

BİR “PARRHESIA” OLARAK GEZİ PARKI¹

[Gezi Uprising as an Instance of *Parrhesia*]

Nazile KALAYCI

Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü

nazilekalayci@gmail.com

ÖZET

Dünya Ticaret Örgütü 30 Kasım 1999’da Seattle’da yeni milenyumun ekonomik anlaşmaları hakkında önemli kararlar almak üzere bir zirve toplantısı yapmaya karar vermişti. Ne var ki toplantının başlayacağı gün yaklaşık 40 bin kişi ara sokaklar da dahil olmak üzere kentin bütün yollarını işgal ederek toplantıya ulaşımı sekteye uğratmış ve toplantının açılış töreninin yapılmasını engellemiştir; dönemin ABD başkanı Bill Clinton dahi açılış konuşmasını yapamamıştı. 1999’da başlayan bu süreç farklı biçimlere doğru evrilerek kısa sürede dünyanın pek çok yerine yayıldı. Barselona, Cenova, Porto Allegre, Doha, Cancun, Mumbai, Wall Street, Arap Baharı, Syntagma, Gezi Parkı derken Türkiye’de de süreçten payına düşeni aldı. 1999’da başlayan süreçle birlikte dünya siyasetinin yeni bir döneme girmiş olduğu aşikârdır. Sürece ‘yeni’ denilmesinin nedeni –her ne kadar bu süreci kapitalizmin daha önceki patlamalarından, krizlerinden kopartmak doğru olmasa da– siyaset yapma biçiminin ve siyasetin kavramlarının dönüşmüş olmasıdır: örgütlenme yerine –hiyerarşik olmayan, yatay ve merkezsiz bir örgütlenme olarak– ilişkilendirme, yurttaşlık yerine öznellik üretimi, devrim yerine süreç, diyalektik yerine diyaloji, halk ya da ulus yerine Çokluk daha fazla dile getirilmekte, yerellik, farklılık, tekil pratikler,

¹Bu yazı 19.7.2013’te e-skop’ta “Hakikat Kavgası: Bir *Parrhesia* Olarak Gezi Parkı” başlığıyla yayımlanmış olan yazının gözden geçirilerek genişletilmiş versiyonudur – n.k.

<http://www.e-skop.com/skopbulten/hakikat-kavgasi-bir-parrhesia-olarak-gezi-parki/1407>

içkinlik siyaseti, otonomi ve etik vurgusu giderek artmaktadır. Kuşkusuz bir başka benzerlik de bu süreçte mizahın siyasi bir araç olarak kullanılmasıdır; ironi ve parodinin bir arada kullanıldığı, karnaval imgelerinin boy gösterdiği bu “şenlikli muhalefet”, geçmişin keder yüklü siyasetinin tersine neşenin örgütlenmesidir. Bu çalışmada amaçlanan dile getirilen bu ortaklıklardan hareket ederek ve siyasal alanın daralma sorunuyla ilgisinde Gezi Parkı’nı tartışmaktır. Bu amaç doğrultusunda Foucault’nun “*parrhesia*”ya, Negri ve Hardt’ın “Çokluk”a, Badiou’nun “türeyimsel hakikat”e, Bahtin’in “diyaloji”ye, Critchley’in “mizah”a dair düşüncelerinden hareket edilecektir.

Anahtar Sözcükler: Gezi Parkı, kolektif *parrhesia*, biyosiyaset, Çokluk, türeyimsel hakikat, diyaloji, mizah, karnaval.

ABSTRACT

The World Trade Organization (WTO) was due to meet on November 30, 1999 in order to take important decisions on the new millenium’s economic agreements. However, some 40 thousand people blocked access to the city on the day of the summit by taking over the streets, thereby impeding the inaugural ceremonies; Bill Clinton, US President at the time, could not even deliver his inaugural speech. This turn of events evolved in different directions and acquired a global reach in a short time. Turkey, too, took its share from this process with the Gezi Uprising after Barcelona, Genova, Porto Allegre, Doha, Cancun, Mumbai, Wall Street, Arap Spring, and Syntagma. It is beyond question that the world politics has entered a new phase with the groundbreaking events of 1999. The reason for this phase to be defined as ‘new’ –notwithstanding the fact that it would be wrong to disassociate it from the former irruptions and crises of capitalism– is that it brought about a transformation in the forms of political engagement and the concepts of politics: the keywords have shifted from ‘organization’ to ‘association’ as a non-hierarchical, horizontal and decentralized organizing, from ‘citizenship’ to the ‘creation of subjectivities’, from ‘revolution’ to ‘process’, from ‘dialectics’ to ‘dialogy’, from ‘the nation’ or ‘the people’ to ‘the Multitude’; we are witnessing an increasing emphasis on locality, difference, singular practices, politics of immanence, autonomy, and ethics. Another common feature of these events is of course the element of humour being employed as a political tool; this ‘festive

opposition' featuring carnivalesque images, in which irony and parody go hand in hand, contrasts with the sad politics of the past in its attempt to organize joy. The aim of this study is to discuss the Gezi Uprising in its relation to the narrowing of the political field based on the aforementioned commonalities. To this end, this study will take up Foucault's thoughts on *parrhesia*, Negri and Hardt on the 'Multitude', Badiou on 'generic truth', Bakhtin on 'dialogy', and Critchley on 'humour'.

Keywords: Gezi Uprising, collective *parrhesia*, biopolitics, Multitude, generic truth, dialogy, humour, carnival.

Siyasetin Krizi: Siyasal Özneden Tüketici Özneye

I- Gezi Parkı'nda başlayıp kısa sürede ülkenin neredeyse her tarafına yayılan isyanı yurttaş açısından sıfır noktasına varıncaya kadar daraltılmış siyasetten ve siyasal alandan bağımsız değerlendirmek zor. Siyasal alandaki daralma günümüzde insanın yaşam etkinliğini, dolayısıyla varlığını tehdit etme noktasına ulaşmıştır. Köleliğin hüküm sürdüğü eski zamanlardan günümüze yurttaş statüsüne sahip olanların sayısı artmış, ne var ki yurttaşın siyasal işlevi azaltılmak suretiyle giderek yok edilmiştir. Siyasal alandaki bu daralma yurttaşın kimi eylemleri yasadışı addedilip siyasallıktan uzaklaştırılarak, evcilleştirilip siyasi niteliğinden kopartılarak, görmezden gelinip siyaseten yok sayılarak ya da kanaatleri basın yayın organları aracılığıyla güdümlü şekilde oluşturularak gerçekleşmiş, bu daralmanda yurttaşın hanesinde kalan, seçimlerde sandık başına giderek oy kullanmak olmuştur. *Tekhne politike*'nin Eski Yunan'dan günümüze önceden hesap edilmiş sonuçlara ulaşabilmek için yurttaşların iradesini kasıtlı bir şekilde yönlendirmeye hizmet eden bir tür toplum mühendisliğine dönüşmüş olduğu göz önünde tutulduğunda, seçim sandığından çıkanın yurttaşın iradesi olduğunu düşünmek de doğru olmayacaktır; dahası seçim barajı uygulamaları da halkın iradesinin temsilini büsbütün zorlaştırmaktadır. Yurttaşın siyasete dâhil olarak devletin ortak hayatına katılma talebi, günümüzde özel çıkarların korunması ve sürdürülmesi lehine bertaraf edilmiştir. Oysa insanı yurttaş yapan, devletin 'ortak' hayatına katılarak siyaset yapma vasfıdır; bu bakımdan günümüzde yurttaştan söz etmek de anlamsızlaşmıştır.

Aristoteles insanı "siyaset yapan canlı" (*zoon politikon*), siyaseti *leksis-praxis* birliği olarak belirlerken siyasetten anladığı oy kullanma hakkı değildir (hiçbir filozof da yurttaşın siyasal işlevini böyle tanımlamamıştır); siyaset yapmak insanın kendini kurması ve tamamlanmasıyla (*entelekheia* olarak var olmasıyla) ilgilidir: "Eski Yunan'da *politeuesthai* 'devlet işlerinde yer almak, yurttaşlık haklarından yararlanmak' demektir, fakat basitçe 'yaşamak' anlamına gelir" (Friedell, 1999, s. 108). Çünkü 'siyaset yapmak' ile 'yaşamak'² arasında vazgeçilmez bir ilişki vardır. Yurttaşlar agoralarda konuşarak, tartışarak, yani söz yoluyla siyaset yaparlar; konuşarak eylemde bulunurlar. Bu nedenle *polis* fiziki konumdan dolayı varolan bir yapı değil, insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve

²Burada yaşamaktan kasıt canlılık, dirim anlamına gelen yalın yaşam (*to zen*) değildir; etik ve teorik etkinliği kapsayanı yaşamdır (*eu zen, bios*). 'Yaşam' ile 'iyi yaşam'ı birbirinden ayıran Aristoteles, siyasetin merkezinine iyi yaşamı yerleştirir; devletin amacı iyi yaşamı sağlamaktır.

konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir (Arendt, 2003, s. 259). Günümüzde ortadan kalkan ise tam da bu karşılıklı konuşma, birlikte eylemde bulunma, bir de o dönemlerde bunların vazgeçilmez koşulu olarak kabul gören sevgi, dostluk (*philia*) ve akla dayalı iknadır (*peitho*). Siyaset adamlarının kutuplaştırıcı konuşmaları çoğu kez monolog şeklindedir ve yurttaşları ikna etme kaygısından uzaktır. Bunun bir sonucu tartışmayan, soru sormayan bireylerin yaratılması, diğer sonucu ise farklılıkların düşman-öteki olarak inşa edilmesi olmuştur. Ama meselenin tamamı bu değildir; insanların siyasetten uzaklaştırılması yetmemekte, onların bedenlerini, arzularını, isteklerini ele geçirmek ve bilinçaltılarını şekillendirmek de gerekmektedir. Böylece insan bir bütün olarak, ruhuyla ve bedeniyle tahakküm altına alınabilecektir; isyan da burada patlak vermiştir.

II- Antonio Negri Spinoza'nın düşüncelerinden yola çıkarak siyasetle ilgisinde (her ikisi de güç, iktidar anlamına gelen) *potentia* ile *potestas* kavramları arasında bir ayrım yapar. *Potestas* siyasal iktidar tarafından temsil edilen egemenlik gücüne karşılık gelirken *potentia* kişinin *conatus*'u, yani "var kalma çabası"dır. Her varlığın var kalabilmek için gösterdiği ve doğa gereği sahip olduğu bu çaba, kendisini destekleyen unsurlarla karşılaştığında güç kazanarak özgürleşmekte, engelleyen unsurlarla karşılaştığında ise güç kaybederek köleleşmektedir.³ Bu nedenle bu doğal hakkın bir sözleşmeyle bir egemene koşulsuz, sürekli ve kalıcı devri söz konusu değildir; bu durum tiranlıktır (Negri, 2005, s. 239, 247). Sözleşme (ya da devlet) yurttaşların var kalma çabalarını desteklediği ölçüde kendini sürdürebilir (bu onun varlık nedenidir), engel olmaya başladığıdaysa kendini fesh eder. Türkiye'de hükümetin sözleşmeden doğan egemenlik gücü (*potestas*), kişilerin yaşamlarını düzenleme çabasıyla, dindar nesiller yaratma projesiyle, insanları terbiye etme ve disipline sokma girişimiyle şüphe konusu olmuştur. Çünkü kişinin kendi yaşamı üzerinde koşulsuz egemen sadece kendisidir. Bu nedenle Gezi Parkı insanların var kalma çabası ve bir tür varlık mücadelesidir.

III- Foucault yaşamın siyasetin temel konusu haline gelmesinin tarihini 18. yy.'dan başlatır. "Biyolojik modernliğin eşiği" olan bu dönüşümle birlikte insan türünün bedeni ve bedeninin sahip olduğu güçler siyasi stratejilerin merkezine oturtulmuştur (Agamben, 2001, s. 108). Siyasetin biyo-siyasete

³Nietzsche de kendi çağının hastalığı olarak belirlediği dekadansı güç istenci zayıflığının yol açtığı bir hastalık olarak belirler ve köleliği bu hastalık temasıyla birlikte tartışma konusu yapar.

dönüşmesidir bu. Bundan böyle iktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yararlanılabilir olması doğrultusunda insan türüne yönelecektir (Foucault, 1993, s. 151); insanın kendi yaşamını örgütleyerek siyasallaşma olanağı elinden alınacak ve onun yaşamı bizzat onun kendisine karşıt bir şekilde örgütlenecektir. Burada amaç itaatkâr beden –bağımlı kılınabilen, kullanılabilen, geliştirilebilen beden– yaratmaktır. Artık bedenleri kitlesel ve tekdüze bir şekilde dize getirmenin modası geçmiştir; onları ayırmak, çözümlenmek, farklılaştırmak gerekmektedir (Foucault, 2006, s. 255). Bedenler ayrıntılı olarak işlenmek suretiyle daha incelikli bir baskıya ve daha katı bir bağımlılık ilişkisine de yatkın hale getirilebilecektir (Foucault, 2006, s. 211). Disipline dayalı bu iktidar tipi, Foucault’ya göre, hastanelerde, hapishanelerde, tımarhanelerde, lojmanlarda, fabrikalarda, okullarda, atölyelerde, kışlalarda kendini kurmakta ve devam ettirmektedir. Günümüzdeyse iktidarın kendini kurduğu yerlerden belki de en önemlisi AVM’lerdir.⁴ Bu nedenle şehir merkezlerinden periferideki yerleşim yerlerine kadar her yerde mütemadiyen AVM’ler inşa edilmektedir. Çünkü insanları bir araya gelebilecekleri, konuşarak eylemde bulunabilecekleri parklardan, sokaklardan, pasajlardan, meydanlardan uzaklaştırarak gözetlenip kontrol edilebilecekleri, tüketici özneler olarak inşa edilebilecekleri AVM’lere sokmak, oralarda onları kendilerinin olmayan, başkaları tarafından kendilerine hazırlanmış olan sahte bir yaşam sürmeye mahkûm etmek tam da biyo-siyasetin işleyiş mekanizması gereğidir.⁵ AVM’ler şehrin sakinlerini müşteriye dönüştürmekte ve şehir kültürünü yok etmektedir. Hepsi birbirinin neredeyse aynı olan AVM’ler müşterilerini de kendilerine benzeterek farklılıkları düzleştirmektedir. Artık tüketiciye özne demek de doğru olmayacaktır; Adorno’nun ifadesiyle, kültür endüstrisi tüketicileri bir nesne olarak inşa etmekte, bilinçlerini ve bilinçaltılarını yönlendirmek suretiyle onları makinenin tali parçalarına, hesaplanabilir nesnelere indirgeyerek eleştiri yeteneklerini yok etmektedir (Adorno, 2003, s. 76). Bu bakımdan AVM’ler siyasal öznenin bir tüketiciye dönüştürülmesine en iyi hizmet eden düzenlemelerdir.

⁴ Bu mekânlarda disiplini sağlayan uygulamaların hepsini AVM’lerde de görmek mümkün: 1- İnsanları bir mekâna kapatmak ve kapatılan mekân içinde düzeni ve disiplini sağlamak. 2- Mekânı esnek ve incelikli olarak bölümlenmek. 3- Mekânı yararlı ve işlevsel kılmak; bu nedenle bireyi hem tecrit etmek, hem de tecrit edilmiş bireyi verimli şekilde kullanmak. 4- Unsurları birbirleriyle değiş tokuş edilebilir şekilde düzenlemek, yani bedeni işlevsel olarak indirgemek.

⁵Bauman ahlaki ilişkiyi olanaksız kılan birliktelik (*togetherness*) biçimlerini incelediği Parçalanmış Hayat’ta AVM’lere de değinir: AVM’ler anlık yakınlığın ve ayrılığın mekânlarıdır; buralarda kurulan birliktelik tipi seyyar oluşuyla belirginleşir (*mobile togetherness*). Birey AVM’lerde mekânın hareketine bağlıdır, dolayısıyla özerkliğini kaybetmiştir (Bauman, 1995, s. 44).

Pazarın talepleri doğrultusunda düşünceleri manüple edilen, duyguları ve arzuları biçimlendirilen, en önemlisi de sistematik olarak yalana⁶ maruz kalan tüketici-insan artık sağlığını yitirmiştir. Nietzsche'ye göre kurumsallaşmış bir ahlâksızlık olan devlet, iyinin ve kötünün bütün dilleriyle yalan söylemektedir. Bu mekanizmanın içindeki insan da yalana eşlik etmekte, yaşamını bir yalan olarak devam ettirmektedir (Nietzsche 1965, s. 313, 315).⁷ Nietzsche bu hastalık-sağlık temasıyla daha 19.yy.'larda ilgilenmiş ve felsefesini hastalık olarak belirlediği durumun uzak kökenlerini araştırmaya adanmıştır. "Modern insan, biyolojik olarak değerlerin çelişkinin anlatım aracıdır... Günümüzde ikiyüzlülük bir deha olmuştur... Fizyolojik olarak bakarsak, hepimiz yalancıyız" (Nietzsche, 1965, s. 938), diyen Nietzsche'nin hastalık olarak belirlediği durum, günümüzde kriz noktasına ulaşmıştır. Hakikate bile ambargo koyan sistemin sahteliğine karşı Gezi Parkı bir hakikat mücadelesi başlatmıştır; yalana daha fazla ortak olmak istemeyen, bundan böyle doğruyu söylemek ve hakikati yaşamak isteyen insanların isyanı bir hakikat kavgası, bir *parrhesia*'dır.

IV-Parrhesia ya da özgür konuşma hakkı Atina demokrasisinin *isegoria* (eşit konuşma hakkı) ve *isonomia*'nın (iktidara eşit katılım hakkı) yanı sıra yurttaşlara tanıdığı bir haktır. Her ne kadar yasalarla tam olarak güvence altına alınmış olmasa da Eski Yunanlı bu haktan mahrum olmayı kölelikle eş tutar (Foucault, 2005, s. 19). Özgür konuşma ve kendini özgürce ifade etme hakkına sahip olmamak köleliktir, kölelik de hastalıktır; çünkü kendini gerçekleştirme olanağından mahrum bırakılan insan, kendi doğasına karşı gelmektedir. Bu nedenle o dönemde *parrhesia* hem demokrasinin şartıdır, hem de kişisel ve etik bir tutumdur. Euripides'in *Fenikeli Kadınlar*'ında sürgünden dönen Polyneikes ile oğluna sürgün hayatının zorluklarını soran İokaste arasında geçen konuşma, *parrhesia* kullanamamanın nasıl bir hastalık olduğunu, doğruyu söyleyememe ile kölelik arasında nasıl bir ilişki olduğunu tragedyalara özgü yalınlıkla ortaya koyar:

İokaste: Her şeyden çok bilmek istediğim şudur: Sürgün hayatı nasıldır? Büyük bir felaket midir?

Polyneikes: En büyüğü... Söylendiğinden de kötü.

İokaste: Ne açıdan kötü? Bir sürgünün kalbini en çok yaralayan şey nedir?

⁶Burada yalan bir önermenin olgulara uygun olmayışı değil, kişinin kendine ait olmayışı, başka bir ifadeyle kanaatlerini, duygu ve düşüncelerini manüplasyonla kuruşu anlamında kullanılmıştır; bu nedenle epistemolojik değil varoluşsal bir belirlemedir.

⁷Nietzsche bu düşüncelerini belirli bir devlete yönelik ileri sürmez; o genel olarak devlet mekanizmasının karşısındadır.

Polyneikes: En kötüsü nedir bilir misin? Özgürce konuşma (*parrhesia*)
hakkından mahrumdur insan.

İokaste: İnsanın zihninden geçenleri söylemekten men edilmesi... Bu bir kölenin
yaşamına benziyor.

Polyneikes: İnsan yönetenlerin aptallığına dayanmak zorunda kalıyor.

İokaste: Delilerle deliliklerinde buluşmak... Bu insanı hasta eder.

Polyneikes: İnsan kendi yararı uğruna doğasına karşı geliyor ve köle oluyor
böylece. (Foucault, 2005, s. 24).

Bir *Parrhesia* Olarak Gezi Parkı

V- Gezi Parkını bir *parrhesia* olarak, bir hakikat kavgası ve bir hastalıktan kurtulma çabası olarak okumak gerek. Şu soruları yanıtlamaya çalışalım: *Parrhesia* nedir, *parrhesiastes* kimdir? Gezi Parkı örneğinde *parrhesia* nedir ve *parrhesiastes* kimdir? Gezi Parkı'nı dünyadaki benzerleriyle birlikte düşündüğümüzde, günümüzde hakikat'ten anlaşılan şeyin ve bu hakikatin öznesinin felsefi temelleri nasıl belirlenmelidir?

Foucault *Doğruyu Söylemek*'te *parrhesia* sözcüğünün evrimini, çeşitli kullanımlarını ve *parrhesia* pratiğini (cemaat yaşamında, kamusal yaşamda, kişisel yaşamda) ele alır. Bu incelemenin ardındaki gerçek niyet *parrhesia* kavramını açık kılmak değil, sorunsallaştırma süreçlerini çözümlmek, yani belli davranış, olgu ve süreçlerin nasıl ve neden sorun haline geldiklerini, sözgeşi belli davranış biçimlerinin belli tarihsel anlarda neden 'delilik' ya da 'marjinallik' olarak nitelendirildiğini ya da çeşitli şekillerde cezalandırıldığını incelemektir (Foucault, 2005, s. 136).

Parrhesia klasik metinlerde (nadiren olumsuz anlamda kullanılmış olsa da) açık sözlülük, özgür konuşma, doğruyu/hakikati söyleme konusunda dürüstlük anlamına gelir; *parrhesiastes* ise doğruyu söyleyen kişidir. Ne var ki *parrhesia* herhangi bir sanatın genel kural ve ilkelerinin bilgisi değildir; daha çok tekil örneklerin ve özel durumların –kritik anın– seçimiyle ilgili bir ustalık, karar vermeye

dair pratik bir alışkanlıktır. Öte yandan herhangi bir bilim alanında (retorik, gramer vb.) dile getirilen bir hakikat de değildir. Çünkü hem formül, kuram, denklem gibi herhangi bir araca başvurulmaksızın açık ve dolaysız olarak dile getirilir; hem de dile getirilen hakikat söyleyen kişinin bizzat kendi fikridir (konuşan kişi dile getirdiği önermeyle “ben şunu ve bunu düşünen kişiyim” demektedir).⁸ Bu yüzden *parrhesia* risk almayla, tehlike karşısında cesaret göstermeyle ilgilidir ve belli bir tehlikeye rağmen (en uç biçimiyle ölüm tehlikesine rağmen) hakikati söyleme cesaretine sahip olmayı gerektirir. Ama bir davalı mahkeme esnasında kendi aleyhinde kullanılacak bir şey söyleyerek dürüstlüğünü ve bir risk göze aldığını gösterse de *parrhesia* kullanmış değildir. “Zira *parrhesia*’da tehlike daima söylenen hakikatin dinleyiciyi incitebilecek ya da öfkeliendirebilecek nitelikte olmasından kaynaklanır”; söylenen şeyde ‘ironi’ vardır. Dahası, *parrhesia* eşitler arasındaki bir konuşmada değil konuşmacının dinleyiciden daha aşağı bir statüde olduğu durumlarda söz konusudur. Bu nedenle bir baba, bir öğretmen, bir tiran değil de bir öğrenci (öğretmene karşı), bir filozof ya da halk (tirana karşı), bir yurttaş (çoğunluğa ya da meclise karşı) *parrhesia* kullanabilir. Konuşmanın amacı hakikati ispat etmek değil (çünkü hakikat açık ve dolaysızdır), bir eleştiri sunmaktır; eleştiri bir ödev olarak hissedilmektedir (kişi konuşmamak konusunda özgür olmasına rağmen doğruyu söylemeyi bir ödev olarak görmektedir). Son olarak *parrhesia*’nın olmazsa olmaz şartı, söylenen şeyin hakikat de olmasıdır. Açıktır ki bütün bu özellikleriyle hakikat epistemik değil ontolojik bir kategoridir: Hakikat dile getirilen sözün değil, konuşan kişinin dile getirdiği sözle kurduğu ilişkinin özelliğidir (Foucault, 2005, s. 11-15, 89).

Parrhesia, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ve öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu, özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür (Foucault, 2005, s. 17).

Parrhesiastes ise dile getirdiği hakikat aracılığıyla sistemin sahteliğini açık kılan kişidir. Amacı zayıf ve güçlü yanlarını analiz etmek suretiyle sistemi düzeltmek değil, onun yanlışlığını dile getirmektir; sistemin içinde değil sınırlarında yer alır (bu bakımdan entelektüelden ve aydından farklıdır).

⁸*Parrhesia* sözel bir etkinliktir. Konuşan özne (sözcelemi dile getiren özne) ile sözcelenmiş olanın gramatik öznesi arasında bir ayırım yapılacak olursa, *parrhesia*’da konuşmacı hem önermenin öznesi, hem de sözcelenenin öznesidir; konuşmacı gönderme yaptığı kanının öznesidir. Bu nedenle *parrhesia* bir söz edimi değil, bir “söz etkinliği”dir (Foucault, 2005, s. 11).

Parrhesiastes'in en ayırt edici özelliği ise hakikatli oluşu, sahte olmayışıdır; o, dile getirdiği hakikatin cisimleşmiş halidir, sözcelediği hakikati yaşayan, yaşadığı hakikati dile getirendir. Burada hakikat, onu sözceleyenin tekilliğinde gelişen bir ifade biçimi olduğu için (çünkü o başkasının adına değil kendi adına konuşmaktadır) konuşan kişinin *ethos*'undan ayrılamaz; bu nedenle *parrhesiastes* düşünme ve yaşam birliğini temsil eder.

Foucault'nun *parrhesia*'ya ve *parrhesiastes*'e dair yaptığı bu ayrımların hemen hepsi Gezi Parkı'nda mevcuttur: Atılan sloganlar yalın, açık ve dolaysızdır; söylenen söz muhatabı –Başbakanı– incitmiş ve kızdırmıştır; hakikati dile getiren ile hakikatin muhatabı arasında statü farkı vardır; hakikat kanıtlanmaya ve temellendirilmeye gerek duymayan bir eleştiri, ödev duygusuyla yapılan samimi bir itiraftır (Gezi'de eleştiri bir isyana dönüşmüştür); dile getirilen hakikat aracısızdır (bir partiye ya da örgüte bağlı değildir), bizzat söyleyenin kendi fikridir (herkes kendine ait farklı bir kaygı yüzünden sokağa çıktığı için tekil bir hakikati dile getirirse de hep bir ağızdan ortak bir hoşnutsuzluğu ifade ettikleri için kolektif bir hakikati dillendirmektedirler); hakikati söyleyen bunu yapmakla bir risk almış, pek çok olumsuz uygulamaya rağmen hakikati söyleme cesaretini göstermiştir; Gezi Parkı'nda özel bir an'ın seçimine dair bir ustalık da söz konusudur (hiç kimse olanları önceden ön görmemiş, planlamamıştır); hakikatin ortaya çıktığı yer agoralar yani şehirlerin meydanlarıdır. Gezi Parkı'nın *parrhesiastes*'i ise tekil bir kişi değil, teklilerden oluşan kolektif bir varlıktır.

VI- Gezi Parkı'nda hakikati dile getirmenin yöntemi, İskender ile Diogenes arasında geçen ve Foucault'nun *kinikparrhesia* olarak adlandırdığı meşhur konuşmadaki tekniklere benzemektedir: kışkırtıcı eleştiri, skandala yol açma, ironi ve rolleri tersyüz etme.

İskender: Dile benden ne dilersem.

Diogenes: Güneşimi engelleme yeter (Laertios 2003, s. VI-38).

Bu konuşmada ilk olarak ilişkiler tersyüz edilmiştir, çünkü emri veren kral değildir. İkinci olarak Diogenes ile kral arasındaki uyuşumsuz ilişki, Diogenes ile güneş arasındaki doğal ilişkiyle karşı karşıya getirilerek arada tezatlık kurulmuş, *nomos* ile *bios* arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı gösterilmek suretiyle siyasal iktidarın gücü küçümsenmiş, Diogenes ile doğa arasındaki doğal ilişki

olumlanmıştır: Diogenes ile güneş arasındaki doğal ilişkiyi bozmaya kralın bile gücü yetemeyecektir. *Parrhesiastes*'in tehlikeyi baştan kabullendiği bu mücadelede, amaç muhatabın gururunu hedef almak ve onu iddia ettiği şey olmadığını fark etmeye zorlamaktır (Foucault, 2005, s. 107). Gezi Parkı'nda Başbakan ile kolektif *parrhesiastes* arasında geçen konuşma da benzer tekniklerle gelişmiştir: Gezi Parkı'nda atılan sloganlarda yaşam ile iktidar arasında, her bir tekliğin sahip olduğu *conatus* ile Başbakanın siyasal gücü arasında bir ilişki kurulmuş, Başbakanın uyuşumsuz-sözleşmeye dayalı iktidar gücünün kişinin kendi bedeni ve kendi yaşamıyla kurduğu ilişkiye müdahale edemeyeceği, dahası doğa ile insan arasındaki ilişkiye dokunamayacağı hatırlatılmıştır. Kelimeleri olağan kullanımlarından çıkartarak ve onlara yeni anlamlar yükleyerek rencide edici olan şeyi ortak kimlik olarak benimseme (“çapulcu”, “hepimiz çapulcuyuz”); esprili bir dil kullanma; keder yerine neşeyi olumlama; performatif etkinlikler gerçekleştirme Gezi Parkı'nda kullanılan diğer *parrhesia* teknikleridir.

VII- *Parrhesiastes* olarak Çokluk

Gezi Parkı'nın kolektif *parrhesiastes*'ini A. Negri ve M. Hardt'ın küresel bir kamusalılığın imkânını sorgulamak amacıyla yazdıkları *İmparatorluk*'taki Çokluk'la (*multitudo*, *multitude*) ilişkili düşünmek yanlış olmasa gerek: Çokluk, karşı-İmparatorluk'tur. Hardt ve Negri'ye göre yeni dünya düzenini ifade etmek için emperyalizm terimi artık yeterli gelmemektedir. İmparatorluk “karma kuruluş yapısına sahip” (ulus devletler, ulus-aşırı birimler, yerel ve bölgesel sivil toplum kuruluşları onun bünyesinde bir araya gelmiştir), “bir iktidar merkezinden yoksun”, “bir dışarısı bulunmayan”, “herhangi bir sözleşme gereği kurulmamış”, “giderek bütün yerküreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katmakta olan merkezsiz ve topraksız bir yönetim aygıtıdır” (Hardt ve Negri, 2001, s. 14). Karşı-İmparatorluk olarak Çokluk ise tekil unsurlardan oluşan kolektif bir varlıktır.

Çokluk kitle, sürü, halk ya da çoğunluk değildir: Kitle (güruh ya da sürü) yaratıcı olmayan ve sadece dış manüplasyonla devinen kalabalıklardan oluşur ve aslen pasiftir; oysa Çokluk kendi kendini devindiren, yaratıcı ve aktif tekliklerden oluşur. Diğer yandan çoğunluk, herkes, halk ve sınıfta farklılıkları bir özdeşliğe indirgeyen bir birlik söz konusudur; oysa Çokluk “indirgenemez bir çoğulluktur”, onu meydana getiren tekil farklılıklar bir aynılık ve özdeşlik formunda düzleştirilemez (Hardt ve Negri, 2001, s. 114). Bir birlik formuna sahip olmamakla birlikte, Çokluk, uyumsuz ya da

dağınık da değildir; çünkü “ortak payda”ya (bu ortak payda küresel düzendir) sahip tekliflerden oluşmuştur (Hardt ve Negri, 2001, s. 225).⁹Küresel kapitalizm farklı tekil durumların her birinde (Arap Baharı, Occupy Wallstreet, Gezi Parkı vd.) farklı şekillerde ve farklı yönleriyle etkili olan karmaşık bir süreçtir.

Günümüz küresel kapitalizminin genel eğilimi, pazarı daha da genişletmek, kamusal mekânı çevreleyip kapatmaya yeltenmek, sağlık, eğitim, kültür gibi kamu hizmetlerinden kısmak ve giderek otoriterleşen bir siyasal iktidar sürdürmektir. Yunanlıların uluslararası finansal kapital ve temel sosyal hizmetleri sağlayamayan kendi bozuk ve verimsiz devlet yönetimine karşı protestoları bu yüzdendir. Türkiyelilerin kamusal mekânın ticarileştirilmesini ve otoriter dinciliği protesto ediyor olmaları da bu bağlamda anlaşılmalıdır; Mısırlıların Batılı güçler tarafından desteklenen bir rejimi; İranlıların çürümüşlüğü ve köktendinciliği protesto etmeleri bundandır (Zizek, 29.06.2003).

Çokluk neden önemli? Çünkü siyasetin temel kabulünü –yalnızca bir’in (monark, halk, ulus, parti vb.) yönetebileceği (ki bu yönetim de temsile dayanır) kabulünü– değiştirebilecek ve temsili demokrasinin yerine yeni bir demokrasi modeli için imkân yaratabilecek, yöneten ile yönetilen arasındaki egemenlik ilişkisini bozabilecek tek siyasal özne Çokluktur (Hardt ve Negri, 2001, s. 344).¹⁰

VIII- Gezi Parkı bir hakikat kavgası başlatmıştır. Ama bu hakikat doğruluk (*veritas*) olarak değil açıklık (*aletheia*) olarak kavranmalıdır. Gezi Parkı’nda bir hakikat açığa çıkmaktadır. Alain Badiou neredeyse Gezi Parkı’nda yaşanan bu hakikatin ve bu hakikat sürecinde ortaya çıkacak öznenin felsefi temellerini dile getirmiştir. Badiou’ya göre şeylerin dışında durarak olaylar düzenine etki eden hazır ve

⁹Bu düşünceler Leibniz’in *Monadoloji*’de dile getirdiği türden bir ontolojiye dayanıyor. *Monadoloji* ile *Çokluk*’un temel argümanlarına bakıldığında aradaki benzerlik daha açık hale gelir: Her biri birer *individuum* olan monadlar basit, yalın, parçasız ve sonsuz sayıdadır (*bir’e indirgenemeyen çokluk sonsuz-tekilliklerden oluşur*); her bir monad sahip olduğu olanağı etkin hale getirme yönünde sürekli bir eğilime sahiptir (*çokluğu ifade eden posse devamlı mümkün olana ve farklılığa açık, hiç kapanmayan bir varolma halidir; çokluğun eti saf potansiyel ya da biçimlenmemiş yaşam gücüdür*); monadların pencereleri yoktur, dolayısıyla birbirlerini etkileyemezler (*dış manüplasyona kapalı olan çokluk sadece için bir kuvvet uyarınca devinir*); her bir monad aynı şeyi tasarlar, tasarımın konusu evrendir (*çokluk ortak payda temelinde hareket eder, ortak payda yeni küresel düzendir*); her bir monadın hep aynı şeyi tasarlaması aralarında bir bağlantı olduğunu düşündürür (*merkezden bağımsız olmakla birlikte tek bir ruhla hareket ediyor gibi görünen çokluğun ortak paydada buluşması, onlar arasında bir ilişki olduğunu düşündürür*) (Leibniz, 2011; krş. Hardt ve Negri, 2001).

¹⁰Öte yandan Çokluk dil gibi işlemektedir: Bütün öğeleri birbirinden farklı olan dilin bir bütün olarak görüşü gibi Çokluk da bir bütün olarak hareket etmektedir; bu nedende kelime anlamı “herkesin herkes tarafından yönetimi” olan demokrasiyi sağlayabilecek tek siyasal özne çokluktur. Çokluğu inşa eden siyasal eylem ise aşktır. Anlaşılması çok da kolay olmayan bu nesnel aşk (bir çifte, bir aileye özgü değildir), “geniş ilişkilenmelerimizin ve sürekli ortaklaşmamızın getirdiği mutluluktur” (Hardt ve Negri, 2001, s. 365).

nazır bir özne yoktur, belli koşulların özne olmaya çağırıldığı bir hayvan vardır (Gezi Parkı'nın öznesi belirsizdir; bir partiyi, bir örgütü, bir etnik grubu Gezi'nin öznesi olarak belirlemek doğru olmaz). Özne olmaya çağıran koşullar empirik farklılıklar değildir; sıradışı, belirlenemez, temsil edilemez, adlandırılmaz olan, bu nedenle halihazırdaki hakikat rejimini bozan durumlardır. Badiou temsil edilemeyen bu fazlalığı “olay” (*event*) olarak adlandırır ve bunu kendi hakikat görüşünün temel kavramı yapar (Gezi Parkı bir olaydır).¹¹Olay toplum-kümesinin ürettiği temsil edilemeyen fazlalıktır. Hakikati yaratacak olan da bu fazlalıktır. Meltem Ahıska “Kahrolsun Bağzı Şeyler: Alacakaranlık Kuşağının İmkânları” başlıklı yazısında bu meseleyi Gezi'yle ilgisinde tartışıyor:

Tam da bu çatlaklardan sızan başkalık, henüz nereye devrileceğini bilmediğimiz bu anı imkânlı kılıyor. Belirli anlarda, ulusalcılarla Kürtler temas ediyor, feministler ve LGBT aktivistleri erkek futbol taraftarlarıyla cinsiyetçi dili sorguluyor, yıllarca devlet şiddetiyle izole edilmiş Gazi mahallesi Gezi parkına destek vermek için mahallenin dışına çıkıyor, 78'liler 12 Eylül darbesini 12 Eylül rejiminin “apolitik” gençleriyle birlikte tartışıyor, anti-kapitalist müslümanlar inanç pratiklerini ve iktidar eleştirisini aynı anda deneyimliyor. Gezi Parkı direnişi, en geniş anlamıyla “bizi” burada ve şimdi *zamandaş* kılıyor (Ahıska, 23.06.2013).

Badiou'ya göre hakikat süreci temsil edilebilir olmayan böyle bir olayla ilişki kurma kararından kaynaklanır; ilişki kurma kararı sadakattir.¹²Sadakat, özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar; bunun koşulu olayı duruma göre değil, durumu olaya göre düşündürmektir.Sadakatın durum içinde ürettiği şey hakikattir (Badiou, 2004, s. 50-63).Sadakat aynı zamanda *parrhesiastes* olmaya bir çağrı olarak düşünülmelidir. Özne olaya sadık kalarak hakikatin taşıyıcısı olur. Oysa sıradan bakış açısı olayı kaydetmeye, temsil rejimine hapsedmeye çalışır; başarılı olursa hakikatin önünü de kesmiş olacaktır. Badiou'nun sözünü ettiği bu tehlikeyi Zeynep Gambetti

¹¹Badiou Cantor'un küme teorisiyle ilgisinde dile getirdiği bir paradokstan yola çıkar ve Cantor'un kümesini toplum olarak yorumlayıp düşüncelerini siyasetle ilgisinde genişletir. Cantor küme teorisinde şunu göstermiştir: Bir kümenin elemanlarının toplamı, bu kümenin türeyimsel kümesinin elemanlarının toplamından azdır; türeyimsel kümede “temsil edilmeyen” bir fazlalık vardır. Küme sonsuzcasına büyütüldüğünde ortaya bir paradoks çıkacaktır. Çünkü her şeyi kapsayan kümenin türeyimsel kümesinin elemanlarının toplamı, her şeyi kapsayan kümenin elemanlarının toplamından fazla olacaktır; demek ki, her şeyi kapsayan küme, aslında herşeyi kapsamamaktadır. Küme tarafından temsil edilemeyen bu fazlalık olay'dır; olay hakikatin koşuludur (Çetinkaya, 2010, s. 143-164).

¹²Burada Badiou'yu esinleyen Lacan'ın “arzundan vazgeçme” (*ne pas céder sur son désir*) ilkesidir. Arzu bilinçdışıdır ve bilinçdışının öznesini kurar.Bilinçdışı bilinmeyendir, dolayısıyla bu ilke “kendinin bilinmeyen parçasından vazgeçme” şekline bürünür.

bir patlama ya da taşma olarak zihinlerde yer eden Gezi direnişinin neden temellük edilemeyeceğini ele aldığı “Artı Değer Olarak Gezi” başlıklı yazısında dile getiriyor:

Üç-beş ağaç mıydı, Türk baharı mıydı, ulusalcı refleks miydi derken Gezi’de üretilmiş olan artı değere el koyma ve isim verme girişimleri gösteriyor ki, orada ortaya çıkan enerji yoğunluğunun halihazırda varolan algı kategorileri altına yedirilmesi çok güç olacak (Gambetti, 25.06.2013).

Badiou’ya göre olayın bir temsil sistemine kapatılması doğru değildir ama hakikatin de olayın açtığı boşluğu kaydetmesi gerekir. Bu kaydetme işlemi kolaylıkla hakikat sürecini engelleyebilecek bir işlem de olabileceği için, hakikatin “minimum istikrar” sağlamak suretiyle bütüncülük tuzağından kaçınması, adlandırmadığı en azından bir unsuru geride bırakarak belirsizliği devam ettirmesi gerekir. Böylesi bir hakikat ‘içkin’, ‘nesnesiz’ ve ‘türeyimsel’ olmalıdır: İçkinlik hakikatin ‘aşkın’ ve ‘önsel’ olmayışını dile getirir; nesnesizlik hakikatin belirli bir varolana kapanmamışlığıyla, yani belirsizlikten hareket ediyor oluşuyla ilgilidir; türeyimsellik (*generic*) ise hakikatin hem türe ait oluşu, hem de türeyişini ifade eder. Türeyimsel hakikat olay sonrası bir üretimdir ve bütüncül değildir (Badiou, 2010, s. 95-101). Eğer hakikat belirsizliği devam ettirebilirse, demokrasi için bir imkân yaratabilecektir; olay temsil sistemine kapatıldığında, süreçten kopartılarak aşkınlaştırıldığında demokrasi talebinden de uzaklaşacaktır.

IX- Siyasetin imkânını temsil edilebilir olmayan belirsizlikte/boşlukta/farkta görmek, günümüz düşünürlerinin neredeyse ortak eğilimidir; Badiou “olay”, Derrida “karar verilemezlik”, Agamben “istisna”, Ranciere “skandal”, Butler “*queer*” kavramlarıyla belirsizlik meselesini farklı ilgiler ve sorunlar çerçevesinde genişletir. Belirsizlikten yola çıkacak demokrasinin büsbütün kuralsız işlediğini de düşünmemek gerek. Olması gereken “kuralın sapmadan oluşturulduğu bir epistemoloji”ye olanak sağlamak, kimlikler yerine kırılmalara, sapmalara, çatlaklara yönelmektir. Ortak vurgu ise belirsizliğe dair hakikatin bütüncülük tuzağından korunması gerektiğidir; hakikat her şeyi belirlemek yerine minimum istikrar sağlayarak ya da anlamı sürekli ertelemek suretiyle belirsizliği devam ettirmelidir.

X- Gezi Parkı’nda başlayıp kısa sürede ülkenin neredeyse tamamına yayılan isyanın hemen ertesinde

şehirlerin parklarında oluşturulan forumlar bütüncülük tuzağından kaçınmaya çalışan pratikler olarak değerlendirilebilir. Forum süreci antik *agoraların lexis ve praxis* birliğine, dostluğa (*philia*) ve akla dayalı iknaya (*peitho*) dayanan siyasetini bir şekilde bugüne taşımış, kutuplaştırıcı söylemi bir siyasi strateji olarak belirleyen ve monoloğa dayanan siyasetin tersine öznel arasında karşılıklı etkileşime dayalı, diyalojik bir kamusalığın yolunu açmıştır. Çokluğun kamusallığını “diyaloji” kavramıyla düşünmek gerekir. Richard Sennett *Berber*’de diyaloji’yi “karşılıklı etkileşime dayalı bir anlamlandırma etkinliği” olarak belirler (Sennett, 2012, s. 31); bu etkinlik monoloğun tam tersidir. Dil konuşmaya başlamadan önce var olan bir yapı olsa da, anlam konuşma anında ortaya çıkmaktadır. Konuşma anı, karşılıklı etkileşim anıdır. Bu konuşmada önemli olan, konuşma sonunda ortak bir görüşe ulaşılmışından ziyade, sürecin zihniyetin genişlemesine yol açmasıdır; çünkü diyalogun bağlamları sınırsızdır. Nihai olarak belirlenemeyen anlamın sürekli ertelendiği bir konuşma biçimidir bu. Diyaloji kavramını türeten kişi ise Mihail Bahtin’dir. Bahtin kendisini ortak bir zemin bularak çözümleyemeyen tartışmaları adlandırmak için merkezsizliği ve çokdilliliği¹³ ima etmesi bakımından “diyaloji” sözcüğünü kullanmıştır. Hiyerarşik olmayan, merkezsiz, türeyimsel hakikate dayanan siyasal alan diyalojik kamusalığa yaslanmalıdır. Forum sürecinin yaşandığı parklar, yanlışıyla, doğrusuyla diyalojik kamusalığın nefes alıp verdiği yerler olmuştur.

XI- Gezi Parkı’nda insanların bireysel belirlenimlerinden bir an koptukları, kimliklerinin ağırlığından bir an uzaklaştıkları çizgisel zamanın akışından bir anlığına kurtuldukları bir esime anı yaşadı. Pek çok insan bu isyanın ruh sağlıklarına iyi geldiğini söyledi. Aslında bu tür deneyimlerin arındırıcı, tedavi edici özelliği Eski Yunan’dan beri bilinmektedir. Eski Yunan’da baharın gelişiyi kutlanan Dionysos Şenlikleri bunun tipik örneğidir. Bu şenlikler detemseli Dionysos’a eşlik eden kadınlar alayı cümbüş içinde bütün bireysel biçimlerinden, kültürün yol açtığı bütün yabancılaşmalardan sıyrılmakta, esime ve coşku halinde doğayla bütünleşmektedir. Benzer bir şekilde Ortaçağ’da da bir karnaval geleneği vardır ve kilise ile karnaval arasında çok ciddi bir iktidar mücadelesi hüküm sürmüştür. Karnavallar resmi bayramlardan ve şenliklerden farklıdır: Resmi bayramlar durağan, değişmez, daimi olan şeyleri – hiyerarşiler, değerler, normlar ve yasakları– teyit ederken, karnavallar hiyerarşik rütbeleri, normları,

¹³ Bahtin çokdilliliği merkezci güçler ile merkezkaç güçler arasındaki farktan yola çıkarak ele alır: Merkezci olanlar, yaşamın akışını düzenleyip kalıplara sokarak bütünleştiren; merkezkaç olanlar ise merkezleşmeden kaçan, bütünselleştirilemeyen ve sabitlenemeyen güçlerdir.

yasakları, ayrıcalıkları askıya alarak egemen hakikat rejiminden ve kurulu düzenden geçici bir özgürleşmeyi sağlamaktadır (Bahtin, 2009, s. 36). Karnavallarda bol bol kullanılan ironi, hiciv, parodi ve sövgüler insanın ve insan ilişkilerinin tamamen farklı, gayriresmi, kilisenin ve siyasetin ötesindeki karanlık ve baskılanmış yönlerini sergilemeye hizmet etmekte, gülmeye dayalı ikinci bir hayat inşa etmektedir (Bahtin, 2009, s. 33). Doğrudan halk mizah kültürüne ait olan karnavalın asli özelliği baskıyı ve korkuyu mizah yoluyla atmaya yol açmasıdır. Eski çağlardan beri mizah tanrısal ya da doğal kaderle başetme, yaşamın yükünü ve iktidarın baskısını hafifletme yollarından biri olmuştur. Bu nedenle otoritenin en büyük düşmanı olmasa da, hatırı sayılır ölçüde önemli bir düşmanı mizahtır; bir yandan otoritenin saldırdığı korkulardan kurtarmakta, diğer yandan tarih boyunca baskı altına alınmış, sakatlanmış, örselenmiş, kendine zarar veren şeyi ister hale gelmiş “içgüdüsel doğamızı” sağaltmaktadır. Critchley demizahın ürettiği *humor noir*'ı kurtarıcı (*befreiend erhebend*) olarak belirler (Critchley, 2009, s. 89). Peki mizah bizi neyden kurtarmaktadır? Vicdandan. Vicdanın ağır bir suçluluk duygusuna dönüştüğü, travmaların, hayalkırıklıklarının üstüste yığıldığı günümüzde, mizah yoluyla yüceltim yoksa, vicdan özneyi acımasızca yok edecektir.¹⁴ Hem tarihin yükünün etik talebini onaylamak, hem de kederin ağırlığıyla yok olmamak için günümüzde mizaha daha çok ihtiyaç var.

XII- Bu iki örnekte –Dionysos Şenlikleri ve Ortaçağ Karnavalları'nda– sözü edilen deneyimin özü kültürün neden olduğu yabancılaşma ve en nihayetinde yol açtığı nihilizmden kurtularak sağlığa kavuşmadır. Bu deneyim sayesinde tarih içindeki insan bir *an*'da tarihselliğin dışına çıkarak geçmiş ile gelecek arasında şimdiki mekânına kavuşmaktadır. Bu *an* yaşam ile siyasetin, siyaset ile sanatın buluşma yeridir. Nietzsche “yaşam yalnızca sanatsal bir etkinlik olarak olumlanabilir” derken böyle bir deneyimi kastetmektedir. Bu deneyimi en iyi yansıtan kelime ise *epokhe*'dir;¹⁵ Eski Yunanca'da tutmak, askıya almak; uzatmak; mevcut olmak, burada-olmak anlamlarına gelen bu kelime, Agamben'e göre sanat eseri karşısında yaşanan deneyimin ritmini yansıtır.

[...] bir sanat eserinin veya kendi mevcudiyetinin ışığıyla yıkanan bir manzaranın karşısındaiken de, zamanda bir duraklama algılarız –sanki

¹⁴Mizahın karşı kutbu melankolidir; melankolideki üstben mizahtaki gibi ılımlı, dostane değildir; ben'e sadistçe eziyet etmekte ve onu yok etmeye çalışmaktadır. Freud mizahı depresyonda kendine eziyet etme ile manide kendinden geçme karşısında bir üçüncü yol olarak belirlemiştir: (Critchley, 2009, s. 90, 91).

¹⁵ Agamben, sanat eserinin kökensel yapısını incelediği *The Man Without Content*'te *epekhein* kavramını sanat eserinin kökensel yapısıyla ilişkili olarak ele alır: Agamben, Giorgio, *The Man Without Content*, trans. by Georgia Albert, Stanford University Press, 1999.

aniden daha kökensel bir zamanın içine fırlatılmışız gibi. Anların biteviye akışında, gelecekte gelip geçmişe gömülen bir duraklama, bir kesinti olur ve bu kesinti, bu duraklama, gözlerimizin önündeki sanat eserine veya manzaraya, has mevcudiyet tarzını, kendine özgü konumunu kazandıran ve onu açığa çıkaran şeydir. Sanki bir şeyin karşısında tutulmuş, donup kalmışızdır ama bu donup kalış, daha kökensel bir zamanda bir dışarda-oluş, bir *ek-stasis*'tir (Agamben, 1999).¹⁶

Ne var ki *epokhe* sadece sanat eseri karşısında yaşanan deneyimin ritmini yansıtmaz; halihazırdaki hakikat rejimi tarafından temsil edilemeyen belirsizlikten (skandalıdan, temsil edilemez olandan, mutlak Başka'dan, olaydanvd.) hareket edensiyasetin ritmini en iyi yansıtan kelime de *epokhe*'dir. Gezi Parkı böyle bir olaydır; bu nedenle bizi hem askıya alan, hem şimdi ve burada kılan, hem de geleceğe uzatan bir deneyim olmuştur.

¹⁶G. Agamben, *a.g.e.* (yayımlanmamış Türkçe çeviri: Elçin Gen).

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2003) “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, Sayı: 36, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 76-85.
- Agamben, G. (1999) *The Man Without Content*, trans. by Georgia Albert, (yayınlanmamış Türkçe çeviri: Elçin Gen), Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2001) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2010) “Olağanüstü Hal”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, haz., Aykut Çelebi, çev., Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, s. 165-175.
- Arendt, H. (2003) *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Badiou, A. (2004) *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2010) *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Hakkı Hünler, Nilgün Tural, İzmir: Aralık Yayınları.
- Bahtin, M. (2009) *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1995) *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Critchley, S. (2009) *Sonsuz Talep, Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çetinkaya, H. (2010) “Türeyimsel Düşünce”, (Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*’yaEk), İzmir: Aralık Yayınları.
- Foucault, M. (1993) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları.
- Foucault, M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2006) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Friedell, E. (1999) *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Ankara: Dost Kitabevi.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2001) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2011) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Laertios, D. (2003) *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev., Candan Şentuna, İstanbul: YKY.
- Leibniz, G. W. (2011) *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Negri, A. (2005) *Yaban Kuraldışılık*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Nietzsche, F. (1965) *Also Sprach Zarathustra*, Werke in Drei Bänden, Zweiter Band, ed. Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag.

Nietzsche, F. (1965) *Menschliches, Allzumenschliches*, Werke in Drei Bänden, Erster Band, Ed. Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag.

Sennett, R. (2012) *Beraber*, çev. İlkay Özkürüplü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zizek, S. (29.06.2003) http://www.radikal.com.tr/hayat/slavoj_zizek_turkiyeyi_yazdi_cennette_sikinti-1139685

Ahıska, M. (23.06.2013)

<http://www.bianet.org/bianet/siyaset/147863-kahrolsun-bagzi-seyler-alacakaranlik-kusaginin-imkanlari>

Gambetti, Z. (25.06.2013)

<http://www.bianet.org/bianet/siyaset/147909-arti-deger-olarak-gezi>