in his article *Toward Perpetual Peace*. Moreover, he identifies war with "evil" and "immorality": War is the origin of many evils and the destruction of morality. Kant was a philosopher who stands up for peace, or, strictly speaking, a philosopher who has hope for peace. However, it should be noted that war is necessary in his thought in order to actualize this hope, and that it is a means *sine qua non* with which we can achieve an ideal condition of humanity, that means, a perpetual peace.

In this paper, I will limit myself to a brief text that is a part of his long article about perpetual peace in order to relate his idea concerning the relationship of war and peace with the Stoic doctrine of necessary, and to show, in this framework, why war as a means should be needed. By doing so, I hope to demonstrate that the inevitableness of war is originated in his idea of nature. So, taking the first supplement to *Toward Perpetual Peace* as a starting point, which is entitled as "On the Guarantee of Perpetual Peace", I will deal with Kant's thought about war and peace by comparing it with the Stoic point of view in the framework of the main topic of this writing.

Kant states that "what *guarantees* perpetual peace is nothing less than the great artist *nature (natura daedala rerum)*"[1]. If one ignores for a while the importance of the phrase of "the great artists" (die grosse Künstlerin) that is a translation of Latin word *daedala*, it can be hardly overlooked that the other phrase, i.e. *natura rerum* is a referance to Lucretius's book titled *De rerum natura*. It is well known that Kant had criticized Epicurean

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1 Immanuel Kant, "Toward Perpetual Peace," in *Practical Philosophy*, Ed. Mary J. Gregor. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 331 (AA. 8: 360).

thought in his various texts, but in his *Critique of Practical Reason*, this critical attitude against Epicureanism is very keen in relation to the Epicurean conception of ethics. In her article "Kant and the Stoic Cosmopolitanism", Martha Nussbaum accentuates this reference to Lucretius. As Nussbaum states, Lucretius does not think that there is a teleological determination of things in the route of nature. For this reason, it can be said that there is a keen contradiction between Kant's and Lucretius's conceptions of nature. Lucretius's theory of atom does not permit any divine order beyond the immanent level of natural things according to which nature is determined. In addition, as Nussbaum rightly says, there is also a contradiction between Kant and Lucretius about war: whereas Lucretius regards war as a disorder and incalculable condition of natural things, Kant sees it as a component of the teleological ends of nature which is based on providence[2]. As a consequence of those contradictions between Kant and Epicureanism, the phrase of *daedala*, which is added to *natura rerum* drives us to the opposite way of the Epicurean conception of nature, that is, to the Stoic conception of nature.

According to Kant, the great artist nature aims at a concord that can be realized "by means of the discord between human beings even against their will". In this context, Kant identified natural purposiveness which is explained in the *Critique of the Power of Judgement* in a heuristic manner, with Fate and Providence: "nature, regarded as necessitation by a cause the laws of whose operation are unknown to us, is called *fate*, but if we consider its purposiveness in the course of the world as the profound wisdom of a higher cause directed to the objective final end of human race and predetermining this course of the world, it is called *providence*"[3] In contrast with Lucretius' conception of nature, this thought, according to which nature has a purpose or final aim related to fate and providence, leads us to the Stoic understanding of nature. To be sure, Kant's quotation a sentence from Seneca's *Epistulae* in the later pages in this text is not random and in vain: "*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*": "The Fates lead the willing, drive the unwilling"[4]. As Kant scholar H. Allison rightly

[2] Martha Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism," *Journal of Political Philosophy*, 5/1 (2002): 16.
[3] Kant, "Toward Perpetual Peace," 331 (AA. 8: 361).
[4] Ibid., 335 (AA. 8:365).

pointed out, this thought can be regarded as a cunning of nature, like Hegel's famous "cunning of reason" (*List der Vernunft*)[5]. Here the deterministic forcing of fate is also a sign of the teleological functioning of nature in a process at the end of which human being would attain its ultimate perfection. In his writing titled *De Providentia* Seneca argues that "fate (*fatum*) guides us, and it was settled at the first hour of birth what length of time remains for each."[6] *Fatum* that guides us, according to the Stoic theory of necessity, is a natural necessity. This necessity is, to be sure, a causal one. Seneca says that "cause is linked with cause, and all public and private issues are directed by a long sequence of events"[7]. The problem is how to localize "evil" in this necessity. Seneca's solution is well known at this matter: *Mala fortuna* (ill fortune) is an opportunity to test ourselves, and the aim of this test is to be good and wise. "Disaster (*calamitas*), Seneca claims, is Virtue's opportunity"[8]. At this moment, it should be pointed out that in Stoic thought, like Kant, there is an ethical aim in relation to the problem of evil here. However, I think that there is also a crucial difference between them. Kant, as a modern philosopher, regards Providence as a teleological principle with which we can anticipate the direction of the progress of humanity in respect to species, not to an individual. That is, for Kant here providence must be considered in relation to the development of humanity, or the formation (*Bildung*) of human skills in species. In contrast, Stoicism considers always the progress of an individual during a life process. This difference between Kant and Stoicism would be very significant in a discussion about the ethical position of the individual. But, for now, I would like only to focus on the relationship of the *providentia* with war and peace in Kant's philosophy. In a long footnote of the "First Supplement of on the Guarantee of Perpetual Peace", Kant defines *Providence* as such that the determination of the progress of nature in advance can be called Providence *in general*. And,

[5] H. E. Allison, "Teleology and History in Kant: The Critical Foundations of Kant's Philosophy of History," in *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, Ed. Amélie Oskenberg Rorty et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 27.
[6] Seneca, "De Providentia / Of Providence," in *Moral Essays I* (London: Loeb Classics, 1928), V.7.
[7] Ibid., V.7.
[8] Ibid., IV-6.

in his fourfold distinction about the meaning of providence, Kant takes the *guiding* providence (*providentia directrix*) as a departure point in order to make clear his idea of historical progress. According to this guiding providence, we can have only a conjectural knowledge about the direction of history with regard to its particular ends which may happen in accordance with the end of nature, or providence, but we cannot foresee it as a whole. This guiding providence refers also to the hidden plan of nature. The eight proposition of *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* puts forward this hidden plan of nature: "One can regard the history of the human species in the large as the completion of a hidden plan of nature to bring about an inwardly and, *to this end*"[9]. On the other hand, Kant underlines that the knowledge of this divine providence cannot be acquired by reasoning. Yet, even though it points to a region which is beyond the possible conditions of experience at a theoretical level, we can make, analogically, a relationship between reason and providence in terms of the moral ends of human nature. As Nussbaum said, Providence is a "practical postulate", "a confidently held practical hope."[10] What may I hope? I may hope to live in peace in the world. But, let's not be so hasty. Before peace, war is at stake in this plan. Because there is a preparatory arrangement of nature in accordance with *providentia*: At first, "nature has taken care that people should be able to live in all regions of the earth". Secondly, "by *war* it has driven them everywhere, even into the most inhospitable regions, in order to populate". And, lastly, "by war it has compelled them to enter into more or less lawful relations."[11] This arrangement of nature shows us that war is the only means or apparatus which has been used by nature in order to realize its *Endzweck* (the final aim). It should be noted that at first this arrangement must be taken into account from the point of anthropological datum and the historical progress of humanity. For example, for Kant, the progress of human being from the lawless freedom of hunting, fishing, or pastoral life to cultivating the land, and then to establishing the lawful relationships

[9] Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim," in *Anthropology, History, and Education*, Ed. Günter Zöller (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 116, (AA. 8:27).
[10] Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism," 17.
[11] Kant, "Toward Perpetual Peace," 333, (AA. 8: 363).

between states, that means, as he said in his writing titled *Conjectural Beginning of Human History*, "the transition from the crudity of a merely animal creature into humanity"[12] is a result of Providence, or of the hidden plan of nature. It seems that for Kant the economical factor in all its aspects in this progress plays an important role, but this would not be enough to understand the progress of humanity if we do not take into account the role of the relationship between war and human nature in this plan. Definitively, Kant sees a close relationship between war and human nature. In this context, Kant argues that "war itself, however, needs no special motive but seems to be engrafted onto human nature and even to hold as something noble."[13] And, nature uses this noble means engrafted onto human nature for *its own end*, and, whether we like it or not, nature realizes this end by means of war. As a result, it can be said that for Kant war rooted in human nature is an indispensable means of bringing culture, even if it is also the greatest ill for humanity.

As I said, for Kant war roots in human nature. In order to understand this point, I think, we must consider his concept *unsociable sociability*. As Allen Wood says, "Unsociable sociability is decisive for Kant's understanding of every aspect of our nature as rational beings"[14] According to this thought, on the one hand, "the human being has an inclination to become *socialized*"[15], but, on the other hand, he has a great propensity to isolate himself from society with his selfish pretensions. That means, in the human nature both there is an inclination to become socialized and resistance against it at the same time. Because without any resistance in human nature against the social order with some selfish pretentions, there would be no progress for the human being, and he only leads an arcadian pastoral life of perfect concord, but in this case, his/her potentialities and talents remain hidden in their germs. For Kant, this antagonism, that is, the unsociable sociability is a key in order to

[12] Immanuel Kant, "Conjectural Beginning of Human History," in *Anthropology, History, and Education*, Ed. Günter Zöller (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 168, (AA. 8: 115).

[13] Kant, "Toward Perpetual Peace," 334, (AA. 8: 365).

[14] Allen Wood, "Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature," in *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, Ed. Amélie Oskenberg Rorty et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). 117.

[15] Kant, "Idea for a Universal History," 111.

understand the progress of human being toward an end which is settled by the predisposition of nature. In nature predisposition, the human being can attain this end through wars, and wars, as well as the desire for living in a condition of perpetual peace, are based on the human nature, or the antagonistic disposition of this nature.

As a consequence, it can be said that war is necessary for the historical development of human race but this necessity leads the human being to provide a perpetual peace between states. Of course, this requires some conditions, and Kant puts forward these conditions in his text *Toward Perpetual Peace* in the framework of his ideal of cosmopolitanism

Bibliography

Allison, H. E. "Teleology and History in Kant: The Critical Foundations of Kant's Philosophy of History." In *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, Edited by Amélie Oskenberg Rorty et al., 24-45. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Kant, Immanuel. "Toward Perpetual Peace." In *Practical Philosophy*, Edited by Mary J. Gregor. 317-351. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kant, Immanuel. "Conjectural Beginning of Human History." In *Anthropology, History, and Education*, Ed. Günter Zöller. 160-175. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Kant, Immanuel. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim." In *Anthropology, History, and Education*, Ed. Günter Zöller. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Nussbaum, Martha. "Kant and Stoic Cosmopolitanism." *Journal of Political Philosophy*, 5/1 (2002): 1-25.

Seneca. "De Providentia / Of Providence." In *Moral Essays I*. London: Loeb Classics, 1928.

Wood, Allen. "Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature." In *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, Ed. Amélie Oskenberg Rorty et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHMITT'S RECKLESS WALK THROUGH HOBBES' AXIOM THAT *AUCTORITAS, NON VERITAS FACIT LEGEM*[*]

Özlem Ünlü[**]

INTRODUCTION

The name of the great English philosopher, Thomas Hobbes of Malmesbury appears frequently within the works of Carl Schmitt, from his 1921 inquiry *Dictatorship* to his 1938 work *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Schmitt's prolonged engagement with Hobbes can be understood in two ways. The first has to do with Schmitt's diagnosis of the twentieth century crisis of modern liberal constitutionalism which draws heavily on a "barely visible crack" within Hobbes' theory of sovereignty – such a crack by which the elements of "indirect powers" infiltrating into the State institutions endanger the life of sovereignty.[1] The second pertains to Schmitt's reading of *Leviathan* which suggests that although Hobbes appears as the founding father of the joint theory of liberalism and legal positivism, Schmitt presents himself reviving his own theory of sovereignty in accordance with the Hobbesian one. This is clear in the expression of the intellectual debt of the autodidact Schmitt who notes "*Non jam frustra doces, Thomas Hobbes!* [Thomas Hobbes, now you do not teach in vain!]" as a response – three centuries after the fact – to Hobbes voicing his own fear by saying that "*Doceo, sed frustra* [I teach, but in vain]."[2]

---

[*] This book chapter is extracted from my PhD thesis titled *Thomas Hobbes and Carl Schmitt on the Tension Between Sovereignty and Law*, which will be submitted to the Middle East Technical University. I would like to thank The Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK) for its grant, 2214-A International Research Fellowship Programme for Doctoral Students which gave me an opportunity to pursue my doctoral research at Kent Law School of the University of Kent in Canterbury, UK.

[**] Arş. Gör., Ortadoğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü. E-mail: ozlmunlu@gmail.com

[1] Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of A Political Symbol* (University of Chicago Press, 1996), trans. George Schwab and Erna Hilfstein, 57, 74.

[2] Ibid., 86.

Hobbes' *Leviathan* published in 1651 bears a special meaning for Schmitt's own theory of sovereignty for the reason that the Hobbesian concept of sovereignty is absolute in two interrelated senses; first and foremost, the sovereign by no means can be held legally accountable by its subjects as it is no party to the covenant.[3] In the second sense, any sort of division of power poses both immediate and long-term danger to the unity of political order and eventually, as well as inevitably, brings distinct locus of powers into a bitter conflict with each other.[4] *Leviathan* is based on the political unity which is possible only if the unity would be on the stage in every corner of the State organization including all institutions and the public sphere; whether it be between the crown and the parliament, between judiciary, legislation and execution or between the State and communities (regardless of their being religious or secular), or, more dangerously perhaps, between citizens themselves, from top to bottom, any fragmentations are to be conceived of an uncanny invitation of behemoth into the leviathan. In this way, the very concern of *Leviathan* unequivocally rules out the liberal constitutional principle of the separation of powers.

Schmitt's most sophisticated engagement with Hobbes, *The Leviathan*, marks, some of Schmitt scholars claim, a major turning point for Schmitt's intellectual periods as Weimar and post-Weimar writings.[5] Long before this watershed, however, in his 1921 *Dictatorship* Schmitt had begun to be interested in the Hobbesian idea of constitution in the natural law tradition. The main argument of *Dictatorship* regarding the constitutionalism in the seventeenth century legal thought is its division

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 122.

[4] Ibid., 127.

[5] George Schwab, for instance, argues in his introduction to *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* that the purpose of Schmitt's work, written just before Schmitt's intellectual shift towards international law and right after he unofficially finished his involvement in the National Socialist Party which he actively served as a jurist for three years from 1933 to 1936, is to get to the theoretical roots of the failure of Nationalist order in Germany in accordance with the emerging uneasy political situation. George Schwab, Introduction to *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of A Political Symbol*, by Carl Schmitt (Chicago: University of Chicago Press, 2008), xxxi--ii.

into two distinct and opposite ways of understanding justice; as opposed to the pro-monarchists who presuppose the pre-state quality of the law by which the institution of the State is backed, Schmitt contends that Hobbes' scientific theory of natural law rejects any pre-state features of the law such that it allows no reference to the law outside the State.

Thus, on Schmitt's view, the Hobbesian sovereign is the sole and true guarantor of the political unity without which the unity of law would become impossible as stated in Hobbes' famous axiom upon which the State is built; *Auctoritas, non veritas facit legem*, that is, not truth but authority makes laws. From the axiom, Schmitt concludes that for Hobbes, "the law is not a norm of justice" but a command of the supreme commander.[6]

I would like to restrict this essay to tracing the steps of the argument concerning the seventeenth century natural law theory in *Dictatorship* with a particular focus on Schmitt's way of placing Hobbes' axiom. I, first, identify Hobbes' unique place. Then, I initiate a discussion on Hobbes' axiom which requires the concept of justice either from the original covenant or from property as Hobbes offers two distinct sorts of justice. Contrary to what Schmitt claims, as to be demonstrated on the basis of Johan Olsthoorn's argument, Hobbes necessarily equates the law with justice. Finally, I conclude that Hobbes' equation may provide us with a vantage point from which one can argue against Schmitt's decisionistic conception of the Hobbesian constitution.

THE HOBBESIAN CONSTITUTION IN *DICTATORSHIP*

Dictatorship is rather difficult to follow for the reader because it is a sweeping scholarly attempt to develop a theory of dictatorship spanning the history of legal thought by tracing the origin of the term back from its meaning in the Roman legal system, and particularly from its technical awakening in Machiavelli along with a number of Renaissance legal humanists, to its modern constitutional integration. Besides, *Dictatorship* is understudied as the translators of the book, Michael Hoelzl and Graham Ward just introduced it to the Anglophone world in 2014. The dictatorial ruling itself is also difficult and understudied for Schmitt because, as he

[6] Carl Schmitt, *Dictatorship: From the Origin of The Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle* (Polity Press, 2014), trans. Michael Hoelzl and Graham Ward, 16-7.

states, dictatorship has been basically "a political catchword, so confusing that its enormous attraction is as evident as the legal scholar's reluctance to discuss it."[7] Having stood at the intersection of law and politics, the term is not hygienic enough to become a topic of legal study for the pure theorist of law.[8]

Schmitt contends that dictatorship has come forward as a necessary politico-legal institution rather than, as generally misconceived, the capricious rule of a single ruler, albeit that it has always been identified with its executive, that is, the dictator. Indeed, the possibility of dictatorial ruling lies within the possibility of a separate executive from the law. Schmitt formulates this possibility as "the essence of dictatorship" in several ways; "a difference between the rule of law in its making and the method of its exercise"[9] or "a separation between the norms of justice and the implementation of law [*Rechtsverwirklichung*]"[10] or "the opposition between right [*Recht*] and the exercise of right [*Rechtsverwirklichung*]."[11] Given the fact that no legal regulation is able to regulate its own implementation, Schmitt is right in asserting that the law as a system of norms is one thing, the actualization of the law is another. Owing to this distinction, Schmitt is able to formulate the paradoxical relation of politics in the form of dictatorship to the law; "although it [dictatorship] ignores the existing law, it is only doing so in order to save it."[12] The suspension of the legal norm, whenever necessary, is based rather on the decision, than the norm.

Schmitt formulates two sorts of dictatorship, and accordingly two sorts of dictator; one is commissarial with its implementers namely, commissars; the other is sovereign dictatorship with its sovereign. According to Schmitt's distinction, the first has to do with a managerial activity about ways of employing appropriate means to a certain goal in a given concrete situation (limited to here and now) where the State, as a

[7] Schmitt, *Dictatorship*, xxxvii.
[8] Here Schmitt refers to Hans Kelsen whose *Pure Theory of Law* has been regarded as the direct opposite of Schmitt's pure theory of the political.
[9] Ibid., xlii.
[10] Ibid.
[11] Ibid., 168.
[12] Ibid., xliii.

whole, asserts its technical aspect on its constitutional restoration. Unlike commissary dictatorship, the sovereign one takes its start from literally nothing as far as law is concerned. A commissar steps in in times of crises as the one endowed with exceptional absolute powers beyond the law; but still there is law to be suspended. The sovereign dictatorship, on the other hand, Schmitt claims, comes up with something completely and qualitatively new.

Schmitt treats the Hobbesian constitution or what Hobbes calls "Common-wealth by Institution"[13] as an instance of sovereign dictatorship as it meets the condition of legal vacuum before a political decision brings the constitution to life. Schmitt bases his claim on Hobbes' challenging claim that right and wrong, justice and injustice cannot exist unless there is a sovereign power; the question of what is right and wrong, just and unjust comes from within the legal order.

HOBBES' CONSTITUTIONALISM AND THE SEVENTEENTH CENTURY NATURAL LAW THEORY

The idea of natural law is not peculiar to the seventeenth century. Depending on ways that distinguish between earthly and unearthly divine laws, or moral laws and the law of the ruler, one may go back, to enlarge the scope of the natural law conception, even to Sophocles' play, *Antigone* in which the reader is convinced that an eternal immutable (natural) law inscribed, so to speak, in her conscience trumps the order of the King Creon.

Following the ancient Greek, we may skip to Christian theology, in order to see the medieval instance of the natural law, Thomas Aquinas' *Summa Theologica*. In the article 94 of *Summa*, he inquiries into the first natural law from which every other natural law as a practical judgment can be derived; "good ought to be done and pursued, and evil avoided."[14] For St. Thomas, although the natural law is the same to anyone and is equally known by all, it is true that there exist some historical instances in which wicked actions are completely contrary to the natural law; robbery, for

[13] Hobbes, *Leviathan*, 121.

[14] Thomas Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, trans. and ed. by R. W. Dyson (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), 117.

instance, could not be counted as legally unjust.[15] Again, in the same way, "some legislators have framed certain statutes which are unjust," that is, contrary to the natural law.[16] In the Thomistic conception of natural law, the natural justice is given superiority over legal justice in order to detect and to rectify legal holes and impurities in a given system of positive laws.

Following the Thomist scholastic account, there seems to be no possibility to give other instances within the political theorists of the Humanists who contented themselves with the ancients and the Roman law to the extent that it released itself from the Canon Law of the Catholic Church.[17] What the Humanists did, however, was, for the subsequent Renaissance philosophy, to set the increasing trend to the flourishing autonomy of the individual, and the trend against the captivity of philosophy, politics and literature by the theologians.[18] Thus, it is no coincidence that the Renaissance conception of natural law opens up differently when Dutch lawyer Hugo Grotius draws an 'impious' conclusion:

> …it [*ius*] consists in refraining from taking what belongs to another person, or in fulfilling some obligation to them. What I have just said would be relevant even if we were to suppose (what we cannot suppose without the greatest wickedness) that there is no God…[19]

The above passage from Grotius' magnum opus, *the Rights of War and Peace* (1625), heralds the secular side of the seventeenth century natural law.[20] Regardless of God's existence, one gets offended if one is

[15] Ibid., 122.
[16] Ibid., 126.
[17] Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius To Kant* (New York: Oxford University Press, 1999), 16-52.
[18] Richard Tuck, *Natural Right Theories: their origin and developments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 32-58.
[19] Hugo Grotius, "Prolegomena to the First Edition of De Jure Belli ac Pacis," in *The Rights of War and Peace, 3 Vols*, ed. Richard Tuck (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2005), 1748.
[20] Gabriella Slomp, "Thomas Hobbes: theorist of the law," *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19, no: 1 (2016): 5

dispossessed of what is one's own. The normative basis of the Grotiusian framework calls attention to the disclosure of a new secular political world in the seventeenth century, as it signals the collapse of the idea of the natural law as a rule implemented by Christian princes or kings ordained by God, but still preserves its capacity to subject the human law to the natural law.

Grotius is also widely recognized as a leading figure who changed the direction of the natural law theory towards the modern politics of emerging international configuration of sovereign states in so far as he locates the problem in the context of war and peace by addressing the question as to what is to be allowed in times of war – a question which is answered by the natural right,[21] or to put it in Grotius' words, by the "Prerogative with which Nature has invested me, of defending myself."[22] Whenever one is threatened by whatever means, belonging to someone else, it may naturally be seized by natural right without doing injustice to the proprietor on the condition that one does not claim a property right on it till one's 'sufficient security' is ensured so that the act of seizing would not be called usurpation. Everyone has the prior and exclusive natural right by (natural) law. Thus, this prerogative becomes much more operative among individuals when ordinary legal process is out of order, that is, when the condition of warfare persists.

Grotius evinces a theory of justice built on the notions of self-defence and property at once. Stephen Buckle argues that in the modern natural law tradition Grotius has launched the idea of property as "the first and most essential element of justice" by which society and human nature are inseparably intertwined.[23] In his debate with Richard Tuck about the

[21] With reference to Grotius' early essay, *De Indis*, Richard Tuck's lengthy discussion of his argument by analogy between natural individual and sovereign state is particularly interesting. Tuck stresses that for Grotius "an individual in nature (that is, before transferring any rights to a civil society) was morally identical to a state" in terms that they both are allowed to use whatever means necessary to their end, namely, self-preservation. Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius To Kant* (New York: Oxford University Press, 1999), 82.

[22] Hugo Grotius, "Book III," in *The Rights of War and Peace, 3 Vols*, ed. Richard Tuck (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), 1186.

[23] Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 2. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198240945.001.0001

reception of Grotius by subsequent theorists of natural law, Buckle contends that no conception of property arises from the so-called Grotiusian state absolutism to trigger a theory of the natural law, and that "the right of property and the right of resistance" originate from anti-absolutist Grotiusian heritage.[24] Thus, the Grotiusian theory of justice is more transposed to Locke than Hobbes.

It appears that Schmitt thinks in a very similar way. In *Dictatorship*, he carries out a modern analysis of the seventeenth century natural law tradition with a particular focus on the location of Hobbes' theory of constitution on the map of Western political thought. For him, in the seventeenth century the natural law theory is decisively divided into two distinct ways of understanding justice as represented in the monarchomachs (Grotius) and the absolutists (Hobbes). Schmitt contends that the leading figure of the former, Grotius develops a theory whereby "a law with a certain content exists as a law prior to the State, whereas the scientific system of Hobbes is based, with absolute clarity, on the axiom that there is no law prior to the state and outside of it."[25] According to Schmitt's reading of Hobbes' legal system, this is exactly where the state derives its worth, that is, its capacity to come up with the law "by settling the dispute over what right is."[26]

On the basis of this sharp distinction, Schmitt refers to a forking of the main axis which he treats as "an opposition between the natural law of justice and the natural law of exact science."[27] The former presupposes and operates on the pre-state quality of the law by which the institution of the State is backed, whereas Hobbes' position rejects any pre-state conception of law and justice and remains all-closed within itself such that it allows no reference to law outside of the State. The difference between these two conceptions of justice, Schmitt immediately proceeds to qualify, lies in "that one system takes its start from the interest in certain understandings of justice, and therefore from a certain *content* of the decision, whereas for the other the interest only consists in the fact that a

[24] Ibid.
[25] Carl Schmitt, *Dictatorship*, 16.
[26] Ibid.
[27] Ibid.

decision as such has been made at all."[28] What does Schmitt really mean by 'certain understanding of justice' or 'content of the decision' from which the Grotiusian order originates? Indeed, what Schmitt identifies here as underpinning the Grotiusian justice has to do with some rights prior and superior to positive laws.

In his *Rights of War and Peace* Grotius recognizes that "our Lives, Limbs, and Liberties, had still been properly our own, and could not have been, (without manifest *Injustice*) invaded."[29] This is the pre-legal idea of the natural *suum*; life, limbs and liberty are what is one's own by nature, whose intrusion is not possible without doing injustice. In support of his articulation on Grotius' account of the State, Buckle says "Private property… is the set of extensions to the *suum*."[30] Grotius extends the natural *suum* from pre-state instance to the State order. As clearly seen in *Leviathan*, Hobbes never commits to the Grotiusian idea of unjust offense in a bare state of nature, let alone its extension to civil order:

> To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice.[31]

Again, for Grotius, it is allowed "under the natural law for a private person to inflict punishment upon another person without sinning."[32] Hobbes, in contrast, makes room for neither reward nor punishment in the state of nature; for "in the condition of Nature, where every man is Judge, there is no place for Accusation: and in the Civill State, the Accusation is followed with Punishment."[33] Even if one were to accuse another on the basis of the natural laws, no action would bear the

---

[28] Ibid., 17.
[29] Grotius, "Book I", 184. My emphasis.
[30] Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, 30.
[31] Hobbes, *Leviathan*, 90.
[32] Hugo Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, ed. Martine Julia van Ittersum (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2006), 141.
[33] Hobbes, *Leviathan*, 98.

name of punishment because one can be "accused onely by his own Conscience, and cleared by the Uprightnesse of his own Intention."[34] No one does, and will ever know what one's intention is.

Grotius' account of property right characteristically reminds us of John Locke's theory of natural law. Just like Grotius, Locke sees some reasons in the state of nature "why one man may *lawfully* do harm to another, which is that we call *punishment*."[35] Hence, turning back to Schmitt's division, by 'content of the decision' to trigger a legitimate political order, Schmitt refers to the transitional semantics of those concepts –crime, reward and punishment, sin, injury– which externally conditions and determines justice exercised by the sovereign by introducing 'content' into 'decision' from without. From this perspective, Locke can neatly be located at the anti-Hobbes camp. Locke is not counted among monarchomachs in *Dictatorship* for the reason that, for Schmitt, English royal power and its commissions with prerogative power was diminished to a large extent at the end of the seventeenth century.[36] Yet, Locke's liberalism is obviously committed to what Schmitt calls 'the natural law of justice' to the extent that recognizing the right of private property ends up with individual resistance. For Schmitt, Locke's pre-legal idea of natural right is so unconditional that "all concrete powers are utterly irrelevant where right is concerned."[37]

As Locke famously makes it the liberal motto in *Second Treatise of Government*, "where-ever laws ends tyranny begins" and individuals or the people by right of nature may resist tyranny either by getting out of it or by preventing it to happen.[38] On Locke's account of natural law, the legitimate form of governing reveals itself in four distinct ways: (1) The lawful authority must stay and operate within the scope of the natural law. That is the principal for any governments, if it is to be legitimate, to

[34] Ibid., 202.

[35] John Locke, *Second Treatise of Government*, ed. C. B. Macpherson (Indianapolis: Hackett Publishing, 1980), 10. My emphasis.

[36] In order to support his claim, Schmitt gives an endnote explaining the last time when the royal commission of James II "violated parliamentarian principles." Schmitt, *Dictatorship*, 246.

[37] Ibid., 19.

[38] Locke, *Second Treatise*, 103, 111.

protect the natural rights of individuals. (2) The lawful authority follows the public good, (3) acts according to the public trust, and (4) observes the positive laws. None of the breaches of natural law, public good, public trust implies a legitimate use of governmental authority except for the breach of the positive law when it is necessary for the public good. Locke prescribes the prerogative "power to act according to discretion, for the public good, without the prescription of the law, and sometimes even against it."[39]

Locke develops an idea of the executive with prerogative power in five pages of a brief discussion. Here Locke, heralding a new conception in liberal politics,[40] provides the executive power with superiority over and beyond, even sometimes against the legislative, but contends its political harmony with "settled standing rules" which are "indifferent, and the same to all parties."[41] Locke's account of the legitimate prerogative appears to accept that it is specifically the executive capacity that can touch and regulate "many things there are, which the law can by no means provide for," and hence remain to be "left to the discretion of him that has the executive power in his hands" providing that these things the law has no access, are meticulously performed by the prerogative power with no arbitrariness and for the public good.[42] There seems nothing wrong with the prerogative as long as both current and subsequent governors commit to acting in accordance with the public good and the law of reason (that is 'certain understandings of justice'), and unless they "set up his own arbitrary will as the law of the society."[43]

As seen in the comparison so far, Schmitt is right in locating Hobbes' scientific conception of justice on the opposite side of Grotius'

[39] Ibid., 84.

[40] Dyzenhaus holds the Lockean prerogative responsible for introducing the idea of emergency into liberalism—an idea that "is ungovernable by the legal regime in place for regulating normal life since an effective response to an emergency may require that some state institutions respond quickly and effectively to threats either without legal authority or even against the law." David Dyzenhaus, "The States of Emergency," in *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, ed. Michel Rosenfeld and András Sajó (Oxford: Oxford University Press, 2012), 443.

[41] Locke, *Second Treatise*, 46.

[42] Ibid., 84.

[43] Ibid., 112.

and Locke's. Hobbes' axiom brings us Schmitt's ultimate point about the implications of his way of dividing the seventeenth century natural law theory. On Schmitt's reading, Hobbes' decisionistic argument for the constitution stands in tension with the norms of justice if it allows no entrance for the laws of nature in the legal order created by the sovereign's decision. The normless moment of the Hobbesian constitution, for Schmitt, carries even further political and legal implications for the nature of law; "the law is not a norm of justice but a command, a mandate from the one who holds supreme power."[44] That embraces any order-giving direction of the sovereign as "law if the state makes it the content of an official [*staatlichen*] command, and not because it corresponds to any ideal understanding of justice."[45]

Thus, in *Dictatorship* Schmitt's emphasis is placed on Hobbes' unique as well as anomalistic position to the seventeenth century theory of natural law. The moment when the great Leviathan is constituted, or perhaps, more precisely, constitutes itself, is in no need to make a reference either to the laws of nature or to anything other than the political decision which renders sovereignty justified in itself and for itself.[46] In what follows, I turn to Hobbes' axiom that is not capable of a simple justification at all. The question of how and why justice, as well as injustice cannot be located outside the commonwealth is to be answered by turning back to the Hobbesian depiction of the state of nature and the binding force of the laws of nature.

---

[44] Schmitt, *Dictatorship*, 16--7.

[45] Ibid., 16. Not only Schmitt, but Leo Strauss also considers the Hobbessian constitution as to be political rather than normative. On Strauss' view, "the disputable justice or injustice of any particular action, or the current conception of justice in general, or the State itself, which as the primary condition of justice is the political fact *par excellence*." Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, trans. Elsa M. Sinclair (Chicago & London: University of Chicago Press, 1963), 2.

[46] Schmitt's interest in the seventeenth century philosophy is limited neither to the natural law theory nor to Hobbes in particular. Spinoza, for Schmitt, is the first liberal who saw what is 'barely visible' and neatly infiltrated into Hobbes' crack. An unorthodox reading of Schmitt's progressive engagement with Spinoza can be found M. Ertan Kardeş's article in which he boldly claims that Schmitt's theorization of constitutive power is tempted by Spinozist *natura naturans* in terms of the self-referential dynamics of the will. M. Ertan Kardeş, "Spinoza as a 17th century issue: Schmitt's conception of Spinoza," *Istanbul University Faculty of Letters Archives of Philosophy* 40, no: 1 (2014): 28-30.

JUSTICE OF CONTRACTOR

Hobbes' initial engagement with the notion of justice is based on an etymological opening. *De Cive* and *De Corpore Politico* provide us with the material by which Hobbes' theory of justice can be dissected. Hobbes gives the clearest argumentation of justice by way of an etymological configuration:

> The breaking of an Agreement, like asking for the return of a gift… is called a WRONG [*INJURIA*]. Such an action or failure to act is said to be *unjust* [*iniusta*]; so that *wrong* and *unjust* action or failure to act have the same meaning, and both are the same as breaking an agreement or *breaking faith*. It seems that name *wrong* [*iniuria*] is applied to an action or a failure to act, because it is *without right* [*sine iure*], inasmuch as the party which acted or failed to act had already transferred the right to someone else.[47]

Hobbes makes a theoretical manoeuvre by equating wrong [*iniuria*] with unjust [*iniusta*], and accordingly injury with unjust action on the ground that both are without right.[48] The parties cannot be counted in the covenant if they violate it either by performing what the covenant forbids or by abstaining what the covenant obliges. In both cases, mutually contracting parties would act without right as long as this right is transferred through the covenant. The right renounced or transferred in the covenant is the natural right to everything.

---

[47] Thomas Hobbes, *On the Citizen,* ed. Richard Tuck (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), 44. The same point made in *De Corpore Politico* in 1640 reads "The breach or violation of covenant, is that, which men call *injury*, consisting in some action or omission, which is therefore called *unjust*. For it is action or omission, without *jus*, or right, which was transferred or relinquished before." Thomas Hobbes, "De Corpore Politico, or the Elements of Law," in *The Complete Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* Vol IV, ed. Sir William Molesworth (London: John Bohn, 1840), 95--6.

[48] As D. D. Raphael's remark highlights, Hobbes aimed to reorient his argument about justice of contractor by equalizing injury with "action *sine jure*, without right." D. D. Raphael, *Concept of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 67.

Hobbes' configuration of injustice, injury, unjust and wrong brings to the light a corresponding configuration of justice, no injury, just and right: "justice and injustice, when they be attributed to actions, signify the same thing with no *injury*, and *injury*, and denominate the act *just*, or *unjust*."[49] Just action entails no injury, whereas unjust action becomes conceivable only when three elements are present; a covenant, an injuring and injured party as unjust action is always directed to someone else; "for since *the obligated and the obligating party* would be the same, and the obligating party may release the obligated, obligation to oneself would be meaningless."[50] Thus, the duty of both parties in covenant becomes clear by way of two configurations. According to *De Cive* and *De Corpore Politico*, agreeing and keeping what is promised in agreement are the condition for the second law of nature, instead of being the very law of nature, which ensures peace among individuals. Justice keeps its posterior position to clarify the figures of covenant till it is accorded with the third law of nature in *Leviathan*.

In chapter 14 of *Leviathan*, Hobbes sets out the first two principal laws of nature and in chapter 15 expands them into an inclusive set of natural laws. Among twenty-one laws of nature, the third one presents "the Fountain and Originall of Justice" according to which "men performe their Covenants made."[51] Injustice is by definition not to perform covenants. Similar to *De Cive*, the covenant and justice are realized at once for the sake of peace, but unlike *De Cive*, *Leviathan* conditions justice on the covenant so as to make both of them into the third law of nature.

In Hobbes' constitution, it is consequential to assume neither justice nor injustice before the State, as clearly seen in Hobbes' statement that "To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust."[52] Hence, Hobbes' argumentation compels us to examine how and why the exclusion of justice and injustice from the state of war is resulted from this very primitive condition itself. The Hobbesian state of nature has characteristically two postulations

[49] Hobbes, *On the Citizen*, 46. Hobbes "De Corpore Politico," 97.
[50] Hobbes, *On the Citizen*, 84.
[51] Hobbes, *Leviathan*, 100.
[52] Ibid., 90.

(human greed and natural reason), two corresponding situations (all have the natural right to everything and everyone is against everyone else), and finally two corresponding rights (the natural right to everything, and the natural right to self-preservation):

> And because the condition of Man . . . is a condition of Warre of every one against every one; in which case every one is governed by his own Reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemyes; It followeth, that in such a condition, every man has a right to every thing; even to one another's body.[53]

Hobbes' justification of the natural right to everything is not uncontroversial. Textual evidence supports the dominant reading in literature that the justification of the natural right to everything comes from self-defence or self-preservation in the wild-like condition. Hobbes describes the state of nature as that "before men bound themselves by any agreements with each other, every man was permitted to do anything to anybody, and to possess, use and enjoy whatever he wanted and could get,"[54] thereby acting "*Sine Jure*" is impossible unless one either renounces or transfers one's natural right to everything.[55] This is why Hobbes at the outset of chapter 14 of *Leviathan*, introduces the original opposition between right and law even before delving into the laws of nature.

Hobbes' notion of right is the linchpin for the Hobbesian politico-legal world, especially as presented in *Leviathan* in which all other concepts – liberty, obligation, covenant, justice – become meaningful in accordance with 'right'. On Strauss' view, it is true that Hobbes reserves less place to the natural right in his overall constitutional project than to the law of nature. But this does not change the fact that he starts from natural right as "an absolutely justified subjective claim which… is itself the origin of all law, order or, obligation."[56] Strauss' point becomes important when taking

[53] Ibid., 91.
[54] Hobbes, *On the Citizen*, 28.
[55] Hobbes, *Leviathan*, 93.
[56] Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, viii.

into account that Hobbes keeps 'right' closer to freedom, even closer to freedom in action to do or not to do, instead of prescribing duty in return of the assigned right. If I have the right of nature, I am completely free from any bondages, and in the same extent I am free to do anything, something or nothing that I see fit. The similar point is made by A. P. Martinich who argues that late scholastic legal philosophers and Hobbes fall apart with respect to their positions on right. While Francisco Suarez, for instance, attributes what Martinich calls "deontic force" to *ius* (right) by deriving it from *iustia* (justice) and *iussum* (ordered or commanded), Hobbes rejects it by depriving the right of nature of any obligatory force. This denial amounts to the expulsion of obligation from the right of nature to the law of nature.[57]

> …when a man hath in either manner abandoned, or granted away his Right; then is he said to be OBLIGED, or BOUND, not to hinder those, to whom such Right is granted, or abandoned, from the benefit of it: and that he Ought, and it is his DUTY, not to make voyd that voluntary act of his own: and that such hindrance is INJUSTICE, and INJURY, as being *Sine Jure*; the Right being before renounced, or transferred.[58]

Hobbes' concept of individual as the holder of an unlimited right independently of all other fellows, even before any political order is relevant, is as much liberating as it is dangerous when each happens to exercise the natural right to everything at once. What makes the natural state so natural is indeed this unfettered right which compels all the holders to find the way out of nature into civility. The need to move to politics by way of agreement makes itself strongly felt especially when property (including one's own body) ascends to a matter of concern.

---

[57] A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 102-3. Here Martinich may be arguing implicitly against Michael Oakeshott who sees Hobbes as one of the late scholastic philosophers.

[58] Hobbes, *Leviathan*, 92-3.

On Hobbes' account, obligation is possible only after transferring of the natural right to everything. The more we are liberated from the natural right, the more we are obliged to act upon the terms of its transfer. But before the transferring act, Hobbes indeed prescribes to the laws of nature the obligatory force on individuals in the state of nature, even though he seems to restrict it to *in foro interno*, that is, to conscience.

On this topic, namely, Hobbes' theory of obligation, there is still a growing literature spanning more than half century. According to Dyzenhaus, laws of nature obliges individuals in the state of nature, but "in conscience alone (*in foro interno*), not in action (*in foro externo*)."[59] Warrender, on the other hand, holds that "Hobbes does not say that the laws of nature do not oblige *in foro externo*, but that they do not always oblige in this way."[60] Both scholars refer to the relevant statements from *Leviathan*, which takes obviously Warrender's side: "The Lawes of nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not *always*."[61] It is rather *De Corpore Politico* which seems to uphold Dyzenhaus' view on the distinction; "The force therefore of the law of nature, is not *in foro externo*, till there be security for men to obey it, but is *always in foro interno*, wherein the action of obedience being unsafe, the will and readiness to perform, is taken for the performance.[62]

My conviction is that both *De Corpore Politico* and *Leviathan* can be treated in favour of Warrender's reading for the simple reason that Hobbes' distinction proves utterly useless in the condition where everyone is against everyone else. First of all, Hobbes sees no reason to deny that one wants nothing but war if one does not follow the laws of nature where one has 'sufficient security' that others have the natural law-friendly inclinations, too. This strongly upholds the binding force of the first law of nature (pursuing peace) on individual action. But the problem is that no such guarantee can be given as to the other's natural law-friendly

[59] David Dyzenhaus, "Hobbes's Constitutional Theory," in *Leviathan* by Thomas Hobbes, ed. Ian Shapiro (Yale University Press, 2010), 458.
[60] Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957), 58.
[61] Hobbes, *Leviathan*, 110. My emphasis.
[62] Hobbes, "De Corpore Politico," 108.

inclinations. Hobbes, thus, indicates the need of a power in common, namely, a sovereign with the mandate to oblige both parties to keep the covenant valid.

According to Warrender's theory of "bona fides," it is not always sure that laws of nature motivate individuals into action due to the fact that the sincere judgment on the unique circumstance which may pose danger to one's self in the bare state of nature is left to individual conscience as the sole judge.[63] Particularly important in this regard is to note that an action in the natural state may always be justified insofar as it is done out of fear about self-preservation, even though one is still bound in conscience.

Warrender sees the diagnostic function of sincere judgment of conscience about 'sufficient security' as "a validating condition for obligations *in foro externo*," and accordingly an important limitation upon what Hobbes regards as something unlimited, that is, the natural right to everything.[64] In this respect, for Warrender, Hobbes fails to sustain that in the state of nature everybody has a right to everything. If Hobbes fails to do that, then he also fails to meet the demand of what Schmitt calls the Hobbesian scientific natural law because, in this case, the Hobbesian conscience would make room for action without right (that is, injustice) in the state of nature. Warrender's reading, however, implies that, when Hobbes brings the conflict of the natural right with the court of conscious into the state of nature, the natural individual may act without right; the act from the natural right should be subject to the filter of conscious by which God may or may not consider to be culpable the action in question. Eventually, Warrender is right in claiming the superior position of conscience, but wrong in implying that this may cause unjustified actions.

What is at stake here is the culpable acts of the individual before God's grace in the state of nature. It is true that although one is allowed to do anything that one judges sufficient for one's own safety, but not allowed to do something that one truly judges insufficient for one's safety; one "may sin against the Natural Laws… if he claims that something

[63] Thus, the binding force of natural law in the natural state is not "matters of principle, but of circumstance." Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, 58.
[64] Ibid., 60-61.

contributes to his self-preservation, but does not believe that it does so."[65] Again, for Hobbes, "whatsoever Lawes bind *in foro interno*, may be broken, not onely by a fact contrary the Law, but also by a fact according to it, in case a man think it contrary."[66] Yet again, Hobbes makes clear that one "may sin against the Natural Laws" and render oneself culpable in the presence of God without doing injustice to anyone;

> This must be understood as meaning that nothing that one does in a purely natural state is a wrong against anyone, at least against any man. Not that it is impossible in such a state to sin against God or to violate the Natural Laws. For injustice against men presupposes Human Laws, and there are none in the natural state.[67]

Another scholarly contribution on the binding force of Hobbes' natural right to everything comes from David Gauthier. In his debate with Warrender on the alleged conflict between the right of nature and law of nature, he asks whether Hobbes' "proviso limits the right of nature."[68] The natural right to everything is derived from the universally accepted right of self-preservation, which finds its formulation in the second law of nature (defending bodily integrity by any means at hand) in *Leviathan*. Any action contributing self-preservation is justified in the state of nature, *provided* that one truly and sincerely believes and judges it necessary for, or at least not contrary to one's own preservation; it is left to the individual's discretion what action is to be taken against those who are prone to break the laws of nature. But, for Gauthier, it is the same right which is very likely to lead to, or worse, to advance the war of all against all. Hence, the laws of nature, occupying a balancing position, "show the extent to which the right of nature is *originally* limited, by advising us that certain actions are wrong, contrary to reason."[69] Gauthier ultimately endorses the view that the

---

65 Hobbes, *On the Citizen*, 29.
66 Hobbes, *Leviathan*, 110.
67 Hobbes, *On the Citizen*, 28.
68 David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 49.
69 Ibid., 50. My emphasis.

natural right to everything remains "strictly unlimited" and the laws of nature cannot be offended as long as they are understood to be demands of self-preservation.

The problem Gauthier would encounter here is not easy one; firstly, because he attempts to condition something 'strictly unlimited' by its compliance with self-preservation which can equally be unlimited if it is to be taken as individual reasoning with discretionary power on ways of survival. Secondly, Gauthier seems not to be bothered with making any mention to the idea of God which becomes all the more relevant in the state of nature given that, for Hobbes, the binding force of the natural laws ultimately lies in God, and thus their observance will never be assured. Hobbes contends that whenever being motivated by "an inordinate desire for an immediate good, most men are disinclined to observe the laws" of nature.[70]

Indeed, chapter 14 of *De Cive* is allocated to the discussion on how humans are disposed to violate the natural laws in multiple ways regardless of how familiar they are with them. Hobbes even goes further in *Leviathan* by acknowledging the bitter fact that the natural laws to the natural right are at odds, and necessarily so at some point due to humanly passions – a fact which in turn would make the institution of coercive power even more mandatory: "For the Laws of Nature… of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like."[71] Very briefly put, there cannot be such a condition wherein the compliance with reasoning on self-preservation is completely reconciled with the laws of nature.

So far I have shown that whereas Warrender holds that the natural right to everything is unsustainable, and thus allows unjust action (actions without right) in the state of nature, Gauthier contends that the natural right to everything is possible, not absolutely, and that every action is just, that is, all with right, but not always. This amounts to say that both efforts, though in different ways, simply fail to account for Hobbes' scientific stand about justice.

[70] Hobbes, *On the Citizen*, 53.
[71] Hobbes, *Leviathan*, 117.

The laws of nature that claims to be *in foro interno* binding upon individuals have no limiting effect on individual action (the natural right) for many possible reasons. Hobbes epitomizes "in a state of nature, Just and Unjust should be judged not from actions but from the intention and conscience of the agents."[72] That being the case, the natural right to everything remains strictly unconditional in the state of nature. In other words, it is no possible for anyone to do injustice to anyone else in the state of nature because of the absence of unjustified action. Thus, Hobbes' inference that there is no (in)justice from the condition of natural state turns out to be validated on the part of injustice. If, however, conscience is the only judge in that state, justice and right has to be present. Hobbes clearly accepts this by stating that "What is done of necessity, or in pursuit of peace, or for self-preservation is done *rightly*."[73]

JUSTICE OF ARBITRATOR

Hobbes' fame obviously does not rest on his theory of justice, but on the contrary on his conspicuously inattentiveness to questions about justice. It was D. D. Raphael's comprehensive survey on Hobbes' conception of justice which made me attentive to Hobbes' another definition of justice given in *De Cive*, *Leviathan* in its traditional form as the constant will of giving to everyone one's own or one's due or one's right. Interestingly enough, however, Raphael leaves it pretty much at only a one paragraph discussion without elaborating "whether justice be defined in terms of covenant… or in terms of property."[74]

Hobbes' account of distributive justice is first given in epistle dedicatory of *De Cive*[75] where he opposes natural justice to distributive justice originated in our agreements, later in chapter 3 he distinguishes it from commutative justice (justice of contractor), which regulates ordinary

[72] Hobbes, *On the Citizen*, 54.

[73] Ibid., my emphasis.

[74] D. D. Raphael, "Hobbes on Justice," *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1988), ed. G. A. J. Rogers and Alan Ryan, 154-155. And Raphael does not mention this traditional definition of justice in his 1977 critique on Hobbes; D. D. Raphael, *Hobbes: morals and politics* (George Allen & Unwin, 1977). In his *Concept of Justice*, he leaves his argument about Hobbes' two distinct concepts of justice at three pages discussion. Raphael, *Concept of Justice*, 65-67.

[75] Hobbes, *On the Citizen,* 5.

transactions between reciprocally covenanting parties – transactions which include whatever may be included in performing a covenant: "Buying, and Selling; Hiring, and Letting to Hire; Lending, and Borrowing; Exchanging, Bartering."[76] This list quoted from *Leviathan* indicates that *Leviathan* agrees with *De Cive* on the nature and scope of commutative justice. But this does not hold true with his account of justice as distribution. In *De Cive*, Hobbes still had not pushed his argument to the point where *Leviathan* converts distributive hand of justice to "the Justice of an Arbitrator; that is to say, the act of defining what is Just."[77] Before deciding what is just and unjust, no act can be counted as just or unjust.

Hobbes contrasts the proper distribution in the presence of a stable will with the impossibility of distribution in the state of nature where everything is common to everyone. In the condition of war of all against all, property is nothing more than *de facto* occupation. Therefore, distributive justice ascribes to each the "right to exclude all other subjects from the use of them [lands]."[78] What is crucial here is that on the account of justice from property, the appeal to self-preservation becomes less relevant for justifying that we must transfer our natural right to everything to go out of the state of nature. It must necessarily be so because the efforts to justify why and how the renunciation of the natural right to everything on the basis of self-preservation is destined to fail. This has been the case both with Warrender and Gauthier according to whom the Hobbesian state of nature takes the natural right to self-preservation as the basis to come up with the natural right to everything.

I take up such efforts to show their failure to eliminate the idea of natural law as to be binding upon individuals in the natural condition. I contend that in Hobbes' political cosmos before the constitution of the State, we never know why one did this rather than that; we also never know for what reason one did this or that. The justification from self-preservation offers us nothing but infinitely many unhelpful articulations for why the natural right to everything is abandoned, and thus ultimately convinces the scholar of the insufficiency of Hobbes' argument about the abandonment of this right. Hobbes' distributive justice leaves behind such

[76] Hobbes, *Leviathan*, 105.
[77] Ibid.
[78] Hobbes, *Leviathan*, 172.

self-preservation arguments as Dieter Hüning's, for instance; "all things can be acquired by everyone for the purpose of self-preservation."[79]

A completely new path to get rid of the justification from self-preservation is offered by Johan Olsthoorn. His remarkable effort to neologize Hobbes' position on justice as "Justicial Statism" focus on Hobbes' barely quoted passage.[80]

> For if the victim of the harm should claim to have been wronged, the person who did the action would say, *What are you to me? Why should I act at your pleasure rather than my own, since I am not preventing you from acting at your discretion, not mine?* I do not see how one could fault that response, when no agreement had been made.[81]

One can encroach upon other's exclusive rights without doing injustice in the state of nature not necessarily because one enjoys complete discretion about self-preservation in the exercise of one's power and means, but because one simply sees no reason why one should not get whatever one can where everything belongs to everyone. In the same way, any acts of taking something by force or of settling down in some place, which would be deemed to be usurpation or occupation in civility imply no injustice in the state of nature. Therefore, Hobbes' inference that there is no justice as well as injustice before the sovereign power needs to be grounded in distributive justice.

Hobbes certainly does not treat justice by covenant and justice by propriety as defining the same thing but coincides them on the basis of the constitution of the commonwealth. Both are relevant to the State, but the latter has to do with the very moment of constitution. He maintains that "The word Injustice has meaning in relation to law,"[82] but distributive

---

[79] Dieter Hüning, "From the Virtue of Justice to the Concept of Legal Order: The Significance of the suum cuique tribuere in Hobbes's Political Philosophy," *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*, ed. I. Hunter and D. Saunders (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 144.

[80] Johan Olsthoorn, "Why justice and injustice have no place outside the Hobbesian State," *European Journal of Political Theory* 14, no. 1 (2015): 25.

[81] Hobbes, *On the Citizen*, 45.

[82] Ibid.

justice is law itself. Hence, the act of distributing justice is conceived of the constituted power of the sovereign. Consider the below passage from *Leviathan*:

> …the Introduction of Propriety is an effect of Common-wealth; which can do nothing but by person that Represents it, it is the act onely of the Soveraign; and consisteth in *the Lawes, which none can make that have not the Soveraign Power*. And this they well knew of old, who called that *Nomos*, (that is to say, *Distribution*,) which we call Law; and defined Justice, by distributing to every man *his own*.[83]

This passage displays Hobbes' theoretical basis for his theory of constitution; there is no room for either justice or injustice before the distributive decision of the sovereign power and accordingly, there is no law before the sovereign commands what is to be law. To remember Schmitt's reading of the Hobbesian constitution, the moment of creating the law is rendered normless because it is a decision, rather than norm (justice), on what is to be law. The same argument can be found in what Olsthoorn calls justicial statism for which Hobbes' account of sovereign distribution is the very constitution itself; "it is not a norm external and prior to the division of rights and goods; it is the division itself."[84]

Hobbes' equation of justice with law on the ground of distribution has its own peculiar consequences for Schmitt's understanding of Hobbes' scientific account of natural law. It is true that the Hobbesian constitution is accompanied with more decision than norm, but I suspect that the distributive (constitutive) decision itself necessarily excludes any norms of justice because at least there is a distributive *content* of decision. In that regard, Schmitt appears in a crowd of the Hobbesian conceptions and walks through them, recklessly enough, if not completely inaccurate, as a revamped Hobbist with the heavy baggage of the Weimar crisis in the background. To the extent that distributive justice ends up in the role of arbitrator, the Hobbesian sovereign can fairly be rendered as judge. Hence,

[83] Hobbes, *Leviathan*, 171. My emphasis.
[84] Olsthoorn, "Why justice and injustice have no place," 31-2.

Hobbes' equation may provide us with a normative vantage point in the face of the either-or nature of the Schmittian position on the constitution – a point from which the philosopher may consider dissolving the distinction between sovereign and judge.

BIBLIOGRAPHY

Aquinas, Thomas. *Aquinas: Political Writings*. Translated and edited by R. W. Dyson. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Buckle, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198240945.001.0001

Dyzenhaus, David. "The States of Emergency." In *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, edited by Michel Rosenfeld and András Sajó, 442--62. Oxford: Oxford University Press, 2012.

———. "Hobbes's Constitutional Theory." In *Leviathan* by Thomas Hobbes, edited by Ian Shapiro, 453--80. Yale University Press, 2010.

Gauthier, David P. *The logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace, 3 Vols*. Edited by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2005.

———. "Prolegomena to the First Edition of De Jure Belli ac Pacis." In *The Rights of War and Peace, 3 Vols*, 1741-1763, edited by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2005.

———. *Commentary on the Law of Prize and Booty*. Edited by Martine Julia van Ittersum. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2006.

Hobbes, Thomas. "De Corpore Politico, or the Elements of Law." *In The Complete Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* Vol IV, edited by Sir William Molesworth, 77--229. London: John Bohn, 1840.

———. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

———. *On the Citizen*. Translated and edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Hüning, Dieter. "From the Virtue of Justice to the Concept of Legal Order: The Significance of the suum cuique tribuere in Hobbes's Political Philosophy." In *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and*

State Authority in Early Modern Political Thought, edited by I. Hunter and D. Saunders, 139–52. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Kardeş, M. Ertan. "Spinoza as a 17th century issue: Schmitt's conception of Spinoza." *Istanbul University Faculty of Letters Archives of Philosophy* 40, no: 1 (2014): 21-36

Locke, John. *Second Treatise of Government*. Edited by C. B. Macpherson. Indianapolis: Hackett Publishing, 1980.

Martinich A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Olsththoorn, Johan. "Why justice and injustice have no place outside The Hobbesian State." *European Journal of Political Theory* 14(1) (2015): 19-36.

Raphael, D. Daiches. *Hobbes: Morals and Politics*. London: George Allen & Unwin, 1977.

———. "Hobbes on Justice." In *Perspectives on Thomas Hobbes*, edited by G. A. J. Rogers and Alan Ryan, 153--170. Oxford: Clarendon Press, 1988.

———. *Concept of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Schmitt, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of A Political Symbol*, translated by George Schwab and Erna Hilfstein. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

———. *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to the proletarian class struggle*, translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2014.

Schwab, George. Introduction to *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of A Political Symbol*, by Carl Schmitt, xxxi-liii. Translated by George Schwab and Erna Hilfstein. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Slomp, Gabriella. "Thomas Hobbes: theorist of the law." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19, no: 1 (2016): 1--11.

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Translated by Elsa M. Sinclair. Chicago & London: University of Chicago Press, 1963.

Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius To Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.

———. *Natural Right Theories: their origin and developments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

KONGRE DÜZENLEME ve BİLİM KURULU
ORGANIZING COMMITTEE and SCIENTIFIC BOARD

Düzenleme Kurulu
Organizing Committee

- Abdurrahman Aliy (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Ayhan Bıçak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Mehmet Günenç (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Nazlı İnönü (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Vedat Kamer (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- M. Ertan Kardeş (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- M. Cüneyt Kaya (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- N. Murad Omay (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Cahid Şenel (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Nedim Yıldız (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Bilim Kurulu
Scientific Board

- Maroun Aouad (CNRS, Fransa)
- Melih Başaran (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
- Cengiz Çakmak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Ahmet Ayhan Çitil (29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
- Uğur Ekren (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Hatice Nur Erkızan (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
- İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
- Katarzyna Gan-Krzywoszynska (Adam Mickiewicz University, Polonya)
- Manuel Knoll (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
- Przemyslaw Krzywoszynski (Adam Mickiewicz University, Polonya)
- Piotr Leśniewski (Adam Mickiewicz University, Polonya)
- Enver Orman (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Hüseyin Sarıoğlu (Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
- Mariusz Turowski (Uniwersytet Wroclawski, Polonya)
- Ali Utku (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
- Ernest Wolf-Gazo (Kahire Amerikan Üniversitesi, Mısır)
- Sanem Yazıcıoğlu (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Yücel Yüksel (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

KONGRE PROGRAMI

PROGRAM

2 Mayıs/May 2018

09:00-10:00

Açılış Oturumu / Opening Speeches

10:00-12:00

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası

Türkiye'de Felsefe: İmkânlar ve Zaaflar

Philosophy in Turkey: Opportunities and Weaknesses [1]

Oturum Başkanı / Chair: **Ali Utku**

Hasan Yücel Başdemir	Türkiye'de Yakın Dönem Epistemoloji Çalışmaları
Ferdi Ertekin	Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Bekâ Arayışlarının Ontolojik ve Epistemolojik Temelleri (1878-1918)
Levent Bayraktar	Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde Disiplinlerarasılık veya Arakesitler Üzerine
Ömür Karslı	Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde Milli Sanat/Yerel Estetik Arayışları

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi

Çağdaş Etik ve Politik Felsefe

Contemporary Ethics and Political Philosophy [1]

Oturum Başkanı / Chair: **Tacettin Ertuğrul**

Lokman Çilingir	Kant'ta Hayat Tarzı Olarak Din
Manuel Knoll	The Meta-Ethical Consequences of Deep Disagreements About Social and Political Justice

Ömer Osman Sarı	Geleneğin Fetiş Karakteri
Nil Avcı	James'in Süreç Metafiziğinde Öznenin Birliğinin Olasılığı

Seminer Salonu
Çağdaş Ontoloji Tartışmaları
Contemporary Ontological Discussions [1]

Oturum Başkanı / Chair: **Özgüç Güven**

Egemen S. Kuşçu	Özneden Nesneye, Nesneden Özneye: Özdeşlik Problemi
Ömer Fatih Tekin	Ceteris Paribus Laws in Dispositional Essentialism
Umut Morkoç	Gerçekçilik/İdealizm İkilemini Aşmak: Wittgensteincı Bir Çözüm Denemesi

Fen Fakültesi Kurul Odası
Özne ve Metafizik
Subject and Metaphysics [1]

Oturum Başkanı / Chair: **Tahsin Görgün**

Selami Varlık	Teolojik Fenomenoloji ve İslam Düşüncesinde Egemen Öznenin Eleştirisi: Sorunlar ve İmkânlar
Habip Türker	Fenomenolojik Bir İslam Metafiziğine Doğru
Ernest Wolf-Gazo	Morality and Freedom
Sevcan Öztürk	Öznenin Din İle İlişkisinin Mahiyeti Üzerine Bir Karşılaştırma: Kierkegaard ve İkbal

12:00-14:00

Öğle Arası / Launch Break

14:00-16:00

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
Türkiye'de Felsefe: İmkânlar ve Zaaflar
Philosophy in Turkey: Opportunities and Weaknesses [2]

Oturum Başkanı / Chair: **Mehmet Oktay Taftalı**

Ali Utku	Hilmi Ziya Ülken'in Hâkimiyet Adlı Eseri: Kapitalist ve Sosyalist Tahakküm Rejimlerine Karşı "Mertebeler Devleti"
M. Bedri Mermutlu	Çağdaş Türk Felsefesinin Başlangıcında Fénelon'un Sanıldığından Büyük Etkisi
Pascale Roure	İstanbul'da Alman Ruhu: Ontoloji ve Felsefî Antropolojinin İstanbul Üniversitesi'ne Girişi

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
İslam Felsefesi: Kavramsal Dönüşümler ve Süreklilikler
Islamic/Arabic Philosophy: Conceptual Transformations and Continuations [1]

Oturum Başkanı / Chair: **Ömer Türker**

Hümeyra Özturan	Klasik Dönem İslâm Ahlâk Felsefesinin Yunan Kaynakları Üzerine
Eyüp Şahin	Usûlûciyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-mahz: İslam Felsefesinde Aristoteles'in Anlaşılmasında Bir Engel Olarak Pseudo-Aristotelyen Eserlerin Rolü
Burak Şaman	Aristoteles Metni, Şerh ve İbn Sînâ'nın Konumu: Derridacı Bir Okuma
Şeyma Kömürcüoğlu	İbn Sînâ Felsefesinde Tanrı'ya Benzeme Fikri: Kökenler ve Alımlama

Seminer Salonu
Çağdaş Etik ve Politik Felsefe
Contemporary Ethics and Political Philosophy [2]

Oturum Başkanı / Chair: **Nedim Yıldız**

Özgür Soysal	Felsefe ve Politikanın Uyuşmazlığı: Hakikat-sonrası Politika Çağında Doğruyu Söylemek ve Eleştiri
C. Cengiz Çevik	Seneca'ya Göre Filozofun Avâma ve Aktif Politikaya Karşı İdeal Tutumu
Veli Urhan	İbn Haldun'un Siyaset Felsefesinde Asabiye, Umran ve Mülk İlişkisi
Çetin Türkyılmaz	Kant as a Philosopher of War and Peace

Fen Fakültesi Kurul Odası
Çağdaş Ontoloji Tartışmaları
Contemporary Ontological Discussions [2]

Oturum Başkanı / Chair: **Arzu İbişi**

Zafer Gündüz	Felsefi Problemlere Topolojik Bir Yaklaşım
Özgür Aktok	Doğanın ve Bilimin Toplumsal İnşasının Sınırları Üzerine
Sümeyye Parıldar	In Defense of Metaphysics: But How? Harman vs. Wolfendale
Yasin Karaman	Khôra'nın Üç Hali: Timaios'tan Günümüze Bir Kavramın Güzergâhı

16:00-16:30

Çay-Kahve Arası / Tea-Coffee Break

16:30-18:30

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
Çağdaş Etik ve Politik Felsefe
Contemporary Ethics and Political Philosophy [3]

Oturum Başkanı / Chair: **Nami Başer**

Cengiz Çakmak	Küresel Dünyada Ejderhalar ve İktidar
M. Ertan Kardeş	Bir Karşı-Politika Olarak Aşırı-Politikleşmenin Terörü: Kıyım Mantığı, Öznelleşmiş Düşmanlıklar ve İnsan Avları
Funda Günsoy	Mutlak Başlangıç, Olay ve Egemenlik
Tacettin Ertuğrul	Konukseverlik Üzerine: Ötekinin Öngörülemez Gelişi

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
Özne ve Metafizik
Subject and Metaphysics [2]

Oturum Başkanı / Chair: **Arzu İbişi**

Ercan Coşkun	Hegel'de Mutsuz Bilinç ve Dinsel Özne
Enver Orman	Hegel'in Sisteminde Düşünce ve Nesnesi
Erdal Yılmaz	Metafizikten Fenomenolojiye: Özne Metafiziğine Heideggerci Eleştiri
B. Utkan Atbakan	Nietzsche'nin Perspektifinden 'Özne'nin Reddi

Seminer Salonu
İslam Felsefesi: Kavramsal Dönüşümler ve Süreklilikler
Islamic/Arabic Philosophy: Conceptual Transformations and Continuations [2]

Oturum Başkanı / Chair: **M. Cüneyt Kaya**

Veysel Kaya	Felsefenin Rüya Yorumu: Âmirî'nin et-Tabsîr fî evcühi't-tâ'bîr Adlı Eseri

Muhammet Halit Çelikyön	Bilinenin Keşfi Olarak Bilgi: Gazâlî Düşüncesinde "Mükâşefe" Kavramı
Yasin Apaydın	Metafiziğin Meselesini Mesele Edinmek: Klasik Dönem Sonrası İslam Düşüncesinde Umûr-ı Âmme Sorunu

Fen Fakültesi Kurul Odası
Çağdaş Ontoloji Tartışmaları
Contemporary Ontological Discussions [3]

Oturum Başkanı / Chair: **N. Murad Omay**

Zikri Yavuz	Modern Fizik Açısından Şimdicilik'in İmkânı
Feyza Ceyhan Çoştu	Zaman Felsefesi: Öznel ve Nesnel Zaman
Suat Gözcü	Temporal Oluş ve Zamanın Zaman-Dışı Yönü
Ceyhun Akın Cengiz	Henri Bergson Düşüncesine Özgürlük Bağlamında Ortaya Konan Zaman Anlayışı

3 Mayıs/May 2018

10:00-12:00

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
Türkiye'de Felsefe: İmkânlar ve Zaaflar
Philosophy in Turkey: Opportunities and Weaknesses [3]

Oturum Başkanı / Chair: **Ayhan Bıçak**

Ömer Bozkurt	Yeni İslam Felsefesi'nin İmkânı: İddialar, Tartışmalar ve Öneriler
Mehmet Günenç	Felsefe Bittiği İçin mi Felsefe Tarihi Var?
Yakup Kalın	Randall Collins'in Bilim Sosyolojisi Teorisi Işığında Geç Dönem Osmanlı Felsefesi
Serdal Tümkaya	The Problem in the Philosophical Community of Turkey
Sevgi Doğan	The Possibility of Philosophy of Nationality

and Its Alternative: A Research through Bertrando Spaventa's Thought

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
Özne ve Metafizik
Subject and Metaphysics [3]

Oturum Başkanı / Chair: **N. Murad Omay**

Nurten Öztanrıkulu Özel	Hume'un Metafizik Eleştirisi: Safsata ve İllüzyona Karşı Felsefenin Konumu
Ebru Pehlivan	Kant'ta Öznenin Bilme, Eyleme ve İnanma Bakımından Sınırları
Ayşe Gül Çıvgın	Kant'ta Bilginin İnşası: Bilen ile Bilinenin Statüsü

Seminer Salonu
Çağdaş Mantık Tartışmaları
Contemporary Logical Discussions [1]

Oturum Başkanı / Chair: **M. Nazlı İnönü**

Alper Bilgehan Yardımcı	An Incommensurability Discussion from a Linguistic Perspective
Dilek Yargan	"Logical" Concerns in Data Science
Oğuz Akçelik	The Modal-Epistemic Square of Opposition and its Applications

12:00-14:00

Öğle Arası / Launch Break

14:00-16:00

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
Çağdaş Etik ve Politik Felsefe
Contemporary Ethics and Political Philosophy [4]

Oturum Başkanı / Chair: **Funda Günsoy**

Nedim Yıldız	Zygmunt Bauman'da Müphemlik ve Ahlaki Benlik
Armağan Öztürk	Komüteryanizmin Ahlaki ve Politik Sınırları Üzerine Bir Tartışma
Erinç Aslanboğa	Simondon Felsefesinde Bireyleşme, Oluş ve Bireyötesilik
Ahmet Okumuş	Devlete Karşı Siyasi İlahiyat: MacIntyre ve Hallaq

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
Çağdaş Ontoloji Tartışmaları
Contemporary Ontological Discussions [4]

Oturum Başkanı / Chair: **Egemen S. Kuşçu**

Dilek Kadıoğlu	Geleneksel Olmayan Platoncu Matematik Felsefelerinde Matematik Nesneler
Mehmet Arslan & Selvi Elif Gök	Gödel'in Tamamlanamazlık Teoremlerinin Ardından Matematiğin Temelleri Tartışmaları
Özgüç Güven	Matematiksel Nesneye Ne Oldu? Matematiksel Nesne Hangisi?
Ahmet Ayhan Çitil	Kuşatıcı Bir Nesne Kuramının İlkeleri Üzerine

Seminer Salonu
Çağdaş Mantık Tartışmaları
Contemporary Logical Discussions [2]

Oturum Başkanı / Chair: **M. Nazlı İnönü**

Ayşe Şavklıyıldız	Jacques Derrida'nın Yapıbozum Anlayışının Klasik Mantığın Kesinlik İddiası Bağlamında İncelenmesi
Nur Erten	Heidegger'de Mantığın Konumu: GA 21 (1925-26 Marbourg Kış Dönemi Semineri) ve Varlık ve Zaman Okuması
Ayşe Yılmaz	Doğu ve Batı Metafiziği Arasında Nagarcuna Düşüncesi

16:00-16:30

Çay-Kahve Arası / Tea-Coffee Break

16:30-18:30

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
İslam Felsefesi: Kavramsal Dönüşümler ve Süreklilikler
Islamic/Arabic Philosophy: Conceptual Transformations and Continuations [3]

Oturum Başkanı / Chair: **Mustakim Arıcı**

İbrahim Halil Üçer	İbn Sînâ Felsefesinde Hakikatin Ontolojik Yapısı Üzerine
M. Cüneyt Kaya	Tekâmül mü Tenâkuz mu? İbn Sînâ'nın Gökcisimlerinin Akılları Hakkındaki Görüşleri
Hasan Akkanat	Varlık'tan 'Oluş'a Dönüşümde İslam Felsefesini Mevzilendirmek

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
Çağdaş Mantık Tartışmaları
Contemporary Logical Discussions [3]

Oturum Başkanı / Chair: **Özgüç Güven**

Halise Tarımcıoğlu	Puslu Mantık ve Kuantum Mekaniğinin Belirsizlik İlkesi
Ramazan Atıl Karabey	Çelişmezlik İlkesinin Kesinliği Sorunu
Gürkan Kemal Akkoyun	Önermelerde Doğruluk Değeri Problemi
Soykal Yakın	Tümevarım Sorununu Eksik-Belirlenim Kavramıyla Düşünmek

Seminer Salonu
Özne ve Metafizik
Subject and Metaphysics [4]

Oturum Başkanı / Chair: **Nurten Öztanrıkulu Özel**

Aysun Aydın	Yönelimsellik ve Alışkanlık Olarak Yaşayan Deneyim: John Dewey ve Maurice Merleau-Ponty
Can Batukan	Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Meselesi
Mehmet Oktay Taftalı	Bilen Öznenin Çağdaş Niteliği ve Obje Yorumu

4 Mayıs/May 2018

10:00-12:00

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
İslam Felsefesi: Kavramsal Dönüşümler ve Süreklilikler
Islamic/Arabic Philosophy: Conceptual Transformations and Continuations [4]

Oturum Başkanı / Chair: **İhsan Fazlıoğlu**

Jawdath Jabbour	Two Different Stances on Nature and the Soul: Al-Fārābī and al-'Āmirī on Nutritive Power
Nursema Kocakaplan	Phantasiadan Tahayyüle: Tahayyül Kavramının İslam Felsefesinin İlk Dönemlerinde Şekillenmeye Başlaması
Frank Griffel	On the Distinction Between Kalām and Philosophy (ḥikma) in Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210)
Mehmet Zahit Tiryaki	Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
Çağdaş Etik ve Politik Felsefe
Contemporary Ethics and Political Philosophy [5]

Oturum Başkanı / Chair: **Geoff Bove**

M. Turowski	Stabilizing Political Ontologies
Özlem Ünlü	Schmitt's Reckless Walk Through Hobbes's Axiom That 'Auctoritas, non veritas facit legem'
Itır Güneş	In the Face of Disciplinary Power: A Heideggerian Approach to Embodied Selfhood
Emine Canlı & Jan	Demos, Polis, Nomos: Migration in the

Gwidon Byczkowski Context of Democratisation

Fen Fakültesi Kurul Odası
Türkiye'de Felsefe: İmkânlar ve Zaaflar
Philosophy in Turkey: Opportunities and Weaknesses [4]

Oturum Başkanı / Chair: **M. Cüneyt Kaya**

Hüseyin Sarıoğlu	Felsefe Eğitimi yahut Eğitimde Felsefenin Yeri
Mehmet Vural	Türkiye'de Felsefenin Sorunları, Çözüm Önerileri ve Gelecek Perspektifleri
Ali Taşkın	Değişen İnsan, Değişen Değerler, Değişen Toplum, Değişen Dünya ve Değişmeyen Milli Eğitim Politikamız (!)
N. Murad Omay	Felsefe Eğitiminin Yeniden Değerlendirilmesi
Mustafa Günay & Sevgican Akça	Türkiye'de/Türkçede Felsefeye Yönelik İlgisizlik Sorunu

12:00-14:00

Öğle Arası / Launch Break

14:00-16:00

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
Çağdaş Mantık Tartışmaları
Contemporary Logical Discussions [4]

Oturum Başkanı / Chair: **Vedat Kamer**

Alparslan Açıkgenç	Yeni Bir Mantık Teorisi Mümkün mü?
Murat Kelikli	Aristoteles'in Birinci Analitikler'indeki Muhtemel Önermeler Sorunu Hakkında
Emre Arda Erdenk	Aristoteles Tasımlarının Homojen/Heterojen Bağıntısı: Doğruluk

M. Nazlı İnönü	Fonksiyonları ile Denetlenme Yöntemi Proprietates Terminorum Kuramı Bağlamında Ortaçağ Mantığı

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
Çağdaş Etik ve Politik Felsefe
Contemporary Ethics and Political Philosophy [6]

Oturum Başkanı / Chair: **M. Ertan Kardeş**

Salih Akkanat	Tanınma Etiği ve Uyuşmazlık Siyaseti Arasında Eleştirel Teori: Honneth ve Rancière Üzerine Eleştirel Bir Diyalog
Ali Kaya	Liberal Siyaset Söyleminin "Siyasal" Üzerinden Kritiği
Oğuzhan Bekir Keskin	On the Constitutional: Ethical and Teleological Aspects
Derya Sakin	Dil ve Duyguya Doğalcı Bir Yaklaşım

Fen Fakültesi Kurul Odası
Çağdaş Ontoloji Tartışmaları
Contemporary Ontological Discussions [4]

Oturum Başkanı / Chair: **Suat Gözcü**

Arslan Topakkaya	İnsanın 'Geçmiş Zaman'la İlişkisi
Murat Arıcı	Fenomenal Özne ve Kişi Özdeşliği Problemi
Derya Ölçener	Gerçekliğin Yapısı, Özne, Bilinçdışı ve Tasarım
Saliha Keleş Türkyılmaz	Zaman ve Mekan Bağlamında Özdeşlik İlkesine Bağlı Bilginin İmkanı

16:00-16:30

Çay-Kahve Arası / Tea-Coffee Break

16:30-18:30

Edebiyat Fakültesi Kurul Odası
Çağdaş Ontoloji Tartışmaları
Contemporary Ontological Discussions [6]

Oturum Başkanı / Chair: **Yücel Yüksel**

A. Kadir Çüçen	Hermeneutiğin Heidegger'in Ontolojisindeki Yeri
Aysun Gür	Heidegger'de "Öznelik Halleri" Kendini Hangi Tarzlarda Açarak Hangi Biçiminde Görünür Olur ve Bu Durum Hakikatle İlişkisi Bağlamında Nasıl Yorumlanabilir?
Derya Önder	Tekhneden Teknolojiye Günümüzde Heidegger Eleştirileri
Saygın Günenç	Aristoteles'in Megara Okulu Eleştirisi Bağlamında Hartmann ve Heidegger'in Modalite Üzerine Görüşlerinin Karşılaştırılması

Mehmet Âkif Ersoy Dersanesi
Çağdaş Mantık Tartışmaları
Contemporary Logical Discussions [5]

Oturum Başkanı / Chair: **Özgüç Güven**

Vedat Kamer	21. Yüzyılda Türkiye'deki Mantık Çalışmaları
Zeynep Öztürk	Cantor ve Hilbert Bağlamında Sonsuzluk Kavramının Çözümlenmesi
Çağdaş Balcı	Nörobilimdeki Son Gelişmelerin Dil Felsefesine Etkisi
Fatih Kök	Özel Adların Mantıksal Zemini

Fen Fakültesi Kurul Odası
Özne ve Metafizik
Subject and Metaphysics [5]

Oturum Başkanı / Chair: **Mehmet Günenç**

Yaylagül Ceran Karataş	Çağdaş Felsefede Kendilik Metafiziği Tartışması
Ali Sait Sadıkoğlu	Self and Alterity: An Approach to Question of Identity
Aydın Topaloğlu	Periphyseon'da Tanrı, İnsan ve Hiçlik Kavramları: Erigena Metafiziğinde Öz Sorunu
Filiz Didem Çoban Sarı	Aquinas'ta 'Ben' ve Değişim

KATILIMCILAR

PARTICIPANTS

- A. Kadir Çüçen, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi
- Ahmet Ayhan Çitil, Doç. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi
- Ahmet Okumuş, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi
- Ali Kaya, Dr., Erciyes Üniversitesi
- Ali Sait Sadıkoğlu, Dr., Paris 1 Panthéon-Sorbonne Üniversitesi
- Ali Suat Gözcü, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi
- Ali Taşkın, Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi
- Ali Utku, Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi
- Alparslan Açıkgenç, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi (Emekli)
- Alper Bilgehan Yardımcı, Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi
- Armağan Öztürk, Doç. Dr., Artvin Üniversitesi
- Arslan Topakkaya, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi
- Aydın Topaloğlu, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
- Aysun Aydın, Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi
- Aysun Gür, Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Menderes Üniversitesi
- Ayşe Gül Çıvgın, Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi
- Ayşe Şavklıyıldız, Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi
- Ayşe Yılmaz, Doktora Öğrencisi., İstanbul Üniversitesi
- Utkan Atbakan, Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi
- Burak Şaman, Dr. Öğr. Üyesi, 29 Mayıs Üniversitesi
- Cengiz Çevik, Dr., İstanbul Üniversitesi
- Can Batukan, Dr., Rouen Normandiya Üniversitesi
- Cengiz Çakmak, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
- Ceyhun Akın Cengiz, Dr. Öğr. Üyesi, Gazi Üniversitesi
- Çağdaş Balcı, Uzm. Dr., Anadolu Üniversitesi
- Çetin Türkyılmaz, Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi
- Derya Ölçener, Doktora Öğrencisi, Maltepe Üniversitesi
- Derya Önder, Doktor Adayı, İstanbul Üniversitesi
- Derya Sakin, Arş. Gör., Ortadoğu Teknik Üniversitesi
- Dilek Kadıoğlu, Doktora Öğrencisi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi
- Dilek Yargan, Doktor Adayı, Ortadoğu Teknik Üniversitesi
- Ebru Pehlivan, Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi
- Egemen Seyfettin Kuşçu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi
- Emine Canlı, Doktor Adayı, İstanbul Üniversitesi
- Emre Arda Erdenk, Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
- Enver Orman, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi

• Ercan Coşkun, Yüksek Lisans Öğrencisi, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
• Erdal Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi
• Erinç Aslanboğa, Dr., Galatasaray Üniversitesi
• Ernest Wolf-Gazo, Prof. Dr., The American University in Cairo
• Eyüp Şahin, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi
• Fatih Kök, Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi
• Ferdi Ertekin, Arş. Gör., Trakya Üniversitesi
• Feyza Ceyhan Çoştu, Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi
• Filiz Didem Çoban Sarı, Dr. Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi
• Frank Griffel, Prof. Dr., Yale University
• Funda Günsoy, Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi
• Gürkan Kemal Akkoyun, Ar. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi
• Habip Türker, Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi
• Halise Tarımcıoğlu, Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi
• Hasan Akkanat, Doç. Dr., Gazi Üniversitesi
• Hasan Yücel Başdemir, Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
• Hümeyra Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi
• Hüseyin Sarıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi / Cumhuriyet Üniversitesi
• Itır Güneş, Dr. Öğr. Üyesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
• İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
• Jan Gwidon Byczkowski, Dr., Marmara Üniversitesi
• Jawdath Jabbour, Dr., Ecole Normale Supérieure de Lyon
• Levent Bayraktar, Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
• Lokman Çilingir, Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi
• M. Bedri Mermutlu, Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi
• M. Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
• M. Ertan Kardeş, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
• M. Nazlı İnönü, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
• M. Turowski, Prof. Dr., Wroclaw University
• Manuell Knoll, Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi
• Mehmet Arslan, Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi
• Mehmet Günenç, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
• Mehmet Oktay Taftalı, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi
• Mehmet Vural, Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
• Mehmet Zahit Tiryaki, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
• Muhammet Halit Çelikyön, Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi
• Murat Arıcı, Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi
• Murat Kelikli, Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi

• Mustafa Günay, Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi
• N. Murad Omay, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversite
• Nedim Yıldız, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
• Nil Avcı, Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
• Nur Erten, Doktora Öğrencisi, Université Caen-Normandie
• Nursema Kocakaplan, Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi
• Nurten Öztanrıkulu Özel, Dr.
• Oğuz Akçelik, Arş. Gör., Ortadoğu Teknik Üniversitesi
• Oğuzhan Bekir Keskin, Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi
• Ömer Bozkurt, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi
• Ömer Fatih Tekin, Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi
• Ömer Osman Sarı, Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi
• Ömür Karslı, Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi
• Özgüç Güven, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
• Özgür Aktok, Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
• Özgür Soysal, Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi
• Özlem Ünlü, Arş. Gör., Ortadoğu Teknik Üniversitesi
• Pascale Roure, Dr., Sorbonne Paris IV / Humboldt Universität Berlin
• Ramazan Atıl Karabey, Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi
• Salih Akkanat, Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi
• Saliha Keleş Türkyılmaz, Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi
• Saygın Günenç, Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi
• Selami Varlık, Dr. Öğr. Üyesi, 29 Mayıs Üniversitesi
• Selvi Elif Gök, Dr. Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi
• Serdal Tümkaya, Arş. Gör., Ortadoğu Teknik Üniversitesi
• Sevcan Öztürk, Dr. Öğr. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
• Sevgi Doğan, Dr., University of Pisa
• Sevgican Akça, Yüksek Lisans Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi
• Soykal Yakın, Arş. Gör., Ege Üniversitesi
• Sümeyye Parıldar, Dr. Öğr. Gör., İstanbul Üniversitesi
• Şeyma Kömürcüoğlu, Dr.
• Tacettin Ertuğrul, Dr., İstanbul Esenyurt Üniversitesi
• Umut Morkoç, Dr. Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi
• Vedat Kamer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi
• Veli Urhan, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi
• Veysel Kaya, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi
• Yakup Kalın, Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi
• Yasin Apaydın, Dr. Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi
• Yasin Karaman, Arş. Gör., Ankara Üniversitesi
• Yaylagül Ceran Karataş, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi

- Zafer Gündüz, Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi
- Zeynep Öztürk, Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi
- Zikri Yavuz, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi