

SİYASET BİLİMİ **ALANINDA GÜNCEL** **GELİŞMELER VE** **TEMATİK** **İNCELEMELER**

Editör
Prof. Dr. Sadettin Paksoy

Siyaset Bilimi Alanında Güncel Gelişmeler ve Tematik İncelemeler

Editör

Prof. Dr. Sadettin Paksoy

İmtiyaz Sahibi

Platanus Publishing®

Editörler

Prof. Dr. Sadettin Paksoy

Kapak & Mizanpaj & Sosyal Medya

Platanus Yayın Grubu

Birinci Basım

Ekim, 2026

Yayımcı Sertifika No

45813

ISBN

978-625-91206-1-4

©copyright

Bu kitabın yayım hakkı Platanus Publishing'e aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Adres: Natoyolu Cad. Fahri Korutürk Mah. 157/B, 06480, Mamak, Ankara, Türkiye.

Telefon: +90 312 390 1 118

web: www.platanuspublishing.com

e-mail: platanuskita@gmail.com



Platanus Publishing®

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1..... 5

İktidar, Hakikat ve *Parrhesia*: Post-Truth’u Foucault’yla Okumak

Yunus Şahbaz

BÖLÜM 2..... 21

**Geç Dönem Butler’da Şiddetsizliğin Etik-Siyasal Bağı: Eşit Yası Tutulabilirlik
ve Bireycilik Eleştirisi**

Güllü Eldarzade

BÖLÜM 1

**İktidar, Hakikat ve *Parrhesia*: Post-Truth'u
Foucault'yla Okumak**

***Yunus Şahbaz*¹**

¹Doktor Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ORCID: 0000-0003-0911-7654

1. GİRİŞ

Hakikat ile iktidar arasındaki ilişki, düşünce tarihinde yalnızca epistemolojik bir mesele değil, aynı zamanda siyasal düzenin temellerine dair bir sorudur. Hakikatin ne olduğu, kim tarafından üretildiği ve hangi araçlarla dolaşıma sokulduğu soruları, kamusal alanın yapısından yurttaşlık tahayyüllerine kadar uzanan geniş bir problem alanını belirler. Bu nedenle hakikat tartışmaları hiçbir zaman yalnızca teorik ya da epistemolojik bir mesele olarak kalmamış; her dönemde iktidarın meşruiyeti, kamusal söylemin niteliği ve toplumsal düzenin sınırlarıyla iç içe geçmiştir. Antik Yunan'daki Sofist tartışmalarından modern rasyonalizme, oradan postmodern eleştirilere ve günümüzde post-truth olarak adlandırılan duruma kadar uzanan çizgi, hakikat sorununun siyasal boyutunu sürekli yeniden görünür kılmıştır.

Son yıllarda post-truth kavramının yükselişi, hakikat ile iktidar ilişkisine dair klasik tartışmaları yeni bir bağlama taşımıştır. Özellikle Trump'ın ABD Başkanı seçilmesi ve Brexit süreci gibi siyasal kırılmalar sonrasında post-truth, sosyal bilimlerde açıklayıcı bir anahtar kavram haline gelmiş; nesnel hakikatlerin kamuoyundaki etkisinin zayıfladığı ve duyguların, kanaatlerin ve kimliklerin belirleyici olduğu bir döneme girildiği iddia edilmiştir. Bu çerçevede bazı yorumcular, post-truth kültürünün entelektüel kökenlerini postmodern düşüncede, özellikle de Michel Foucault'nun hakikat ve iktidar analizlerinde aramaya yönelmiştir.

Post-truth çağında Foucault'nun konumuna ilişkin literatür, kabaca iki karşıt hatta ayrılmaktadır. Birinci hat, postmodern düşüncenin -özellikle Foucault'nun hakikat ile iktidar arasındaki ilişkiye dair analizlerinin- olgusal hakikat anlayışını zayıflatarak post-truthun siyasal kültürün epistemik zeminini hazırladığını ileri sürer. Söz gelimi McIntyre'a göre postmodernist düşünce, hakikatin değerlendirilmesinde olguların merkezi rolünü aşındırmış ve nesnellik fikrini itibarsızlaştırarak çağdaş hakikat krizine katkıda bulunmuştur (McIntyre, 2022; Dennett, 2017). Buna karşılık ikinci bir yorum hattı, Foucault'nun hakikati reddetmediğini; aksine hakikat üretim süreçlerinin siyasal doğasını açığa çıkararak eleştirel ve demokratik düşüncüyü güçlendirdiğini savunur. Kelly'nin vurguladığı üzere Foucault için hakikat her zaman kısmi ve tarihsel olsa da, iktidarın belirli stratejilerini açığa çıkarma görevini sürdüren vazgeçilmez bir pratik olarak kalır (Kelly, 2018, s. 152). Benzer biçimde Newman, hakikat iddialarının söylemsel koşullarını analiz etmenin hakikatin göreceliliği anlamına gelmediğini, aksine post-truth durumuna karşı eleştirel araçlar sunduğunu ileri sürer (Newman, 2022). Bu çalışma, ikinci hattın sunduğu perspektifi geliştirerek Foucault'nun hakikat anlayışını post-truth çağında yeniden konumlandırmayı amaçlamaktadır.

Bu bölüm, söz konusu tartışmayı Foucault'nun düşüncesini post-truth çağının basit bir öncülü ya da günah keçisi olarak okumayı reddeden bir perspektiften ele

almaktadır. Çalışmanın amacı, Foucault'nun hakikat, iktidar ve özne ilişkisine dair analizlerinin, post-truth çağını anlamada nasıl konumlandırılabilirliğini göstermektir. Bu çerçevede çalışma şu kabullere dayalı üç bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, Foucault'nun hakikat rejimi kavramı, hakikatin ortadan kalktığı değil, tarihsel olarak üretildiği fikrine dayanır; bu yaklaşım hakikatin değersizleşmesi anlamına gelmez, aksine onun siyasal koşullarını görünür kılar. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler'in* önsözünde bu bilgi üretim sürecini episteme olarak tanımlar. Foucault'ya göre, “bütün kıstasların dışında, ele alınan bilgilerin kendi değerlerine veya nesnel biçimlerine atıfta bulunarak, nesnelliklerini gömen ve böylece onların artan mükemmelleşmelerininki değil de, olabilirlik koşulların ki olan bir tarihi dışı vuran episteme'dir” (Foucault, 2001, s. 21). Batı siyasal düşüncesinde rönesans, klasik ve modern gibi farklı episteme dönemlerine işaret eden Foucault için episteme “genel bir el tarafından” belirlenen kurallar bütünüdür. Bu kurallar, karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmektedir (Urhan, 2013, s. 62-63).

İkinci olarak, Foucault'nun entelektüel tipolojisi -evrensel entelektüelden spesifik entelektüele geçiş- hakikat üretimi ile iktidar arasındaki yerel mücadeleleri anlamak için kritik bir çerçeve sunar. Üçüncü olarak ise parrhesia kavramı, Foucault'nun geç döneminde hakikat ile demokrasi arasındaki etik bağa işaret eder ve post-truth çağında hakikatin tamamen buharlaşmadığını, aksine yeni mücadele alanlarında yeniden kurulduğunu gösterir.

Bu çalışma ayrıca Foucault'nun özne merkezli iktidar analizinin, dijital çağda bilgi dolaşımı ve manipülasyon süreçlerini açıklamada ne ölçüde yeterli olduğu sorusunu da tartışmaya açmaktadır. Byung-Chul Han'ın psikopolitika ve enfokrasi kavramları, biyo-iktidar analizinin ötesine geçen bir dönüşüme işaret ederken, Foucault'nun mirasının bu yeni bağlamda nasıl güncellenebileceği sorusunu gündeme getirir. Bu nedenle çalışma, Foucault'yu post-truth'un nedeni ya da mağduru olarak konumlandırmak yerine, onun kavramsal araçlarını çağdaş bilgi rejimlerini düşünmek için yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, post-truth çağında hakikat sorusunun ortadan kalkmadığını; aksine iktidar, bilgi ve özne ilişkileri üzerinden daha karmaşık bir biçimde yeniden ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Foucault'nun düşüncesi, bu karmaşıklık anlamak için temel bir referans noktasıdır; ancak onu basit bir görecilik teorisine indirgemek, hem Foucault'yu hem de içinde yaşadığımız dönemi yanlış okumak anlamına gelir.

2. POST-TRUTH VE TEMELLERİ

Baudrillard, Türkçeye *Foucault'yu Unutmak* diye çevrilen ve Foucault'nun iktidar ve hakikat analizlerini kıyasıya eleştirdiği metnini şöyle bitirir: “İktidar her halükârda bir yanılgıdır. Hakikat her halükârda bir yanılgıdır” (Baudrillard,

2017, s. 75). Baudrillard'ın bu tespiti, her ne kadar Foucault'nun bu kavramlara yüklediği anlamlara doğrudan bir saldırı olsa da, post-truth çağındaki hakikat ve iktidar algısı için erken ve çetrefilli bir tartışmanın ön habercisi konumundadır.

Hakikat ve iktidar arasındaki ilişki felsefe tarihinin en netameli alanlarından biridir. Aslında bu ilişkinin can alıcı noktası da hakikatin ne olduğu ya da hakikate nasıl ulaşılabilceği sorusudur. Zira hakikate ulaşma araç ve yöntemleri insanların diğer davranışlarını anlamlandırma ve dolayısıyla onları meşru görmemizi de etkileyecektir. Bu önermenin doğal sonucu hakikate ulaşmak için doğru yöntemleri kullanan insanların ancak siyasal ve toplumsal meselelerde de isabetli sonuçlara ulaşabileceğidir. Dolayısıyla Antik Yunan'dan beri, hakikatle kurulan ilişki iktidar başta olmak üzere siyasal ve sosyal meselelerdeki tutum ve davranışlarımızın değerlendirilmesindeki en aslı unsurlardan biridir. Antik Yunan dünyasındaki Sofistlere göre, “mutlak ve değişmez bir hakikat olmayıp, bilgi ve hakikat bireyin algılarına, toplumsal, kültürel ve kişisel eğilimlerine görelidir” (Cevizci, 2016, s. 113). Aristoteles ve Platon gibi isimlerin Sofistlerin görelî bilgi anlayışlarına karşı çıkmaları aslında temelde onların Sofistler aracılığıyla gelişmesi muhtemel yurttaş modeline karşı olmalarıyla doğrudan bağlantılıydı. Zira aristokratik bir toplum tahayyülüne sahip olan Aristoteles ve Platon retorik yoluyla toplumun tüm kesimlerini bir anlamda politik sürece dahil eden Sofistlere elbette karşı çıkmak durumundaydı.

Modern paradigma da aslında hakikat ve iktidar arasında kurulan ilişkinin tarihte eşi görülmemiş bir senkronizasyonunu yansıtıyordu. Önce doğa bilimlerinde daha sonra da tüm toplum bilimlerinde hakikate ulaşmak için ana aktör insandı. Bir başka deyişle, insan üstü ya da aşkın hiçbir bilgi kaynağı doğa bilimlerinde olduğu kadar sosyal bilimlerde ve toplum davranışlarının anlaşılmasında bir referans kaynağı teşkil edemezdi. İnsanı, fakat tam ve doğru şekliyle rasyonel insanı, merkezine yerleştiren modern paradigma esasında rasyonalite üzerinden hakikat ve nesnellik arasında bir senkronizasyon sağladı. Bu senkronizasyonun merkezinde ise hiç kuşkusuz matbaa vardı. Chul Han'ın ifadesiyle, “matbaa olmadan, akıldan, akıl yürütmeden yararlanan herhangi bir Aydınlanma olamazdı” (Han, 2024a, s. 17). O halde matbaa ve kitap ile aydınlanma ve rasyonel insan arasında doğrudan bir korelasyon kurulmaktadır. Bu korelasyona göre, basılı sözün ya da genel anlamıyla matbaanın hâkim olduğu bir kültürde kamusal söylemin “daha çok bütünlüklü, düzgün biçimde işlenmiş olgular ve fikirlerle karakterize” olduğu iddia edilmektedir (Postman, 2010, s. 64).

Fakat, insana ve rasyonel akıl çerçevesinde inşa olduğuna inanılan kamusal söyleme duyulan bu güven 20. yüzyılın başlarından itibaren sorgulanmaya başladı. Gerek modern yaşam pratiklerinin getirdiği huzursuzluklar gerekse de adeta çılgınca girilen büyük savaşlar aslında insanın sadece rasyonel bir birey olmayabileceği, onun davranışlarına yön veren daemonic bir tarafın her zaman

baskın gelebileceğini tekrar hatırlattı. Özellikle de kitle iletişim araçlarının gelişmesi, artık rasyonel insan yerine kitlenin, kamusal söylem yerine de kitle kültürünün geçtiğini ifade ediyordu. Televizyon ve radyo gibi geleneksel kitle iletişim araçlarının yaygın olduğu bir dönemde “kitle iletişim araçlarının yarattığı dünya sadece görünüşte kamusaldır” diyen Habermas tam da bu durumdan şikayetini dile getirmişti (Habermas, 2017, s. 291).

Dolayısıyla, 20. yüzyılın ikinci yarısı, modern paradigmanın rasyonel birey tasavvuru üzerinden inşa ettiği hakikat ve nesnellik arasındaki ilişkinin parçalanmasına sahne oldu. Postmodernizm dediğimiz bu süreçle, evrensel bir nesnellik anlayışı tartışılmaya ve rasyonel kabullere dayalı, olgusal ve genel bir hakikat anlayışının olamayacağı dile getirilmeye başlandı. Bu tartışmanın temelinde ise hiç kuşkusuz bilginin durumu vardı. Nitekim postmodernizmin “amentüsü” sayılan metninde Lyotard çalışmasının nesnesini “son derece gelişmiş toplumlarda bilginin durumu olarak formüle eder” (Lyotard, 1997, s. 11). Yine hüküm cümlesi olarak da Lyotard, “toplumlar postendüstriyel; kültürler de postmodern olarak bilinen çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiği”ni iddia eder (Lyotard, 1997, s. 16).

Bilişim teknolojilerindeki hızlı değişim ve dönüşümler, internet ve sosyal medya platformlarının sosyal hayatta artan etkisiyle beraber postmodern tartışmaları dahi geride bırakan bir sürece girilmiştir. Post-truth (hakikat sonrası) kavramının 2016 yılında Oxford Dictionary tarafından yılın kelimesi seçilmesi bu anlamda bir eşiği temsil eder. Bilindiği üzere kavramın ilk kullanıldığı tarih 1990’ların başına dayanmaktadır. Bu kavramı ilk kez kullanan Steve Tesich, şimdiye kadar tüm diktatörlerin gerçeği bastırmak için çok uğraşmak zorunda kaldıklarını ancak insanların eylemleriyle buna gerek bırakmayarak “herhangi bir öneme sahip olan gerçeği inkâr edebilecek ruhsal bir mekanizma” edindiklerini söyler (Tesich, 2021, s. 25). Tesich’e göre, insanlar “özgür olarak” post-truth çağında yaşamaya “özgürce” karar vermiş durumdadır.

Fakat bir kavram olarak post-truth dünyanın farklı bölgelerinde, geleneksel siyasal ve sosyolojik kuramlarla açıklanması zor olguları açıklamak için adeta bir kurtarıcı olarak telakki edilmiştir. Bu anlamda Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD) Donald Trump gibi bir figürün başkan seçilmiş olması aslında ilk travmatik hadisedir. Brexit gibi süreçlerle Avrupa müessesesinin çatırdamaya başladığının izhar edilmesi de Trump’dan sonraki ikinci şoke edici gelişme olarak kaydedilmiştir. Bu anlamda post-truth, sosyal bilimlerde son 10 yıldaki hegemonik konumunu siyasal alandaki beklenmedik gelişmelere borçludur dense abartı olmaz. Fakat post-truthun ne olduğunu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan kuramsal modeller de bir şekilde bilgi ve nesnellik sorunsalıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Siyasal ve sosyal alandaki tezahürlerine karşın, post-truth, temelde hakikatin ne olduğu ve bilginin yayılımı/dolaşımı üzerinden bir tartışmaya kapı aralamıştır. Zira post-truth, temelde, “görüşlerin

oluşum sürecinde nesnel hakikatlerin kişisel kanaat, inanç ve duygulara göre daha az önemli olması hâline işaret eder” (Öztürk, 2024, s. 62).

Gerek modern gerek postmodern anlayışta bilgi formüle edilirken temel husus, bilginin tüketim aşaması değil üretim aşamasının dikkate alınmasıdır. Bilginin kaynağı ve nasıl oluştuğu, bilgiye erişimdeki aktörlerin nesnel ve öznellik boyutunu ne denli bu sürece dahil ettikleri esasında modern ve postmodern paradigmlar arasındaki farklılaşma noktalarının başında gelir. Postmodern çağda, bilgi meşruiyeti, nesnelliği ve yayılımı ile tartışmalar da modern paradigmadan çok postmodern paradigmayla ilişkilendirilmektedir. Postmodernist fikrî kabullerin post-truthun adeta cemâziyelevveli olduğu kabul edilmektedir. Zira bu görüşe göre, postmodernist düşünce, “hakikatin değerlendirilmesi için olguların gerekli olduğu fikrinin altını oydukları” ve “hakikat ve nesnelliğin toptan reddi ve saygısızlığa uğramasında fazla ileri gittiği” için adeta günah keçisi ilan edilmektedir (McIntyre, 2022, s. 120). Bir anlamda post-truth, “postmodernizmin istenmeyen sonuçlarının toplamı” olarak telakki edilmektedir (Öztürk, 2024, s. 64). Postmodernizmin olgusal ve nesnel bilginin karşısına çıkardığı görecelilik ve parçalılığın deforme ve dezenforme edilmiş bir şekilde post-truth çağında karşımıza çıktığı şeklinde bir korelasyon kurulmaktadır.

Postmodernizm ve post-truth arasında kurulan öncül ve sonuç bağlantısına paralel olarak, post-truth siyaset genellikle görelî bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Bu bakış açısına göre, post-truth hâkim siyasal elitlerin ve ana akım medyanın hakikat iddialarını değersiz kılmakta ve tüm tekelci hakikat iddialarını kişisel görüşler ya da gizli özel çıkarların ifadeleri olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda post-truth çağında gerçeklerin kanıta dayalı olup olmamasından daha çok kim tarafından söylendiği önem kazanmaktadır. Bu yüzden de, “kişisel duygu, düşünce ve inançlarına hitap eden kişiler tarafından söylenen post truth, hakikat olarak değerlendirilmektedir” (Mertek, 2020, s. 210). Olgu ve kanıtlara dayalı hakikat telakkisinin değersiz hale gelmesiyle beraber, bu değersizleşmesinin demokratik kamusal alanı zayıflattığı ve aşırı sağ ve popülist hareketlerin yükselişine zemin hazırladığı ileri sürülür (Prozorov, 2019, s. 18).

Hem postmodern bilgi tasavvuru hem de hakikat üzerinden yapılacak bir soruşturma ise kaçınılmaz olarak Foucault’yu akla getirmektedir. Zira Foucault bilgi, iktidar ve hakikat üçgeninin birbirinden ayrı olamayacağını; her iktidarın bir hakikat rejimine ihtiyaç duyduğu gibi her bilginin aslında üretilmiş olduğunu iddia eder. Bu yüzden de post-truth siyasal kültür postmodernizmle ama özellikle de Foucault’yla ilişkilendirilir. Çünkü hakikat sorusu Foucault’nun çalışmalarının merkezinde yer almış; ilk eserlerinden Antik Yunan ve Roma üzerine yoğunlaştığı son eserlerine kadar çalışmalarının altındaki temel sorunsallardan biri olmuştur. Foucault’nun hakikat sorunsallaştırmasında daima beraber ele aldığı diğer bir merkezî tema ise iktidar sorunudur. Hakikatin ve

hakikat rejiminin tahlil edilmesinde, Foucault'nun merkeze aldığı unsur ise iktidar olacaktır. Bu yüzden Foucault'nun hakikat telakkisini anlamak için onun hakikat, iktidar ve hakikat üretim sürecindeki rollerinden dolayı entelektüeller hakkındaki görüşlerini ele almak gerekmektedir. Böylelikle, Foucault'yu post-truth çağında daha doğru konumlandırmak mümkün olabilecektir.

3. FOUCAULT VE HAKİKAT REJİMİ

Foucault bir söyleşisinde, “Nietzsche benim için bir vahiydi” der (Foucault, 2024, s. 100). Nietzsche'nin Foucault için bir vahiy gibi görülmesinin temelde iki sebebi olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi, Nietzsche'nin evrensel, rasyonel hakikat telakkisini sorgulamaya başlamasıdır. İktidarı salt şiddet ve tahakkümden ziyade bir anlam, bir ilişkiler bütünü içerisinde değerlendiren Nietzsche, iktidarı bu anlamlandırma sürecinin merkezine koyar. Nietzsche için iktidar baskılayıcı özellikler taşıyabilir ancak tümüyle baskıya dayanmaz (Han, 2024b, s. 35). Dolayısıyla iktidar tümüyle iyi ya da kötü şeklinde ahlâkî kriterler çerçevesinde anlaşılamaz. İktidar anlam üreten tüm siyasal ve sosyal süreçlerin merkezinde yer almaktadır. Bu anlamda hakikat de iktidarla ilişkilidir. Hakikat evrensel bir normlar kümesi ya da herkesin ittifak edebileceği kanaatler değil; iktidar merkezli bir iradenin tasarrufları sonucunda meydana gelen bilgi, daha doğru bir ifadeyle, yorum kümeleridir.

Dolayısıyla Nietzsche'yle beraber aslında hakikat kavramı bir dizi alternatif bakış açısı ve pozisyona bölünmüştür (Newman, 2022, s. 57). Nietzsche'nin hakikat ve iktidar analizini hem yöntem hem de yaklaşım olarak benimseyen ve geliştiren en önemli isme de Foucault olmuştur. Foucault da, Nietzsche gibi, tek ve evrensel bir hakikat anlayışının olamayacağını savunur ve evrensel bir hakikat anlayışını reddeder. Daha da özel olarak, onun meydan okuduğu şey, modern bilimsel akılsallığın nesnellik iddiasıydı (Callinicos, 2013, s. 417). Bu nedenle Foucault'nun eleştirisi hakikatin varlığına değil; hakikatin aşkın, tarafsız ve tarih-üstü bir zemine dayandırılmasına yöneliktir. Foucault'nun sarıh tanımlamasıyla hakikat, “keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür” (Foucault, 2016, s. 51).

Foucault'ya göre hiçbir toplum tek tip bir hakikat anlayışıyla var olmaz; her biri kendi hakikat düzenini ve buna bağlı bir hakikat siyasetini üretir. Toplamları birbirinden ayıran şey yalnızca kültürel farklar değildir; doğru ile yanlışın nasıl tanımlandığı, bu ayrımı mümkün kılan mekanizmalar ve bu ayrımın nasıl doğrulandığına ilişkin süreçler de farklılık gösterir (Foucault, 2016, s. 50). Bu nedenle evrensel ve tekil bir hakikat fikrinden söz edilemez. Hatta Foucault için, “hakikati kendi tekelinde bulundurduğunu iddia eden bir siyasi sistemden daha tehlikeli de hiçbir şey yoktur” (Foucault, 2024, s. 95). Hakikat çoğul bir yapıya sahiptir ve bu çoğulluk, herhangi bir kişi ya da grubun nihai olarak hakikat üzerinde söz sahibi olamayacağı anlamına gelir. Nitekim Foucault'ya göre,

hakikat “aşkın ve mutlak” bir şeye işaret etmez. Dolayısıyla da “hakikat de tıpkı özne gibi sorunsallaştırılır, kurulur, değişir ve dönüşür; fakat aynı zamanda kendisini üreten ve destekleyen iktidar ilişkileri ile kopmaz bağında özneyi kurar, değiştirir ve dönüştürür” (Molacı, 2020, s. 21). 1970’lerden itibaren hakikat üzerinde tekel iddiasında bulunan büyük anlatılar ve kapsayıcı teoriler çözülmeye başlamış; onların yerini her toplumun ve her kültürel birimin kendi bilgi biçimleri almıştır.

Foucault’nun evrensel hakikati reddedişi, iktidar çözümlemesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ona göre hakikat anlayışındaki bu kırılma, iktidarı kavrama biçimimizi de dönüştürür. İktidar yalnızca devlette yoğunlaşan, yukarıdan aşağı işleyen bir yapı değildir. Her yerde dolaşım halindedir ve sürekli işler. Devlet bu ağın en görünür formasyonudur ama tamamı değildir. Hakikat rejimini mümkün kılan bilgi ile iktidar birbirine karşıt değil, karşılıklı olarak birbirini üreten iki unsurdur. Aralarındaki ilişki döngüseldir ve hakikat rejimi bu döngü içinde şekillenir (Foucault, 2016, s. 51). Dolayısıyla hakikat, sözcelerin üretim ve dolaşımını düzenleyen prosedürler bütünüdür; aynı zamanda kendisini doğuran iktidar ilişkileriyle sürekli etkileşim içindedir.

Diğer taraftan şunu da eklemek gerekir; devlet, Foucault için önemsiz değildir; fakat iktidarı yalnızca devlet sınırları içinde incelemek yetersizdir. Zira iktidar taraflar arasında cereyan eden bir ilişki biçimi değildir sadece; bazılarının diğer başkaları üzerindeki eylem kipidir (Foucault, 2024, s. 72). İktidarın genel stratejileri, mikro düzeydeki teknikleri ve gündelik işleyiş biçimleri uzun süre göz ardı edilmiştir. Geleneksel analizler iktidarı kurumlar, yöneticiler ya da ekonomik altyapı üzerinden açıklamaya yönelmiştir. Bir anlamda bu analizler, Foucault nazarında, krallar ya da generallerle ilgili bir anekdotlar tarihiydi. Benzer şekilde iktidar ilişkilerini yalnızca sınıfsal bir araç olarak görmek de Foucault’ya göre eksik bir yaklaşımdır. Dolayısıyla sosyalizmin devrim tahayyülü, iktidarın biçimini değiştirmeden yalnızca sahiplerini değiştirmektedir. Oysa asıl mesele iktidarın kimde olduğu değil; nasıl işlediği, kendini nasıl meşrulaştırdığı ve hangi görünmez süreçlerle süreklilik kazandığıdır. Yine yeterince incelenmemiş bir diğer alan da, “iktidar ile bilgi arasındaki ilişki, birinin diğeri üzerindeki etkileridir” (Foucault, 2023, s. 39). Devlet, çok sayıda iktidar ilişkisinin birleşiminden oluşur ve analiz edilmesi gereken şey tam da bu ilişkiler ağıdır.

Bilgi bu ağın merkezindedir. Foucault bilgi ile iktidar arasındaki bağı “dispositif” kavramıyla açıklar; bu kavram bilgi türlerini besleyen ve onlardan beslenen stratejik iktidar düzeneklerini ifade eder. Bilgi iktidardan bağımsız değildir; iktidar da bilgisiz var olamaz. İktidardan uzak durmanın hakikate ulaşmayı kolaylaştıracağı düşüncesi Foucault’ya göre bir yanılsamadır. İktidar sürekli bilgi üretir, bilgi ise yeni iktidar etkileri yaratır. Bu ikisi birbirinden koparılamaz bir bütün oluşturur. Dolayısıyla Foucault’ya göre, “bilgi olmadan

iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurmaması olanaksızdır” (Foucault, 2023, s. 40).

Foucault’nun yaklaşımında tek merkezli bir iktidar modeli yoktur. İktidar, çatışma içindeki yerel odaklardan oluşur. Modern iktidar, disiplin edici söylemler aracılığıyla yerel bilgileri bastırır ve normlar üretir. Bu nedenle entelektüelin konumu da bilgi ile iktidar arasındaki bu yerel mücadeleler çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Entelektüel tipolojisini tartışırken Foucault, Sartre’da cisimleşen evrensel entelektüelin kökenini hukuk geleneğine bağlar. Daha adil yasalar ve eşitlik ideali uğruna mücadele eden hukukçu figürü bu modelin başlangıcıdır. Evrensel entelektüelin neşvünema bulduğu on sekizinci yüzyılın siyasal mücadeleleri de yasa ve anayasa etrafında şekillenmişti; Foucault bu dönemin simgesi olarak Voltaire’i gösterir (Foucault, 2016, s. 78). En genel anlamda evrensel entelektüel toplumun vicdanı olarak görülür; kitleleri aydınlatan ve yönlendiren bir rehberdir. Ancak çoğul hakikatlerin egemen olduğu çağımızda bu figürün sürdürülebilir olmadığını savunur. Hakikatin yerelleşmesi, evrensel hakikatin sözcüsünü de işlevsiz kılar.

Bunun karşısına Foucault “spesifik entelektüel” modelini yerleştirir. Bu entelektüel evrensel iddialar yerine uzmanlık alanına yoğunlaşır. Foucault’ya göre, “entelektüel spesifik bir konum işgal eden kişidir” (Foucault, 2016, s. 50). İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan atom fizikçisi bunun simgesidir: sahip olduğu teknik bilgi onu iktidar için vazgeçilmez kılar, fakat aynı bilgi iktidara karşı direniş aracı da olabilir. Yerel mücadeleler yerel iktidar biçimlerine karşı en etkili stratejidir ve spesifik entelektüel bu alanlarda faaliyet gösterir.

Foucault’ya göre entelektüelin görevi buyurmak değil, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkileri sorgulamaktır. Kitlelerin bilgiye erişim biçimleri değiştikçe entelektüelin rehberlik iddiası anlamını yitirir. Zira ona göre, “bir entelektüelin rolü başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir” (Foucault, 2024, s. 93). Spesifik entelektüel kendi uzmanlık alanında iktidar mekanizmalarına karşı mücadele eder. Teorinin işlevi de dönüşür: artık amaç aydınlatmak değil, otoriteyi parçalayacak mücadeleleri örgütlemektir.

4. PARRHESIA’NIN DÜŞÜŞÜ ve ENFOKRASİNİN YÜKSELİŞİ

Foucault’nun hayatının son yıllarında hakikat ve iktidar bağlamında üzerinde durduğu en temel kavramlardan biri de parrhesia’dır. Yine Foucault’nun Latinceye libertas olarak çevrildiğini söylediği parrhesia, temelde dürüstlük, açık sözlülük, açıkça söylemek gibi anlamlara gelmektedir. Foucault kendisine en doğru gelen çevirinin de, Fransızcaya çevrildiği şekliyle “açık sözlü konuşma” olduğunu söyler (Foucault, 2015, s. 312). Diğer taraftan ilk ve genel anlamıyla parrhesia ise aslında Antik Yunan’daki kamusal tartışmalarda aklına geleni

söylemek anlamına da gelebilmektedir. Foucault, bu noktada bir ayırım yapma gereği duyar ve aklına geleni söylemek ile hakikat bildiğini söylemek ve bunun da mesuliyetini üstlenmek arasında bir ayırım yapar.

Fakat parrhesia esas itibarıyla retorikle bir zıtlık teşkil eder. Zira retorik, bir söyleme sanatıdır. Bir başka deyişle, retorik bir teknik, bir sanat, ikna edici bir şekilde bir argümanı, iddiayı vs. savunmaktır. Dolayısıyla retorikle anlatılan gerçek ya da hakikat de olmayabilir ve asıl önemlisi retorikte söylenen şey ile söyleyen kişi arasında doğrudan bir ilişki ya da bütünleşme yoktur. Foucault'nun ifadesiyle, konuşan kişi ile konuşulan şey arasında bir “inanç bağı” tesis olmaz (Foucault, 2011, s. 13). Retoriği söyleyen kişinin söylediğine inanmasına, doğruyu söylemek gibi bir amacı olmasına da gerek yoktur (Mertek, 2024, s. 43). Buna karşın, parrhesia'da konuşan kişi, gerçekten düşündüğü ve inandığı şeyi konuşur. Bu yüzden de parrhesia'da, konuşan kişi ile söyledikleri arasında “güçlü, gerekli ve kurucu” bir bağ vardır (Foucault, 2011, s. 13).

Diğer yandan, Foucault için, parrhesia'yı anlamlı ve farklı kılan husus “cesaret”tir (Tosun ve Berk, 2018, s. 148). Parrhesia'da hakikati söyleyen kişi arkadaşı ya da dostu kırarak ondan uzaklaşmak zorunda kalmak gibi riskler alır. Aldığı riskin sonucu ölüm de olabilir ancak tek risk ölüm değildir. Fakat en nihayetinde parrhesia'yı icra eden parrhesiastes gerektiğinde ölüm riskini de göze alarak bunu yapmaktadır. Dolayısıyla parrhesiastes risk alan kişidir. O halde, Foucault'ya göre, parrhesia “tehlike karşısındaki cesaretle ilintilidir ve belli bir tehlikeye rağmen hakikati söyleme cesaretine sahip olunmasını talep eder. Ve hakikati söylemek, en uç biçimiyle, yaşam ve ölüm ‘oyunu’nun bir parçası sayılır” (Foucault, 2012, s. 14).

Parrhesia kavramına bu kadar önem vermesi aslında Foucault'nun modern iktidarı bir biyo-iktidar olarak görmesinin de bir sonucudur. Zira Foucault için modern iktidar her şeyden önce beden üzerinde kurulan bir iktidardır. Benzer şekilde Foucault için insanlar her şeyden önce “yaşayan ve düşünen” öznelere sahiptir. Bu doğrultuda toplumsal tarih ile düşünce tarihi arasında bir kopukluk olduğunu düşünür ve kendisinin esas buna tepki gösterdiğini belirtir (Foucault, 2024, s. 101). İlk etapta cinsellik ve delilik gibi geleneksel anlamda iktidar ilişkileri içinde konumlandırılamayacağımız alanlar bile aslında on sekizinci yüzyıldan itibaren modern iktidar sürecinin bir parçası haline gelmiştir. Söz gelimi, cinsellik, “anatomo-siyaset ile biyo-siyaset arasındaki birleşme noktasındadır, disiplinlerin ve düzenlemelerin kavşağındadır” (Foucault, 2024, s. 101).

O halde parrhesia ve biyo-iktidarı beraber düşündüğümüzde parrhesia demokrasinin aslî bir unsuru haline gelmektedir. Zira Foucault için modern iktidar, her ne kadar her yere nüfuz etmiş olsa da her zaman bir direniş imkânı vardır. Zaten bu direniş imkânı, bu özgürlük olduğu için ancak bir iktidardan söz edilebilir. Dolayısıyla, “güç varsa direniş de vardır” (Callinicos, 2013, s. 415). Diğer türlü iktidar değil bir tahakküm ilişkisidir ve modern iktidarın ayırıcı

vasfı tebaa üzerinde değil, özgür bireyler üzerinde iktidar tesis edebilmiş olmasıdır. Dolayısıyla parrhesia, disipline edilmiş, iktidar tarafından çerçevelenmiş modern toplumlarda aslında bir nirengi noktası, her şeye rağmen hakikati söyleme cüret ve cesaretini temsil etmektedir. O halde, “demokrasinin özünde bulunan özne, esasen, parrhesia’yı kendine ilke edinmiş özneyi niteler” (Mertek, 2024, s. 44).

Son derslerinde Foucault da parrhesia ile demokrasi arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Foucault parrhesia ve demokrasi arasındaki ilişkiyi şöyle kurar:

Parrhesia demokrasinin karakteristik özelliklerinden biridir. Demokrasinin içsel boyutlarından biridir. Yani, parrhesia olması için demokrasi gereklidir. Demokrasi olması için parrhesia olması gerekir; parrhesia olması için demokrasi olması gerekir. Burada temel bir döngüsellik vardır ve şimdi kendimi bu döngüsellüğün çerçevesine yerleştirip parrhesia ile demokrasi arasındaki ilişkileri, daha basit bir ifadeyle, demokraside doğruyu söyleme sorununu çözmeye çalışmak istiyorum (Foucault, 2010, s. 155).

Diğer taraftan, parrhesia kavramı üzerinden kurulan iktidar ve hakikat ilişkisi, aslında Foucault’nun hakikat ve iktidar hakkındaki görüşlerinin yekpare olmadığını göstermesi açısından manidar bir durum arz etmektedir. Zira ilk dönemlerinde daha parçalı bir hakikat ve daha yerel bir iktidar kavramsallaştırmasına sahip olan Foucault son yıllarında demokratik bir mücadelenin parçası, demokrasi mücadelesi olarak hakikat ve iktidar ilişkisini yeniden kurgulamaktadır. Fakat her halükârda Foucault’nun temel vurgusu nesne ya da bilgi süreçlerine değil; özneyedir. Onun analizlerinin merkezinde bedenin olması, diğer bir deyişle, son yıllarında dahi biyo-politika perspektifine bağlı olması bilgi süreçlerinde özne merkezli bir düşünüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fakat post-truth çağında bizatihi sorunsallaştırılan özne değil; öznenin manipüle edilmesi ve yönlendirilmesidir. Bu dönüşüm, Gilles Deleuze’ün disiplin toplumlarından denetim toplumlarına geçiş analizinde erken bir biçimde teşhis edilmiştir. Deleuze’e göre disiplin toplumları kapatılma mekânları aracılığıyla işlerken —hapishane, okul, fabrika gibi— denetim toplumlarında bu kapatılma biçimleri çözülür ve yerini “sürekli ve sınırsız bir denetim” alır. Bu yeni düzende birey artık kapatılmış bir özne değil, sayılara ve kodlara indirgenmiş bir “bölünebilir” (dividual) varlık haline gelir (Deleuze, 2001). Böylece özne, kapatılma mekânlarının dışına çıkarken denetimin dışına çıkmaz; aksine dolaşım içinde sürekli izlenen ve kodlanan bir profile dönüşür.

Tam da bu yüzden Chul Han daha erken dönemde biyo-politika yerine psikopolitika kavramını önerirken (Han, 2022) son dönemde de demokrasi yerine enfokrasî kavramını öne çıkarmaktadır (Han, 2024a). Han’a göre, iletişim tekniklerinin geliştiği, sosyal medya çağında biyo-politikanın yerini psikopolitika almıştır. Psikopolitika, biyo-politikanın aksine, biyolojik olanla, bedenle ilgilenmez. Psikopolitika çağında beden üzerinde bir iktidar kurmak değil; bedenin kısıktırılması, istek ve ihtiyaçların yönlendirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla panoptikonun pasif gözetlemesinden aktif yönlendirmeye doğru bir gidiş söz konusudur (Han, 2022, s. 21). Psikopolitikada aslolan isteklerin engellenmesi değil, bilakis, kısıktırılması, teşhir edilmesinin sağlanması amaçlanır. Bu dönüşüm yalnızca gözetimin biçimini değil, kapsamını da değiştirmektedir. Nitekim Aktay’ın da belirttiği üzere, “psikopolitika çağına doğru ilerlerken, dijital panoptikonun gözetiminin duygu, tutku ve zihinsel süreçleri ele geçirme tehlikesi vardır” (Aktay, 2024, s. 48). Dolayısıyla gözetim artık bedensel disiplinle sınırlı kalmamakta; öznenin iç dünyası doğrudan müdahale alanına dönüşmektedir. Böylece insanların kendi kendilerini ifşa etmeleri, sosyal medya araçlarıyla kendi zevk ve tutkularını afişe etmeleri vasıtasıyla onları yönlendirmek de mümkün olabilmektedir. Bunun siyasi yansıması ise hiç kuşkusuz sosyal medya eliyle manipülatif ve dezenformatif bilgilerin hızla yayılmasıdır. Filtre baloncukları vesilesiyle adeta herkes kendi fikriyatına, kendi kanaat ve zevklerine uygun içeriklere yönlendirilmektedir.

Diğer taraftan Chul Han, dijital çağda demokrasinin artık bir enfokrasîye dönüştüğünü iddia eder. Bu rejimde, bireyler olmadığı gibi kitle bile söz konusu değildir. Ancak profiller, bu profillerin de varlıklarını gösterebildikleri like/beğendim butonları vardır. Enfokrasîde bedenler üzerinde hakimiyet kurulmaz; “bireyin davranış profilleri oluşturularak ona hâkim olunur” (Han, 2024a, s. 15). Carl Schmitt’in “olağanüstü hâle karar veren kişi egemendir” sözüne nazire olarak Han, günümüzde “ağ üzerindeki enformasyona karar veren kişi egemendir” iddiasında bulunmaktadır (Han, 2024a, s. 16). Benzer şekilde, Bernard Stiegler de, Foucault’nun biyo-iktidar kavramının günümüz toplumlarını açıklamada yetersiz kaldığını iddia etmekte ve biyo-iktidarın yerini “psiko-iktidarın psikolojik teknikleri”nin aldığını belirtmektedir (Han, 2022, s. 21). Hiç kuşkusuz bu “psikolojik tekniklerin” hem uygulanması ve hem de etkinliği sosyal medya gibi araçların yaygınlaşmasıyla daha da artmış durumdadır. Dolayısıyla “kapitalizmin yeni görünümünün Foucault’nun vurguladığı biçimde tahakkümü, nüfusun idaresinin ötesinde doğrudan bireyi hedef alan bir pratikler manzumesine dönüştürmüş olması ve yeni iletişim teknolojilerinin bu strateji açısından taşıdığı hayati önem iktidar kavramının güncel tezahürlerine dair bir gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır” (Dede, 2023, s. 110).

Chul Han’ın hem Foucault’dan esinlenen hem de onu aşmaya çalışan, daha doğrusu bir anlamda dijital çağa uyarlamaya çalışan analizlerinin mantıkî sonucu, Foucault’nun analiz ettiği iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerin merkezinde yer alan

öznenin bizatihi büyük bir dönüşüm geçirdiğidir. Dolayısıyla aslında burada bir kopuş, biyo-politikadan psikopolitikaya keskin bir geçiş olmadığını savunan tezler de vardır. Bu tezlere göre, Han'ın psikopolitikasının tohumları, belirli açılardan zaten Foucault'nun biyopolitika analizinde mevcuttur (Alphin ve Debrix, 2021, s. 12). Bu perspektif, Foucault'nun analizlerinin post-truth çağında geçersiz hale gelmediğini; aksine dijital özneleşme süreçlerini anlamak için hâlâ vazgeçilmez olduğunu göstermektedir.

5. SONUÇ

Bu çalışma, post-truth çağında hakikat ile iktidar arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi gerektiğini, bu tartışmanın merkezinde ise Foucault'nun kaçınılmaz bir referans noktası olarak durduğunu göstermektedir. Bu referansın ister olumlu isterse olumsuz manada olması bir gerçekliği değiştirmez. Zira post-truth ve Foucault'ya dair literatürde, Foucault'nun sıklıkla post-truth kültürün teorik öncüllerinden biri olarak sunulması, onun hakikat rejimi analizlerinin yüzeysel bir görecelik okumasına indirgenmesiyle yakından ilişkilidir. Oysa Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey hakikati ortadan kaldırmak değil, hakikatin üretim koşullarını ve iktidarla kurduğu döngüsel ilişkiyi görünür kılmaktır. Hakikat onun düşüncesinde yok olan değil; kurulan, dolaşıma sokulan ve özneyi dönüştüren bir pratiktir. Bu nedenle Foucault'nun hakikat anlayışı, tüm söylemleri salt görüşe indirgeyen bir hakikat inkârcılığıyla karıştırılamaz; onun çalışmaları hakikatin varlığını değil, bu varlığın üretim ve dolaşım sürecini sorunsallaştırır.

Bu çerçevede Foucault'nun hakikat anlayışı, post-truth çağının basit bir öncülü olarak değil, aksine bu çağın eleştirisi için kullanılabilecek bir araç olarak okunmalıdır. Hakikat rejimleri kavramı, bilginin her zaman belirli iktidar düzenekleri içinde üretildiğini gösterirken, aynı zamanda bu düzeneklerin kırılabilirliğini de açığa çıkarır. Bu kırılabilirlik hakikatin keyfi olduğu anlamına gelmez; tersine, hakikat iddialarının sürekli bu iktidar mücadeleleri içinde kurulduğunu gösterir. Tam da bu noktada Foucault'nun entelektüel tipolojisi bu mücadelenin merkezinde konumlanmaktadır. Zira Foucault'nun entelektüel tipolojisinde evrensel entelektüelden spesifik entelektüele geçiş, hakikat mücadelesinin soyut evrensel ilkelerden ziyade yerel bilgi alanlarında yürütüldüğünü ortaya koyar. Hakikat, bu anlamda ne aşkın bir otoriteye dayanır ne de keyfi kanaatlere indirgenir; özneleşme süreçleri içinde işleyen dönüştürücü bir pratiktir.

Bu çalışmanın ikinci önemli sonucu, Foucault'nun geç dönem çalışmalarında parrhesia kavramı üzerinden hakikat ile demokrasi arasında kurduğu bağın, post-truth tartışmaları açısından merkezi bir önem taşıdığıdır. Parrhesia, hakikatin yalnızca epistemik bir kategori değil, etik bir cesaret pratiği olduğunu hatırlatır. Hakikati söylemek, Foucault için retorik bir beceri değil; risk alan bir özne konumudur. Demokrasi ile hakikat arasındaki ilişki basit bir uyum değil, yapısal

bir gerilim içerir. Zira demokrasi hakikat söylemini mümkün kılar, fakat aynı zamanda onu sürekli tehdit eder. Post-truth çağında yaşanan kriz, hakikatin sorgulanması değil; hakikatin tümüyle görüşe indirgenmesi ve parrhesia'nın isegoria tarafından bastırılmasıdır. Eğer her şey görüşe eşitlenirse, iktidarın görüşü de diğerlerinden ayrıcalıksız hale gelir ve eleştiri zemini çöker. Foucault'nun hakikati çerçevelendirdiği tarih anlayışı, hakikat söylemlerinin nadir ve olumsal olsa bile özneyi dönüştüren güçlerini koruduğunu göstererek bu indirgemeyi reddeder.

Ancak bu çalışma aynı zamanda Foucault'nun çerçevesinin günümüz dijital koşullarını bütünüyle açıklamakta zorlandığını da kabul etmektedir. Han'ın psikopolitika ve enfokrazi kavramları, iktidarın artık yalnızca bedenleri disipline eden değil, arzuları yönlendiren ve enformasyon akışlarını kontrol eden bir forma büründüğünü ileri sürer. Bu dönüşüm, Foucault'nun özne merkezli analizinin genişletilmesini gerektirir. Zira bizatihi öznenin kendisi, bilgiye erişimi ve özne üzerinde uygulanan iktidar pratikleri radikal değişikliklere uğramıştır. Post-truth çağının ayırt edici özelliği, hakikatin yalnızca tartışmalı hale gelmesi değil; bilgiye erişim kanallarının bizzat iktidarın temel sahası haline gelmesidir. Hakikat krizinin yoğunlaştığı yer, epistemolojiden çok enformasyonun dolaşım rejimidir.

Dolayısıyla bu çalışma, Foucault'nun ne post-truth'un sorumlusu ne de onun dışında kalmış bir figür olarak okunabileceğini ileri sürmektedir. Onun düşüncesi, hakikat ile iktidar arasındaki ilişkinin sabit değil tarihsel olduğunu göstererek, post-truth çağını anlamak için mümbit bir kavramsal çerçeve sunar. Ancak bu çerçevenin dijital çağın psikopolitik koşullarıyla birlikte yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Baudrillard'ın yukarıda anılan eserine atıfla söylemek gerekirse; dijital çağa yetişemeyen ve hakikat ve özne gibi sorunsallaştırmaları nispeten eski dönemlere referans veren Foucault'yu unutmak isabetli bir yöntem olabilir. Ancak iktidar aygıtlarının dijital çağ ve dijital kültür üzerinden yeniden üretilmesi, geliştirilen teknikler ve bunların temelinde yer alan hakikat anlayışının bizatihi bir sorunsallaştırmaya uğraması kaçınılmaz olarak Foucault'yu unutmayı imkânsız hale getirmektedir. Zira post-truth kelimesi her ne kadar "hakikat sonrası" olarak tercüme edilse de hakikat sorusu ve sorunu ortadan kalkmamıştır; yalnızca yeni bir mücadele alanına taşınmıştır. Hakikat vardır ve fakat değişen siyasal ve toplumsal koşullara göre yeniden üretilmektedir. Onu terk etmek de arkasına saklanmak da mümkün değildir. Post-truth çağında eleştirinin imkânı tam da bu kırılğan ama vazgeçilmez hakikat alanında yatmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aktay, M. (2024). Biyopolitikadan Psikopolitikaya Sömürünün Dönüşümü Problemi Üzerine Felsefi Bir İnceleme. *ViraVerita E-Dergi*, 10(19), 47-76. doi:10.47124/viraverita.1436776
- Alphin, C. ve Debrix, F. (2021). Biopolitics in the 'Psychic Realm': Han, Foucault and neoliberal psychopolitics. *Philosophy and Social Criticism*, 49(4), 019145372110330. doi:10.1177/01914537211033011
- Baudrillard, J. (2017). *Foucault'yu unutmak* (2. Baskı). (Oğuz Adanır Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Callinicos, A. T. (2013). *Toplum kuramı* (6. Baskı). (Yasemin Tezgiden Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (2016). *İlkçağ felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Dede, A. (2023). *Dijital çağda tahakküm/iktidar, özgürlük ve ahlâk: Yeni iletişim teknolojilerine eleştirel bir yaklaşım* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Deleuze, G. (2001). Denetim toplumları konusunda bir ek. (Ulus Baker Çev.). *Birikim*, 142-143. <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-142-143-subat-mart-2001/2334/denetim-toplumlari-konusunda-bir-ek/4382>
- Dennett, D. (2017, 12 Şubat). Daniel Dennett: 'I begrudge every hour I have to spend worrying about politics'. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve şeyler* (2. Baskı). (Mehmet Ali Kılıçbay Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2010). *The government of self and others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*. F. Gros (Ed.). (Graham Burchell Çev.). New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2011). *The courage of truth: Lectures at the Collège de France 1983-1984*. F. Gros (Ed.). (Graham Burchell Çev.). New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2012). *Doğruyu söylemek* (3. Baskı). (Kenan Eksen Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin yorumbilgisi*. (Ferda Keskin Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Entelektüelin siyasi işlevi* (4. Baskı). (Işık Ergüden, Osman Akinhay ve Ferda Keskin Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2023). *İktidarın gözü* (6. Baskı). (Işık Ergüden ve Osman Akınhay Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2024). *Özne ve iktidar* (8. Baskı). (Işık Ergüden ve Osman Akınhay Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Habermas, J. (2017). *Kamusalılığın yapısal dönüşümü* (14. Baskı). (Tanıl Bora ve Mithat Sancar Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Han, B. C. (2022). *Psikopolitika* (5. Baskı). (Haluk Barışcan Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B. C. (2024a). *Enfokrasi* (4. Baskı). (Mustafa Özdemir Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Han, B. C. (2024b). *İktidar nedir?* (3. Baskı). (Mustafa Özdemir Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kelly, M. G. E. (2018). *For Foucault*. Albany, NY: SUNY Press.
- Lyotard, J. F. (1997). *Postmodern durum* (2. Baskı). (Ahmet Çiğdem Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- McIntyre, L. (2022). *Hakikat-sonrası* (2. Baskı). (Mehmet Fahrettin Biçici Çev.). İstanbul: Tellekt Yayınevi.
- Mertek, S. (2020). Post Truth’u Hannah Arendt ile Okumak. *Liberal Düşünce*, 20(97), 205-225. doi:10.36484/liberal.682725
- Mertek, S. (2024). Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi. *Muhafazakâr Düşünce*, 20(67), 38-58.
- Molacı, M. (2020). Foucault’da Hakikat. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 18-28.
- Newman, S. (2022). Post-Truth and the Controversy over Postmodernism: Or, Was Trump Reading Foucault?. *Continental Thought and Theory*, 3(4), 54-72. <http://dx.doi.org/10.26021/13018>
- Öztürk, A. (2024). Bir Dijital Siyasal Gerçeklik Olarak Post-Truth. *Muhafazakâr Düşünce*, 20(67), 60-73.
- Postman, N. (2010). *Televizyon öldüren eğlence* (3. Baskı). (Osman Akınhay Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Prozorov, S. (2019). Why is There Truth? Foucault in the Age of Post-Truth Politics. *Constellations*, 26, 18-30. doi:10.1111/1467-8675.12396
- Tesich, S. (2021). Yalanlar Rejimi. (Eren Ekin Ercan Çev.). *Cogito*, 104, 23-28.
- Tosun, C. M. ve Berk, M. (2018). Foucault’nun Felsefesinde Bir “Sözel İlişki Etiği”: Parrhesia. *Kaygı*, 30, 145-157.
- Urhan, V. (2013). *Michel Foucault ve düşünce sistemleri tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

BÖLÜM 2

**Geç Dönem Butler’da Şiddetsizliğin
Etik-Siyasal Bağı: Eşit Yası Tutulabilirlik ve
Bireycilik Eleştirisi**

Güllü Eldarzade¹

¹Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye, ORCID: 0000-0003-3295-8961

Giriş

Judith Butler'ın geç dönem çalışmalarında şiddetsizliğin etik-politik yapısını, özellikle eşit biçimde yası tutulabilirlik ile bireycilik eleştirisi arasındaki ilişki üzerinden incelememiz gerekir. Bu çalışmada, şiddetsizliği yalnızca ahlaki bir buyruk ya da salt stratejik bir siyasal eylem tarzı olarak ele almak yerine, Butler'ın geç dönem düşüncesinin, etik yükümlülük ile siyasal mücadeleyi içsel olarak birbirine bağlı bir düşünme ve eyleme biçimi içinde kavramaya imkan verip vermediğini sorgulamaktayım. Bu çerçevede temel sorum şudur: Butler'ın geç dönem düşüncesi, şiddetsizliği etik-politik bir bağ olarak nasıl kavramsallaştırmaktadır ve eşit biçimde yası tutulabilirlik ile bireycilik eleştirisi bu kavramsallaştırmada nasıl bir işlev görmektedir?

Bu sorunun önemi, Butler'ın şiddet, kırılabilirlik, yası tutulabilirlik, toplanma ve birlikte yaşama üzerine geliştirdiği düşüncelerin, önceki çalışmalarına yalnızca yeni temalar eklemekle sınırlı olmamasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu düşünceler, siyasal yaşamın hangi normatif ufuk içinde anlaşılacağını da yeniden biçimlendirmektedir. Şiddet sorunu artık yalnızca fiziksel zarar meselesine indirgenemez. Şiddetsizlik de ahlaki özdenetime. Yaşamların değeri, kaybın kamusal olarak anlaşılır hale geldiği koşullar ve karşılıklı bağımlılığın tanındığı ya da inkâr edildiği toplumsal çerçeveler, siyasal yargının temel unsurları haline gelmektedir.² Bundan ötürü, Butler'ın şiddetsizlik anlayışının ancak yası tutulabilirlik, ilişkisellik ve kendine yeterli özne eleştirisiyle birlikte ele alındığında yeterince anlaşılabilceği varsayımından yol almaktayım.

Çalışmanın kapsamı, bilinçli bir tercihle Butler'ın geç dönem düşüncesiyle sınırlandırılmıştır.³ Amacım, onun felsefi serüveninin bütününi yeniden okumak değildir. Önceki formülasyonlarla bazı sürekliliklerin arka planda kalması kaçınılmaz olsa da esas olarak Butler'ın geç dönem yazılarının kavramsal yapısına odaklanmaktayım. Bu yazılarda kırılabilirlik, karşılıklı bağımlılık, yaşanabilirlik, yası tutulabilirlik ve şiddetsizlik aynı kavramsal dokunun farklı düğümlerini oluşturmakta, her biri anlamını diğerleriyle kurduğu ilişkiden almaktadır. Butler'ın düşüncesinin kapsamlı bir dökümünü sunmak ya da onu

² Kırılabilir yaşam, yası tutulabilirlik ve ötekine karşı etik sorumluluk arasındaki ilişkinin adalet sorununa nasıl bağlandığını, Judith Butler ile Emmanuel Levinas arasında kurduğum varsayımsal diyalog üzerinden daha ayrıntılı olarak ele almıştım. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Eldaraze (2026).

³ Butler'ın geç dönemine yönelmem aslında planlanmış bir araştırma rotasının sonucu değildi. Yazarı ilk okuduğum dönemlerde dikkatimi daha çok toplumsal cinsiyet performativitesi ve öznenin normatif kuruluşu çekiyordu. Sonradan Savaş Tertipleri'ni (Frames of War) üçüncü okuyuşumda, Butler'ın artık yalnızca öznenin nasıl kurulduğunu değil, o öznenin başkaları olmadan nasıl yaşayamayacağını da çok daha açık biçimde sorduğunu fark etmiştim. Sanırım geç dönem Butler'a ilgim tam olarak o noktada başladı. Bu nedenle çalışmanın bu dönemle sınırlandırılması benim için yalnızca metodolojik değil, düşünsel bir tercihtir.

şiddet veya pasifizizm üzerine çalışan diğer kuramcılarla sistemli biçimde karşılaştırmak gibi bir amacım yok. Asıl amaç, özel bir sorunu açıklığa kavuşturmaktır: şiddetsizliğin, bireycilik eleştirisine ve yaşamların eşit ölçüde yası tutulabilir olması talebine dayandığında nasıl felsefi bir güç kazandığı sorunu.

Çalışmada yöntem bakımından kavramsal ve yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Butler'ın metinlerini ontolojik savların, etik yükümlülüklerin ve siyasal sonuçların sıkı biçimde iç içe geçtiği katmanlı bir kuramsal alan olarak ele almaktayım. Burada izlenen yöntem ne yalnızca metin açıklamasına dayanmaktadır ne de esnek bir uygulama çerçevesine yönelmektedir. Bunun yerine, çalışma kavramsal yeniden kurma ile içkin çözümlemeyi bir araya getirmektedir: önce Butler'ın geç dönem argümanlarının iç mantığını ortaya koymakta, ardından bu mantığın taşıdığı gerilimleri, sonuçları ve sınırları kendi içinden incelemektedir. Böyle bir yaklaşım, yalnızca Butler'ın şiddetsizlik hakkında ne söylediğini değil, aynı zamanda yası tutulabilirlik ve karşılıklı bağımlılık kategorilerinin şiddetsizliğin hangi düşünsel koşullar içinde kavranabileceğini nasıl dönüştürdüğünü de açıklığa kavuşturmaktadır.

Butler üzerine gelişen literatürün ağırlıklı olarak toplumsal cinsiyet performativitesi, kırılğanlık, güvencesizlik ve tanınma siyaseti etrafında şekillendiğini görüyoruz. Geç dönem çalışmaları ele alındığında bile şiddetsizlik, çoğunlukla ya kırılğanlık etiğinin bir uzantısı ya da çağdaş savaş ve devlet şiddeti biçimlerine verilmiş bir yanıt olarak değerlendirilmektedir. Bu okumaların önemli bir kısmını ikna edici buluyorum (farklı çalışma alanlarına çok ciddi anlamda gerekli veri sağladıkları yadsınamaz). Ancak yası tutulabilirlik ile bireycilik eleştirisinin neden aynı şiddetsizlik tartışmasının içinde düşünülmesi gerektiği her zaman yeterince açıklığa kavuşmamaktadır. Bu çalışmanın iddiası şudur: Butler'ın şiddetsizlik anlayışı, siyasal eşitliği yeniden yönlendiren bir ilke olarak, bireycilik eleştirisi de tali bir sosyolojik gözlem olarak değil şiddetsizliğin kendisini mümkün kılan koşullardan biri olarak kavrandığında tam anlamıyla görünür hale gelmektedir.

Bu nedenle tartışmayı üç aşamada ilerletiyorum. İlk bölümde, kırılğanlık, güvencesizlik, karşılıklı bağımlılık ve yası tutulabilirlik kavramları üzerinde durarak Butler'ın geç dönem kavramsal çerçevesini yeniden okumaktayım. İkinci bölüm, şiddetsizliğin etik-politik bir oluşum olarak nasıl kurulduğunu incelemekte, bu kuruluştaki bireycilik eleştirisinin oynadığı rolü özellikle öne çıkarmaktadır. Üçüncü bölümde ise bu yaklaşımın sonuçlarını ve gerilimlerini tartışmakta, Butler'ın düşüncesinin ahlak ile strateji arasındaki ikiliğin ötesine geçerek kolektif yaşamı, direnişi ve siyasal yükümlülüğü yeniden düşünmek için nasıl bir imkan sunduğunu sorgulamaktayım.

Geç Dönem Butler Düşüncesinin Kavramsal Çerçevesi

Kırılğanlık, Güvencesizlik ve Karşılıklı Bağımlılık

Butler'ın geç dönem düşüncesinde kırılğanlık, belirli anlarda ortaya çıkan bir yaralanma hali ya da normalde kendine sahip bir öznenin zaman zaman maruz kaldığı kişisel bir zayıflık olarak anlaşılamaz (anlaşılmamalıdır). Butler, henüz *Savaş Tertipleri*'nde (*Frames of War*) (2009: 2-3), şiddet üzerine düşünmenin, bedeni en başından itibaren maruz kalma üzerinden kavrayan bir bedensellik anlayışını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Beden, hiçbir zaman normlardan, kurumlardan ve başkalarından yalıtılmış değildir. Burada asıl önemli olan, bedenlerin toplumsal varoluşa kendi kurmadıkları ilişkiler aracılığıyla girmeleridir (ve zaman zaman zarar da görmeleri). Kırılğanlık, bedensel yaşamın kurucu koşullarından biridir. Bir beden olarak yaşamak, bireysel tercihten önce var olan ilişkiler alanı içinde toplumsal olarak biçimlenmek, etkilenmek ve ayakta tutulmaktır.

Butler, ontoloji ile siyaseti birbirinden ayırmamaktadır. Israrla vurguladığı üzere beden, önce verili olup ancak sonradan toplumsal olarak yorumlanan bir varlık değildir. Varlığını sürdürebilmesi kendisi dışındaki koşullara bağlıdır (2009: 2-3, 30). Güvencesiz yaşam, Butler'ın bireycilik ontolojisi dediği şeyi sarsmaktadır. Çünkü yaşam, onu değişen biçimlerde ayakta tutan toplumsal koşullardan bağımsız düşünülemez (2009: 19-20).

Bencillik ahlaki bakımdan kınanmalıdır ama mesele, kendi kendini temellendiren özerklik kurgusunun bedenleşmiş varoluş bakımından kavramsal olarak savunulamaz hale gelmesidir de. Bedensel olarak var olmak, zaten hiçbir bireyin tek başına kuramayacağı altyapılara, ilişkilere ve çevresel koşullara bağlı olmak demektir.

Bu akıl yürütmeyi, 2004 senesinde yayımlanmış *Kırılğan Hayat*'da (*Precarious Life*) da görüyoruz. Burada yaralanma, kişinin kendi yaşamının belki hiç tanımayacağı isimsiz başkalarına bağlı olduğunu fark etmesinin vesilesi haline gelmektedir (Butler, 2004: xii-xiii). Butler'ın amacı duygusal bir etki yaratmak değil. Yazar, ortak kırılğanlığın kendiliğinden dayanışma doğurduğunu ileri sürmemektedir. Egemen öz yeterlilik fantezisinin, tam da kayıp, korku ve bedensel açıklık deneyimiyle karşılaştığında bir fantezi olduğunu açığa çıkarmaktadır. Kırılğanlık siyasal bakımdan önemliyse (ki önemli), bunun nedeni birtakım düzeneklerle kaldırılamayacak bir karşılıklı bağımlılığı görünür kılmasıdır.

Herhangi birimiz hayatını gerçekten tek başına sürdürebilir mi? Benim cevabım bireysel olsa da genellenebilir nitelikte: Asla! Güvende olmak, beslenmek, barınmak, hastalandığımızda bakım görmek ya da yalnızca gündelik hayatımıza devam edebilmek için başkalarına ve birlikte kurduğumuz sistemlere ihtiyaç duyarız. Bu bağımlılığı her zaman farketmesek de... Ancak bir kayıp, kriz ya da tehdit anında, kendi kendimize yettiğimiz düşüncesinin ne kadar kırılğan

olduğu ortaya çıkar. Butler'ın dikkat çektiği nokta da budur. Kırılğanlık bizi otomatik olarak birbirimize yaklaştırmaz fakat zaten birbirimize bağlı olduğumuzu görmezden gelmeyi zorlaştırır. Bağımlı olup olmadığımız sorusunu öteleyerek daha elzem bir meseleye yaklaşmak istiyorum: Var olduğunu kabul ettiğimiz bu bağımlık çemberinde siyasal olarak ne yapıyoruz?

Bu bakımdan Butler'ın yas üzerine erken dönem düşünceleri, topluluğu özerklikten değil, bağımlılıktan hareketle düşünmeye yönelen sonraki girişiminin habercisi sayılabilmektedir.

Butler'ın daha sonraki çalışmalarında, varoluşsal kırılğanlık (ve/veya güvencesizlik) ile siyasal olarak üretilen kırılğanlık arasında yaptığı ayırım, bu iddianın neyi hedeflediğini daha açık hale getirmektedir. Bir yandan, bütün bedensel yaşamlar barınma, beslenme ve toplumsal desteğe ihtiyaç duydukları için kırılğan ve/veya güvencesizdir. Öte yandan kırılğanlık, bu ortak durumun siyasal olarak üretilen eşitsiz dağılımını ifade etmektedir (Butler, 2009:3; Butler, 2012b: 148-149). Varoluşa ilişkin bu saptama bir kez somutlaştı(rıl)dığında, artık yalnızca varoluş düzeyinde kalmamakta, kurumlarla, altyapılarla ve bedensel ihtiyaçların örgütlenme biçimleriyle ayrılmaz biçimde iç içe geçmektedir. Butler, *Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*'de (*Notes Toward a Performative Theory of Assembly*) bunu tekrar vurgulamaktadır (2015: 118-119). Bu çalışmam açısından belirleyici olan nokta kırılğanlığın bir bakımdan ortak bir insanlık durumuna işaret etse de herkes tarafından aynı biçimde yaşanmamasıdır. Hiç kimse benimle tıpatıp aynı kırılğan değil ya da kırılğanlaştırılmış değil, aynı benim de hiç kimseyle tastamam aynı kırılğan (kırılğanlaştırılmış) olmadığım gibi. Kırılğanlık dediğimiz şey eşitsiz biçimde deneyimlenmekte, eşitsiz biçimde yönetilmekte ve bazı yaşamları diğerlerine kıyasla yoksunluğa çok daha açık hale getiren toplumsal ve siyasal düzenlemeler içinde ağırlaşmaktadır.

Bu aynı zamanda bedenin, Butler'ın performativite üzerine önceki çalışmalarıyla kırılğanlık ve güvencesizlik üzerine sonraki çalışmaları arasında bir bağ noktası haline gelmesini de açıklamaktadır. Zaharijević'in (2023: 38-40, 44-45) ikna edici biçimde gösterdiği üzere, beden burada eksik kalan kavramsal halkayı sağlamaktadır. Çünkü performatif oluşumu mümkün kılan bedensel maruziyet kırılğanlığın da temelini oluşturmakta ve eşitlik sorusunu gündeme taşımaktadır. Bağımlılık bir zayıflık göstergesi değil. Hiç kimsenin varlığını sürdürmenin toplumsal koşullarının dışında yer almadığını açığa çıkarmaktadır. Butler'ın sonraki kavramsal çerçevesi, önceki sorunlarını terk etmekten çok onları daha ileri bir düzeye taşımaktadır. Beden toplumsal olarak kurulmuş olmaya devam etmekte ancak artık yaşanabilirlik, mülksüzleştirme ve siyasal yükümlülüğün kesiştiği yer olarak daha açık biçimde görünür hale gelmektedir.

Butler, *Yol Ayrımı (Parting Ways)* eserinde, kişinin yeryüzünü kiminle paylaşacağını seçme yönünde meşru bir hakka sahip olmadığını ileri sürmekte ve seçici birlikte yaşama fantezisini soykırımcı bir mantıkla ilişkilendirmektedir (Butler, 2012a: 166). Aynı eserin önceki bölümlerinde ise siyasal yaşamın, en temel anlamda, birbirimizi seçmemiş olsak da birlikte yaşamak zorunda oluşumuzdan başladığını belirtmektedir (2012a: 23-25). Karşılıklı bağımlılık,

zaten kurulmuş bireyler arasında yapılan gönüllü bir sözleşme değildir. Seçilmemiş bir çoğulluk durumunu ifade etmektedir. Bu önemlidir. Çünkü Butler'ın geç dönem etik ve siyaset anlayışı, ilişki kurmaya karar veren egemen öznelerden ziyade sözleşme, tercih ya da rızadan önce zaten birbirine bağlı olan yaşamlardan hareket etmektedir.

Şunu serbestçe iddia edebilirim: Butler'da kırılğanlık, incinebilir varlıkların betimleyici bir özelliğidir demek büsbütün hata olur. Kırılğanlık, onun “bedenin siyasal kipliği” diye adlandırdığı şeyin bir boyutunu oluşturmaktadır (2015: 210-211). *Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*'de kırılğanlık, toplumsal ilişkilerin sözleşme öncesi bir düzlemine işaret etmekte, bu düzlem, stratejik karşılıklılık ya da hesaplanmış alışveriş mantığına indirgenememektedir. Butler'a göre bağımlılığın inkârı, sözde kendine yeterli olanlarla muhtaç, bağımlı ya da yük olarak görülenler arasında bir ayrım üreterek hiyerarşiyi yeniden kurmaktadır. Bireycilik eleştirisi, eşitsizlik eleştirisinden ayrı düşünülemez. Bağımlılık inkâr edildiğinde, toplumsal desteğe açıkça ihtiyaç duyanlar daha kolay himayeci yaklaşımlara maruz kalmakta, damgalanmakta ya da terk edilmektedir. Butler'ın müdahalesi, bağımlılığın yalnızca güçsüzlere özgü istisnai bir durum olmadığını, herkesin paylaştığı genel bir koşul olduğunu ve bu koşulun inkârının adaletsiz siyasal ayrımları sürdürdüğünü göstermektedir.

Kırılğanlıkla edilgenlik de katıyen özdeş değil. *Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*'deki en önemli açılımlardan biri, farklı biçimlerde güvencesizliğe maruz bırakılan toplulukların bu koşul tarafından hareketsiz kılınmadığı, kırılğanlığın bizzat meclisler, işgaller ve kamusal görünürlük biçimleri içinde ortaklaşa siyasal bir güç haline gelebildiği yönündeki ısrardır (Butler, 2015: 8-11, 150-151).

Ayrıyeten, karşılıklı bağımlılık siyasal bir ağırlık taşımaktadır. Bedenler eyleyebilmek için önce kırılğanlığı aşmamakta, tam aksi, ihtiyaç, maruz kalma ve destek ilişkilerinin içinden, yani kırılğanlığın içinden hareket etmektedirler. Kolektif görünürlük, siyasetin sınırlı ve kendi içine kapalı bireysel özne modeliyle yeterince açıklanamayacağına işaret etmektedir. Butler açısından eyleycilik, çoğul, bedensel ve maddi koşullarla belirlenen bir nitelik taşımaktadır.

Bunu şöyle tasavvur edebiliriz. Bir meydanda yan yana duran insanlar, yalnızca aynı düşüncüyü paylaşan ayrı ayrı bireylerden oluşmaz. Orada bulunabilmeleri bile birbirlerine, içinde bulundukları mekâna ve o mekânı mümkün kılan maddi koşullara bağlıdır. Birinin sesi diğerinin varlığıyla güçlenir. Zaman zaman ayrı şeyleri savunsalar da o an aynı şeyin etrafında toplanırlar. Bedenlerin yan yana gelişi, tek bir kişinin yapamayacağı bir şeyi mümkün hale getirir. Üstelik bu insanlar yorulur, acıkır, korunmaya, ulaşma, iletişime ve birbirlerinin desteğine ihtiyaç duyar. Ortaya çıkan siyasal gücü, kendi başına hareket eden bireylerin güçlerinin basitçe yan yana eklenmesi olarak görsek hataya düşeriz. Eylem, tamı tamına insanların birbirlerine bağlı oldukları ve birlikte hareket ettikleri anda ortaya çıkan ortak bir kapasite haline gelir.

Ancak Butler, karşılıklı bağımlılığın uyumlu bir birliktelik olarak idealize edilmemesi gerektiğini de açıkça belirtmektedir. 2012 tarihli metninde düşünür, bağımlılığın korkunun, saldırganlığın, tahakkümün ve hatta bölgesel savaşın zemini haline gelebileceği uyarısında bulunmaktadır. Başkalarına bağlı olmak, tek başına etik bir çözüm sunmamaktadır (2012b: 149). Karşılıklı bağımlılığın sunduğu şey, daha çok bir mücadele zemindir: karşılıklı bağımlılığı eşitlikçi koşullar altında sürdürebilecek toplumsal ve siyasal yaşam biçimlerini kurma görevi. Bu görev, çalışmamın temel savı açısından belirleyicidir. Butler'ın bireycilik eleştirisi, birlikteliği romantik biçimde yüceltmemektedir. Siyaset yaşamların maddi olarak birbirine bağlı olduğu karmaşık, belirsiz ve çoğu zaman çatışmalı zeminden başlamalıdır.

Bu düşünce çizgisi, en açık ifadelerinden birine Butler'ın *Ne Menem Bir Dünya Bu? (What World is This?)* adlı eserinde ulaşmaktadır. Butler burada salgın deneyiminden hareketle, sınırları kesin, kendine sahip ve kendi içine kapalı birey kurgusunu sorgulamaktadır (2022: 33-34, 43-44). Yaşam hiçbir zaman yalnızca kişinin kendi mülkü değilse ve 'ben' ancak başkalarının desteği ile ortak yaşam süreçleri içinde ortaya çıkıyorsa, bedensel varoluşu yalıtılmışlıkla değil, geçirgenlik, iç içe geçmişlik ve karşılıklı bağımlılık üzerinden düşünmeliyiz. Buradan çıkan kavramsal sonuç açıktır ve basittir. Kırılğanlık, bedensel varoluşun açıkta olma halini, güvencesizlik, bu açıkta olma halinin siyasal olarak eşitsiz biçimde dağıtılmasını, karşılıklı bağımlılık ise hem eleştiriyi hem de yükümlülüğü düşünmeyi mümkün kılan toplumsal ontolojiyi ifade etmektedir. Bu konseptte okunduğunda, Butler'ın kırılğanlık anlayışındaki bireycilik eleştirisini zaten hissediyoruz.⁴

Yaşam, hiçbir bireyin bütünüyle kendine mal edemeyeceği ya da denetimi altına alamayacağı ilişkiler ağı içinde mümkün hale gelmektedir. Benim yaşamım muhtemelen bu eseri şu an okuyan senin yaşamından asla bağımsız değildir.

Yası Tutulabilirlik ve Yaşamların Eşitsiz Değeri

Butler'ın düşüncesinde yası tutulabilirlik kavramını, daha önce ortaya koyduğu bir sorunun, yani yaşamın normatif olarak nasıl kurulup yaşanabilir hale getirildiğinin sonraki bir açılımı olarak anlamamayı tercih etmekteyim. Butler, erken dönem çalışmalarından olan *Bela Bedenler*'de (*Bodies That Matter*) (1993: 2-3), normların yalnızca önceden var olan bedenleri dışarıdan düzenlemediğini, hangi bedenlerin yaşanabilir ve anlaşılabilir sayılacağını da belirlediğini ileri sürmüştü. Bu fikir dizgisi, *Savaş Tertipleri*'nde yeniden ele alınmaktadır. Burada Butler (2009: 5, 12-14), yaşanabilirlikten tanınabilirliğe geçerek, tanınmanın bir yaşamın ne olarak görülebileceğini önceden belirleyen çerçevelere bağlı olduğunu serimlemektedir. Bu iki uğrağı birlikte ele almalıyız. Bunu yapabilirsek, yası tutulabilirliğin yalnızca ölüme verilen bir tepki olmadığını göreceğiz. Yası tutulabilirlik, bir yaşamın, kaybı önemli sayılacak bir yaşam olarak baştan itibaren hangi normatif koşullar altında görünür ve kavranabilir hale geldiğiyle ilgilidir.

⁴ Bireycilik eleştirisini birey veya bireysellik karşıtlığı olarak kastetmiyorum.

Butler'ın *Kırılğan Hayat*'da yas üzerine yürüttüğü tartışma, siyasaldır. Butler, yasin hiyerarşisi ve ölüm ilanı biçimi üzerine düşünürken (2004: 32-35), yalnızca eşitsiz yas tutma pratiklerini betimlemekle kalmayıp, yaşamların kamusal alanda farklı değerlerle yüklendiğini de teşhis etmektedir. Bazı yaşamlar kamusal olarak anlatılır, adlandırılır ve anılırken, bazıları yıkımlarının bir kayıp olarak anlaşılmasını mümkün kılacak asgari tanınmadan bile yoksun bırakılmaktadır. Yazar, 2012 tarihli makalesinde bu meseleyi daha da ileri taşıyarak, güvencesizliğin hiçbir zaman sadece varoluşsal bir durum olmadığını, siyasal olarak düzenlenen bir durum olduğunu müdafaa etmektedir: “Güvencesizlik toplumsallığımızı açığa çıkarmakta” ve siyasal iktidar hem kırılğanlığın hem de yası tutulabilirliğin eşitsiz dağılımı üzerinden işlemektedir (2012b: 148-149). Yaşamların eşitsiz değeri, rastlantısal bir ahlaki başarısızlık mıdır? Zinhar, toplumsal örgütlenmenin farklı biçimlerinden doğan yapısal bir sonuçtur.

Bu iddianın daha belirgin halini, *Şiddetsizliğin Gücü (The Force of Nonviolence)* adlı çalışmasında görmekteyiz. Yası tutulabilirlik bahse konu eserde ölümden sonra devreye giren bir durumdan ziyade, yaşamın kendisi içinde işleyen bir olgu olarak ele alınmaktadır (2020: 48, 58-59). Yası tutulabilir olmak, yalnızca öldükten sonra ardından yası tutulacak biri olmak mıdır? Yası tutulabilir olmak, kişinin yaşamının toplumsal olarak desteklenmeye, sürdürülmeye ve korunmaya değer görülmesi anlamına gelmektedir. Yası tutulabilirlik yası tutulmadan çok önce vardır. *Ne Menem Bir Dünya Bu?* ise bu argümanı daha da geliştirmekte ve yaşayan insanların, Butler'ın “yası tutulabilir sınıflar” diye adlandırdığı kesimlere ait olup olmadıklarını bedensel ve toplumsal düzeyde hissettiklerini göstermektedir (2022: 92-94).

Yası tutulabilirliği, hayatta kalmayı mümkün kılan altyapılardan ayrı düşünemeyiz. Başka bir deyişle, bazı topluluklar korunurken, bazıları fiilen gözden çıkarılabilir hale getirilmektedir. Buna binaen bu kavram, geçmişe dönük bir üzüntüyü ifade etmeden önce, yaşamın içinde işleyen bir eşitsizliği adlandırmaktadır.

Bu argümanın politik gücü, Butler'ın topluluğa ait olmanın sahiplenici ve dışlayıcı biçimlerine yönelttiği eleştiriye de dayanmaktadır. Butler, *Yol Ayrımı*'nda, seçmediğimiz başkalarıyla bağlılık ilişkisi içinde olduğumuzu ve kişinin kendi varlığını sürdürmesinin değerinin, başkalarının varlığını sürdürmesinden nihai olarak ayrı düşünülemeyeceğini demektir (2012a: 24-25, 130). Kendini başkalarından ayrı ve ayrıcalıklı gören anlayışa karşı çıkan söz konusu iddia, *Savaş Tertipleri*'nde de yankılanmaktadır. Yazar, yası tutulabilirliği, başkasının barınma ve yaşanabilir yaşam koşulları üzerindeki eşit talebiyle ilişkilendirmektedir (Butler, 2009: 183-184). Yası tutulabilirlik birlikte yaşamının ufku içinde düşünüldüğünde, yaşamların eşitsiz değerlendirilmesi artık yalnızca empati eksikliği meselesi olarak görünmemekte, daha çok, denetlemediğimiz koşullar altında başkalarıyla birlikte yaşamının doğurduğu toplumsal ve siyasal yükümlülüklerin reddi olarak belirlemektedir.

Tanıdığımız ya da tanımadığımız birinin ölümünü düşünelim. Bu bedeni ‘kaybedildiğinde gerçekten yas tutulmaya değer bir hayat’ olarak görüp

görmememiz, ona karşı ne kadar empati duyduğumuzla ilgili değil. Deneyimlediğimiz şey birlikte yaşadığımız için ona karşı taşıdığımız toplumsal ve siyasal sorumlulukları kabul edip etmememizdir. Ben (buradaki ben ben değilim, genelin özetidir) birinin ölümünü trajik bulup diğerine ‘yeterince üzülüyorsam’ bazı hayatlar toplum tarafından daha değerli, korunmaya daha layık ve kaybedildiğinde daha büyük bir kayıp olarak görülüyor. Sorun ‘ben’ değilim. Sorun, ‘onların’ hayatlarını ‘bizimkiler’ kadar değerli ve korunmaya layık kabul etmeyen bir toplumsal düzenin varlığıdır. Başka insanlarla, yabancılarla, farklı topluluklarla zaten aynı toplumsal ve siyasal dünyada yaşamaktayım (yaşamaktayız). Onlara karşı bazı yükümlülüklerimiz, onları sevip sevmememize veya kendimize yakın hissedip hissetmememize bağlı olamaz.

Aleksander Kopka’nın sunduğu bakış açısını burada bilhassa hatırlatmak isterim. Çünkü Butler’ın bu kavramsal hamlesinde felsefi bakımdan neyin tartışmaya açıldığını daha da görünür kılmaktadır. Kopka, yası tutulabilirliği Butler’ın düşüncesinde sekonder bir tema olarak düşünmemektedir. Yaşamın korunması ve canlılar arasındaki eşitlik sorusuna açılan ayrıcalıklı bir yol olarak yorumlamaktadır (2020: 97-98, 114-115). Bu saptama, yası tutulabilirliğin bu çalışma açısından neden merkezi bir öneme sahip olduğunu da açıklığa kavuşturmaktadır. Sorun, hangi yaşamların kurumsal olarak korunduğu, siyasal olarak sürdürüldüğü ve etik bakımdan terk edilmemesi gereken yaşamlar olarak kabul edildiğidir. Butler’ın yas siyaseti toplumsal koruma siyasetidir de.

Laura Kilby’nin daha yakın tarihli yazısı ise bu çerçevenin, Butler’ın doğrudan tartıştığı jeopolitik örneklerle sınırlı kalmadığını, başka siyasal ve toplumsal bağlamlarda da işe yaradığını düşündürmektedir. Butler’ı çağdaş Britanya’da ırk ve protesto tartışmalarıyla ilişkilendiren Kilby (2023: 3-4), kamusal protestonun insan yaşamının ne ölçüde değerli sayıldığı üzerine yürüyen bir mücadele olarak anlaşılabilceğini ileri sürmektedir. Bu, başka bir ifadeyle, yası tutulabilir sayılmayan yaşamları önemli yaşamlar olarak yeniden çerçeveleme mücadelesidir. Bu saptama, özellikle bu bölüm açısından önemlidir. Yası tutulabilirliğin yalnızca savaş fotoğrafları ya da dar anlamda kamusal yas pratikleriyle sınırlı olmadığını ifade etmektedir. Yası tutulabilirlik, hem de bugün ırksallaştırılmış toplulukların nasıl değerlendirildiğini, nasıl korunduğunu, nasıl denetlendiğini ve nasıl hatırlandığını da belirlemekte, kolektif eylem ise tam bu eşitsizliklere itiraz etmenin bir yolu haline gelmektedir.

Benzer bir noktayı, farklı bir düzlemde, Tuğba Taş’ın Alan Kurdi fotoğrafına ilişkin tartışmasında da okumaktayız. Taş (2017: 3-4), mülteci bir çocuğun açıkça insanlıktan çıkarıcı terimlerle sunulmadığı durumlarda bile, daha geniş bir mülteci karşıtı söylemsel ortam içinde ırkçı ve dışlayıcı tepkilerin üretilebildiğini göstermektedir. Bu tespitin altına imzama atmak isterdim. Çünkü yası tutulabilirliğin yalnızca görüntünün kendisiyle güvence altına alınamayacağını ortaya koymaktadır. Bir fotoğraf etik bir duyarlılığı harekete geçirebilmekte ancak bu duyarlılık, kimin acısının anlaşılır bulunduğunu, kimin kırılganlığının inkâr edildiğini ve kimin ölümünün kamusal kayıtsızlığın arka planında silikleştirildiğini önceden belirleyen yorum çerçeveleri tarafından kolaylıkla etkisiz hale getirilebilmektedir.

Bu metinleri harmanladığımızda, Butler'da yası tutulabilirliğin yas, duygu ya da ölümden sonra anılma ile sınırlı bir kavram olmadığı görmekteyiz. Yası tutulabilirlik, bir yaşamın desteklenmeye, korunmaya ve kamusal olarak değerli sayılmaya hangi normatif ve siyasal koşullar altında layık görüldüğünü ifade etmektedir. Butler kırılabilirliği olumlu toplumsal yükümlülüklerle ilişkilendirdiğinde (2009: 22) ve daha sonra yası tutulabilirliğin eşitsiz dağılımının yaşamların eşitsiz değerini ortaya koyduğunu savunduğunda (2020: 20-21), yaşamların içsel değerine ilişkin soyut bir ölçü önermemektedir. Bazı yaşamların güvence altına alınırken bazılarının gerçeklikten silindiği, terk edildiği ya da baştan kaybedilmiş sayıldığı tarihsel çerçeveleri görünür kılmaktadır.

Yası tutulabilirlik kavramı, Butler'ın yaşamların eşitsiz değerini teşhis etmesine imkan verdiği gibi, eşitliğin de yaşamların yaşanabilirlik, korunma ve kamusal önem bakımından eşit hak iddiası olarak düşünülmesi gereken normatif bir ufuk açmaktadır.

Butler'da Şiddetsizliğin Etik-Siyasal Kuruluşu

Şiddetsizliğin Etik Bir Tutum Olarak Anlamı

Butler'ın geç dönem çalışmalarında şiddetsizlik, her duruma mekanik biçimde uygulanabilecek zamandan bağımsız bir ahlaki buyruk olarak takdim edilmemektedir. *Savaş Tertipleri*'nde Butler, şiddetsizliğin bu güçlü anlamda bir ilke gibi işleyebileceği düşüncesine açıkça mesafe koymakta, bunun yerine, şiddetsizliğin tarihsel olarak belirli koşullar içinde bize yönelen bir talep ya da çağrı olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir (2009: 165, 171). Bu kaymaya hususen dikkat vermeliyiz. Şiddetsizlik, soyut bir kuraldan çok toplumsal yaşamın içinden yükselen etik bir talep olarak kavrandığında, mesele artık genel olarak şiddeti onaylamak ya da reddetmek değildir. Asıl güç soru şudur: başkalarıyla, yaralanabilirlikle ve siyasal yükümlülükle nasıl bir ilişki kurulduğunda, şiddetsizlik öncelikle etik bir yönelim olarak düşünülebilir hale gelmektedir?

Bu soruya verilebilecek yanıtlar çeşitli olabilir. Benim tercih ettiğim yanıt Butler'ın uzun süredir üzerinde durduğu, yaşanabilir yaşamın normatif olarak nasıl düzenlendiği meselesinde bulunabilmektedir. Butler, şiddetsizlik üzerine sonraki çalışmalarından çok önce de *Bela Bedenler*'de normların bedenleri yaşam için "nitelendirdiğini", fakat aynı zamanda yaşanamazlık alanları da ürettiğini ileri sürmüştü (1993: 2-3, 12, 15-16). Bu argüman, *Savaş Tertipleri*'nde güvencesiz yaşamın bize bir yükümlülük yüklediği düşüncesiyle (Butler, 2009: 2, 180-181) beraber değerlendirdiğimizde, şiddetsizliğin etik temelini, hangi yaşamların baştan itibaren tanınabilirlik alanına dahil edildiği sorunundan ayırlamayacağını bir nevi kanıtlamaktadır.

Şiddetsizlik, yalnızca zarar vermeyi reddetmek değildir. Böyle olsa işimiz daha basit olurdu ama aynı değeri de taşımazdı. Şiddetsizlik birtakım bedenlerin korunmaya değer yaşamlar olarak kabul edilmesine izin verirken, diğerlerini daha

en baştan gözden çıkarılabilir hale getiren normatif bölünmeye karşı çıkmaktır. Ve zor olsa da daha değerli olan kısım bu.

Aynı etik yönelim, Butler'ın *Kırılğan Hayat* adlı eserinde de görülmektedir. Butler, yasin savaş çağrısından başka ne anlama gelebileceğini sormakta ve yaralanmayı, tanımadığımız başkalarına olan kurucu bağımlılığımızla ilişkilendirmektedir (2004: xii-xiii). Yas kendiliğinden barış üretiyor diyemeyiz bittabi. Butler'ın asıl vurgusu, kırılğanlığın tek bir siyasal sonuca götürmediğidir. Yas misillemenin hizmetine sokulabileceği gibi, daha az şiddet içeren bir siyasetin çıkış noktası da olabilmektedir. Butler'ın 2012 tarihli birlikte yaşama dair yazısında, bu hususun duygudan yükümlülüğe geçen bir çerçeve içinde daha açık biçime büründüğünü hissetmekteyiz. Bu yazısından düşünür, etik yükümlülüklerin küresel bir nitelik taşıdığını savunmakta ve yerleşik etik söylemin bedensel bütünlüğü ile şiddetsizliği çoğu zaman yalnızca yakınlık ya da aşinalık ilişkisi içinde düşündüğünü belirtmektedir (Butler, 2012b: 134-135). Buna karşılık, şiddetsizliğin, zaten tanıdığımız yüzden öte, bu sınırı aşan bir yükümlülüğe işaret ettiğini düşünme imkanı açmaktadır.

Bu nedenle Butler'da şiddetsizliğin etik anlamını, birlikte yaşama düşüncesinden ayrı ele alamayız. *Kırılğan Hayat, Yaralanabilirlik ve Bir Arada Yaşamanın Etiği* (*Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation*) başlıklı metninde yazar, yeryüzünü kiminle paylaşacağımızı seçmediğimiz için, sevmediğimiz, tanımadığımız ya da seçmediğimiz yaşamları da koruma yükümlülüğü altında olduğumuzu savunmaktadır (2012b: 150). *Yol Ayrımı* ise bu düşüncüyü daha da derinleştirmektedir. Butler, birlikte yaşamanın gönüllü bir düzenleme değil, siyasal yaşamın kurucu bir koşulu olduğunu vurgularken aynı zamanda kişinin başkasının yaşamını korumakla yükümlü olduğu etik bir ilişkiyi tarif etmektedir (2012a: 23-24, 39).

Şiddetsizliğin etik yönelimi, yalnızca sempatiye ya da topluluk içi benzerliğe dayanmamaktadır. Tam tersi, tercihten önce gelen bir çoğulluk durumundan doğmaktadır. İnsan önce başkalarını seçip sonra onlara karşı bir etik yükümlülük keşfetmemektedir. Etik yükümlülük, kişinin zaten onlarla paylaşılan bir dünyanın parçası olması nedeniyle düşünülebilir hale gelmektedir.

Kırılğanlığı ve Direnişi Yeniden Düşünmek (*Rethinking Vulnerability and Resistance*) başlıklı kitap bölümünde Butler, şiddetsiz direniş biçimlerinin, varoluşu ortaya koymak, eşitlik talebinde bulunmak ve devletin şiddet içeren gücüne karşı çıkmak için kırılğanlığın kendisini siyasal olarak harekete geçirebileceğini savunmaktadır (2016: 26-27). *Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*'de bu düşüncüyü daha açık bir siyasal çerçeve içinde geliştirmektedir. Butler, "barışçıl, barışçıl" ("peaceful, peaceful") anlamına gelen silmiyya sloganını tartışırken, bir hareketin şiddetsiz niteliğini koruması için şiddete karşı saf ya da soyut bir ilkesel karşıtlıkla yönlendirilmesinin gerekmediğini vurgulamaktadır (2015: 90). Şiddetsizlik, çatışmadan geri çekilmek değil, taklitçi tırmanmayı disiplinli bir biçimde reddetmektir. Etik bakımdan bunun önemi açıktır. Çünkü şiddetsizliği, yalıtılmış bir öznenin iç vicdanından çıkarıp, kolektif Özdenetim ve ısrarın bedenleşmiş pratiği içine yerleştirmektedir.

Şiddetsizliğin Gücü, bu yaklaşımın en açık ifadesini teslim etmektedir. Yazar, şiddetsiz direnişin “agresif” bir biçimde sürdürülebileceğini ve hatta sürdürülmesi gerektiğini savunmakta, ayrıca şiddetsizliğin güç ya da saldırganlığın yokluğuna indirgenmesine açıkça karşı çıkmaktadır (Butler, 2020: 21-22). Bu mevzu, onun yaklaşımının en mühim yönlerinden biridir. Şiddetsizlik etik bir tutumsa, bunun nedeni mücadeleyi, bedenselliği ya da kamusal karşılaşmayı reddetmesi olamaz. Aksine, Butler, şiddetsizliği, bedenleri riske açan ama karşı çıktığı yıkıcı mantığı yeniden üretmeyi reddeden çetin ve bedensel bir pratik olarak düşünmektedir. Etik şiddetsizlik, zararsız bir saflık anlamına gelmemektedir. Asıl anlamı, yıkıcılığı siyasal eylemin ufku haline getirmeden mücadele etmektir.

Bırak ki Butler’ın yaklaşımı etik niteliğini muhafaza etmektedir. Dayanağı, bireyin kendi içine kapanmış bütünlüğü değil, toplumsal bağların değeridir. *Şiddetsizliğin Gücü*’nde şiddet, toplumsal dünyamızı kuran ve sürdürmesi gereken karşılıklı bağımlılık ilişkilerine yönelmiş bir saldırı olarak tanımlanmakta, şiddetsizliğin etik anlamı ise radikal eşitliğe bağlılıkla ilişkilendirilmektedir (Butler, 2020: 25-26, 49, 62). Butler *Savaş Tertipleri*’nde de kırılmanın olumlu toplumsal yükümlülükleri de temellendirdiğini ifade etmektedir (2009: 22). Dolayısıyla şiddetsizliğin etik statüsü, ahlaki masumiyet iddiasından çok eşitlikçi bir toplumsal ontolojinin kabulünde yatmaktadır. Yaşamlar birbirine bağlıysa, başkalarının yıkıma uğratılması benliğin dışında kalan, etik bakımdan ilgisiz bir mesele olarak görülememektedir.

Butler yorumcuları da bu argümanın kendine özgü gücünü benzer biçimde değerlendirmektedir. Çubukçu (2021: S95-S96), *Şiddetsizliğin Gücü*’nü ahlak felsefesi ile siyaset felsefesi arasındaki “çapraz akımlar” içinde işleyen bir eser olarak okurken, Butler’ın hamlesini öne çıkarmanın yanı sıra aynı zamanda küresel yükümlülük ve öz-savunma anlayışının doğurduğu sorunları eleştirel biçimde sorgulamaktadır. Benzer biçimde Taylor da saldırgan şiddetsizliği, yapısal ve devlet şiddetine karşı etik bir yanıt olarak tanımlamakta ve Butler’ın şiddetsizliği pasifist bir suskunlukla özdeşleştirmeyi reddettiğinin altını çizmektedir. Taylor’ın (2024: 1-4) yorumuna göre şiddetsizlik, tarihsel koşullardan bağımsız olmayan ve kimi zaman saldırgan bir kararlılıkla sürdürülen bir direniş pratiğidir. Bu okumaları es geçemeyiz. Zira Butler’ın etik söz dağarcığının siyaseti dışarıda bırakmadığını, bilakis siyaseti karşılıklı bağımlılık, eşitlik ve direniş etiği içinden yeniden kurduğunu bu okumalar vasıtasıyla daha net görmekteyiz.

Velhasıl, Butler’da şiddetsizlik, etik bir yönelim olarak ne kişisel bir erdem ne de toplumsal yaşamdan soyutlanmış evrensel bir yasak biçiminde anlaşılabilir. Şiddetsizlik, kırılana, kayba ve birlikte yaşama, bu koşulları intikamın, dışlamanın ya da bazı yaşamları gözden çıkarılabilir saymanın gerekçesine dönüştürmeden karşılık verme biçimini ifade etmektedir. *Şiddetsizliğin Gücü*’nde şiddetsizliğin etik anlamı radikal eşitlik düşüncesiyle ilişkilendirilirken (Butler, 2020: 62), *Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*’de de sevmediğimiz ya da seçmediğimiz kişilerin yaşamlarını korumakla yükümlü olduğumuz ısrarla vurgulanmaktadır (Butler, 2015: 121).

Butler'ın yaklaşımı, bedensel varoluşu esas alan, ilişkisel ve bireycilik karşıtı bir etik olarak anlaşılmalıdır demem bundan ötürü abes kaçmaz. Bu yaklaşımın etik niteliği, bir yaşamın sürdürülmesinin, başkalarının yaşanabilirliğinden artık ayrı düşünülemediği yerde hangi yükümlülüklerin ortaya çıktığını sormasında yatmaktadır (amacımız siyasetten uzak durmak değil elbette).

Bireycilik Eleştirisi ve Şiddetsizliğin Siyasal Boyutu

Önceki bölümde Butler'da şiddetsizliğin etik bir yönelim taşıdığını gösterdim (ya da göstermeye gayret ettim ve başarılı olduğuma inanmak istiyorum). Lakin bu yönelimin siyasal anlamı, ancak kendi içine kapanmış birey tasavvurundan ayrıldığında açığa çıkmaktadır. Butler, Meiji konferansında bunu son derece açık bir biçimde dile getirmektedir: bireycilik, bir yaşamın neden başka bir yaşamı korumakla yükümlü olduğunu açıklayabilecek bir temel sunmamaktadır. Şiddetsizliğe ilişkin savunulabilir her yaklaşım, yaşamların karşılıklı bağımlılığı ile yası tutulabilirliğin eşitsiz dağılımına yönelik eleştiriden hareket etmek zorundadır (2018: 2-3) *Şiddetsizliğin Gücü* bu meseleyi daha da keskin kılmaktadır. Bu eserde siyasal iktidar nüfusları eşitsiz biçimlerde koruyan ya da terk eden ve böylece yaşamların eşitsiz değeri dediği durumu üreten bir şey olarak değerlendirilmektedir (2020: 17-18). Daha önce de belirttiğim gibi, bireycilik eleştirisi başlı başına siyasal bir eleştiridir.

Bu siyasal içerimi, Butler'ın *Savaş Tertipleri*'nde daha açık biçimde izlemekteyiz. Butler, güvencesiz yaşamın, bireyciliği sorgulayan bir toplumsal ontolojiye işaret ettiğini anlatmaktadır (2009: 19-23). Yaşamı ayakta tutan toplumsal koşullar olmaksızın yaşam düşünölemeyecekse, “yaşam hakkı” da yalnızca bireye ait özel bir hak olarak formöle edilemez. Yaşam hakkı yaşanabilir bir hayatı mümkün kılan dayanaklara (beslenme, barınma, hareket edebilme, bakım ve yaralanmaya karşı korunma) yönelik bir talep olarak anlaşılmalıdır. Bundan sebep, Butler, “olumlu ve zorunlu toplumsal bağlar”ın bizi bu koşulları eşitlikçi bir temelde güvence altına almaya zorladığını ve güvencesizliğin “olumlu toplumsal yükümlölükler” doğurduğunu özellikle vurgulamaktadır (2009: 21-22). Şiddetsizlik, yaşamların varlığını sürdürebileceği toplumsal alanın yeniden kurulmasını gerektirdiği için de siyasaldır.

Butler'ın birlikte yaşama üzerine geliştirdiği düşünce, şiddetsizliğin yakınlık ilişkileriyle sınırlandırılmayacağını özellikle belirgin hale getirmektedir. “Küresel nitelikte etik yükümlölükler”den söz etmesi tam da bu nedenle önemlidir. Etik sorumluluk yalnızca tanıdığımız, sevdiğimiz ya da kendimize yakın gördüğümüz kişilerle kurduğumuz ilişkilerden doğmaz (Butler, 2012b: 134-135). *Yol Ayrımı* ise bu düşünceye daha öte bir boyut eklemektedir: birlikte yaşama seçilmiş bir durum değildir, siyasal yaşam, kişinin seçmediği, hatta kendine yakın saymadığı başkalarıyla dünyayı paylaşmak zorunda oluşundan başlamaktadır (Butler, 2012a: 23-24, 125-126). Bana göre şiddetsizliğin siyasal anlamı buradadır. Mesele yakınıımızdakine zarar vermemeye çaba gösterirken kimlerin yaşayabileceğine, kimlerin ait sayılacağına ve hangi yaşamların gözden çıkarılabilir kabul edileceğine karar verme iddiasının kendisini sorgulamaktır.

Butler'ın toplanma siyaseti, bu argümanı birlikte yaşamının ötesine taşıyarak kolektif eylem düzeyine genişletmektedir. *Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*'de, sokaklarda ve meydanlarda bir araya gelen bedenler, yalnızca önceden oluşmuş görüşleri dile getirmekle kalmamakta, Butler'ın ifadesiyle bir "görünme hakkı"nı kullanmakta ve daha yaşanabilir bir yaşam düzeni talep etmektedirler (2015: 25-26). Aynı eser, kamusal muhalefetin egemen iktidarlar tarafından nasıl sürekli biçimde yanlış adlandırıldığını da sergilemektedir. Misal, polis şiddetine karşı yönelen protestolar, devlet şiddetini yeniden üretmedikleri, aksine ona karşı örgütlendikleri durumlarda bile, kolaylıkla "isyan" ya da "kargaşa" olarak sunulabilmektedirler (Butler, 2015: 26). Şiddetsizliğin siyasal anlamı, kamusal yorumlama çerçevesi üzerindeki mücadeleyi de içermektedir. Şiddetsiz biçimde eylemek, aynı zamanda direnişin suç sayıldığı ve devlet şiddetinin olağanlaştırıldığı çerçeveye itiraz etmektir.

Şöyle düşünelim. Bir yerde birilerine sert davranılıyor, hatta fiziksel boyutta şiddet söz konusu (dövülme gibi). Ama buna 'normal' deniyor (ondan ya da şundan ötürü). İnsanlar buna karşı protesto edince de onların yaptığı şeye 'suç' deniyor. Böylece şiddeti uygulayan tarafın eylemi meşru, buna itiraz edenlerin eylemi ise gayrimeşru gösteriliyor. Şiddetsiz direniş tam da bu ayrımı sorgulamaktadır. Yani 'şiddet normal değildir, buna karşı çıkmak da suç değildir' demiş olmaktadır.

Müteakiben Butler, şiddetsizliğin siyasal anlamını kurarken kırılğanlık ile eyleyciliği birbirine karşıt iki unsur olarak ele almamaktadır. *Kırılğanlığı ve Direnişi Yeniden Düşünmek* başlıklı metninde, direniş başladığında kırılğanlığın geride bırakılmadığını, siyasal mücadelenin içinde harekete geçirici bir güce dönüştüğünü savunmaktadır (2016: 14-16). Bu düşünce, kamusal toplanma biçimlerine yöneldiğinde daha somut bir içerik kazanmaktadır. Butler, her meydanın, sınırlarda alıkonulanların, hapiste tutulanların ya da bir araya gelmeyi mümkün kılan dolaşım özgürlüğünden yoksun bırakılanların yokluğunu da taşıdığı (2016: 20) konusunda hafızamızı yenilemektedir. *Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler* aynı savı kurumsal bir düzlemde geliştirmektedir: hiç kimse kamusal toplanma hakkına tek başına sahip olamaz, bu hakkın her kullanımı başkalarıyla birlikte ve kamusal alandan dışlananlarla dayanışma içinde gerçekleşmek zorundadır (Butler, 2015: 186). Bu bölüm açısından belirleyici olan noktayı şöyle ifade etmek isterim: şiddetsizliğin siyaseti, kamusal eylemi mümkün kılan altyapılara, izinlere ve ittifaklara baştan beri bağımlı olan bedenlerden hareket etmektedir.

Bu, yazarın siyasal şiddetsizliği edilginlikle özdeşleştirmeyi neden reddettiğini de açıklamaktadır. *Şiddetsizliğin Gücü*'nde, şiddetsiz direnişin "agresif" bir biçimde yürütülebileceğini ve yürütülmesi gerektiğini söylemektedir. Burada amaç çarpıcı bir ifade kullanmak değil, kavramsal bir ayrımı görünür kılmaktır (Butler, 2020: 21-22). Mesele, saldırganlığın yıkıcı amaçlardan kopararak süreklilik taşıyan direniş biçimlerine yöneltilmesidir. Butler Meiji konferansında yeni bir eşitlik fikrinin ancak kurumsal ve yurttaşlık düzleminde biçim kazanan düşünülmüş bir karşılıklı bağımlılık anlayışından doğabileceğini savunmaktadır (2018: 13). *Toplanma Özgürlüğü Üzerine*

Düşünceler'de de şiddetsiz direnişi kahramanca ve bireysel bir edimden öte, desteklenen ve aynı zamanda destek üreten bir pratik olarak tanımlamaktadır (Butler, 2015: 188; Butler, 2016: 14-15). Binaenaleyh, şiddetsizliğin siyasal boyutu, gücün, yaralama mantığını yeniden üretmeyecek şekilde kolektif olarak biçimlendirilmesinde yatmaktadır.

Pandemi, Butler açısından karşılıklı bağımlılığın soyut bir felsefi iddia olmadığını olağanüstü açıklıkla görünür hale getirmiştir. *Ne Menem Bir Dünya Bu*'da nefes alma, dokunma ve başkalarına maruz kalma gibi son derece sıradan bedensel deneyimlerin bir anda yaşam ve ölüm meselesine dönüşmesini tartışması tesadüfi sayılamaz (Butler, 2022: 26-27, 33-34). “Ortak nefes” olmadan nasıl yaşayabileceğimizi sorduğunda, yalnızca fenomenolojik bir gözlemlerde bulunmamakta, toplumsal karşılıklı bağımlılığın sözleşmeden önce geldiğini ve gönüllü birliktelik fikrine indirgenemeyeceğini de göstermektedir (Butler, 2022: 42). Yaşamlarımızın birbirine bağlı niteliğini, sağlık hizmetleri de dahil olmak üzere dünyayı radikal eşitlik ilkelerine göre düzenleme yükümlülüğüyle ilişkilendirmektedir (Butler, 2022: 47). Şiddetsizlik, doğrudan zarar vermeme ilkesini aşan bir siyasal anlam kazanmakta, altyapılar, sağlık ve ortak bir dünyanın maddi koşulları üzerine yürüyen mücadeleden ayrılmaz hale gelmektedir.

Şiddetsizlik, aynı zamanda korumanın ve terk edilişin biyo-politik ve nekro-politik biçimlerde dağıtılmasına karşı çıkmayı da ifade etmektedir. Butler, Meiji konferansında, yası tutulabilirliğin biyo-politik dağılımının eleştirilmesi gerektiğini açıkça dile getirmektedir (2018: 3). *Şiddetsizliğin Gücü* ise bu saptamayı daha geniş bir düzleme taşıyarak, iktidarın yaşamları yası tutulabilir ya da tutulamaz kılmak suretiyle onların eşitsiz değerini nasıl ürettiğini hatırlatmaktadır (Butler, 2020: 18). *Savaş Tertipleri* de kırılğanlığın ve yası tutulabilirliğin eşitsiz dağılımına itiraz ederek bu düşüncenin zeminini önceden hazırlamaktadır (Butler, 2009: 21-22). Aynı mantık, *Ne Menem Bir Dünya Bu?* adlı eserde de yeniden karşımıza çıkmaktadır. Butler burada “yası tutulabilir sınıflar”dan söz ederken, pandemi koşullarında yaşamların nasıl eşitsiz biçimde korunduğunu ortaya koymaktadır (2022: 92-94). Bu sebepten şiddetsizlik kesinlikle siyasal bir nitelik taşımaktadır. Çünkü yalnızca doğrudan yaralama eylemlerine değil, bunun yanı sıra bazı toplulukları ölüme terk eden devlet, ekonomik ve idari düzenlemelere de karşı çıkmayı gerektirmektedir.

Butler'ın toplanma üzerine geliştirdiği düşünce, şiddetsizliği doğrudan egemenlik sorunu etrafındaki mücadeleye yerleştirerek bu tartışmayı daha da ileri taşımaktadır. Yazarın kullandığı “biz” ifadesi, halk egemenliği ile devlet egemenliği arasındaki ayrımı görünür kılmakta, bu anlamda yazar halkın eyleminin, temsile bütünüyle indirgenmediği ölçüde eleştirel bir güç taşıdığını vurgulamaktadır (Butler, 2015: 170). Butler aynı zamanda protestocuların kamusal alanı kamunun kendisi adına talep ettiğini, buna karşılık özelleştirme, hapsedme ve polis gücünün kamusal alana erişimi sınırlamak üzere birlikte işlediğini savunmaktadır (2015: 185-186). Bu fikir, birlikte yaşamayı, yeryüzünü kimin paylaşabileceğini belirleme iddiasındaki egemenlik fantezilerine karşı konumlandırıran *Yol Ayrımı* eserindeki yaklaşım ile de örtüşmektedir (Butler,

2012a: 125-126). Aynı şekilde Butler, Lisa Guenther'ın hapsetmeye ilişkin eleştirel fenomenolojik analizini izleyerek, bazılarının güvenlik ve refah vaat ederken başkalarını kapatılma, denetim ve devlet şiddetine açık hale getiren carceral⁵ iktidar ağlarını tartışmaktadır (2022: 71-73). Bu sebepten dolayı şiddetsizliğin siyasal boyutu, kamusal alan, hareket özgürlüğü, hapsetme ve devlete indirgenemeyen bir halkın parçası olarak görünme hakkı etrafında yürüyen mücadelelerden ayrı düşünülememektedir.

Bu yorum, *Şiddetsizliğin Gücü* üzerine kaleme alınmış önemli değerlendirmelerce de desteklenmektedir. Çubukçu (2021: S95-S96), Butler'ın argümanının ahlak felsefesi ile siyaset felsefesinin kesiştiği “çapraz akımlar” içinde ilerlediğini isabetle belirtmekte, ayrıca kitabın hem şiddetsizliğe ilişkin küresel yükümlülükler fikrini hem de toplumsal bağa dair bütünüyle çözümlenmemiş soruları öne çıkardığını göstermektedir. Taylor (2024: 1-2) da başka bir açıdan, saldırgan şiddetsizliği yapısal ve devlet şiddetine karşı etik bir yanıt olarak tanımlamakta ve Butler'ın şiddetsizliği bir direniş pratiği olarak formüle ettiğini vurgulamaktadır. Bu okumalar, özellikle bu bölüm bakımından önemlidir. Çünkü Butler'ın siyasal yaklaşımının ahlaki tanıklık düzeyine indirgenemeyeceğini doğrulamaktadırlar. Burada söz konusu olan, toplumsal dönüşüm, kurumsal şiddet ve eşitliğin kamusal olarak nasıl örgütleneceğidir.

Butler'da bireycilik eleştirisi ile şiddetsizliğin siyasal boyutu birbirinden ayrı düşünülemez. Her ikisi de aynı reddiyeden hareket etmektedirler: yaşamları, kaderleri birbirinden yalıtılmış biçimde değerlendirilebilecek, ayrı ayrı sahiplenilmiş birimler olarak kavramayı reddetmek. Bedenler karşılıklı bağımlılık içinde, kamusal olarak görünmekte ve toplumsal olarak eşitsiz biçimlerde desteklenen varlıklar olarak düşünüldüğünde, şiddetsizlik de yaşamların nasıl değerlendirildiğini, nasıl bir araya gelebildiğini, nasıl korunduğunu ya da nasıl terk edildiğini belirleyen koşulları dönüştürmeye yönelen siyasal bir pratik haline gelmektedirler. Butler'ın şiddetsizlik siyaseti, kolektif varoluşun hangi koşullar altında kurulacağı üzerine de verilen bir mücadeledir. Sorduğu soru, gücün şiddetin dağıtıcı mantığını yeniden üretmeden nasıl örgütlenebileceği ve eşitliğin, kendine yeterli birey kurgusuna başvurmadan nasıl hayata geçirilebileceğidir.

Şiddetsizliğin Etik-Siyasal Bağı Üzerine Bir Tartışma

Bu aşamada Butler'ı verimli biçimde okuyabilmek için, meseleyi ahlak ile strateji arasında zorunlu bir tercihe indirgeme eğiliminden kaçınmak isterim. Nitekim birçok yorumcu, Butler'ın argümanının tam da bu iki kategorinin kendi başlarına yeterli olmaktan çıktığı belirsiz alanda işlediğini göstermiştir. Çubukçu

⁵ Burada “carceral” terimi, yalnızca hapishane kurumunu değil, gözetim, denetim, kapatma, sınırlama ve cezalandırma pratiklerinin hapishane dışındaki toplumsal alanlara da yayıldığı daha geniş bir iktidar düzenini ifade etmektedir. Bu nedenle kavram, cezalandırmanın belirli bir kurumla sınırlı kalmayıp polislik, sınır rejimleri, gözetim mekanizmaları ve çeşitli idari uygulamalar aracılığıyla toplumsal yaşamın farklı alanlarında işleyebilmesine işaret etmektedir.

(2021: S95), Butler'ın müdahalesini ahlak felsefesi ile siyaset felsefesi arasındaki “çapraz akımlar” içinde konumlandırırken, Devenney (2020: 1) şiddetsizliğin zamandan bağımsız bir aksiyomdan çok, “şiddetle açık uçlu bir mücadele” olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Taylor da saldırgan şiddetsizliğin, yapısal ve devlet şiddetine karşı etik bir yanıt olarak kurulduğunu, ama aynı zamanda bir direniş pratiği olma niteliğini koruduğunu belirtmektedir (2024: 1-2).

Bu yorumlar bana göre birlikte daha fazla anlam kazanmaktadır. Butler'ın özgünlüğünün siyaset ve etik arasındaki ayrımın kendisinin sorunun bir parçası olduğunu göstermesinde yattığı söylenebilmektedir.

Şiddetsizlik basit bir araç-amaç şemasından çıkarıldığında, siyasal eylem artık yalnızca ulaşmayı vaat ettiği hedefe göre değerlendirilememektedir. Devenney'nin (2020: 1) işaret ettiği gibi, Butler'ın Benjamin'i yeniden okuma biçimi, daha şiddetin amaçlarının adil olup olmadığına geçmeden, onun nasıl bir dünya kurduğunu sormayı gerektirmektedir. Štěpánek (2022: 57-59) ise bu saptamayı daha da keskinleştirerek, Butler'ın hem şiddeti hem de şiddetsizliği, onların adlandırıldığı, gerekçelendirildiği ve tartışmaya açıldığı dilsel ve siyasal çerçevelerden ayrı düşünmediğini ileri sürmektedir. Yani sorumuz, yalnızca şiddetin “işe yarayıp yaramadığı” olamaz. Soru nasıl bir siyasal ilişki kurduğu, hangi değer ölçülerini olağanlaştırdığı ve öznelere ne tür varoluş biçimlerine yönelttiğidir.

Bununla birlikte, bu okuma önemli bir güçlük karş karşıyadır ve ikincil literatürün bunda ısrarcı olması şaşırtmıyor. Wearing (2022: 911-912) sorunu açık biçimde ortaya koymaktadır: Butler ontolojiden hareket ediyorsa, paylaşılan kırılabilirlik ya da karşılıklı bağımlılık neden belirli bir normatif sonuca götürsün? Bu itiraza göre ontoloji, siyasal bakımdan kendi başına belirleyici değildir. Cyfer (2019: 10-12) de feminist eleştirel bir perspektiften benzer bir itiraz geliştirmekte ve Butler'ın etik söz dağarcığının, toplumsal yaşamı yapılandıran somut adaletsizlik biçimleri arasındaki farkları ayırt etmekte yetersiz kalabilecek ölçüde soyutlaşabileceğini serdetmektedir. Bu eleştirileri göz ardı edemeyiz. Bahse konu eleştiriler Butler'ın argümanının, kurumsal yönelimini yeterince belirlemeden, kulağa güçlü gelen ama genelleştirilmiş bir kırılabilirlik söylemine dönüşme tehlikesini görünür kılmaktadırlar.

Bunun yanı sıra, Butler'ın yaklaşımı en ikna edici biçimine, onun konumu “olan”dan doğrudan “olması gereken”e geçiş olarak okunmadığında kavuşmaktadır. Wearing (2022: 933-934) meseleyi bir çıkarımdan çok, tanıma ve kabul etme sorunu olarak yeniden kurmaktadır. Ontoloji siyaseti çoğunlukla mekanik biçimde üretmektedir. Ama asıl istifham, kırılabilirliği ve karşılıklı bağımlılığı inkâr etmenin zaten başlı başına etik ve siyasal bir başarısızlık oluşturmasıdır. Lloyd da benzer bir doğrultuda, Butler'da etik ile siyasetin art arda gelen iki ayrı alan değil, birbirini içeren iki kip olduğunu demektedir (2015: 167). Borg ise bu kavrayışı Butler'ın pandemi üzerine düşünceleri üzerinden genişleterek, sınırları kesin bireysellik yönündeki neoliberal fantezilerin ölümcül kurgular olarak açığa çıktığı yerde, iç içe geçmişliğin nasıl siyasal sonuçlar

doğurduğunu göstermektedir (2023: 232-233). Uzun lafın kısıası, şiddetsizlik, metafizik bir kesinliğe dayanmamaktadır. Daha çok, bağımlılığı utanç verici, yıkıcılığı ise gerçekçiliğin kaçınılmaz biçimi gibi sunan egemenlik fantezisini reddetme pratiği olarak vuku bulmaktadır.

Bu temelde eşit yası tutulabilirlik, etik duyarlılığı siyasal yargıya bağlayan temel eksen haline gelmektedir. Kopka'nın yaklaşımı burada özellikle ufkumuzu açmaktadır. Bu yaklaşım, yası tutulabilirliği, yaşamın korunmasına ve canlılar arasındaki eşitlik düşüncesine açılan bir "geçit" olarak ele almaktadır (2020: 97, 101). Devenney de bu suretle, eşit yası tutulabilirliğinin Butler'da eşitsizliği yeniden üreten simgesel, kurumsal ve siyasal yapılara yönelik bir müdahale (duygusal temenniden daha önemli müdahale) olarak işlediğini dile getirmektedir (2020: 1, 4). Kilby (2023: 1-3, 6-7) ise bu iddiaya güncel bir netlik kazandırmaktadır.

Çünkü yaşamların ne ölçüde önem taşıdığı sorusunun neoliberal anlamda bireycilik içinde yanıtlanamayacağını gözler önüne sermektedir. Eşit yası tutulabilirlik, zaten var olan bir siyasete sonradan eklenen ahlaki bir süs değildir. Toplumsal dünyanın, yaşamların desteklendiği, korunduğu ve kamusal olarak gerçekten yaşam sayıldığı bir biçimde örgütlenip örgütlenmediğini değerlendirmeyi sağlayan bir ölçüttür.

Kolektif yaşam sorunu tarafımızdan gerekli itibarı görmelidir. Rozmarin'e (2021: 27, 33-35) göre Butler'da eleştiri, aidiyetin dışından yöneltlen bir edim değil, birlikte yaşamının ontolojik bir koşul olmasının mümkün kıldığı bir pratiktir. Bu anlamda aidiyetin, kimlik, ulus ya da topluluk içi benzerlikle özdeş olması gerekmemektedir. Aidiyet çoğulluğun ortak koşullarını korumaya yönelik olumlu bir bağlılığı da ifade edebilmektedir. Lloyd (2015: 171-173) ise bu görüşü, kırılganlığın yalnızca zarara açık olma hali değil, bedenlerin başkalarını etkilediği ve başkalarından etkilendiği bir açıklık biçimi olduğunu vurgulayarak tamamlamaktadır. Buradan çıkan siyasal sonuç önemlidir: şiddetsizlik, dünyanın zaten hiç kimsenin bütünüyle seçmediği koşullar altında paylaşıldığının kabulüne dayanmaktadır. Onun siyasal ufkı, kişiler arası ilişkilerden önce kolektif yaşamın kendisine ilişkindir.

Böylece Butler'ın direniş anlayışı, düşüncesine sonradan eklenmiş türevsel bir unsur gibi görülememektedir. Taylor'ın (2024: 1-2) saldırgan şiddetsizliği bir direniş biçimi olarak okuması yerindedir. Karhu da bu noktayı geliştirerek, Butler'ın yası tutulabilirlik üzerine düşüncelerinin, yasa kapanma çağrısı olarak değil, direnişi kuramsallaştırma çabası olarak okunması gerektiğini savunmaktadır (2017: 123-124, 131-133). Özellikle yazarın kamusal alanda bir araya gelen bedenlere ilişkin tartışması burada açıklayıcıdır: şiddetsizliğin siyasal gücü, yası tutulabilir sayılmayanların birlikte görünür hale gelmesinde ve terk edilmeden önce yaşanabilir bir yaşam talebini kamusal olarak dile getirmesinde yatmaktadır. Bu açıdan şiddetsizlik, yasın, maruz kalmanın ve bağımlılığın kamusal alanda yaşanabilir bir hayat talebine dönüştürülmesini mümkün kıldığı için önemlidir.

Toplumsal protestonun son derece insani ve etik bir girişim olduğu yönündeki vurgusu, Butler'ın şiddetsizlik anlayışının neden usule uygun bir nezaket ya da yalnızca yasal sınırlar içindeki bir muhalefet olarak anlaşılmaması gerektiğini açıklığa kavuşturmaktadır (Kilby, 2023: 1-3). Protesto önemlidir çünkü devletin hangi toplanmaların meşru sayılacağına, hangi şikâyetlerin anlaşılır bulunacağına ve hangi toplulukların herhangi bir kamusal rahatsızlık doğurmadan gözden çıkarılabilir hale getirileceğine karar verme yetkisine itiraz etmektedir. Yası tutulabilir yaşamlar talebi, anma pratiklerinin çok ötesine uzanmaktadır. Polislik, barınma, sağlık, emek ve güvencesizliğin eşitsiz biçimde yeniden üretildiği toplumsal altyapılar da bu mücadelenin parçasıdır. Şiddetsizlik burada siyasal bir nitelik kazanmaktadır çünkü yalnızca zararı kınamakla yetinmeyip, aynı zamanda bu zarara kimin katlanmasının olağan sayıldığını belirleyen kurumlara da karşı çıkmaktadır.

Şiddetsizliğin siyaseti yalnızca etik bir çağrıya dayanmamaktadır. Štěpánek'in (2022: 57-58) ikna edici biçimde gösterdiği gibi, Butler'ın yaklaşımı sürekli olarak anlamlandırma mücadelesine geri dönmektedir: şiddet ve şiddetsizlik, kendiliğinden açık ve tartışmasız kategoriler değildir, meşruiyetin çekişmeli çerçeveleri içinde adlandırılmakta ve değerlendirilmektedir. Taş'ın (2017: 13-14, 18, 24) Alan Kurdi fotoğrafına verilen kamusal tepkilere ilişkin çözümlemesi de aynı sorunu başka bir açıdan görünür yapmaktadır. Görsel çerçeve 'insanlaştırıcı' görünse bile, ırkçı ve dışlayıcı söylemler algıyı, etik tepkiyi bastırarak, sempatiyi başka yöne çevirecek ya da kırılganlığı suçluluk ve kurbanlaştırma içinde yeniden kuracak biçimlerde örgütleyebilmektedir.

Görünürlüğün ya da teşhirin kendiliğinden dönüştürücü bir güce sahip olduğunu söylersek kolaya kaçmış oluruz. Şiddetsizliğin siyaseti, aynı zamanda bir çerçeveleme siyaseti olmak zorundadır. Yaşamların görünür hale geldiği kamusal alan, baştan itibaren yerleşik okunabilirlik hiyerarşileriyle örülüdür.

Bu bizi literatürde öne çıkan en güçlü itirazlara geri götürmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, Cyfer (2019: 10-13), Butler'ın normatif söz dağarcığının zaman zaman farklı adaletsizlik biçimlerini tek ve genel bir dışlama mantığı içinde eritme tehlikesi taşıdığını ileri sürmektedir. Wearing (2022: 911-912, 933-934) ise ontolojik dilin, hangi siyasal düzenlemelerin tercih edilmesi gerektiğini göstermek bakımından fazla belirsiz kalabileceği kaygısını dile getirmektedir. Çubukçu (2021: S95-S96) da başka bir yönden benzer bir yaklaşım sergilemektedir: Butler'ın başvurduğu küresel "biz"i neyin bir arada tuttuğunu ve öz savunma, devlet şiddeti ile toplumsal bağa ilişkin soruların şiddetsizlik çağrısıyla gerçekten yeterince belirlenip belirlenmediğini sormaktadır. Bu eleştiriler, argümanın dışında bırakılmamalıdır. Tersine, onun içinde ciddiyetle korunmalıdır. Çünkü bunlar daha sıkı bir okuma zorunluluğu doğurmaktadır: Butler, aracısız biçimde uygulanabilecek eksiksiz bir program ya da nihai bir ölçüt sunmamaktadır. Onun sunduğu şey, siyasetin kendisine yöneltmiş zorlu bir sınamadır: Kurumlarımız ve pratiklerimiz, yaşanabilir, yası tutulabilir ve kamusal olarak desteklenen yaşam alanını genişletiyor mu, yoksa daraltıyor mu?

Etik-politik bağ, iki ayrı alan arasında kurulmuş bir uzlaşmadır desek manasız kalır. Ortak yaşamın kırılmalılığı içinden siyasal eylemi düşünmenin bir yolunu dile getirmektedir. Geç dönem Butler bu düşünceyi giderek nefes, temas ve iç içe geçmişlik kavramları üzerinden kurmakta, bu yönelim, neoliberal “makullük” anlayışıyla ve ölümlerin eşitsiz dağılımını olağanlaştıran siyasal akılla açık bir gerilim yaratmaktadır (Borg, 2023: 231-236). Rozmarin (2021: 33-35) ise bu siyasetin olumlu yönünü “eleştirel aidiyet” kavramıyla adlandırmayı mümkün kılmaktadır: çoğulluğu koruyan, ancak kimlikçi bir kapanmaya varmayan bir bağlanma biçimi. Buna göre söz konusu bağ, hâlâ birlikte yaşamak zorunda olduğumuz bir dünyada çatışmanın nasıl yürütüleceği sorusuyla ilgilidir. Polis şiddetine, sınır rejimlerine, ırksal tahakküme ve hapsedme pratiklerine, savunulabilir olanla gözden çıkarılabilir olanı birbirinden ayıran mantığı yeniden üretmeden nasıl karşı çıkılabileceğini sormaktadır.

Öyleyse bu makalede ileri sürdüğüm temel iddia şudur: Butler’ın en güçlü katkısı ne siyaseti ahlakileştirmesinde ne de siyasetin yerine erdemli bir direniş anlayışı koymasında yatmaktadır. Asıl katkısı, farklı bir soruyu düşünmeye zorlamasında ortaya çıkmaktadır: eşit yası tutulabilirlik, siyasal yaşamın kamusal bir ölçütü olarak alındığında, hangi eylem, kurum ve dayanışma biçimleri mümkün hale gelmektedir? Devenney’nin (2020: 4) işaret ettiği gibi, şiddetsizlik soyut etik beyanlarda değil, siyasal mücadele içinde gerçeklik kazanmaktadır. Ancak bu mücadelenin de kendine özgü bir disiplini vardır. Hem masum egemenlik fantezisini hem de şiddetin siyaseti dışarıdan kurtarabileceği yönündeki yanılsamayı reddetmektedir. Şaşırtıcı değil ki, Butler’ın şiddetsizlik anlayışı, demokratik bir dünyanın kurulmasına yönelik dirençli bir pratik olarak okunmalıdır: ontolojik düzeyde bireycilik karşıtı, normatif düzeyde eşitlikçi ve hiçbir yaşamın başka bir yaşamın yönetilebilir biçimde gözden çıkarılması pahasına güvence altına alınamayacağı talebinde kolektif bir pratik.

Sonuç

Bu çalışmada Butler’ın geç dönem düşüncesinde şiddetsizliğin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna cevap aradım. Butler açısından şiddetsizlik ne yalnızca ahlaki bir ilke ne de belli siyasal amaçlara ulaşmak için başvurulacak araçsal bir yöntem olarak ele alınmaktadır. İkisinden de bir şeyler taşımakla birlikte bunlardan daha fazlasını ifade etmektedir. Bu çalışmada savunulan görüş, şiddetsizliğin etik ile siyasetin birbirinden ayrılmasının zorlaştığı bir yerde ortaya çıktığıdır. Bu yerin iki temel unsurunu ise yaşamların eşit biçimde yası tutulabilir olması ve kendi kendine yeten birey fikrinin reddi oluşturmaktadır.

Butler’ın kırılmalılık fikrinden başlanmasının sebebi de burada yatmaktadır. Kırılmalılık ilk bakışta insanın zarar görebilir veya incinebilir olması gibi görünmektedir. Gelgelelim Butler için mesele bundan daha geniştir. İnsan, başkalarından, toplumsal ilişkilerden ve yaşamını mümkün kılan maddi koşullardan bağımsız değildir. Kendi kendine yeten birey fikri gerçekliği pek fazla yansıtmamaktadır. İnsanların birbirlerine ihtiyaç duymaları sonradan ortaya çıkan veya bazı insanlara özgü bir eksiklik değildir. Bedensel ve toplumsal yaşamın başından itibaren içinde bulunduğumuz bir durumu ifade etmektedir.

Ancak herkes kırılğan olduğu halde herkes aynı ölçüde güvencesiz değil. Bazı yaşamlar korunurken diğerleri daha kolay gözden çıkarılabilir hale gelmektedir. Bazı ölümler büyük bir kayıp olarak görülürken diğerleri neredeyse görünmez kalmaktadır. Yası tutulabilirlik sonuç olarak öylece ölümden sonra ne olduğuyla ilgili bir mesele değildir. Yaşarken kimin korunmaya, desteklenmeye ve sürdürülmeye değer görüldüğüyle de ilgilidir. Eşit yası tutulabilirlik talebi yaşamların eşit değeri konusunda oldukça güçlü bir siyasal iddia ortaya koymaktadır.

Şiddetsizlik de tam bu safhada anlam kazanmaktadır. Eğer yaşamlarımız birbirinden bütünüyle bağımsız değilse ve bir yaşamın sürdürülmesi başka yaşamların sürdürülebilme koşullarından ayrı düşünülemiyorsa, şiddet yalnızca bir bireyin başka bir bireye verdiği zarar olarak görülemez. Şiddet, hangi yaşamların korunacağı ve hangilerinin kaybına razı olunabileceği konusunda yapılan ayrımlarla da ilgili hale gelmektedir. Dolayısıyla şiddetsizlik yalnızca ‘şiddet kullanmamak’ şeklinde anlaşıldığında Butler’ın söylemek istediğinin önemli bir kısmı gözden kaçmaktadır. Mevzu, şiddetin üzerinde yükseldiği yaşam hiyerarşisine de karşı çıkmaktır.

İşte bu kısımda bireycilik eleştirisi tali bir mesele olmaktan çıkmaktadır. Aksine, Butler’ın şiddetsizlik anlayışının temel parçalarından biri haline gelmektedir. Çünkü kendisini diğerlerinden bağımsız, sınırları belli ve kendi kendine yeterli bir varlık olarak düşünen özne anlayışı korunduğu sürece karşılıklı bağımlılığın doğurduğu yükümlülükleri açıklamak güçleşmektedir. Butler bu özne anlayışının yerine ilişkisel, bedensel ve başkalarına açık bir özne koymaktadır. Böyle bakıldığında şiddetsizlik de bireyin kendi ahlaki temizliğini korumasının ötesine geçmektedir. Birlikte yaşamının koşullarının nasıl kurulacağına ilişkin siyasal bir mesele haline gelmektedir.

Pek tabi burada bir güçlük de bulunmaktadır. İnsanların birbirlerine bağımlı olduklarını kabul etmek, nasıl bir siyaset izlemeleri gerektiğini kendiliğinden söylememektedir. Karşılıklı bağımlılık dayanışma üretebildiği gibi çatışma, korku ve tahakküm de üretebilmektedir (ve de üretiyor). Kırılğan olmak bizi otomatik olarak daha iyi insanlar haline getirmemektedir. Ben kırılğanım ve doğal olarak iyi biriyim demek oldukça saçma olur. Şiddetsizlik, birbirine bağımlı yaşamların eşit değerinde kabul edilebilmesi için yürütülen mücadelenin yönünü belirleyen bir siyasal ilke olarak anlam kazanmaktadır.

Bu çalışmada öne çıkarmaya çalıştığım nokta da buydu. Butler’ın eşit yası tutulabilirlik düşüncesi ile bireycilik eleştirisi birbirinden bağımsız iki tema olarak ele alınmamaktadır. İkisi birlikte düşünüldüğünde şiddetsizliğin etik-siyasal niteliği daha açık hale gelmektedir. Yaşamları daha baştan değerli ve değersiz, korunabilir ve gözden çıkarılabilir olanlar şeklinde bölen bir siyasal dünyada şiddetsizlik yalnızca şiddet eyleminden kaçınmakla sağlanamamaktadır. Şiddeti mümkün, olağan ve zaman zaman kabul edilebilir hale getiren bu ayrımların kendisinin de sorgulanması gerekmektedir.

Nihayetinde Butler’ın önümüze koyduğu mesele oldukça basit görünmekle birlikte cevabı hiç de kolay değildir: birlikte yaşamak zorunda olduğumuz

insanların yaşamlarını kendi yaşamımız kadar korunmaya değer görmediğimiz sürece gerçekten şiddetsiz bir siyasetten söz etmek mümkün müdür? Butler'ın yaklaşımı bu soruya olumsuz bir cevap vermektedir. Onun şiddetsizlik düşüncesinin asıl gücü, çatışmalı bir dünyada (maalesef ki çatışmasız bir dünyayı henüz vadedemeyiz) çatışmanın ortasında dahi hangi yaşamların kaybedilebilir sayıldığı sorusunu sormaktan vazgeçmemesinde yatmaktadır desek bu yüzden abes kaçmaz.

Kaynakça

- Borg, K. (2023). Review essay: What world is this? On Judith Butler's ethico-politics of breath and touch. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 31(1/2), 226–241. doi:10.5195/jffp.2023.1058
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. London, England: Routledge.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. London, England: Verso.
- Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* London, England: Verso.
- Butler, J. (2012a). *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Butler, J. (2012b). Precarious life, vulnerability, and the ethics of cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 134–151.
- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Butler, J. (2016). Rethinking vulnerability and resistance. In J. Butler, Z. Gambetti, & L. Sabsay (Eds.), *Vulnerability in resistance* (pp. 12–27). Durham, NC: Duke University Press.
- Butler, J. (2018). *Non-violence, grievability, and the critique of individualism* [Konferans Metni]. Meiji University, Tokyo, Japan.
- Butler, J. (2020). *The force of nonviolence: An ethico-political bind*. Brooklyn, NY: Verso.
- Butler, J. (2022). *What world is this? A pandemic phenomenology*. New York, NY: Columbia University Press.
- Cyfer, I. (2019). What's the trouble with humanity? A feminist critique of Judith Butler's ethics of vulnerability. *Digithum*, 23, 1–15. doi:10.7238/d.v0i23.3157
- Çubukçu, A. (2021). [Review of the book *The force of nonviolence: An ethico-political bind*, by J. Butler]. *Contemporary Political Theory*, 20(Suppl. 2), S95–S98. doi:10.1057/s41296-020-00410-8
- Devenney, M. (2020). [Review of the book *The force of nonviolence: An ethico-political bind*, by J. Butler]. *Interfere*, 1, 1–6.
- Eldarzade, G. (2026). Judith Butler ve Emmanuel Levinas diyalogu: "İnsancıl öteki" ve adalet çağırısı. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 28(52), 255–276. doi:10.18493/kmusekad.1649930
- Karhu, S. (2017). *From violence to resistance: Judith Butler's critique of norms* (Doctoral dissertation, University of Helsinki, Helsinki, Finland).

- Kilby, L. (2023). Protest, race and grievability: What does it mean for lives to matter? *Social and Personality Psychology Compass*, e12805. doi:10.1111/spc3.12805
- Kopka, A. (2020). Mourning and grievability: Several remarks on Judith Butler's politics of living together. *Praktyka Teoretyczna*, 4(38), 97–121. doi:10.14746/prt2020.4.5
- Lloyd, M. (2015). The ethics and politics of vulnerable bodies. In M. Lloyd (Ed.), *Butler and ethics* (pp. 167–192). Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press.
- Rozmarin, M. (2021). Critical belonging: Cohabitation, plurality, and critique in Butler's *Parting Ways*. *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 24(1), 27–41. doi:10.33134/rds.340
- Štěpánek, D. (2022). “Livability” and “nonviolence” towards the other in Judith Butler's *Force of Nonviolence*. *Ergot*, 11, 53–59.
- Taş, T. (2017). Ötekinin imgesiyle karşılaşma ve izleyicinin etik sorumluluğu: Alan Kurdi imgesi üzerine eleştirel düşünceler. *Mülkiye Dergisi*, 41(4), 3–28.
- Taylor, D. (2024). [Review of the book *The force of nonviolence: An ethico-political bind*, by J. Butler]. *Hypatia*, 39, e4, 1–5. doi:10.1017/hyp.2023.47
- Wearing, J. (2022). Ontology as a guide to politics? Judith Butler on interdependency, vulnerability, and nonviolence. *Ergo*, 9(35), 911–942. doi:10.3998/ergo.2624
- Zaharijević, A. (2023). Equal bodies: The notion of the precarious in Judith Butler's work. *European Journal of Women's Studies*, 30(1), 37–48. doi:10.1177/13505068221137695