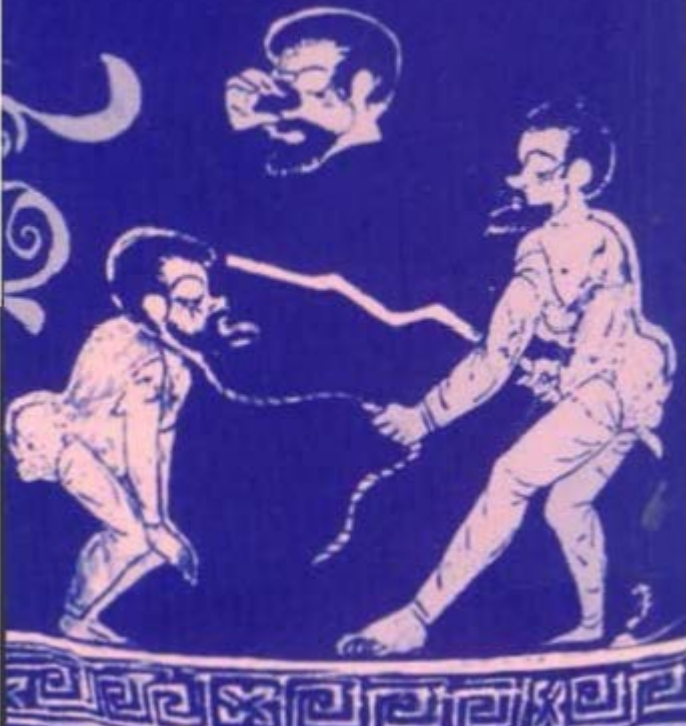
Jacques Rancière

Siyasalın Kıyısında



metis

Jacques Rancière

Siyasalın Kıyısında

1940 Cezayir doğumlu Fransız filozof. Halen Paris VIII Üniversitesi'nde (St. Denis) felsefe dersleri veren Rancière'in adı ilk kez Althusser'in iki ciltlik *Lire le Capital* (1965; Kapital'i Okumak) derlemesine yazdığı yazıyla öne çıktı. 1968 öğrenci ayaklanmaları sırasında Althusser'le fikir ayrılığına düşen Rancière, Althusser çevresinden kopuşunun gerekçelerini *La Leçon d'Althusser* (1974, Althusser'in Verdiği Ders) adlı kitabında anlattı. Bu siyasi ve teorik kopuş, ona göre, "bilgi ile kitleler arasındaki tarihsel ve felsefi ilişkilere" bakışlarındaki ciddi farkların ürünüydü.

Althusser'in ideoloji teorisine yöneltiği eleştiriyi, özellikle işçi sınıfının tarihsel olarak kendisini nasıl görmüş ve bilgiyle nasıl ilişki kurmuş olduğunu ampirik analizlere de başvurarak araştırdığı bir dizi kitabında sürdürdü: *La Nuit des prolétaires* (1981; Proleterlerin Gecesi); *Le Philosophe et ses pauvres* (1983, Filozof ve Yoksulları) ve *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1987, Cahil Hoca: Entelektüel Özgürleşme Üzerine Beş Ders). Düşünürlerin haklarında konuşmayı pek sevdikleri proleterler hakkında, onların kendilerine özgü bilgilenme tarzları hakkında pek de bir şey bilmediklerini ileri sürdü.

Rancière ilk kez 1990'da yayımlanan *Siyasalın Kıyısında* ile birlikte, Batı geleneğinde "siyasal"ın kuruluşu üzerinde odaklanmaya başladı ve *Le Mesentente*, (1995, *Uyuşmazlık*, Ara-lık, İzmir, 2005), *La haine de la démocratie* (2005, Demokrasi Nefreti) ve *Chronique des temps consensuels* (2005, Mutabakatçı Dönemlerin Vakayinamesi) gibi kitaplarında çok özgün ve ufuk açıcı bir siyaset düşüncesi geliştirdi.

Estetik, tarih teorisi, edebiyat ve sinema hakkında yazdıklarıyla da yankı uyandırmış olan Rancière'in diğer eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Courts voyages au Pays du peuple* (1990, Halk Ülkesine Kısa Yolculuklar); *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir* (1992, Tarihin Adları. Bilginin Poetikası Üzerine); *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature* (1998; Susturulmuş Söz. Edebiyatın Çelişkileri Üzerine); *La fable cinématographique* (2001, Sinematografik Masal); *L'inconscient esthétique* (2001, Estetik Bilinçdışı); *Malaise dans l'esthétique* (2004, Estetikteki Hastalık); *Politique de la littérature* (2006, Edebiyatın Siyaseti).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Siyasalın Kıyısında
Jacques Rancière

Fransızca Basımı:
Aux bords du politique

© La Fabrique-Éditions, 1998
© Metis Yayınları, 2004
© Türkçe Çeviri: Aziz Ufuk Kılıç, 2006

Birinci Basım: Haziran 2007

Yayıma Hazırlayan: Ali Berktay, Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi: Bir kölenin cezalandırılışını tasvir eden Antik Yunan'a ait bir vazo deseni.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978- 975-342-620-6

Jacques Rancière

Siyasalın Kıyısında

Çeviren:
Aziz Ufuk Kılıç



metis

İçindekiler

Önsöz 9

Birinci Bölüm

Siyasaldan Siyasete

Siyasetin Sonu ya da Gerçekçi Ütopya 19

Demokrasinin Kullanımları 49

Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme 71

İkinci Bölüm

Cemaat ve Cemaatin Dışarısı

Eşitler Cemaati 81

Kabul Edilemez 108

Ötekinin Davası 124

Üçüncü Bölüm

Siyaset Üzerine On Tez 139

Metinlerin İlk Kaynakları 159

Bazı Terimlerle İlgili Açıklama 161

Önsöz

Siyasalın Kıyısında'nın yeniden elden geçirilmiş ve geliştirilmiş bu baskısını sunmak, öncelikle, bizzat bu başlığın anlamını kaymaya uğratmış bir çalışma sürecinin aşamalarına birer mim koymak olacaktır. 1990'da yayımlanan, 1986-88 arasında yazılmış üç metni bir araya getiren ilk baskı, siyasalın kıyıları sorununu, saplantılı bir "son" temasının damgasını vurduğu bir siyasal-kuramsal konjonktürde gündeme getirmişti. Akademik çevreler ve devlet adamları, verdikleri binlerce söylevde, tarihin ve devrimin yanılsamalarının nihai sonuna her makamdan gazel okuyorlardı. Kâh siyaseti artık geride kalmış antikalıklar listesine ekliyorlar, kâh siyasetin geri dönüşünü kutluyorlardı. Ama söylemek istedikleri şey hep aynıydı: siyaset artık her tür toplumsal özgürleşme vaadiyle, her tür eskatolojik beklenti ufkuyla ayak bağını koparmıştı. Asıl doğasına, yani belli bir cemaatin (*communauté*) çıkarlarının akıllıca idare edilmesine geri dönmüştü. Öldürücü eşitlik gitmiş, yerine ekonomik olarak kârlı ve toplumsal olarak hoşgörülebilir dengelerin hesaplanması gelmişti. Devrimci kökenlerinden en sonunda kopan demokrasi, cemaat ile cemaati oluşturan farklı kesimlerin çıkarları arasındaki denge konusunda çoğunlukla varılacak mutabakat demek olacaktı.

Ancak, işletmeci aklın zafer ilanına birtakım tuhaf olgular eşlik etmekteydi. Özellikle Fransa'da yeni ortaya çıkan ırkçı ve yabancı düşmanı ihtirasların zincirinden boşanması, arkaik çatışmaların sonunu ilan eden resmi söylemin tatlı rahatlığı arasında patavatsızca çınlıyordu. Böylelikle son'un toprakları üzerinde yeni bir köken sahnesi kuruluyordu. Siyaset-sonrası aklın korolarının ortasında siyaset-öncesi nefretin geri dönüşü, ereksel tarih görüşünü aştığını iddia eden "son" düşünürlerinin aslında ona bağlı olduklarını ortaya çıkarıyordu. Bizzat gerçekçilik iddiasının, belli bir metaforik siyaset topografyası içinde yer aldığını gösteriyordu. Böylelikle, kö-

kenler ve siyasetin sonu meselesinin yerine, daha genel nitelikteki siyasetin "kıyıları" meselesini, yani siyasetin kendi sahasını belirlemesi, sınırlarını koyması ve kendi uçurumlarıyla yüzleşmesinin farklı tarzları meselesini koymaya davet ediyordu. Kurucu metaforlara dönmek anlamına da gelecekti bu: Platon'daki demokratik deniz ile doğrunun toprağı arasındaki büyük kavgaya dönmek; kent-devletin kurucu ilkelerinin dengesi ile kent-devlet mekânlarının somut paylaşımı arasındaki çakışmaya dair Aristotelesçi spekülasyonlara dönmek.

Buradan hareketle, "son" söylemlerinin aşikâr şeylermiş gibi dayattığı kavramsal ve zamansal bölümlemeleri yeniden sorgulamak mümkündü. Dolayısıyla, demokrasi, eşitlik ya da cemaati yeniden düşünürken iki cepheye birden mesafe koyulabiliyordu: Bir yandan, akıldışı eşitlikçi ütopyaları ve sınıf savaşının neden olduğu parçalanmaları toprağa gömen yeni akılcı demokrasi döneminden hoşnut olanlara; diğer yandan da, bu yeni dönemi, demokratik biçimin ve eşitlikçi retoriğin sınıfsal sömürü gerçeğinin üstünü örten birer yalan olduğunun yeni bir kanıtı olarak görenlere mesafe konabiliyordu. Depolitizasyondan hoşnut olanlar ile siyaset yalanını kınayan nostaljikler arasında, hüküm sürmekte olan özdeşliklerin ve karşıtlıkların eleştirisinden geçen bir üçüncü yol çizmek gerekiyordu. Bu kitaptaki yazılardan "Eşitler Cemaati", eşitlikçi totalitarizme yönelik eleştiriler karşısında, eşitlikçi ilke ile her türlü kaynaşmış cemaat vizyonu arasındaki bağın doğası gereği sorunlu olduğunu göstermeye uğraşıyordu. "Halk iktidarı"nı özleyenlere ya da halkın geçmişteki yoldan çıkmışlıklarını suçlayanlara, biçimsel demokrasiyi kınayanlara ve liberal demokrasiden hoşnut olanlara karşı, "Demokrasinin Kullanımları", "halk iktidarı"nın hiçbir zaman her şeyi kendi ellerinde toplayan bir öznenin kendi kendinde olma, kendi bilincinde olma hali olmadığına, demokrasinin biçimlerinin ya da görünümlerinin sömürünün üzerine örtülmüş birer örtü olmadıkları gibi ortak çıkarların akılcı idaresinin hukuksal biçimleri de olmadıklarına dikkat çekiyordu. "Siyasetin Sonu", çağımızın sözde somut çözümlemeleri ve yeni bilgeliklerinin, aslında siyaset felsefesinin en eski betimleme kalıplarının ve çözümlerinin ucuz birer kopyası olduğunu gösteriyordu. Kitle demokrasisi hakkındaki, piyasanın sunduğu keyif (*jouissance*) olanaklarının çoğal-

masıyla siyasal çoğulculuğun ilintisi vs. hakkındaki moda söylemler, aslında Platon'un demokratik insan portresinin bir uyarlamasından ibaretti. Mutabakatçı demokrasinin yeni gerçekçiliğiyse, Aristoteles'in *demos*'u kendinden ayırmak için oluşturmak istediği düzenlemelerin çeşitli figürlerini geçer akçeye dönüştürüyordu. "Siyasetin sonu", başından beri siyaset sanatının paradoksal ilkesi olmuş depolitizasyonun nihai biçimiydi. Modernliğin hükmünün geçtiği yolundaki iddialı duyurularla aynı sıralarda yeni arkaizmlerde görülen artış, olsa olsa siyaset sanatının dayandığı "psikoloji"nin sınırlarını gösteriyordu. Postmodern bilgelik, siyasetin barışçıllaşmasını eski Aristotelesçi formüle dayandırıyordu: çokluğun huzur bozucu duygularının "toplumsal" olanda polimerleşmesi*. O zaman, parçalanmış keyif biçimlerinin dirayetle idaresinin karşısına, siyasalın klasik psikolojisinin hiç tanımadığı ya da tanımak istemediği şey çıkıyordu, o da dışlayıcı Bir'in ihtiraslarıydı ki, çokluğun kargaşasının ihtiraslarından daha ilkel ve daha yıkıcıydı. Bu çıkmaz, siyasalı, çokluğun anarşik ve çatışkılı gücüne özgü bir bilgeliğin yeri olarak yeniden düşünme çağrısında bulunuyordu.

Ama *siyasal olan*ı yeniden düşünmek, yalnızca onun birincil kavramsal kıyılarına dönmeyi değil, bu mefhuma has muğlaklıklar denizinden geçmeyi de gerektirecekti. Siyasal *olan*'ın felsefi bir düşünme nesnesi olarak kendini dayatmasının nedeni, bu cinsliksiz sıfatın, bir ad olarak "siyaset"ten, yani sıradan anlamı içindeki, partilerin iktidar mücadelesi ve bu iktidarın icrası anlamındaki siyasetten belirgin ve kullanışlı bir farklılığa işaret etmesiydi hiç kuşkusuz. Siyasetten değil "siyasal"dan söz etmekle iktidarın mutfağından değil, yasanın, iktidarın ve cemaatin ilkelerinden söz edildiğine işaret ederiz. Ama isimdeki muğlaklıkları kuvvetlendirmeye yol açacaksa, felsefi sıfatı cins isimden ayırmanın hiçbir faydası olmayacaktır. "Siyaset" en azından belli bir etkinliği tarif etme faziletine sahip. Siyasal olanın nesnesi ise, ortak yaşam durumudur** (*in-*

* Birçok molekülden oluşmuş dev molekül. (ç.n.)

** *Instance*, karşılık bulunması zor sözcüklerden biri. Bunun nedeni kısmen kökenindeki çoğul anlamlar, türetilişindeki muğlaklıklar ve olanaklar. Latince'de *instans* sıfattır ve "anında" "hemen şimdi" anlamını taşır. Ayrıca *instare* fiilinin şimdiki zaman sıfat fiili, başka deyişle durum ortacıdır: *in-stare*, "içinde" ya da "üzerinde durmak", "baskı yapmak", "diretmek", "yakın olmak", "neredeyse bu-

stance). Ama görünüşte mütevazı olan bu önerme, bütün sorunu teşkil eden bir varsayımı maskelemektedir ki o da şudur: hükümet etme pratiği, kolektivitelerdeki yaşamı kurallarla düzenleyen hukuksal kodlar ve mücadele içindeki grupların eylemi – bunların hepsi tek bir ilkeye, tek bir "ortak yaşam" fikrine bağlıdır. Bu durumda bu birlik iki farklı tarzda kavranabilir. Ya genelde insanlık topluluğunun özüne, peşinden gidilmesi gereken ortak faydaya ya da bölücü ihtiraslardan koruyan ehven-i şer durumuna bağlanacaktır; ya da, bu durum (*instance*) bir yaşam tarzının ya da bir toplum tipinin ifadesi olarak tasavvur edilecektir. Her iki durumda da siyasal sorunun düğümü, hükmetme pratikleri ile bu pratiklerin temeli olarak koyulan yaşam biçimlerinin eklemlenme noktasına geri götürülmüş olur. Sorun yine, iktidar sorununda, egemenlik ile kölelik arasındaki ilişkinin altında yatan ya da bu ilişkiye şu ya da bu üslubu veren temel ihtiraslar sorununda düğümlenir. Bu durumda siyasal olanın düşüncesi iki kutup arasında gidip gelir: bir yanda sevgi ve nefret, korku ve acıma, kölelik ve egemenlik ihtiraslarının psikolojik tragedyası – ki nihayetinde büyük teolojik-politik dramaya dahil edilecektir; diğer yanda, şu ya da bu yasa ve iktidar biçimine hükmeden âdetlerin sosyolojik komedyası – ki nihayetinde "birlikte yaşama" etiğine ya da fenomenolojisine dahil edilecektir.

Siyasalın Kıyısında'daki düşünce, üzerine düşündüğü nesne tarafından, yani nesnesinin kavramsal mantığının dayattığı şey tarafından bu şekilde sınırlanmıştı: bir yanda, çokluğun ihtiraslarını ustalıkla düzene sokarak cemaati barışçıllaştıran siyaset sanatı düşüncesi; diğer yanda, belli bir siyasal bir araya gelme biçimine hükmeden yaşam tarzı olarak demokrasi düşüncesi. Kitap, bu düşüncelerden her birini sınırına vardırmaya, hatta saptırmaya çalışıyordu.

rada olmak" anlamını taşır. Fransızca'da *instance*'ın "ısrarlı talep", "mahkemede görülen dava", "otorite, yetke", "yetkili mahkeme", "merci" gibi yerleşik anlamlarına kaynaşarak eklenmiş olan bir de psikanalitik ve dilbilimsel anlamı vardır. Buna göre, 'psişik aygıt'ın her biri kendi talebini ısrarla ortaya koyan "*instance*"ları vardır: ben, id, üstben. Dilbilimdeki anlamı buradan türemiş gibidir: söylemin "*instance*"ları, yani konuşan kişi, konuşulan kişi, konuşmanın içinde bulunduğu durum. Sonuçta bu sözcüğü "dava" "talep", hatta belki "bekinme" diye çevirmek mümkün. Hem belli bir talebin, hem belli bir yasa hükmünün, hem de bir ertelenemez şimdinin bu kavramda içerildiğini hatırlamaya çalışalım. (ç.n.)

Aristoteles'in demokrasinin hatalarını düzelteceğini hayal ettiği düzeneklerde, bizzat demokratik pratiğin tahakküm yasalarına karşı koymasını ve nefrete dayalı bir araya geliş ihtiraslarını püskürtmesini sağlayan düzeneklerin ilkesini arıyordu. Platon'un bir yaşam tarzı olarak demokrasi kuramından, hem "biçimsel demokrasi" eleştirilerini, hem de demokrasinin serbest pazar ve hukuk devleti ikilisine indirgenişini çürütecek bir ilke devşirmeye çalışıyordu. Siyaset felsefesi geleneğine özgü mantığı bu geleneğin kendisine karşı döndürmeyi deniyordu. Bu gelenek şu birkaç temel önermede ifade edilebilir: siyaset, cemaatlerin yaşamını yönetme sanatıdır; demokrasi, çokluğa ait olan insanların yaşam biçimidir; siyaset, demokratik çokluğun yasasını cemaat yaşamı ilkesine dönüştürme sanatıdır.

Ne var ki bu mantık tersine çevrilebilir nitelikte değildir. Saptırmanın kopuşa dönüşmesi ve iki olmazsa olmaz karşı-ilkeyi olumlaması gerekiyor. Birincisi, siyaset cemaatleri yönetme sanatı değildir; insani eylemin uyuşmazlığa (*dissensus*) dayalı bir biçimidir, insan gruplarının toplanmasını ve yönetilmesini belirleyen kaidelerin istisnasıdır. İkincisi, demokrasi ne bir hükümet etme biçimidir, ne de bir toplumsal yaşam tarzı; demokrasi, siyasal özneleri var eden özneleşme tarzıdır. Bu çifte karşı-olumlama, ortak-varlığın (*être-en-commun*) birinci özü olarak siyasal olan fikrinden kopmayı gerektirir. Siyaset düşüncesini iktidar düşüncesinden ayrıştırmayı varsayar. "Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme"de, toplulukları yönetme sanatı olarak *polis* ile eşitlikçi önvarsayımın eyleme geçirilmesi olarak *politikayı* birbirinden ayırt ederken, bu ayrıştırmayı temellendirmeye çalışıyordum. Bu sayede siyasal olana sınırları daha açıklıkla çizilmiş bir statü vermek mümkün oluyordu: politik olan, polis ve politika ilkelerinin karşılaşma yerine, birinin diğeriyle düğümlü olarak bulunduğu biçimler sistemine dönüşüyordu.

İşte bu mefhumları, o zaman bu zamandır, özellikle *Uyuşmazlık*[1] adlı kitabımda sistematik biçimde geliştirmeye çalıştım. 1996'da, yani bu derlemede yer alan en eski metin olan "Demokrasinin Kullanımları"ndan on yıl sonra kaleme aldığım "Siyaset Üzerine

1. *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995 (Türkçesi: *Uyuşmazlık*, çev. H. Hünler, İzmir: Ara-lık, 2005).

On Tez"de özetlemeye çalıştığım, yine bunlardı. O halde *Siyasalın Kıyısında* başlığı, "siyasetin sonu" türünde görüş bildiren temalardan siyasalın metaforik topografyasının genel hatlarıyla keşfine uzanan bir hareketi tarif etmekle kalmamaktadır. Bu başlıkta imlenen, aynı zamanda bu düşüncenin evrimidir de: ikircikli bir kavramla –siyasal olan– yola çıkılmış, ama sonra yolculuk sırasında bu kavramın birliği reddedilmek zorunda kalınmış; insan davranışı denen o benzersiz figürü tahakküm yasalarının ve cemaatlerin kurallara tâbi kılınmasının üstünde var etmiş özgül özneleşme biçimlerinin hangi koşullarda belirip ayrıştıkları üzerinde düşünmeye girişilmişti: tahakküm tarafından kendi meşruluğunun duyumsanabilir kanıtı olarak dayatılan duyumsanabilir olanın paylaşımının uyuşmazlık içinde yeniden şekillendirilmesi olarak siyaset ve iktidarı kullanma sıfatı olmayanların paradoksal iktidarı olarak demokrasi.

Sekiz yıl önce derlenen metinler ile bugün siyaset üzerine hâlâ söyleyebileceğime inandığım şeylerin sentezi niteliğindeki on tez arasına, aradaki zaman zarfında farklı yerlerde yayımlanmış üç metin ekledim. "Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme", Amerika'daki kimlik tartışmasına katkımı isteyen 1991 yılındaki bir davetten doğdu; burada siyasal ve siyaset kavramlarının yeniden düzenlenmesine ve özellikle özgül bir özneleşme tarzı olarak siyasal özneleşmenin yorumlanmasına yönelik birtakım ilkeler önermiştim. Nitekim siyaseti düşünmek, siyasetin özgül öznesinin doğasını ve edimlerini düşünmektir; bunları daima iktidarın öznesi sorununa geri götüren genel bir özne kuramından çıkarsamak değildir. "Ötekinin Davası", 1995'te Cezayir'de bir konuşma yapmaya davet edildiğimde doğdu; burada, sözünü ettiğim özneleşmenin ilkeleriyle ilgili bir özel vakayı, işin içine imkânsız bir özdeşleşmenin dahil edilmesi olarak adlandırdığım şeyi inceledim. "Kabul Edilemez" ise, görünürde bağımsız iki mücbir sebebin karşılaşmasından çıktı: Jean Borreil'in eseri için 1993 Haziranında, yani tam da göçmenlik ve ulusa mensubiyet hakkındaki Pasqua yasaları çevresinde geniş bir mutabakat belirdiği bir zamanda yapılmış bir anma toplantısından. Bu iki olayın çakışması, bana siyaset ile edebiyatın sınırı üzerine düşünmek için elverişli bir an gibi geldi; yani siyaset ile edebiyatın, tanımı gereği işin içine dahil edilmesi mümkün olmayan ve nitekim zamanında sosyalist bir başbakanın bilgeliği sayesinde tumturaklı bi-

çimde def edilmiş olan bir nesneyle ("dünyanın bütün sefaleti") yüzleşme esnasında birbirleriyle nasıl karşılaştıkları üzerine düşünmek için elverişli bir an.

Dolayısıyla "koşullara bağlı" metinlerdi, ama daha 1986 yılında Şili'de demokrasi konulu bir kolokyumda sunulan "Demokrasinin Kullanımları" da öyleydi ki, o günlerde Şili'de sokağa çıkma yasağı vardı, Paris'te ise seçime karşı binlerce göstericiyi sokağa döken öğrenci hareketi. "Siyasetin Sonu" da, aynı şekilde, 1988'de bir Fransız-Brezilyalı ortak kolokyumunda sunulmuştu; kolokyum, zamanı asla geçmeyen iktidar teması üzerineydi ama o günkü gündem onu bir başkanlık seçiminin sahnelenmesi üzerine bir yoruma dönüştürdü. Aynı şekilde Fransa'da yeni ırkçılığın gelişmesi ve Bosna'daki etnik savaş, bu metinlerden birçoğuna gönderge sağlamıştır. Siyasalın kıyıları üzerinde çalışmak, aynı zamanda, kamuoyu idarecileri tarafından siyasal olarak adlandırılan meselelerin sıradanlığının "koşullar" tarafından nasıl bozulduğunu incelemek ve "siyasal"ın ne demek olabileceği sorusunu yeniden sormaktır. Ve belki de siyaset denen şey, ekonomik çıkarların ve toplumsal dengelerin idaresi tarafından sürekli biçimde işgal edilmiş yüzey üzerinde, siyasete özgü edimlerin ve olası kazanım ve yitimlerin dış hatlarını çizmekten ibarettir.

İçinde bulunulan duruma ilişkin bu fikir, burada bir araya getirilmiş metinlerin belli bir biçimde kullanılmasını salık vermektedir. Metinlerin her biri özel bir sahneleme olarak görülebilir: bir "günün meselesi"ni yeniden oynamayı ve bu yolla insani eylemin özgül tarzı olarak siyaset fikrinin bizzat kendisini ilgilendiren şeyi açığa çıkartmayı hedefleyen bir sahneleme. O halde metinlerin her biri, kalkış noktası olan duruma ve bu durumla ilgili denenmiş olan kuramsal sahnelemeye bağlıdır; her birinin tarihi, belli ampirik olgular ile siyasal meselenin kişisel olarak geliştirilme sürecinin belli bir ânı arasındaki ilişki tarafından belirlenmiştir. Bu olguların bazıları bellek içinde uzaklarda kaldı ve bunlara ilişkin irdeleme biçimlerinin bazıları bugün bana kusurlu geliyor. Ama metinleri bugün geriye dönük bir bakışla değiştirmek, verilmiş bir emeğin anlamını silmek olurdu. Öte yandan, kimi muğlak ifadeleri, bizzat onlara kaynaklık eden sorunun çerçevesi içinde kalarak, daha açık ve daha kesin kılmanın mümkün olduğu yerlerde, öylece

bırakmak için hiçbir sebep yoktu. Ayrıca dikkati çözümlemenin asıl amacından saptıran kimi mülahazaları yerinde bırakmak da gereksizdi. Bu yüzden, metinlerin düzenini değiştirmeden, kimi muğlaklıkları gidereceğini ve bu metinlerin benim önüme açtıkları perspektifleri kendi hareketleri içinde algılanır kılacağını sandığım birtakım düzeltmeler yaptım. Yani metinlerin özgünlüğünü korumaktan ziyade, onları bugün okuyacak olanlara faydalı kılmak kaygısını güttüm.

Siyasalın Kıyısında'nın ilk baskısı 1990'da Osiris yayınlarından çıkmıştı. Bu yayınların yöneticisi Daniel Le Bigot'ya yeni baskının gün yüzü görmesine izin verdiği için teşekkür ederim. Stéphanie Grégoire ile Eric Hazan'a da bu kitabın yeni bir hayat yaşaması gerektiğine inandıkları için teşekkür ederim. Son olarak, on yıldan beri teşvikleriyle beni bu eseri durmaksızın yeniden tezgâhtan geçirmek zorunda bırakan herkese müteşekkirim.

Birinci Bölüm

Siyasaldan Siyasete

Siyasetin Sonu
ya da Gerçekçi Ütopya

1 Vaadin Sonu

Bugün her sokakta duyulan siyasetin sonunun geldiği söylentisi, kendini belli bir zamanın sonu olarak betimlemek istiyor; sonu gelen zamana, zamanın belli bir kullanımı –vaadin kullanımı– damgasını vurmuştur. Bu son, Fransız hükümet âleminde, birinci sosyalist yedi yıllık başkanlık döneminden ikinciye geçişle gayet kullanışlı bir biçimde simgeleştiriliyor. 1981 yılında, sosyalist başkan adayı tam yüz on vaatte bulunmuştu. Yüz değil, yüz on. Vaadin özü, bol keseden olmasıdır. Başkan 1988'de yeniden seçildi ve hiç kimse ona verdiği sözlerin kaçını tuttuğunu sormadı. Tersine, aydınlanmış kamuoyu onu şundan dolayı övüyordu: Bir istisna dışında –buna geri döneceğim–, artık hiç vaatte bulunmuyordu. Yedi yıl içinde, diyordu bilgeler, başkan ve bizler yüzyıl değiştirmiştik. Hayal edilen halkın, cemaatçi vaadin ve ütopya adalarının yüzyılı, yani bizim yüzyılımızın az daha içinde boğulacağı girdabı açan gelecek siyasetinin yüzyılı olan 19. yüzyılın "tozlu felsefi ve kültürel külliyatını" terk etmiştik. Yeni başkan adayımızın tutumu, nihayet dersini almış ve yüzyılın eşiğinden atlamış birisinin tutumuydu. Zira kötülüğün kaynağı tam da vaadin kendisiydi: Bu vaat jestiyle ileri fırlatılan cemaat *telos*'unun parçalanan taşları öldürücü biçimde tepemize düşmüştü. Vaatsiz başkanıyla siyaset, gelecek fikriyle ve başka yer fikriyle girmiş olduğu uzun ve gizli işbirliğinden vazgeçiyordu. Ütopya adalarına yapılan kaçamak yolculuk olarak siyaset sona eriyordu. Siyaset artık gemiyi idare etmek ve dalgaya uyum sağlamak sanatıyla, büyümenin doğal ve barışçıl hareketiyle özdeşleşiyordu; bu hareket, Grek *phusis*'i (büyüme, üretim) ile

şeyleri ite kaka önünde gütme gündelik sanatını uzlaştıran *production*'un*–ki aklını kaçırmış yüzyıl bunu o öldürücü vaat jestiyle karıştırmıştı– hareketiydi.

Belli bir siyasetin sonu fikri kendini şöyle ortaya koymaktadır: üretimle ve bireylerle grupların üremesiyle ilgili tüm etkinlikler nasıl sekülerleştiyse siyaseti de öyle sekülerleştirmek; iktidara bağlı yanılsamaları, bir özgürleşme programı ve mutluluk vaadi olarak sunulan iradeci siyaset sanatı temsiline bağlı yanılsamaları terk etmek. Siyasal *potestas*'ı (erk) herhangi bir fikrin *imperium*'unun (egemenlik) ya da bir grubun *telos*'unun içine yedirmekten vazgeçmek; bunun yerine, siyasal *potestas*'ı çalışma, mübadele etme ve keyif alma türü sekülerleştirilmiş etkinliklerin gücüne yaklaştırmak; dünyanın ritmleriyle, şeylerin akışıyla, enerjilerin, arzuların ve enformasyonun dolaşımıyla eşzamanlı bir siyaset pratiği tasarlamak: öyle ki siyaset bütünüyle şimdiki zaman içinde yer alan bir pratik olsun, gelecek ise –elbette gerekli disiplin ve temizlik bedelinin ödenmesi şartıyla– şimdiki zamanın yayılmasından ibaret olsun. İşte gerçekçi zihinlerin gördüğüne göre vardığımız yeni zamansallık buydu. Onlara göre, yirmi-otuz yıllık gecikmenin ardından nihayet 20. yüzyıla giriyorduk.

Ortada bir gecikme görüntüsü olduğu kesin. Dahası ortada modern zamanların tuhaf bir resmi olduğu kesin. Bu resme göre, yüzyılımız zamanının çoğunu önceki yüzyılın geleceği –kâbusu– olarak geçirmiş oluyordu. Ve kendine gelebilmesi için gelecek yüzyılla özdeşleşmesi gerekecekti. İki yüzyıllık bu mesafe de, devrimi gerçekleştirmek için –yani hem siyaset-i şahane figürünü yıkmak hem de bu yıkımın oluşturduğu devrimci figürünü ortadan kaldırmak için– gereken zaman idi.

Artık vaat tarafından bölünmeyen bu zamana, bölünmeden kurtulmuş bir mekânın karşılık düşmesi gerekiyordu. Hükümet jargonu bunu doğal bir eğilimle *merkez* diye adlandırıyor. Diğerlerinin ortasında yer alan bir partiyi işaret eden bir terim değil, yeni bir si-

* *Production*: üretim; Latince'den analitik bir çeviriyle: *pro* = öne doğru, *ductio* = sürme, gütme. Fransızca'da "itmek" anlamındaki *pousser* sözcüğü aynı zamanda (bitkiler için) "kendiliğinden üremek" anlamını taşır. "Grek *phusis*'i" denilen şey –yani doğa– bu kendi kendine üreme, bitme, çoğalma anlamını taşır. (ç.n.)

yasal mekân manzarasını ifade eden bir cins ismi; üretimin ve dolaşımın serbest apolitik işleyişine uygun düşen mutabakatçı bir kuvvetin serbest işleyişi söz konusu burada. Ama zamanın başlangıcı ve sonunu ilan etmek kolay olsa da, bu manzaranın ampirik olarak saptanması başka sorunlar çıkarır. Merkez durmaksızın kaçmaktadır. Siyasetin sonu daha ziyade birbiriyle kesişmeyen iki sona –vaadin sonu ile bölünmenin sonu– bölünüş gibi görünmekte ve bu bölünme fiilen iki "siyasetin sonu" partisi doğurmaktadır: yeni zamanın partisi ve yeni mutabakatın partisi.

1988 Fransa başkanlık seçimi bu konuda da kıssadan hisse teşkil edebilir. Nitekim yenilen aday, yani başbakan Chirac, tam da bu yeni zaman fikriyle kendini özdeşleştirmişti. 19. yüzyılın ve vaadin ihtiyar adamı olarak işaret ettiği rakip adaya karşı, kendisi gelecek yüzyılın gençliğini, yeni şeyleri önü sıra sürüp götüren girişimin dinamizmini sahipleniyordu. Bizi basitçe yaşlılığa karşı gençliği seçmeye, günümüzde iktidar pratiğini gücün serbestçe kullanılmasıyla özdeşleştiren aşikâr durumu tanımaya davet ediyordu. Karşısındaki tövbekârı yeniden vaat çemberine hapsetmek, artık hiçbir şey vaat etmeme yoluyla gizlemeye çalıştıklarını ona itiraf ettirmek istedi: İflah olmaz bir vaat adamı olduğunu, neleri gerçekleştiremeyeceğini haber veren, yeni şeyleri önünde adım adım sürüp götüreceğine eski şeyleri ileriye doğru fırlatıp atan bir adam olduğunu itiraf ettirmeye çalıştı. Artık itiraf edemeyen ya da itiraf etme cüretini gösteremeyen eski vaat adamının, ihtiyar vaat adamının karşısına, başkan adayı başbakanın şahsında, önünde yeni şeyler güden ve üçüncü binyıla kazananlar olarak girmemizi sağlayabilecek bir galip tipi dikiliyordu.

Bütün bu söylem, doğal olarak iktidarla nihayete ermesi beklenen bir güç söylemiydi. Vaat ise iktidarı iktidarsız ya da akılsız kılardı. Bu söylem, görünüşte, vaadin sonu düşüncesiyle, kamuoyunun bilimsel ya da popüler tüm organlarında hüküm sürmekte olan ideoloji-ötesi siyaset düşüncesiyle tutarlı tek söylem, gündelik yaşamın sokaklarında dolaşan söylemdir. Ama buna rağmen, ya da bundan dolayı, her zaman işe yaramaz. Adeta her gün hüküm sürmek için yaratılmış bu egemen sosyolojik söylem, en azından bir gün işe yaramadı: adayların tüm kozlarını oynadıkları, televizyondan yayınlanan yüz yüze siyasal tartışma günü. O gün genç dina-

mik başbakan tecrübeyle öğrendi ki, vaat etmek istemeyeni vaat etmeye zorlamak, vaadine ihanet etmeye zorlamak imkânsızdı. O uğursuz misketlerini ileriye doğru atmasını sağlamak imkânsızdı. Kabul ettirmeye çalıştığı şey, vaat ile gücün, söz ile gerçeğin, tutulmayan sözlerin adamı ile daima ilerleyen dinamik adamın ikiliği idi. Zamanın tüm söylemlerinde sakız edilen bu söylemsel bölünmenin, hitap ettiği kimse tarafından da söz düellosuna hakemlik eden izleyiciler tarafından da duyulmadığı en azından bir konjonktür oldu: sonuca varma ânı, yani gücün iktidar sonucuna vardırılmasının söz konusu olduğu, güç gösterisinin yeterlilik kanıtına ve iktidar hakkına dönüştürüldüğü an.

Ne olmuştu da böylesine doğal bir sonucun nihai hüküm değerinde olmadığı ortaya çıkmıştı? Çok küçük bir şey. Bizleri gelecek binyıla sokmak için iktidarı güçten yana çeken aday karşısında, rakip adayın bir başka kıyıyı –ama yolculukla ilgili bir kıyıdan ziyade bir uçurum kıyısını– sahneye koyması, yani vaadi değil de vaadin tersini, en kötünün vaadini dile getirmesi yeterli oldu. Nitekim az önce sözünü ettiğim yegâne vaat buydu. Başkan adayı-başkan o durumda hiçbir söz vermedi – yalnızca en kötünün, parçalanmanın ve iç savaşın sözünü verdi, tabii eğer *iki*liğin ayartmasına kapılınacak olursa. Vaat olgusuyla birlikte aşılmış olduğu söylenen bu savaşı korkulası bir tercih ufku olarak yeniden sahneye sürdü. Böylelikle siyasal olanı bir başka sonda, bir başka sınırda toplanmaya çağırıyordu. Ve sadece bu tavrıyla, vaat ile güç arasındaki ikiliği beyhude kılabilmiş ve konuşmadan bile olsa orada bulunmasının tek bir amacı olduğunu kesinleyebilmişti: toplumu uçurumun kıyısında zaptetmeyi sağlayan Bir'in koşum kayışlarını elinde toparlayıp sıkıca tutmak. Siyaseti, dünyanın enerjilerini ilerletme sanatı olarak kabul eden görüşün karşısına, Bir'in gemini akılcı bir şekilde kullanarak iç savaşı önleme sanatı olarak siyaseti koyuyordu. Hükümet retoriği kalıplarını kullanarak bile olsa şunun anlaşılmasını sağlamıştı: çokluğun eski ikicilikleri bertaraf ederek kendiliğinden barış haline geçtiği doğru değildir. Böylelikle, bir araya gelmenin bir'iyle parçalanmanın iki'si arasındaki ilişki, bir sanatın (siyaset) ve bir faziletin (otorite) hakemliğine havale ediliyordu.

2 Arkaik Olanın Geri Dönüşü

Siyasalın sonunun mekânı böylelikle en kötünün vaat edilmesi yoluyla dönüştürülmüş ve siyasalın kökeninin efsanevi manzarasına geri götürülmüş oluyordu. En kötünün vaat edilmesi *potestas*'ı öteki yana çekiyordu: *potestas*'ın geleceği olarak öne sürülen üretken enerjilerin katıksız *potentia*'sına* doğru değil, *potestas*'ı önceleyen mitsel temel olan bilgenin *auctoritas*'ına (otorite) doğru. Bilançoları karşılaştırarak gücünü kanıtlamaya uğraşan meydan okuyucuya, başkan adayı-başkan basit bir karşılık veriyordu: Bir şeylerin önünü açmakta ikimiz de eşit ölçüde beceriksiziz. Ancak bir başka bakımdan eşit değiliz; herhangi bir girişimde bulunmadan önce baştan halledilmiş olması gereken parçalanma tehlikesi karşısında eşit değiliz. Bu tehlike karşısında *potestas*, doğal olarak, Beşinci Cumhuriyet'imizin "ruhu" tarafından en üst ve en öncelikli fazilet olarak tanınan *auctoritas*'tan yana yer alıyordu. *Auctoritas*, yasadan ve iktidarın kullanımından önce gelen fazilettir. Titus-Livus'un anlattığına göre bu fazilet, Troyalı Aenas'ın torunlarından ve Roma'nın kuruluşundan önce Tiber kıyılarında, yani Latin topraklarında bulunmuş olan Hermes'in oğlu Grek Evandrus'un sahip olduğu fazilettir. Evandrus, diyor Titus-Livus, çobanları kendine *auctoritate magis quam imperio*,** yani hükmediciliğin zora dayalı araçları ve alametlerinden ziyade belli bir kişinin kabul gören itibarı sayesinde boyun eğdirmişti. Titus-Livus hemen bu otoritenin açıklamasını da veriyor: Evandrus, *venerabilis miraculo litterarum*** idi. Harf ile, yani harfler vasıtasıyla söylenen ve yazılan, duyurulan ve yorumlanan şeyler ile olağanüstü ilişkisi sayesinde, saygı uyandırıyordu.

* *Potentia* ile *potestas* arasında kurulmak istenen karşıtlık, *potentia*'nın "potansiyel" oluşu değil, "doğal" bir kudret oluşudur. *Potestas* ise doğrudan doğruya hükümranlığa, dolayısıyla siyasal olana gönderir. (ç.n.)

** "Egemenliktcn ziyade otoriteyle". *Imperium* "buyurma gücü, komuta etme gücü" anlamında egemenliktir. (ç.n.)

*** "Harflerin mucizesi dolayısıyla muteber." (ç.n.)

Auctoritas ile harf/metin arasındaki birincil ilişki budur. *Auctor*,* bir mesaj uzmanıdır. Dünyanın gürültüsünde anlamı ayırt etmeyi bilendir. Tanrıların habercisiyle (Hermes) bir rahibenin oğlu olan Evandrus, elbette *auctoritas*'ın modelidir. O, nehir kıyısında bir sığır hırsızlığı ve cinayet yüzünden kavgaya tutuşmuş sığırtmaçların gürültüsü arasında, tanrısal olanın varlığını, sığır hırsızı kılığındaki Herakles'in mevcudiyetini ayırt edebilmiştir. Evandrus, tanrısal mesajı tanımış ve kavgayı yatıştırmıştır. Harflerin mucizesi.

Öyle görünüyor ki mucize hâlâ devam ediyor. Başkan adayı-başkan Mitterand, vaat oyunuyla kendisini köşeye sıkıştırmaya ve itirafa zorlamaya çalışanlara yanıt vermemeyi bildi. Yazmayı tercih etti. Yazdığının adı *Tüm Fransızlara Mektup*'tu. Müzmin muhalifler hemen bıyık altından güldüler: Bu kadar kalın bir mektubu muhataplarının kaçı okuyacaktı ki? Müzmin muhaliflerin, kâğıt üzerindeki sözcüklerin herhangi bir gerçeklik karşısında ayakta duramayacağına inananların akıl almaz saflığı! Oysa yanıt apaçık. Mektubu okuyanların sayısının önemi yok. Asıl olan, mektubun bir muhatabı olması ve imzalanmış olmasıdır. Bunu söylerken, ne mektubun yazarına esin sağlayan demokratik pedagoji duygusunu, ne de ona dikkatli okuyucular kazandırmış olabilecek yurttaşlık duygusunu ve bilerek seçme arzusunu küçümsüyorum. Ama işin özü başka yerde. Hırslı sportif karşısında yazıcı başkan farklı bir kişilik olduğunu, *miraculum litterarum*'u haiz bir *auctor* olduğunu açıkça ortaya koyuyordu.

Başkan Mitterand'ın yazarlara merakı bilinir. Siyasetin bir gösteri olduğuna inanan muhalifler, Mitterand'ın entelektüelleri vitrinine koymak için beslediğini düşündüler. Ama bir *auctor*, bir entelektüelden bambaşka bir şeydir. *Auctor* bir kefildir. Harflere hâkim, dünyanın gürültüsü içinde anlamı çekip çıkarabilen, dolayısıyla adaleti sağlayabilen, kavga bağırış çağırışlarını harflerle yatıştır-

* *Auctor* ile *auctoritas* ilişkisi hakkında bir uyarıda bulunmak gerek. Fransızca *auteur* (yani "yazar") Latince *auctor*'dan gelir, *autorité* de *auctoritas*'tan. Modern Fransızca'da *autorité* (ve Türkçeye geçmiş olan anlamıyla "otorite") "emretme hakkı"dır. Klasik Latince sözlük *auctoritas*'ın ilk anlamını "bir şeyin kaynağında olma, kaynaklık etme" olarak verir. İleride "Siyaset üzerine on tez" bölümünde yazar aynı bağlantıyı ("başlama-hükmetme") bu sefer *arkhe* bağlamında gösterecek. (ç.n.)

makta ve anlamı ayırt etme yeteneği sayesinde insanları birleştirmekte ve iktidarın kullanımını önceleyen bu güç sayesinde barışı sağlamakta usta kişidir. *Auctor*, üretken enerjilerin dinamizmine karşı, anlam deşifre etme gücünün *çoğalmasına** ilişkin simgesel kabiliyeti, yani toplumun mutabakat temelinde uyumlu kılınması kabiliyetini koyan birisidir. Böylelikle, genç ile yaşlı dışında başka bir tercih imkânı bırakmıyor gibi görünen büyük mutabakat, yani modernleşme hakkındaki mutabakat içinde –ki yaşamın modernliği bu tercihi hep aynı yönde yapar– radikal bir arkaizm çizgisi belirdi. Genç, dinamik ve üretken adam, sahip olduğu nitelikleri, üçüncü binyılın, yani barışçıllaşmış toplum ve sekülerleşmiş siyaset binyılının eşiğinde bizlere önderlik etmesini haklı kılacak sıfatlar olarak kabul ettirmekte başarısız oldu. Modernliğin uç noktası olduğu varsayılan yerde, siyasalın kesin sönüşünün ilan edildiği anda, *auctor*'un hatırlanamayacak kadar eski yerine geçmeyi başaran ihtiyar siyasetçinin arkaikliği kendini kabul ettirdi: bu *auctor*, uçurumun –tedirginliğin– kıyısını yaratıyor ve kendini bir teminat olarak gösteriyor, aslında sekülerleşmiş dünyada kendiliğinden oluşması gereken bir yatıştırma işlemine kefil olarak, bu işi seküler bir sanata, arkaik siyaset sanatına havale ediyordu. Zira bu ihtiyar *auctor*'un önerdiği, her yerde modernliğin görevi olarak ilan edilen şeydi: siyasal olanı sekülerleştirmek, demilitarize etmek, küçültmek; işlevsel olarak birlikte-varlığın başarı şansını maksimize etmeye ve basitçe toplumsalı idare etmeye yönelik olmayan ne varsa siyasal olandan çıkarmak.

Mitterand böylece bu yatıştırmayı siyasetin hedefi olarak tayin ediyordu. Ama aynı hamleyle idareciler sanatı olarak siyasetin, küçük hükümet pratikleri ile büyük felsefi kuramların atadan kalma bağlaşması tarafından algımıza dayatılmış bir siyaset anlayışının paradoksunun da ortaya çıkmasını sağlıyordu. Bu siyasetin görevi, siyasal olanın eksiltilmesi olarak tanımlanır. Bu eksiltme, toplumsal ile siyasal kategorileri arasındaki ilişkinin nasıl işlediğinin yorumuna göre, iki şekilde betimlenebilir. Bir anlamda, siyasal olanı eksiltmek, onu toplumsal bölünmenin ağırlığından ve simgelerin-

* *Augmentation.* Bu sözcük de *auctor*/*auctoritas*'la aynı kökten gelir: *auctio.* Anlamı "artma, çoğalma, üreme". (ç.n.)

den muaf kılarak bireyler ile kolektivite arasındaki ilişkinin yatıştırıcısı işlevine indirgemektir. Diğer anlamda, toplumun kendine özgü dinamizminin ve genişlemesinin lehine, siyasal bölünmenin simgelerini kaldırmaktır. Toplumsalın siyasal tarafından, siyasalın da toplumsal tarafından kaldırılmasını, yüzyılın kendiliğindenliği ya da teşebbüsün uğultusu gerçekleştiremez. Siyaset sanatının mantığında akılcı bir araya-gelişin Bir'i, bizi bekleyen işin gereği ile değil, daima yanı başımızda bulunan arkaik uçurumun temsili ile ilişkilendirilir. Toplumsal ile siyasalın karşılıklı yatıştırılması ihtiyarların işidir, siyaset sanatının ezelden beri kendi paradoksal özü olarak tanıdığı eski bir meseledir. Siyaset sanatı, siyasal olanı ortadan kaldırma sanatından ibarettir. Bir şeyi kendisinden çıkarma, işlemidir bu. O halde, "siyasetin sonu", belki de, siyasetin tamamlanmasından ibarettir, yani ihtiyarca siyaset anlayışının daima genç kalan tamamlanışıdır. Ve belki de felsefenin durmaksızın kuramlaştırdığı şey, *tekhnè politike*'nin (siyaset sanatı) –"eskiler" ve "modernler" karşıtlığının ötesindeki– bu çift katlı yapısıdır. Felsefe, bu daima genç sonu, kurma-temel atma düşüncesiyle her zaman yan yana koymuştur.

3 Aristoteles ve Merkezci Ütopya

Başlangıç ile sonun bu yanyanalığını derinlemesine ele almak, klasik siyaset felsefesi mefhumunu toptan yeniden incelemeyi gerektirirdi. Burada bunu yapmayacağım.[2] Yalnızca, geçerken bir soruna işaret edeceğim: Leo Strauss'a uyarak, *Devlet*'i (Platon) veya *Politika*'yı (Aristoteles), siyaset felsefesinin yapıtları ve paradigmaları olarak göstermek, belki de felsefe ile siyaset arasındaki kökensel gerilimi silmek anlamına gelmektedir: "siyasetin işlerini gerçekten yapmak" konusunda, *Gorgias*'ta (Platon) sahiplenilen arzu ile siyasete son verme, lafını bile etmeme arzusu arasındaki çakışmadır söz konusu olan. Öyle ya da böyle, verili spontane ve demokratik biçimiyle siyasal olana, yani çoğunluğun kararı yoluyla çokluğun

2. Bu yeniden incelemenin ilkelerini *Uyuşmazlık. Siyaset ve Felsefe* adlı kitabımın dördüncü bölümünde vermeye çalıştım.

kendi kendini anarşik biçimde düzenlemesine son vermek. Platon'a göre *demos*, siyasal cemaatin sahnesini işgal eden ama asla birinci sırada yer alan bir özne olmayan kocaman yaratığın katlanılamaz yapaylığıdır. Onu hakikate uygun biçimde niteleyen sözcük *okhlos*'tur: halk güruhu, yani arzunun gelgitlerinde ve ihtirasın çekişmelerinde yaşayan, daima kendilerinden farklı şu birey topluluklarının sonsuz çalkantısı. Bu saptamadan hareketle, kökensel bir çift katlılık tanımlanmaktadır: felsefe ile siyaset arasındaki bütünüyle içkin ama öte yandan radikal biçimde aşkın ilişki, "siyaset felsefesi" gibi bir şeyin varlığını yasaklar.

Siyaset ile felsefe arasındaki bu bölünmenin karmaşıklığı, belki de Platoncu ergimenin radikalizminden çok Aristoteles'in *Politika*'sını içten içe kaynatan daha üstü örtülü gerilimde açığa çıkar. Nitekim çokluğu Bir'in yasasına boyun eğdirmek gibi görünürde basit bir hedef, burada, siyaset sanatını düşünmenin ve çokluk sorunuyla yüzleşmenin şu iki tarzı arasındaki hiçbir zaman tamamen giderilmemiş mesafe dolayısıyla gevşemiş durumda bulunur: insan topluluğunun akıllı varlığın *telos*'uyla uyumlu olarak örgütlenmesi anlamında siyaset sanatı, ya da o basit toplumsal bölünme olgusuna çare olarak siyaset sanatı. *Politika* böylelikle bize siyasalın iki kökenini sunmuş oluyor. Bir yanda, Birinci Kitap'ın başında serimlenen iyi köken: hayvani *phonè* (ses) ile insani *logos* (söz) arasındaki ayrım ve *logos*'a özgü kudret, yani fayda (*sumpheron*) ve zarar (*blaberon*) duygusunu cemaatin dairesi içine izdüşümleyebilme ve böylelikle adil olan ile olmayanın ortak kabulü yolunu açma kudreti. Diğer yanda, Dördüncü Kitap'ta serimlenen kötü köken: çelişme ilkesinin mantığını şeylerin belli bir halinin olgusallığı ile bağlantılandıran köken. Her kentte (*cité*) zenginler ve fakirler vardır. Bu iki grup kentin tam anlamıyla unsurları, kısımlarıdırlar; çünkü bir araya getirilip toplanamaz nitelikteki ilkeler yalnızca onlardır. Çiftçilerin savaşçılığa soyunduğunu, ya da zanaatçıların *Boulè*'de (meclis) oturuma katıldıklarını hayal etmek mümkündür. Ama aynı anda hem zengin hem de fakir olmak, işte bunu hiçbir rejim mümkün kılamaz. Her kentte siyasal sorun, geçim imkânı olmayanların oluşturduğu kitle (*aporoï*) ile bu imkâna sahip olanlardan oluşan küçük zümrenin (*euporoï*) birlikte varlığı ile başlar. Her kent, daima gücül bir savaş halinde olan, daima mevcut ve daima

kendi kendilerine koydukları adlarla ve kendilerini tanıtan ilkelerle –fakirler kitlesi için özgürlük (*eleutheria*), küçük zenginler zümresi için fazilet (*arétè*) ile– temsil edilen bu indirgenemez iki unsuru tanır. Böylelikle zenginler ve fakirler, değişmez biçimde, ortak meseleyi,* orta-yerin/muhitin meselesini, kazancın ve şan-şerefin, maddi çıkarların ve hayali yatırımların kıskacına alırlar.

Bu bir gerçek. Atina'da Solon borç yüzünden köleliği ilga ettiğinden beri, her kentte, yasa uygulayıcılığına ya da komuta etmeye uygun görülmeyen, ama yine de kentte yaşayan özgür insanlar olan, siyasal cemaatin ortak adı, ortak unvanı olan özgürlükten nasibini almış olan bir fakirler kitlesi oldu. Siyaset sanatının ikinci belirlenimi buradan çıkar: siyaset sanatı, modern terimlerle, "– ile yaşama" (*faire avec*) sanatıdır; uzlaştırılamazlarla, yani artık kıyısından geçilip gidilmesi mümkün olmayan, kentin merkezine tutunmuş bulunan fakirlerin ve zenginlerin ortak mevcudiyetiyle birlikte yaşamaktır.

Siyasetin bu birinci görevini iki modern terimle tamı tamına betimleyebiliriz: toplumsalın siyasal indirgenişi (yani zenginliklerin bölüşümü) ve siyasalın toplumsal indirgenişi (yani iktidarların ve iktidara bağlı hayali yatırımların bölüşümü). Bir yandan, haklar ödevler ve denetimlerin dağıtılması yoluyla, zenginler ile fakirler arasındaki çatışma yatıştırılır; diğer yandan toplumsal etkinliklerin kendiliğindenlik niteliği, merkezi işgal etmeyle ilgili ihtirasların yatıştırılmasını sağlar. İdeal çözüm, yani siyasalın toplumsal tarafından ideal biçimde indirgenişi, eş-adlılıktan (*homonymie*) eş-biçimlilik (*isomorphie*) sonucuna varır: merkez merkezde olsun, kentin siyasal merkezinde (*meson*) orta sınıf (*to meson*) bulunsun, yani, ne zengin ne fakir, ne *aporoï* ne *euporoï* olanların, kendi toplumsal mekânları ile siyasal merkez arasında yol kat etmesi gerekmeyenlerin sınıfı bulunsun. O halde merkez, kıyıdan gelen ya da kıyıya doğru giden gerilimlerin merkezi değildir. *Arkhe*'nin (kentin komutası) aralarında paylaştırıldığı görevler (*arkhai*'ler) artık bazılarının hücum ettiği bir ganimet, bazılarının da kaçtığı bir yük olmaktan çıkar. IV. kitapta serimlenen bu çözümde siyaset kendini ilga ettiği ölçüde kusursuzlaşır. Merkez ile ortanın örtüşmesi *logos*'a

* *Chose commune*: "ortak şey". *Res publica*'ya gönderiyor. (ç.n.)

itaat etmeyi "son derece kolay"laştırır; aynı hamleyle *logos*, bir tartışma yerinden ziyade bir güç olarak belirir – bir canlı nasıl organizmasının yasasına itaat ediyorsa öyle itaat edilen bir güç. Ne yazık ki bu olumlu çözüm hâlâ yalnızca bir ideal. Hiçbir yerde, ya da hemen hemen hiçbir yerde böyle bir rejim yok. Aristoteles'in buna da bir olumlu sosyolojik yanıtı var: Kentler çok küçük, dolayısıyla bir orta sınıfın gelişmesi için yer yok. Bir gelecek sezgisi var burada, denebilir. Aristoteles kent-demokrasi idealinin karşısına demokrasinin gerçek geleceğini, yani modern çağdaki ulus-devletlerin orta sınıf rejimini koyacaktı. Ama belki de bu da bir ütopyadır: uzak adanın, hiçbir yerde olmayan yerin parıltılı ütopyası değil, birbirinden ayrı iki mekân olan toplumsal ortalama ile siyasal merkezi çakıştıran görünmez ütopya, gerçekçi ütopya. Biliyoruz ki bizim toplumlarımız orta sınıflardan ve üçüncü sektörden (hizmet sektörü) bol bol üretmekteler. Ama merkezi ve merkezlerin çakışımını hâlâ arıyoruz. Merkez hükümeti hâlâ bizim gerçekçi siyasetimizin ütopyası. Çünkü gerçekçilik de bir ütopya ve Aristoteles bize bunu ibret alınacak biçimde gösteriyor.

Zira ütopya, tatmin edilmemiş bir hayalin geleceği ya da uzaktaki yeri değildir. Ütopya, bir düşünce yeri ile algılanan ya da algılanabilir bir sezgisel mekânı örtüştüren entelektüel bir kurgudur. Gerçekçilik ne ütopyanın salim bir kafayla reddedilmesidir, ne de *telos*'un unutulması. Gerçekçilik, *telos*'un figürlerini oluşturmanın, aklın gülünü şimdinin haçında bulmanın ütopik tarzlarından biridir. Felsefi orta-yer kavramını orta sınıfla ve yurttaşlık mekânıyla kesiştirmek, yine Platoncu bir programı hayata geçirmektir: çokluğu Bir'in yasası altına almak, demokratik *apeiron*'un (sınırları olmayan) yerine ölçünün saltanatını yerleştirmek. Felsefe siyasal bölünmeye, siyasal olana ilişkin kendi bölünmüşlüğünü teyelleyerek –yani bir yandan siyasalın duyusal gerçekliğinden mutlak olarak sıyrılmasını, diğer yandansa onunla tastamam örtüşmesini sağlayan metafor kaynağını kullanarak– son verir.

Elbette küçük bir farkla: Orta-yer asla merkezi işgal etmeye yetmez. Eğer toplumsal, siyasalın yatıştırılması hedefini tutturamıyorsa, o halde meseleyi diğer taraftan ele alarak siyasalı toplumsal çatışkıyı halletmekle görevlendirmek gerekir. Ama siyasal bunu ancak bir surette yapabilir, o da kendi eksiltimini örgütlemek, mer-

imgesini ve merkeze yaklaşan ya da merkezden uzaklaşan imgesel gerilimleri silmektir. Siyaset sanatı, bu aşamada, siyasal mekân, toplumsal mekân ve teritoryal mekânın bir başka örtüşmesini işleme koyar: mesafelerin örtüşmesi. Siyaset sanatı, demokrasiye özgü çelişkiyi olumlu yönde kullanmaktır: siyaset sanatı için *demos* (halk) bir merkezkaç kuvvet ile bir merkezcil kuvvetin birliğidir, apolitik bireylerden oluşmuş bir politik kolektivitenin yaşayan paradoksudur. *Demos*, durmaksızın kendi kendisinden ayrılır, keyif odaklarının ve gelgeç hazların çokluğunda dağılır. Siyaset sanatı, *demos*'un gelgitlerini aralıklara dönüştürerek, *demos*'un gücünü *demos*'un çalkantılarından ve bizzat *demos*'tan ayrı bir yere koymayı görev edinir.

Politika'nın IV. ve VI. kitaplarındaki, iyi ve kötü demokrasi biçimlerinin karşılaştırmasına işte bu kaygı damgasını vurur. Kötü demokrasi, adıyla örtüşen demokrasidir (halk-iktidarı): *demos*'un iktidarı elinde tuttuğu, kentin merkezinde ikamet ettiği, oturuma katılmak için birkaç adımda meclise ulaşabildiği ve *arkhaï*'ye talip olabildiği demokrasi. İyi demokrasi ise, ideal *politeïa* (siyasal yapı, devlet) rejimine mümkün olduğu kadar yaklaşan, yani *demos*'un içinde mesafe koyan demokrasidir. İyi demokrasi, seçilme vergisi (*cens*) yoluyla ya da başka yollarla, *aporoï*'i merkezden uzaklaştırır. Bu durumda yasalar "kaynak (*prosodon*) eksikliği sebebiyle"[3] hükme varır.

Prosodos dikkate değer bir sözcüktür. İlk anlamı, yolun hedefine vardığı yer, kıyıya yanaşma noktasıdır. Siyasal dilde bu yanaşma daha kesin bir anlam kazanır: meclis huzurunda konuşmak için kendini tanıtmak. Ama *prosodos* aynı zamanda kendini tanıtmaya, yola koyulmaya olanak sağlayan bir artıdır, meclis önüne çıkmaya olanak sağlayan artıdır: emeğe ve emeğin sağladığı hayata göre bir artı. Eksik olan bu fazlalık illaki para değildir, basitçe zaman ya da boş zaman da olabilir. İnsan merkeze gitmek için gereken boş zamana sahip olmayabilir, zira merkez uzaktır ve gitmek için günün vazifesinden ve kazancından vazgeçmek gerekecektir.

VI. kitapta serimlenen kırsal demokrasinin, özellikle tarlaların şehirden uzak olduğu yerlerdeki demokrasinin faydaları işte bun-

3. *Politika*, 1, IV, 1292 b 37/38.

lardır. Böyle bir demokraside çiftçilerin meclis toplayacak ve merkezi işgal edecek zamanları pek olmayacaktır: Sırf bu sebep bile iyi bir demokrasi, hatta iyi bir *politeïa* için yeterli olabilir. Siyaset yaparak zaman kaybetmektense çalışmayı tercih edeceklerdir. Siyaset yapma olanakları (*exousia*) olacaktır; ama bu işi kendiliklerinden, siyasete zaman ayırmaya olanak sağlayan servete, *ousia*'ya sahip olanlara bırakacaklardır. Burada mükemmellik merkezin boşaltılması yoluyla elde edilir. Yurttaşların, hükümranlıklarının merkezinden uzak olmaları gerekir. Rejimin işlemesi için belli bir nitelik (*poïon tina*) gerekir. Ama merkez, yurttaşların sahip olduğu bir nitelik değil, yalnızca yurttaşların mekânının bir özelliğidir. Şehir surlarının bitişiğinde tarlalar olmamalı, toplumsal ile siyasal arasındaki ve yurttaşlar ile yurttaşlık yeri arasındaki iskele atılmış olmalıdır. Siyasalın kıyısında bir aralık ve bir boşluk bulunmalıdır.

Elbette bu *no man's land* de yine bir ütopyadır. *Agora*'da daima insanlar olacak, daima kalabalık olacak, *ecclesia*'nın çevresinde kaynaşan bir güruh (*okhlos*) daima olacaktır. Bundan hareketle, mevcut bulunmayanların yurttaşlığını güvenceye alan eşsiz bir kural çıkarılır. "Çok sayıda insanın tarlalara gitmek zorunda olduğu" demokrasilerde, "agora kalabalık (*okhlos*) bile olsa, tarlalara gitmiş olanların yokluğunda meclis toplanmamalıdır".[4] Basitleştirelim: meclis orada olmayanlar olmaksızın toplanmamalıdır. Kendi kendini ortadan kaldıran demokrasinin mükemmel kuralı, orta-yer ilkesinin ironik tersyüz edilişi. Burada söz konusu olan, merkezin mevcudiyet yoluyla değil yokluk yoluyla, çıkarları dağıtma işlevine sahip bir aralık vasıtasıyla güvenceye alınmasıdır. Ama bu gerçekçilik de yine ütopiktir. Mevcut bulunması ya da bulunmamasıyla siyasalın yerini barışçıllaştırabilecek, kıyılarının kalabalığını dağıtabilecek bir sınıf yoktur. O halde iyi siyaset adamı, hem fiili düzenlemeler hem de hayali algılamalar düzleminde, bu yanaşma noktasını düzene sokacak önlemleri kestirebilecek kişi olacaktır. Bunun için, yerleri dağıtırken duyguları da yeniden dağıtmak, kimilerine verilen şeyi diğerleri için de arzu edilebilir kılan özelliği ortadan kaldırmak gerekecektir. Bunun en iyi örneği, idareciliğin bilabedel olmasıdır. Böylelikle hem herkese *exousia* verilmiş, hem

4. *Politika*, 1, VI, 1319 a 36/38.

de *ousia*'nın ayrıcalıkları korunmuş olur. Bu sayede herkes kendisine düşen yeri memnuniyetle dolduracaktır. Fakirlerin idarecilikte gözü olmayacak ve idarecileri kıskanmayacaklardır, çünkü idareciliğin getirisi yoktur. Özel bir tutku olan kazanç için, kamusal bir tutku olan şan ve şerefi özgürce feda edeceklerdir. Zenginler ise idarecilik yapabilecek, ama bu yolla servetlerini artıramayacaklardır. Hatta biraz kırpılacaklardır bile. Ortak şeref mevzularını, yani "en iyiler" olarak "daha az iyiler" tarafından yönetilmeme ihtiraslarını tatmin etmek için, bedel ödeyeceklerdir. Böylelikle kamusal ve özel ihtiraslar iyi düzenlenmiş olacaktır. Buna şu da eklenebilir ki, fakirler (*aporoï*) kendilerini hiç oyalanmaksızın işlerine vererek, zengin (*euporoï*) olmanın yolunu bulacaklardır. Böylece fakirlerin de sıraları gelince *arkhai*'nin kazanç ve kayıplarından pay alabilecekleri söylenip, çember bütünüyle kapatılabilir. Ama Aristoteles bunu yapmaz, çünkü kalabalığın gerçek ihtirasının kazanç olduğuna ve siyasetle sırf bu sebeple ilgilendiğine kani olmuştur. Oysa modernler bu çemberi kapatacak ve fakirlere zenginleşmeleri koşuluyla doğru orta-yerin Tanrı tarafından kayırılmış sınıfına erişme imkânı vaat edeceklerdir. Ama asıl meseleyi Aristoteles icat etmiştir: "modernleşme", siyasetin sonu siyaseti, yani şu kendi doğumuyla bir olan son: toplumsalı siyasalla, siyasalı da toplumsalla ortadan kaldırma sanatı. Siyaset sanatı yerleri ve onları arzulayan ihtirasları, yerlerin algılanmasını ve bu algılamayla ilintili duyguları yeniden dağıtmak suretiyle, siyasetin sönümlenmesini örgütler, bu hedefin doğal gerçekleşimi için hayati önemde olan bir toplumsallık yaratır. Birlikte-varlığın çatışkılılığında, birbirinden ayrı yönlere giden ve birlikte var olan çıkarların aralıklarını yaratır. Özel ile kamusalın, aralarındaki mesafe sayesinde, yani kamusal nitelikteki şan-şeref ihtiraslarıyla özel nitelikteki kazanç ihtiraslarının ayrı ayrı güdülmesi sayesinde birbiriyle uyumlu hale geldiği bir toplumsallık yaratır.

Geriye bir sorun kalıyor – başka bir kıyının sorunu: kendi kendisini ortadan kaldıran siyasallığın bu kusursuzluğu, nihayetinde siyasalın siyasal olumsuzlanmasına, başka deyişle ortak mekânın despotizm ya da tiranlık adıyla anılan efendiliğin özel alanı tarafından yutulmasına çok benziyor. Demokrasilerin en iyisi, hatta en iyi *politeia*, yani yurttaşlar kitlesinin yurttaşlık etkinliğindense kazanç

getiren etkinliği tercih ederek tatmin olduğu *politeïa*, kısacası yurttaşların apolitik tatminiyle uyuşan şu iyi siyasal rejim, ortak gücün tiranik biçimde yok edilmesine hizmet eden mekanizmaların aynılarını –yani özel çıkarlarının *budalalığı* ve miskinliği içine kapanmış bireylerin küçük düşünceliliği olan *microphroneïn*'i ve ortak eylem olanağını yitirmişlerin aczi olan *adunamia*'yı– devreye sokmaz mı? Küçük düşünme, yurttaşların güvensizliği ve güçsüzlüğü: bunlar tiranlığın araçlarıdır. Ve VI. kitapta sayılan iyi muhafaza etme yollarını kullanmaya kendiliğinden yatkın iyi tiranlar nasıl var iseler, bu araçlar da iyi hükümet yöntemlerine o kadar benzemektedir. İyi tiran modeli olan Pisistratos'un *Atina Anayasası*'nda bahsedilen hükümet yöntemleri, iyi kırsal demokrasinin kurallarına o kadar benziyor ki, karıştırılabilirler. Pisistratos fakirlere toprak satın almaları için kendi cebinden para veriyordu. İki amacı vardı: Vakitlerini kentte sürtmekle geçirmeyip köylerde dağınık halde kalsınlar; diğer yandan, kendi ölçülerine uygun bir zenginliğe (*euporountes tôn metriôn*) sahip olarak kendi özel işleriyle ilgilensinler de ortak meselelerle ilgilenmeye istekleri ve zamanları kalmasın.

Dağıtma siyaseti. Siyasetin bu iki "son"unun benzerliğinden huzursuz olabileceklere, Aristoteles teskin edici bir açıklamayla yardım eli uzatır: Pisistratos bir tirandan ziyade bir siyaset adamı olarak hükümet ediyordu. Böylece bizi paradoksa geri gönderir. Siyaset sanatının, yani kendi gerçekleşimini kendi sonunun yanı başında, mükemmelliğe erişini de kendi uçurumunun kıyısında tutan sanatın en eski işi, depolitizasyondur.

Siyasetin siyasal olarak ilga edilmesi, aynı zamanda, felsefe için, ampirik siyasetin kargaşasının, demokrasinin kargaşasının göbeğinde siyasal İyi'ye en çok yaklaşan imgeyi gerçekleştirmenin bir yoludur. Bu gerçekleştirim özel bir dolayımlamadan geçmektedir: Aristoteles, *telos*'un aşkınlığı ile siyasetin düzenlemeleri arasında, bir merkez ütopyasına, yani kendi kendine düzene girecek ve hem kendi bölünmesini hem de siyasal merkezi ele geçirmeyi hedefleyen ihtirasların bölünmüşlüğünü giderecek bir toplumsallığa yer bırakır. Siyaset sanatının felsefi gerçekleşiminde, bu ütopya giderek silinen bir andır. Ama modernliğin has işi belki de bu kaybolan üçüncüye cisim kazandırmak oldu. Modernliğin ütopyası –felsefi ütopyanın kopmuş parçası, ya da özgürleşmiş orta terimi– bu

olacaktı: kendi özgürleşmesini toplumsalın özgürleşmesi olarak koyan sosyolojik ütopya; felsefenin ve siyasetin ortak sonunu ilan eden, toplumsala içkin bir rasyonalite ütopyası.

4 Kıyıları Olmayan Demokrasi

Siyasalın böyle sosyolojik bir biçimde sona erişini en iyi gözleyebileceğimiz yer herhalde Tocqueville'dir: Özellikle Tocqueville'in çözümlemesinin, siyasal kahramanlığa duyulan özlem ile toplumsalın barışçıl öz-düzenlemesi (*auto-régulation*) olarak kabul edilen demokrasi arasında muhafaza ettiği gerilimde bunu görürüz. *Amerika'da Demokrasi*, Aristoteles'in güncelliği üzerine uzun bir tefekkürden başka bir şey önerir mi? Toplumsal eşitlik, siyasal eşitliği ıslah eden küçük düşünceler ve ılımlı âdetler rejimi, *ecclesia* ve *arkhai*'nin demokrasi bataklığının çocukları tarafından istila edilmişliği: Aristotelesçi sezgiye en çok yaklaşan modern barışçıl demokrasi manzarası değil midir bu? Tocqueville'in dehası, modern demokratik toplumsallıkta, merkezin bir araya gelişi ile merkezden uzak olanların bir araya gelişi arasında karma bir figür saptamış olmasıdır. Aristotelesçi programın gerçekleştirilmesi, bir toplumsal sınıfa (orta-yeri işgal eden orta sınıf ya da çevredeki çiftçi yurttaşlar) bağlı olmaktan ziyade, toplumsalın belli bir haline bağlıdır. Siyasalın barışçıllaştırılması, orta sınıfın ya da "doğru orta-yer"in hükümetinden çok daha derin bir değişimden ileri gelir. Siyasalın barışçıllaştırılması, koşullar eşitliği adı verilen yeni toplumsallığa bağlıdır. Koşullar eşitliği, siyasal ile toplumsal arasındaki ilişkinin ayarlanması için hakikaten sanki gökten indirilmiş bir çözüm getirmiştir. En uyanık siyasetçinin bile yapamadığını, aynı anda hem toplumsalın siyasal taşmalarını hem de siyasalın toplumsal taşmalarını kendiliğinden sınırlayan, kendinden ayarlı (*auto-régulé*) bir toplumsallığın üretilmesini, koşulları eşitleyen gökten inme hamle gerçekleştirir. Koşullar eşitliği, siyasal duyguların polimerizasyon yoluyla barışçıllaştırılmasını sağlar. Mesafeden ve ayrıklıktan beslenen bir duygu olan şerefin silinmesi bir toplumsal mekân açar ve bu mekânda merkez etrafındaki eski gerilimler, çıkar ve tatmin noktalarının sonsuzca bölünmesi ve çoğalması yoluyla düzenlenir.

Özel alanın şişmesi ve onunla bağlantılı olarak özeli ilgilendiren tatmin yollarının çokluğu, salt zorunluluk ve kazanç arzusunun egemenlik alanının sınırlarını epeyce aşarak, barışçıl birlikte varoluş ve kolektif disiplin kuralına bağlılığı güvenceye alır, bu tatminlerin aynı anda mümkün olabilmesini sağlar. Bu düzenin anahtar sözü olan "ılımlı âdetler", Atina demokrasisinde çok değer verilen "kolaylığın" (*praoitès*) bir dengidir. Platon'un aşağıladığı bu kolaylığı Aristoteles popüler laksizm* yoluyla değil merkez ile orta-yerin doğal kesişimi yoluyla sağlamaya çalışmıştı. "Ilımlı âdetler", yani mesafenin şiddetli ihtiraslarının yatıştırılması, kural ile tatmin arasındaki ilişkiyi kolaylaştırır; aynı hamleyle, siyasal mekânın zenginler ile fakirler karşıtlığı tarafından kutuplaştırılması son bulur; *idion* ile *koinon*'un, özel ile kamusalın bileşik getirileri toplumsal gövdenin bütün yüzeyine dağılır; barışı güvence altına almakta birkaç kişinin gösterişli ve kışkırtıcı faziletinden daha yararlı olan herkese eşit dağıtılmış fazilet kırıntısına kolaylık sağlar. Kuşkusuz bütün bunlar, kahramanlık siyasetine özlem duyan "biraz olsun yücelmiş" ruhlar için izlemesi hüzünlü olsa da, tanrısal planlarla uyum içindedir.

Böylelikle siyasetin ereğine varışı, yani ölçülmemişin ya da demokratik *apeïron*'un bünyesinde bir ölçünün kazanılması, yeni var olma tarzı içinde bizzat *apeïron*'un bünyesinde çözüme bağlanacaktır. Ancak bunun bir sınırı bir de koşulu vardır. Sınır, Aristoteles'te de olduğu gibi, siyasalın kendisiyle mesafelenmesinin despotizme, "himayeci iktidar"ın tahakkümüne tıpatıp benzediği noktadır ki, bu tahakkümün kendi kolaylığı toplumu içinde bulunduğu halde, yani eşitlik, özel olanın tatmin edilmişliği ve ihtirasların özdüzenlenmesi halinde bırakarak, barışçıl biçimde tahakküm edebilmesinden ileri gelir. Koşul, bir esirgeyicinin varlığıdır. Şeref siyasetinden vazgeçmek için, İyi'yi gerçekleştirme yollarını kahramanlık çağını özleyenlerden daha iyi gören ve bu yolların despotizmin yollarıyla birleşmemesini sağlayan bir esirgeyicinin yardımına ihtiyaç vardır. Sosyolojik ütopya başlangıçta ancak esirgeyicinin sekülerleşmesi sayesinde özgürleşebildi. Bu sekülerleşme, ilerleme düşüncesinin henüz berisindeydi; sosyolojik kayracılık (*providen-*

* Uzlaşmaya ve hoşgörüye gösterilen gereğinden fazla eğilim. (ç.n.)

tialisme) önce bir ilerleme düşüncesi değil, yozlaşmaya karşı bir güvencedir, siyaset sanatı geleneğinin yozlaşma addettiği şeyi yeniden yorumlamanın bir tarzıdır.

Postmodern denilen çağda bu "yozlaşma" her türlü esirgeyici göndermesinden kurtulabileceğine inanmaktadır. Deniliyor ki, günümüzde zenginler ile fakirler kutuplaşması, siyasal şerefin ve kahramanlar demokrasisinin ateşini de peşi sıra yok edecek kadar silinmiş durumdadır. Demokrasi, zenginler ile fakirler arasındaki hafiflemiş farkı ölümcül şeref mevzuuna dönüştüren arkaik saplantılar çağını geçmiştir. Bugün demokrasi daha kusursuz biçimde depolitize edildiği, bir siyasal tercih konusu olarak algılanmayıp genel bir ortam olarak, eşitlikçi çağın hazlarıyla çelişen mücadeleleri ve fedakârlıkları dayatmayan postmodern bireyselliğin doğal ortamı olarak yaşandığı için, daha fazla güvence altındadır.

Bu durumda mekân sorunu boşluk yoluyla halledilir: her tür görünür mesafenin, parçalayıcı kıyının, uçurumun yokluğu. *Boşluk Çağı**: çıktığı zamanda epey gürültü koparmış bir kitabın adıydı bu. Yazar, bir yanda çağdaş hazcılık ile diğer yanda ekonomik bir gereklilik olan çaba ve siyasal bir gereklilik olan eşitlik arasındaki çelişkiler hakkındaki kötümser çözümlemeleri çürütüyordu. Tersine, seçmenin ve özgürlüğün kalıcı evreninde, bizzat seçme konusunun mizahla gevşetildiği evrende yaşayan bir bireyi yükselten ve genelleştiren bu "kişiselleşme davası"nın zaferi ile demokratik çoğulculuk arasında gitgide artan bir uyum sağlandığı konusunda bizi temin ediyordu. Gilles Lipovetsky şöyle yazıyordu: "Narsisizm büyüdüğü ölçüde demokratik meşruiyet galebe çalıyor, *cool* bir tarzda bile olsa. Çok-particilikleri, seçimleri ve bilgi edinme haklarıyla demokratik rejimler, kişiselleşmiş self-service, psikolojik test ve tercih özgürlüğü toplumuyla gitgide daha yakın bir akrabalık kuruyorlar."

Bu bilgiçge çözümlemelere, çoğulcu topluma dair beylik temalar eşlik eder: Böyle bir toplumdaki malların rekabeti, serbest cinsellik, müzik melezlemeleri, dünyanın öteki ucuna ucuz *charter* seferleri, doğal olarak, eşitlik tutkunu ve farklılıklara hoşgörülü bir birey şekillendirir. Herkesin herkese muhtaç olduğu, bireysel key-

* *L'ère du vide*, G. Lipovetsky. (ç.n.)

fi ilgilendiren her şeyin serbest olduğu, herkesin ve her şeyin birbiriyle kaynaştığı dünya, kendi kendini barışçıllaştıran çokluğun dünyası olacaktır. Orada akıl tehlikeye en az açık biçimiyle gerçekleşecektir: olgular tarafından sürekli ihlal edilme ya da meşruiyetini yitirme tehdidi altındaki bir disiplin olarak değil, bizzat ihtirasların gelişimi ve mutabakatçı kendiliğinden-düzenlenmesi yoluyla üretilmiş akılsallık olarak. "Çoğulluk": özel hazlar sarhoşluğu, dayanışmacı eşitlik ahlakı ve cumhuriyetçi siyasal bilgeliğin mutabakat noktası –ütopya noktası– bugün böyle adlandırılacaktır.

5 Allak Bullak Son

Malların, bedenlerin ve adayların serbest mübadelesinin mutlu kıyılarına doğru böyle yelken açmıştık. Ama bu dünyada her mutluluğun, son'un mutluluğunun bile, bir sonu var. Gerçekçi ütopyalar da diğerleri gibi gerçeğin sürprizlerine tâbidirler. İhtiyar *auctor*'un önünde silahsız kalan genç girişimciyi gözler önüne seren seçim konjonktürü, gençliğin zaferinin –ki güncel olarak siyasetin barışçıllaşması bunda görülüyor– bu amaç için pek de uygun olmadığını daha başka yollardan da öğretiyordu. "Fransa Fransızlarındır" sloganını atan adayın topladığı dört milyon oy, şunu tüm kabalığıyla ilan ediyordu: siyasetin çöktüğü, zenginlerin partisiyle fakirlerin partisinin görünüşte aynı şeyi –modernleşme– söylediği yerde, üç aşağı beş yukarı aynı girişim için daha iyi kotarılmış bir reklam imajını seçmekten başka bir şeyin gerekmediği yerde, çarpıcı biçimde açığa çıkan, mutabakat değil dışlamadır; tatminlerin birlikte varoluşunun toplumsal akılsallığı olarak akıl değil, Öteki'ne duyulan katıksız nefret, dışlamaya yönelik bir araya gelmedir. Siyasetin yüzyılı yakalamaya, dogmaları ve tabuları bırakmaya çağrıldığı yerde, beklenen, yani önyargısız modernliğin zaferi değil de başka bir şey belirmişti sahnede: en arkaik olanın, her türlü yargıdan önce gelen çıplak nefretin geri dönüşü.

"Genç" ve "dinamik" olanların partisi o zaman şunu idrak etti: mesele, bilançolar ve vaatler, adayların ve programların yaşı üzerinde tartışmak değildi. Bir münazarada, yaşlı olduğunu ona kanıt-

layarak galip gelmeye çalışmak pek zekice sayılmaz: elbette yaşlı olacaktır. Söylem oyunlarıyla babayı alt edemezsiniz. Bu gibi durumlarda, genç girişimin değil yaşlı nefretin dalgasını arkasına almak gerekir. O zaman caddelerde, alaşağı edilmesi gereken bir adam olarak babanın kara siluetinin afişleri görülmeye başlandı. Şimdi konuya daha damardan girilmişti. *Miraculum litterarum*'u kendine mal edene karşı en uygun şey, sürünün çığlığıydı. Barışçıllaştırıcı otoritenin *arkhaïon*'una karşı, en arkaik çıplak nefretin *akhaïoteron*'u.

Siyasalın barışçıl sonu, böylece, onun cani tarihöncesine dönüşüyordu. Malların, bedenlerin ve simülakrların serbest mübadelesi toplumunun mutabakatçı çoğulculuk toplumuyla tamı tamına eşbiçimli olacağını aşikâr bir hakikat olarak kabul eden görüş de parçalanıyordu. Elbette, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndan beri, kuşku yeni bir şey değil. Fakat tuhaf bir çapraşıklıkla, bundan altmış yıl önce Marksist vaade meydan okuyan Freud'un kötümser öngörüsü, bu vaadin çöküşünden elde edilen barışın güvencesi altına alınmış oldu. Ve "gevşeme"nin ve hoşgörünün aslında pek de keyif ekonomisini karakterize eden özellikler olmadığını, müsamahalı ve hoşgörülü keyif toplumunun mutlu sosyologlarına anımsatmak için, olayların hoyratlığı gerekli olabiliyor. Keyif ekonomisinin yoluna çıkan şey, hoşgörüden ziyade, ilksel bir korkudur, tedirginliğin ve nefretin kuralsızlığıdır, ötekinin salt reddidir.

Gerçi, gerçekçilerin iflah olmaz anjelizmi, bu reddi basitçe hüsranla, tatminsizlikle açıklayabiliyor. Onlara göre nefret, sadece bir mal ya da bir yer konusunda ihtilaftan kaynaklanır, yani birinin sahip olmadığı şeye öteki sahip olduğu zaman ortaya çıkar. Örneğin, Araplardan nefret ediliyor çünkü insanlar işsiz ve Arapların işi var. Yani bir kez daha örtüşmelerin –mutsuz örtüşmeler de olsa– cazibesi söz konusu: bu varsayıma göre, mahrum bırakılmış olan nefret eder, dışlanmış olan dışlar. Elbette böyle olduğu da olur. Fakat edinilmiş yerin rahatlığı ve sağlamlığının, hiç de dışlamanın hazlarını azaltma eğiliminde olmadığını gündelik deneyim öğretiyor. Nefreti mahrumiyetle açıklamak, meselenin yalnızca modernlikteki bir gecikmeden, yani zenginler ile fakirlerin aşılmış savaşının bir kalıntısından ibaret olduğunu düşünme hakkını kendine görmek demektir. Deniliyor ki, ekonomideki büyüme sürecinde unutulan-

lar oldu. Onlar hâlâ geçmiş yüzyılda yaşamaktalar çünkü büyümenin meyvelerinden herkesin nasiplenmesi için gereken zamana sahip değildik.

Şu durumda zaman, ileriye doğru bir kaçışla, en son ütopyanın malzemesi haline geliyor. Siyasetin iyi sonuna erebilmesi için tek gereken, zamanın bizden eksik olmaması, bizim de zamanı elimizden kaçırmamamız. İlerlemeciliğin ve vaadin safiyane çağı kapandı – diye iddia ediyoruz. Ama geride bırakılmış olan, zamanın güçlerine dair ilerlemeci inançtan çok, bu inancın, aynı anda hem bir siyasal durumu yargılamaya hem de harekete bir ereksellik vermeye yarayan bir *telos* ve bir ölçü fikriyle kurmuş olduğu bağdır. Bundan böyle, ölçüsüz, sonsuz, katıksız zaman biçimine inanç, en son ütopyanın yerini, yani ütopya ne zaman mekâna taşınsa ortaya çıkan hayalkırıklığında hâlâ varlığını koruyan ütopyanın yerini alacaktır.

Bu ütopya, zamanın iki farklı nitelendirilişini birbiriyle örtüştürüyor. Bir yandan, zaman sonsuzun, *apeïron*'un biçimidir; ölçü ve ölçüsüzlükle ilgili tüm sorunları, doğal yerleri olan bu *apeïron*'a havale edebiliriz. Öte yandan, zaman, hâlâ teşhis edilebilen tek kötülüğün, eksikliğin kaynağı olan gecikmenin, geri kalmışlığın karşıtı olan büyümenin ilkesidir. Bu durumda dünyanın tekniğin tahakkümüne alınması fikrinden de çok, salt kendi kendisinin genişlemesi olarak zaman fikri hüküm sürmektedir. Yeni binyılcılık, 2000 yılında kesintisiz, homojen, olaysız, hiçbir olayın ölçü teşkil edemeyeceği bir zamana gireceğimizi ilan ediyor. Bu türden tarihler, nekrolojik iki yüzüncü yıldönümü anmalarına karşı, belli tarihlerin böldüğü, olayların öne çıktığı zamanın sonunu ilan etmekteler. Yeni zamanda her türlü siyasal buyruk, "İleri, marş!" doğal biçimine bürünecektir. O halde zaman, yalnızca kalp ağrılarının değil, her tür siyasal kötülüğün de evrensel sağaltıcısıdır. Her hükümet: "bize yalnızca zaman gerek, bize zaman verin" diye haykırıyor. Elbette her hükümet varlığını sürdürmek ister. Ama bu çağrıda bundan fazlası var, tüm ütopik güçlerin zamana havale edilmesi var. Eğitim politikaları, eğitim eşittir formasyon denklemini koyarken bunun örneğini veriyorlar. Bu denklemin bariz anlamı, genç okullulara, pazarın istihdam olanaklarına denk düşen vasıfları kazandırmak. Ama denklem bundan çok daha fazlasını söylüyor. Çocuğun olgun-

laşarak erişkin olduğu biyolojik zaman ile pazara açılma zamanı arasında ütopik bir denklik koyuyor.[5] Göksel esirgeyicinin sekülerleştirilmesinin son aşamasında, doğaya ve zamanın doğal üretkenliğine inanç, mucizeye inanç ile özdeşleşiyor.

Demek ki gerçekçi ütopya, arkaik olanın geri dönüşü ya da "son"un yön değiştirişi kışkırtmasına, kendi kuramını yapan bir ileri doğru kaçışla karşılık veriyor. Bu kaçışın kaygısızlığına direnmek için sorunu diğer tarafından almak, yani bu arkaik terse dönüşü, Öteki'ne duyulan nefretin yeni zincirinden boşanışlarını ve atadan kalma yatıştırıcı jesti ciddiye almak gerekir. Bütün bunlar, çatışkılı siyaset tasavvurunun çöküşüyle alakalı tuhaf bir sapmanın kanıtı değil midir? Bölünmenin toplumsal kaynağını, zenginler ile fakirlerin savaşını toprağa gömdük, denilen yerde, dışlayıcı Bir'in ihtirasının tırmandığı görülmektedir. Bu durumda siyaset sanatı, bir başka parçalanmayla karşı karşıya kalmaktadır: bu sefer zenginlik farkı ya da mevki için çatışmadan değil, nefretin birleştirici gücüne dayanan belli bir birlik tutkusundan doğan daha kökten bir parçalanma.

6 Filozof ile Siyasetçi

Belki de gerçekçilerin bu kör noktası, siyasala yanaştığı yerde, çoğu zaman sanıldığından daha "gerçekçi" olan bir felsefenin kör noktasıdır aynı zamanda. Aristoteles'te siyasal olanın çifte kökenine, çifte belirlenimine dönelim: bir yanda insanı yüksek ölçüde siyasal bir varlık kılan doğa; diğer yanda zengin-fakir bölünmesinin olumsallığı. İkisinin ayrıklığı, şunu sormaya götürüyor: acaba, *lo-*

5. Bu ütopya, bu denkliği gerçekleştirme amacıyla önerilen yollarda fazladan bir yankı da bulmaktadır. Görevinin bilincinde olan her eğitim bakanının yaptığı engin eğitim reformu planlarında, bir öneri grubu ısrarla yinelenmektedir: zamanın örgütlenmesi ile ilgili öneriler, yani daha kısa ders günü ve daha uzun ders yılı önerileri, beş dakikalık küçük kısaltmalar, çalışma ve dinlenme zamanlarının yeniden düzenlenmesi. Bu önlemler haklılıklarını elbette psikologlar ve pedagogların çalışmalarında bulmaktadırlar – ayrıca en ucuz yöntemler olma cazibesine de sahipler, ama tekrar tekrar gündeme gelmeleri, zamanın sihirli güçlerine duyulan bir inanca tanıklık ediyor: Sanki zamanı –körleme bile olsa– yönetmekle mutlaka mucizevi bir sonuç elde edilecekmiş gibi.

gos'u paylaşanların doğal olarak sahip oldukları toplumcul (*sociable*) karakter ile başkalarının sahip olduğu şeye kendi sahip olmayanın, ya da başkasının olmadığı şey olmaktan başka yolu olmayanların içinde bulundukları karşıtlık, birbirine eklenince, meselenin tümü kavranabiliyor mu? Bu ikisinin-arası sorunu, *Politika*'nın Birinci Kitabında alelacele beliren şu tuhaf figürden hareket ederek de gündeme getirilebilir: ya insandan üstün bir varlık ya da tersine aşağı (*phaulos*) bir varlık olan yersiz yurtsuz apolitik birey. Aristoteles diyor ki, böyle devletsiz-kentsiz bir varlık, savaş arayan bir varlıktır, zira tıpkı tavladaki gibi *azux*'tur, yani çifte koşulmamıştır, kapısız haldedir.

Bu, tavla hamlelerine ve terimlerine bizden daha çok aşinalığı olanlar için bile ilginç bir önermedir.[6] Önermenin kendisi tam da bu yüzden kanıtlama zincirine sapasağlam bağlanmıştır. Öncesinde, henüz gösterilmiş bariz (*phaneron*) bir şey vardır, yani insanın doğası gereği siyasal bir hayvan olduğu. Ve arkasından da, bir öncekinden netlikle çıkmasa da ondan destek alan başka bir apaçık şey (*delon*) gelir: İnsan siyasal bir hayvan olduğuna göre, her halükârda arılardan ve sürü hayvanlarından kesinlikle daha siyasaldır.

Bu iki "apaçık olgu" arasında, her şeye rağmen tekil kalan önermeyi –savaş arzusunun yalıtılmış insana özgü olduğunu– nasıl anlamalı? Bu yalıtık varlık kiminle savaşacak? Bir olasılık daha var, o da "savaş hali" ile kastedilenin basitçe "yalnızlık hali" olması. Bu konuda tavlanın bize öğreteceği bir şey yok. Tersine, başka bir varsayıma kapıyı kapatmak için oraya konmuş gibi görünüyor: savaş etmeni ve nefret ileticisi olan bir birlikte-varlık varsayımı. Şu durumda çatışmanın yalnızca iki figürü göz önüne alınmış bulunuyor. Birincisi, asosyal olanın, yani insandan az ya da çok olanın taşıdı-

6. Tavla ve dama oyunları, Greklerin birçok oyununda yeri olan *pettoi*'lerin (oyun taşları) yalnızca yaklaşık bir dengini sağlayabilmektedir. Burada sözü edilen oyunun doğasının tam olarak ne olduğunun tartışması, özellikle Becq de Fouquières (*Les Jeux des anciens*, Paris 1869) ve H. Jackson (*Journal of Philology*, 7, 1877) tarafından yapılmıştı. Farklılıklar ve belirsizlikler içeren yorumlar arasında en mantıklısı şunu kabul etmek: *azux*, oyun sırasında yalıtılmış ve çevresi sarılmış bir taştan ziyade, komşu hanedeki yaklaşan rakip taşı bozma gücüne sahip hareketsiz bir taştır (zira söz konusu fark, taşın doğasında bulunan bir farktır). İlgili pasajın bütünü, metnin ve metnin sözdizimsel çatısının belirlenmesinde tartışma vesilesi olmuştur.

ğı savaş. Bu savaş –ki açıklanamaz ve düşünülemezdir– bir varsayımdan ibarettir, çünkü insan doğasından başka bir doğa varsayar. İkincisi, malların ve ayrıcalıkların paylaşımı temelinde, siyaset tarafından kâğıtları yeniden dağıtmak ya da oyunun algılanışını değiştirmek suretiyle yatıştırılabilen, farklı grupların çatışması.

Ya yalnızlık hali ya da diğer grubun sahip olduğuna sahip olmak için kolektif çatışma. Olanaksız üçüncü şık, düşünülmeyen ikisinin-arası, nefretin toplumsallaşmasıdır, bir başka cemaatin mallarını almak için değil yalnızca nefret için ve nefret yoluyla oluşan bir cemaattir. Her şeyden daha eski ve sınıf savaşının modasının geçtiği binyılın eşiğinde hâlâ genç olan, *arkhe*'nin *arkhaïoteron*'u budur: siyasalın kıyılarındaki kör nokta, savaşı bölünme ve nefreti haset olarak düşünen felsefenin kör noktası budur. Oysa nefret birleştirir; üstelik henüz herhangi bir sebep ya da neden düşünememişken, işaretler (*semeïa*, Aristoteles'in insan hayvanının siyasal doğasını kanıtlamak için kullandığı doğa işaretleri) veren bir doğa tarafından herhangi bir şeye yazgılanmış olmaksızın, nedensizce, sadece orada olmak olgusunun herkesi birleştirmesi türünden bir birleştirmedir bu. En azından Spinoza bu nefretle, *ultimi barbarorum* (barbarların en önde gidenleri) dediği, kıyıları olmayan modernliğe öncülük etmiş kendi tacir ulusunun yurttaşlarının cinai kudurganlığında karşılaşmış olmalıdır. Ama bu barbarlığın ne derece modern olduğunu görmek, Spinoza'yı doğanın imparatorluğunda bir fay kırığı olduğunu kabul etmeye zorlamamış mıydı? Bu fay kırığı, gülünç bir böbürlenme olan insan iradesine has bir hâkimiyet alanı değil, tersine, üzüntüyü neşeye dönüştüren bilgiye isyan eden bir kederliliğin hâkim olunamaz bölgesidir.

İşte bu, felsefenin, cahil kitleyle sabırlı (Spinoza) ya da sabırsız (Platon) ilişkisinde, yanaşmakta zorluk çektiği şeydir: sürünün düzeninin halk toplaşmalarının düzensizliğinden farklılaştığı yer; uyumsuzluk içindeki bir çokluğun yeniden birleşmesi ya da anlaşmazlığın giderilmesi olmayan, bir'in terörünün çok'unkiyle karşı karşıya geldiği nokta, bir ile çok'un menteşesi; mahrumiyet içindeki öznenin, J. F. Lyotard'ın bir metninde[7] sözü edilen şu çocuk-öz-

7. Jean-François Lyotard, "Le survivant", *Ontologie et politique. Hannah Arendt* içinde, Editions Tierce, 1989.

nenin tedirginliğinin nefretin sürükleyici gücüne dönüştüğü, ayrılığa çare olacak şeyin kökten kötülüğe dönüştüğü nokta. Felsefenin, tam da en aşırı suçlamayı kendisine yönelttiğinde, yani kendi hedefine ihanetini totaliter felaketin kaynağı olarak sunduğunda, hâlâ uzağında durduğu şey bu değil midir?

Heidegger'in siyasetle ilgili manevrasının özü, birleştirici nefret sorununu felsefenin sözde daha radikal yıkımının ve kendi kendini cezalandırmasının girdabında boğmak değil midir? Felsefe, yüzyılın terörü için kendi kökensel günahından başka bir kaynağı kabullenmek istemiyor: metafizik adı verilen kadim ama daima genç ihanet. Bu metafizik, varlığın tehlike altındaki ışığında olanların (*étants*) açığa çıkarılması hedefini, kullanımına sunulmuş nesneler dünyası üzerinde her şeye kadir bir öznenin tesisine dönüştüren ilkedir: tekniğin imparatorluğunda tamamına eren, öznenin mutlak iktidarı ve dünyanın harap edilmesi ilkesi; siyasal terörün yalnızca tikel bir tezahür olarak (gaz odalarındaki cesetler kadar tarım-gıda endüstrisinin harap ettiği toprağın da) göründüğü teknik imparatorluğu.

Bu uçurum-ilke düşüncesinin, siyasete yaklaşımı nasıl kökten bir biçimde düzenlediği bilinir. Çağımızın birleşik ilkesi olarak tek bir tahakküm özünü, zincirinden boşanmış teknik çılgınlığını ve köksüz bir insanın normal kabul edilmesini koyutlar. Böylelikle dışlayıcı bir araya gelişin ve bu bir araya gelişin yokedici radikalliğinin tekilliği ortadan kayboluyor. Uçurumun ortak kıyısı yalnızca iki olanağa yer bırakıyor: ya denize sırt çeviren ve selamet ahalisini yeniden sağlam karaya, yani her türden eş-adlılığa çanak tutan toprağa özgü değerlerin toprağına geri götürmek için Amerikan ve Sovyet kürekçi sürülerinin ortak sapmasına karşı çıkan iradeci *metanoïa*; ya da, tuhaf bir kendi kendini köreltme tutkusu içindeki düşüncenin, siyasalın kendi kendini ortadan kaldırışına öykünerek, felsefi olanı uzaklaştırma ve ortadan kaldırmaya yönelik bitmek bilmez çabası aracılığıyla güttüğü beklenti olan, yüzyılın dönüşü, karanlığın dibindeki ışıltı. Bu çarpıcı günah çıkartma gösterisi, nefretin somut olarak düzenlenmesi işini, yani dağılmayı azaltacak ama nefretçil bir araya gelişi zincirinden boşaltmayacak biçimde bir araya gelişi ön plana çıkartma işini fiilen devlet işlerinin uygulayıcılarına bırakıyor.

Oysa yapılması gereken, Bir'in ve çokluğun tutkularının ortak arındırılması (*katharsis*) işini hükümet edenlerin sağgörüşlerine bırakmaktan ziyade, *okhlos*'un düzensizliğini ve bölünme belasını savmak isteyen felsefenin, hem kendisi hem de daha sonra gelecek siyasetçiler için, siyasetin sonu siyasetini icat ettiği şu ilk noktanın tahliline geri dönmek değil midir? Sonuç itibarıyla felsefe, bu ilk noktada gerçek *okhlos* figürünü yanlış değerlendirerek, kökten kötülük konusunda yanıldı. Zira *okhlos*, çokluğun düzensiz çalkantısı değil, dışlayıcı Bir'in ihtirası çevresindeki nefretçil bir araya geliştir. Aşılmış bölünmenin yerinde yeniden sürünün çığlığı duyulduğunda, Bağdat'tan dönen yanlış hesap bu değil midir? Ve belki bu durumda demokratik bölünmenin anlamını yeniden düşünmek gerekecek; partiler arasındaki siyasal savaş ve fakirler ile zenginler arasındaki –bitişinden dolayı kendimizi kutladığımız– toplumsal savaşta, hem kendi başlarına hem de çatışkılı iç içe geçişlerinde, kökten kötülüğe çare olan ve pek iyi anlaşılmamış bir güç olduğunu düşünmek gerekecek. Sanki zenginler ile fakirler savaşı da kendi tarzında, daha eski bir savaşı yatıştırmış gibi duruyor. Siyasalın ve toplumsalın çifte bölünmesinin, belli bir birlik tutkusunun meydan verdiği daha kökten bir parçalanmaya karşı bir ayarlayıcı işlevi varmış ve arkaik yatıştırma jestlerinin ve karizmalarının geri dönüşleri de bizzat bölünmenin ortadan kalkmasıyla ilintiliymiş gibi görünmektedir.

7 Demokrasi ve Okhlokrasi (Güruh İktidarı). Platon'dan Sosyalizm Sonrasına

Şu durumda, "siyasetin sonu"nun bugünkü anlamının ne olduğu üzerine düşünmek, Grek düşüncesinin *demos* ile *okhlos* arasında, yani halkın iktidarı ile bireysel çalkantıların çalkantılı toplaşması arasında kurduğu ilişki üzerinde yeniden çalışmayı gerektirecek. Modern demokrasi düşünceleri, demokrasiyi gerek dağınık keyif odaklarının kendi kendini düzenlemesiyle özdeşleştirerek, gerek tikeli tümele tâbi kılmak suretiyle kolektivitenin hükümranlığını kuran yasanın iktidarı ile özdeşleştirerek, dolaylı ya da dolaysız olarak bu ilk taslağa onay verdiler. Ama *okhlos*, ilkesel olarak, istek-

lerin başıbozuk toplamı değil de dışlayıcı Bir'in ihtirası –korku içindeki insanların korkutucu toplaşması– ise, o zaman ilişki başka türlü düşünülmelidir. Belki de *demos*, çokluğu ağırlık yazgısından kurtaran, kaynaşmış bir bütün olmanın güvenliğinde *okhlos* olarak gövdeleşmekten alıkoyan harekettir. Demokrasi, ne bireyler kalabalığının çoğul ihtiraslarının mutabakatla kendi kendini düzenlemesidir, ne de "... Hakları" bildirgeleri çerçevesinde yasa tarafından birleştirilmiş kolektivitenin hükmüdür. *Demos* bir toplumda *okhlos*'un bölünme gücü olarak var olduğu ölçüde demokrasi vardır. Bu bölünme gücü tarihsel ve olumsal bir olaylar, söylemler ve pratikler sistemi içinde gerçekleşir: bu yollarla herhangi bir çokluk, bir yandan kendini herhangi bir çokluk olarak ilan eder ve dışa vurur, diğer yandan hem mevki ve kimlik dağıtan bir kolektivitenin Bir'ine kaynaştırılmayı hem de bireysel keyif ve korku odaklarının mutlak terk edilmişliğini reddeder.[8] Demokrasi sadece yasanın bireyleri eşit ve kolektiviteyi kendisinin efendisi ilan etmesiyle olmaz. Ayrıca bir de *demos*'un gücü gerekir ki, bu güç toplumsal ortakların toplamı ya da farklılıkların topluluğu değil, tam tersine ortaklıkları (*partenariat*), toplulukları ve sıra dağıtımını (*ordination*) bozma gücüdür.

Platon'un dehası isimsiz çokluğun bu gücünü tam da asal olanın (*le cardinal*) sıralı olana (*l'ordinal*) başkaldırısı olarak kavramıştı. Elbette Platon'a göre bu başkaldırı, kitlenin kör dışavurumundan, başıbozuk istek odaklarının başıbozuk toplamından başka bir şey olamazdı. Ama demokrasinin modern olumlanması, bu koyutu tersyüz eder. Modern olumlama kendini her tür sıra dağıtımının –tüm "geometrik" eşitliklerin– karşısına koyar ve *demos*'u, birleşik ya da ayrışık biçimleriyle *okhlos*'tan, siyasetteki hayvani hükümranlıktan kendini ayırma gücü olarak koyar: kolektivitenin Bir'i, toplumsal türlerin sınıflandırılması ya da bireylerin yalıtılmışlığı. *Demos*'un her türlü yasakoyucu hükmünü aşan kendine özgü bu

8. Hayali kaynaşma ve demokratik bölünme sorunları, Claude Lefort'un çalışmalarının merkezinde yer alır. Herhangi bir çokluk kavramı, Alain Badiou'nun *L'être et l'événement*'ında sistematik felsefi bir irdelemenin konusu oldu. Birbirinden aslında çok farklı olan bu iki düşünce girişimine göndermek zorunlu olmakla birlikte, burada aynı terimlerle düşünülen şeyin sorumluluğu bu satırların yazarına aittir.

gücü, en basit formülüyle, ilk çarpımın toplanma-bölünme kudreti, yani bölme işleminin iki'sinin kudretidir. Bölmenin iki'si, kolektif kaynaşmanın Bir'inin değil, herhangi bir bir'in herhangi bir başka bir'e eşitliğinin Bir'inin geçtiği yoldur.

Nitekim eşitliğe özgü olan, birleştirmekten ziyade sınıfsızlaştırmaktır; hiyerarşik kastların, sınıfların (*ordre*) sözde doğallığını bozmak ve yerine bölünmenin polemik figürlerini koymaktır. Eşitliğe özgü olan, siyaseti hayvansılığın çeşitli görünümlerinden (büyük kolektif gövde, doğanın ve işlevin dairesinde meşrulaştırılmış sıra-düzenler zoolojisi, nefret güden sürü toplaşması) kurtaran şey, tutarsız ve sürekli yeniden düzenlenen bölünmenin kudretidir. Eşitlikçi polemiğin beraberinde getirdiği tutarsız bölünme, belirli tarihsel biçimler aracılığıyla, insanileştirme gücünü uygular. Sınıfsızlaştırıcı bölünme, modern demokratik çağda –adı şimdilerde çok gözden düşmüş– ayrıcalıklı bir biçime büründü, ama nerede olduğumuzu bilmek istiyorsak, onunla yüzleşmeliyiz. Bu ayrıcalıklı biçimin adı sınıf savaşımıydı.

Bir yanda hiyerarşik sınıflara, kastlara bölünmüş büyük kolektif gövde hayaline (eski feodal hayal) ve onun alimane ya da popülist yeni çeşitlemelerine karşı, diğer yanda seçkinler tarafından önderlik edilen çoğul toplumun birbirini dengeleyen kefeleri hayaline (yeni "liberal" hayal) karşı, sınıf savaşımı bölünmenin insanileştirici gücünü demokratik çatışmanın merkezine yerleştirdi. Savaşan sınıfın üyesi olmanın anlamı, ilk başta şundan ibarettir: artık aşağı kabul edilen bir kastın üyesi olmamak. Burjuvalar ile proleterlerin karşıtlığını adlandırmak, polemik bir bölünmenin birinci sıradaki yerini yaratmak ve her türlü eşitliksiz bölümlemeyi ve toplumsal türlerin hayvansal türler gibi sabitlenmesini hükümsüz ilan etmektir. Nitekim sınıf savaşımının ilanı başlangıçta kendini birbirinden kopuk iki şekilde sundu; ama bunların ikisi de, sıradan halkın yaşam tarzlarının derinliklerinde ya da işçi sınıflarının arkaik ya da modern, vasıflı ya da vasıfsız olarak farklılaşmasında arayan zoologlara yollarını şaşırtacak cinsten şekillerdi. Birincisi, sınıf diye bir şeyin *olmadığı* iddiasını mücadele bayrağı olarak benimseyen işçi broşürlerinin "naif"liğinde formüle edilmişti; ikincisiyse, proletaryayı toplumun bir yok-sınıfı (*non-classe*) olarak, yani tüm sınıfların yok olması olarak ilan eden kuramcının mugalatacılığında

formüle edilmişti. Sosyalist proleterler ile Marx'ın zorlu buluşması, şu paradoksal sorunun bıçaksırtında oynanmıştı: bu sınıfsızlaştırma eyleminin operatörünü nasıl düşünmeli? Bu nasıl adlandırılmalıdır – yine sınıf adıyla adlandırılmaktan başka? O zaman bu ad çelişkili iki şeyi imliyordu. Bir yandan sınıfların bilfiil yok oluşu – yani aynı zamanda işçi sınıfının kendi kendini ortadan kaldırması, onu aynı anda hem korporasyonların hem de sürünün hayvansallığından kurtaran kendi üzerindeki emeği. Ama diğer yandan, bu ad (proletarya), kendi tözelliği içinde, sınıfsızlaştırma işini yürüten sınıfı da imliyordu ve böylece toplumsal işlevlerin iyi bir şekilde paylaştırılması fantazisini, yani son tahlilde iyi düzenlenmiş Bir fantazisinin yeni bir figürünü diriltiyordu.

"İşçi hareketi"nin tüm çatışmalarının merkezinde, bu sınıf-olmayan sınıfın, bu tözel olmayan tözelliğin adlandırılması vardı. Marx, partisi olduğu sınıfı bölerek proleterleri birleştiren parti figürüyle, bu çelişkiye uygun biçimini kazandırdığına inanıyordu. Bu figürün, diğer tüm figürlerin (hayali kaynaşma, feodal katmanlaşma, korkmuş bireylerin yalnızlığı) güçlerini kendinde toplayarak, tarihsel olarak köleleştirici Bir'in en korkutucu figürü olarak ortaya çıkması, sorunu hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz. Haklı nedenleri ne kadar ağır basarsa bassın, Marx'ın unutulması, çelişkinin diğer tarafının da unutulması tehlikesini taşıyor: demokrasileri, sınıflar mücadelesinin sınıfsızlaştırıcı, kütlesellikten arındırıcı gücüyle beslemiş olan hareket. Gerçekten de demokrasi, özgür, eşit ve kardeşçe bir düzende bir aykırılık oluşturan sınıf savaşını gidermeye ne kadar uğraşırsa uğraşsın; sınıf savaşı demokrasiyi tahakkümün kılıfı olduğu gerekçesiyle ne kadar kınarsa kınasın; sınıf savaşı ile demokrasi, dışlamayı inkâr eden Bir'in kudreti ile dışlamayı açığa çıkartarak çatışmayı yeniden başlatan iki'nin kudretini değiş tokuş ederek, her biri diğerine kendi kültürünü vererek, her biri diğeri için "ılımlı âdetler"den ya da serbest hizmet ve serbest mal ve beden mübadelesinden çok daha iyi bir eğitici ve uygarlaştırıcı olarak, birbirine düğümlenmiştir. O halde Marx'ı unutmak, şu basit soruyu unutmaktır: *Demos*'u *okhlos*'tan ayıran bölünmenin rolünü, sınıf savaşımı dışında başka hangi olgu oynayabilir?

Nasıl ki katıksız ilerlemecilik –zamanın güçlerine katıksız inanç–, *telos*'unu gerçekleştirmek üzere ilerleyen bir toplum tasav-

vur eden ilerlemeciliğin ardılı ise, unutulmuş Marksizmin ardılı da piçleştirilmiş bir Hegelciliktir: tüketici ve uzlaşmacı bir mediokrasi (vasatların iktidarı) fonu üzerinde bilginler hükümeti tarafından aklın barışçıl biçimde gerçekleştirilmesi. Okhlokrasi, bilginler hükümeti biçiminde gerçekleşir, çünkü yalnızca bu hükümet çoğalmış keyif odaklarının uyumsuz uyumunu yönetebilir. Postdemokrasi, belki de, *okhlokrasi* ile karşıtı sayılan *epistemokrasi* (bilgi iktidarı) arasındaki tam örtüşmedir: büyüklü küçüklü sayısız keyif odağının ince ayrıntılarına kadar hesaplanmış işletmesini iyi yönetmek üzere, okul kurumunun kurallarından bütünüyle doğal bir biçimde türeyen bir en üstün zekâlılar hükümeti. Ancak, keyif işletmecilerinin sınırı, bilindiği gibi, kolaylıkla niceliğe dökülemeyen ve endekslenemeyen şu birbiriyle ilintili iki üç duyguyu yönetmekteki güçlüktür: hüsran, korku ve nefret. Arkaik bir figür olan iyi kralın, yani güruhun ihtiraslarını yatıştırmaya tamıtamına yetecek kadar Bir'i vurgulama ve böylelikle *demos*'u ikiliğin yeri olarak koruma jestini bir hamlede gerçekleştirecek kadar becerikli demokratik kralın devreye girmesine, tam da bu acz yol açmıştı.

Karikatürü andıran bu demokratik kral figürü, bizi arkaik jestlerin yinelenmesi yoluyla kıyıları olmayan postmodernliğe doğru götürerek, demokrasi ile *okhlokrasi* arasındaki çatışmanın yeni biçimini açığa çıkartıyor. Bunun anlamını görememek, siyasetin sonu işletmecilerini büyük olasılıkla başka arkaik dönüşlere yöneltecektir. Ama siyasetçilerin önüne konulan soru, felsefeye de geri dönmektedir: felsefeyi kendi mutlak ötekisi olarak, demokrasiyle, yasa koyan çokluğun sahteliğinin skandalı olarak demokrasiyle karşı karşıya bırakan o ilk duruşa da geri dönmektedir. Belki de felsefenin bugün sokaklarda dolaşan karikatürü, onu bir başka demokratik olgusallık düşüncesinin yollarını daha bir kararlılıkla yeniden keşfetmeye zorlayacaktır. Zira, hem halkın meselelerini, hem de halkın belki de en önemli meselesi olan korku ve nefretin halledilmesi meselesini hükümet mutfağına ve yalnızca ona bırakmak zorunda kalmak, felsefe için en aşırı skandal ve Platon'un ampiristler karşısındaki kibiri için ödenecek en ağır bedel olacaktır.

Demokrasinin Kullanımları

DEMOKRASİ HAKKINDAKİ modern düşünce, onu sıklıkla kendinden uzak, kendi hakikatinden ayrı düşmüş olarak tasvir etmiştir. Demokrasinin nimetlerine kavuşmuş oldukları için en büyük patırtıyla sevinenler, onu kolaylıkla şuna indirgiyorlar: daha az şanslı olanların iktidar ve refahtan yeteri kadar pay almalarını sağlamaya en yatkın eşitsizlik düzeni üzerinde mutabakat. Demokrasinin eşitlikçi talebini vurgulayanlar ise, onun karşısına onu yalanlayan bir gerçekliği, eşitsizliğin süregiden gerçekliğini çıkarmaya hazırlar. Sosyalist gelenek, uzun bir zaman boyunca, temsili demokrasiyi ve onu destekleyen kuramları, egoizmin ve sınıf sömürüsünün gerçekliğinin üzerini örten bir ideal cemaat kurgusu barındırdıkları için kınadı. Ve sosyalist modelin çöküşünün gideremediği bir şüpheye göre, bizim el üstünde tuttuğumuz demokrasi hakiki demokrasinin yalnızca gölgesidir. Hakiki demokraside, *demos*'un toplumsal gövdenin bütün yüzeyinde kendi kendisi karşısında hazır ve nâzır bulunan (*présent à lui-même*) bir özne olarak kurulmuş olması gerekir. Oysa ampirik demokratik insan figürü, kusursuz demokratik cemaat ideasıyla çelişir gibidir. Bu vizyon Macpherson'un *The Life and Times of Democracy*[9] (Demokrasinin Hayatı ve Zamanı) başlıklı kitabında ifade bulmuştu. Bu kitapta liberal demokrasi, bir yanda demokrasinin cemaatçi özü ile diğer yanda çıkarları düzenleyen görünmez elin liberal evrenindeki bireysel gider ve kâr hesabı arasındaki, biraz doğaya aykırı bir birleşme olarak tezahür eder. Her biri kendi halindeyken demokrasi ve bireycilik zıt yönlere gi-

9. Fransızcaya bu denli çağrıştırıcı olmayan bir başlık altında çevrilmiş: *Principes et limites de la démocratie libérale* (Liberal Demokrasinin İlkeleri ve Sınırları), La Découverte, 1985.

deceklerdir. Ve güncel gözü açılmışlık bağlamında elimizde olan tek şey, iki konumdan birini seçmek olacaktır. Ya demokrasinin anlamını –elbette ki liberal niteliğini göz önünde bulundurmak kaydıyla– yeniden kolektifleştirmek gerekecektir. (Katılım temasında özetlenen ruh ilavesi arayışı buradan gelir.) Ya da dürüstçe şunu söylemek gerekecektir: demokrasi dediğimiz liberalizmden başka bir şey değildir; mutlu kent-devlet düşleri, hiçbir zaman, nihai olarak mülk sahibi bireyler saltanatını kurmak için işbirliği yapan büyük ve küçük kapitalistler toplumunun düşü ya da kendi kendine söylediği yalan olmaktan öteye gitmedi.

Böylesi ikilemlerin demokrasinin doğasıyla ilgili bazı sahte hakikatler varsayıp varsaymadıklarını merak ediyorum. Bu sahte hakikatlerin tam ortasında, ilk demokrasiyle, yani antik demokrasiyle ilgili tuhaf bir fikir var: Sanki antik demokrasi, halk öznesinin kendi kendisi karşısında daima hazır ve nâzır bulunmasının sistemiymiş ve sanki bu sistem kapitalist bireyciliğin ortaya çıkışı yüzünden, bu bireyciliğin –proleter figüründe bile olsa– uysallaştırılmış bir özneyi yükseltmesi yüzünden olumsuzlanmış, içeriden yıkılmış gibi gösteriliyor. Bu tasavvurda Grek demokrasisine dair –onun kendini nasıl tasavvur ettiğini epeyce unutmuş– bir imge oluşturuluyor ve yurttaşlığın güzel bütünlüğüne yönelik devrimci ve romantik özlemler, tuhaf bir biçimde, bireyi düpedüz icat etmiş olmak konusunda kendinden emin görünen liberalliği teyit ediyorlar.

1 Çokluğun Rejimi

Thukydides'in *Peloponnesos Savaşı Tarihi*'nin ikinci kitabında Perikles'in yaptığı şu cenaze konuşmasını bir anımsayalım; bu metin demokrasinin kendi üzerine düşünümünün açılış metnidir. Perikles söylevinde bir kavramı –özgürlük– hemen iki şeyin birliği olarak koyuyor: ortak olan hakkında belli bir fikir ve özel, şahsi olan hakkında belli bir fikir. Perikles, Thukydides'in dilinden, yaklaşık olarak şunu söylüyor: Kentin meselelerini ortaklaşa idare ediyoruz; özel, şahsi olan konusunda, yani herkesin kendi işleri konusundaysa, herkesin kendi keyfince tasarrufta bulunmasına izin veriyoruz.

Özgürlük kavramı böylece ortak olan ile özeli birleştirir, ama mesafelerini koruyarak birleştirir. Perikles özetle şunu diyor: bizim siyasal rejimimiz seferberlik rejimi değildir. Biz Sparta'daki gibi savaşa hazırlanmıyoruz. Bizim askeri hazırlığımız yaşamımızdır – zorlamaları ve sırları olmayan bir yaşam. Demokratik siyasal öznenin sahip olduğu ortak alan, iki kalın çizgi (zorlamanın yokluğu ve kuşkunun yokluğu) tarafından karakterize edilen bir yaşam tarzının mesafeliliğinde bulunur. Thukydides'in Grekçesinde kuşku *hypopsia* diye söylenir: aşağıdan doğru bakış. Demokrasiyi karakterize eden ise, modern çağın toplumsal bilgilerinin kuramsal erdem mertebesine yükselteceği, ortak görünüşün altında onu yalanlayan hakikati ele geçirmeye yarayan aşağıdan doğru bakışın reddidir.

Elbette bizi Thukydides'in ya da Perikles'in sözüne inanmaya ve Atina demokrasisini, önderlerinin şu veya bu koşullar altında yaptıkları konuşmalara göre tanımaya mecbur eden hiçbir şey yok. Nicole Loreaux, *L'Invention d'Athènes*'de (Atina'nın İcat Edilişi) bunun tam da bir seferberlik söylevi olduğunu hatırlatır bize. Bir yandan, bu söylev bizzat *demos* kavramının kurucu antagonizmasını siler. Diğer yandan, biliyoruz ki Atina'daki hafiyelik pratikleri ya da antidozi[10] uygulaması, komşunun hem yaptıklarına ettiklerine hem de mülklerinin envanterine oldukça dikkatli bir gözle bakıldığını varsayar. Buna rağmen, yeterince tutarlılık barındırdığı için demokrasinin hem karşıtları hem de taraftarlarının paylaştığı şu fikir –şu ideal tip– yerinde durmaktadır: Demokrasi, belli bir siyasal cemaat pratiğini, dönem dönem görev değişiminin karakterize ettiği bir yaşam tarzıyla en baştan bağlar. Demokrasi karşıtlarından biri olan Platon, *Devlet*'in VIII'inci kitabında bu değişimi alaya alıyordu. Platon'a göre demokratik insanın kavradığı biçimiyle eşitlik, zaruri olan ile fazladan olanı, eşit olan ile eşitsiz olanı hiyerarşiye sokmaktan aciz olmak demekti. Demokratik insan eşitsiz olanın bizzat kendisi de dahil olmak üzere her şeyde eşitlik ister; zaruri olan ile fazladan olanın farkını tanımaz; demokrasi de dahil olmak

10. Servetlerin değiş tokuşu. Atinalı bir zengin, servetinin yetersizliğini gerekçe göstererek kamusal bir parasal yükümlülükten kaçtığında, onun yerine bu yükümlülüğü yerine getirecek olan kişi ondan servetlerini değiş tokuş etmeyi talep edebilirdi (ki bu, sahtekârların cesaretini kırmanın bir yoluydu).

üzere her şeye istek, değişim, moda kipinde muamele eder. Demokratik insan, der Platon, bir gün flüt sesiyle kafayı bulur, ertesi günü diyet yapar; bir gün cimnastik yapar, ertesi gün aylaklık; bir gün siyaset yapar, bir başka gün felsefe; bir ara savaşla uğraşır, bir ara işle, vs.

Bu portrenin modern bir tercümesini kolaylıkla yapabiliriz: siyasetten diyetetiğe ya da jimnastikten felsefeye geçen bu demokratik insan, bugün bize postmodern birey olarak betimlenen şeye epeyce benziyor. Platon tüketim toplumunun şizofrenik bireyinin resmini bizim için evvelden çiziyor; bize demokrasinin yıkımı ya da düşmüşlüğü olduğu kolaylıkla söylenen bu tüketim toplumu bireyi, karikatür haliyle ona tam da demokrasinin cisimleşmesi gibi görünüyor. Platon'a göre demokrasi, özünde, bu siyasal arzı da kapsayan bir çeşitlilik sistemidir: demokrasi bir anayasa değildir, bütün anayasaları barındıran ve herkesin kendi hoşuna giden anayasayı görebildiği bir anayasalar pazarıdır.

İşte böyle, karşıtının gözüyle demokrasi, çokluğu uyumlulaştırma rejimi olacaktır. Herkesin farklı biçimde görebileceği rejim fikri Aristoteles'te yeniden ortaya çıkar. Ama Aristoteles bu çokluğu uyumlulaştırma gücünü bir zaaf işareti olarak değil bir siyasal fazilet olarak görür. Gerçi bu fazilet ona göre demokrasinin fazileti değildir. Platon için olduğu gibi Aristoteles için de demokrasi, kötü rejimlerin en az kötüsünden başka bir şey değildir; sapmış bir rejimdir ve onu doğru rejimle, yani *politeïa*'yla, ya da başka türlü söylemek istersek cumhuriyetle karşılaştırmak gerekir. Ama öte yandan iyi rejimi karakterize eden de daima bir anayasalar karışımı, bir anayasa pazarı olmasıdır. Karışımsız bir rejim, tüm yasalarını ve tüm kurumlarını kendi ilkesine benzer kılmak isteyen bir rejim, der Aristoteles, tam da bu ilkenin tekyanlılığından dolayı, kendini iç savaşa ve yıkıma mahkûm eder. O halde her rejim mükemmelliğe yaklaşmak için kendini düzeltmeli, karşıt ilkeyi kabul etmeye ve kendini kendine benzemez kılmaya uğraşmalıdır. İyi rejim diye bir şey yoktur; yalnızca daimi bir kendini düzeltme içinde, hatta neredeyse kendini kendinden farklı kılma çabası içinde olan sapmış rejimler vardır. Platon'un rejimler panayırı üzerine alaylarının karşısına Aristoteles'in *Politika* IV. kitaptaki şu metni çıkarılabilir: Aynı anda hem iki rejimin de (demokrasi ve oligarşi) görüle-

bilmesi, hem de hiçbirinin görünmemesi gerekir. İyi siyasetçi, aynı anda oligarşi yanlısına oligarşiyi, demokrasi yanlısına da demokrasiyi gösteren siyasetçidir.[11]

Düzeneğin* (*artifice*) bu işlevi üzerinde durmaya değer, zira Aristotelesçi siyaset düşüncesinin bütün karmaşıklığı burada özetlenir. Bu işlev hem gerçekçi örtüşme ütopyasını, hem de siyasetin salt manevra olarak kavranışını yalanlayan bir iddia ile, yanılsama ya da dalavere olarak değil ortak yaşam sanatı olarak siyaset düşüncesine açılıyor. Aristoteles'te düzenek, dostluk olarak adlandırılan ortak yaşam ilkesini gerçekleştirir, siyasetin kurucu unsurlarının her birine özgü tekyanlılığı boşa çıkarır. Bu bir tür ötekinin oyununu oynamak ve onu kendi oyununda yakalamaktır; bu, "aklın hiçbir kurnazlığına" indirgenemez. Aristoteles'te bu sanat yine hükümet edenlerin sanatı olarak kalır. Ama belki de "demokrasinin icadı" olarak adlandırılan şey kısmen hükümet etmeyenlerin de bu oyunu kendi başlarına oynayabilme yeteneklerinden ibarettir.

Demokrasi ve cumhuriyet hakkındaki birkaç kurucu sözceyi konu alan bu kısa bakıştan iki değini çıkaracağım: Öncelikle, demokrasi –*demos*'un gücü– bir birlik ve heryerdelik ilkesiyle özdeşleşmez. *Demos*'un gücü, aynı zamanda, özel olana ve ortak olana kendi paylarını ayıran bir yaşam tarzının gücüdür. Ama aynı zamanda bu ortak yaşam sanatı ya da düzeneğinin, bir rejimin kendini kendine benzemez kılmasının bu tarzının, belki de modern demokrasideki siyaset düşüncesi ve pratiğiyle bir ilişkisi vardır hâlâ. Belki de Aristoteles'in kuramlaştırdığı bu benzemezlik sanatı ile Claude Lefort'un modern demokrasinin özü olarak gördüğü (farklı meşruiyet mercileri –özellikle hukuk, yasa ve bilgi– arasında çatlamış gövdesiz bir iktidarın yeri olarak demokrasi) bölünme ilkesi arasında aramamız gereken bir ilişki vardır. O zaman *politeïa*'nın kuramcısının demokrasinin kötülüklerini zaptetme ve düzeltme aracı olarak kullanmak istediği sanat, demokrasinin kendi has fazi-

* Yazarın kullandığı kelime olan *artifice*, aslında Grekçe *tekhne*'yi tercüme ediyor. Anlamı: "oyun, düzen, hile", ama aynı zamanda bir şeyi yapay yollarla elde etmeyi sağlayan "teknik, zanaat, sanat". "Doğallık", kendiliğinden ortaya çıkan yani "doğan" şeyin özelliği ise, bir şeyi yapay olarak ortaya çıkaran ya da "doğuran" şeye de "düzenek" denilebilir. (ç.n.)

11. *Politika*, 1, IV, 1294 b 35/36.

letlerini anlamamıza yardımcı olabilir ve bunlar bir sanatçının nitelikleri değil, yine bir düzeneğin faziletleridir, söylenen ile görülenin ilişkisini düzenlemenin bir tarzıdır.

Nitekim biliyoruz ki demokratik rejime has bölünme genellikle olumsuz olarak, bir parçalanmanın olmayışı, demokrasinin hakikat olmayışı (*non-vérité*) olarak düşünüldü. Demokrasinin ortaya çıkışını birlik kaybı ve toplumsal bağın kopması olarak kavrayan karşı-devrimci teokratik düşünceden doğmuş olan bir sorunsal, tuhaf bir biçimde, toplumsal eleştiri düşüncesine bulaştı. Karşı-devrimin sosyalizme ve sosyal bilimlere cömertçe ödünç verdiği kaybedilmiş ve yeniden tesis edilecek bütünlük fantazisinin tüm veçheleri üzerinde durmayacağım. Ben yalnızca bu hakikat olmayış –ister yanılsama ister yalan anlamında– olarak bölünme düşüncesinin sosyal bilime ve bu düşüncenin söyleminde bulunan toplumsal eleştiri ve siyasal algılama biçimlerine nasıl tercüme edildiğinin altını çizmek istiyorum. Nitekim, bu düşünce, demokratik biçimlerin heterojenliğini kendi kendisiyle uyumsuzluk olarak, sözün ve demokratik temsilin mekânını hakikatin kılık değiştirdiği sahne olarak düşünerek, sosyal bilime ilk baştaki kuşku bilimi özelliğini vermiştir.

Böylelikle demokrasi pratiğine, her tür demokratik sözceyi gözlerden gizlenen bir eşitsizlik, sömürü ya da parçalanma hakikatine bağlayan bir kuşku düşüncesi, bir aşağıdan doğru bakış düşüncesi eşlik etti. Reel demokrasiye karşı formel demokrasi teması ile toplumsal aktörlerin kendiliğinden bilincine –özellikle kendi has pratiklerinin anlamından ayrı düşmüş sömürülenlerin kendiliğinden bilincine– karşıt olarak konan öz yanılsama teması arasında bir ittifak oluştu. Buradan da ikili bir söylem doğdu: bir gizli hakikat dogmatizmi ve bir kaçınılmaz yanlış bilgi kuşkuculuğu. Bu kuramsal aygıt, siyasal modelleri çöktükten sonra da hayatta kalmasını sağlayan korkulası bir güce sahip. Sosyalist umudun büyük modellerinin yıkıldığı, demokrasinin karşısına kolektivitenin iyi bir biçimi olarak herhangi bir şey çıkarmaya cüret edilemediği yerde bile, dogmatizm kendi ölümünün ardından kuşkuculuk kılığında yaşamaya devam etmekte. Aldatmacadan kurtulmanın tanımlanmamış rutini, daima demokrasiyi bir kuşku hali içinde düşünmeyi –ve uygulamayı– dayatıyor, sanki ona daima olduğunu iddia ettiği şey olmadığını itiraf ettirmek gerekiyormuş gibi, sanki onu uygulayanlar

ne yaptıkları konusunda daimi bir yanılsama içindeymişler gibi davranılıyor.

Sonunda bu söylemler sosyalist deneyimin ve özellikle de sosyalist işçi deneyiminin anlamını, bu deneyimin bir demokrasi çalışması olduğunu anlamayarak, muğlaklaştırdılar. Bunu, *vita activa*'dan bahseden Hannah Arendt'in tarzında *vita democratica* olarak adlandıracağım şeyin kimi yanlarını inceleyerek göstermek istiyorum. Burada bunun iki yönüyle ilgileneceğim: sözcüklerin kullanımı ve biçimlerin kullanımı.

2 Sözcüklerin Kullanımı ve Özgürleşme Tasımı

Burada 19. yüzyıl Fransasındaki bir fikir ve bir pratiğin hikâyesini inceleyeceğim: emekçilerin özgürleşmesi fikri ve pratiği. Nitekim bu fikir, gizli hakikat ve gizli hakikat aldatmacasının kaldırılması söylemini bütünüyle çürüten söylemler ve pratiklerden oluşan bir sistem içerisinde yerini bulur. Militan işçi deneyimi orada düşünce alışkanlıklarımıza çok tuhaf gelecek bir görünümde, eşitliğin bir tür doğrulanması olarak belirir. Bilindiği gibi sosyal bilimin temelde uğraştığı şey eşitsizliği doğrulamak oldu. Ve eşitsizliği daima kanıtladığı da bir gerçektir. Daima eşitsizliği yeniden keşfeden toplumsal eleştiri biliminin karşısında, bunun tam tersini kendine vazife edinen pratikleri yeniden aydınlığa çıkartmak bana ilginç geliyor. Buradan hareketle, eğer isteniyorsa, eşitliği doğrulayanın mı, yoksa eşitsizliği doğrulayanın mı daha naif olduğu, ya da bizzat naiflik kavramının burada yerinde olup olmadığı sorulabilir.

1830 devriminin ertesinde Fransa'da serpildiği görülen yayınlar, broşürler, işçi gazeteleri, vs. hepsi aynı soruyu geliştirir: Fransızlar eşit midir değil midir, evet mi hayır mı? Sıklıkla grev hareketlerine ya da siyasal çatışmalara eşlik eden bu metinler kendilerini az çok bir tasımın (*syllogisme*) geliştirilmesi olarak sunarlar.

Tasımın büyük öncülü basittir. Henüz 1830'da ilan edilen Şart'ın (Charte) giriş bölümü, tüm Fransızların yasa önünde eşit olduğunu söyler. Bu eşitlik tasımın büyük öncülünü vermektedir. Küçük öncül ise doğrudan deneyimden alınmaktadır. Örneğin Parisli dikiş işçileri 1833'te, terzi ustaları ücretler, iş saatleri ve bazı iş ko-

şullarıyla ilgili taleplerine karşılık vermeyi reddettikleri için grev başlatırlar. Tasımın küçük öncülü o halde aşağı yukarı şöyle gelişecektir: terzi ustaları koalisyonunu yöneten Bay Schwartz bizim gerekçelerimizi anlamayı reddediyor. Nitekim biz ona ücretlerin gözden geçirilmesi için gerekçelerimizi sunuyoruz. Bu gerekçeleri doğrulayabilir. Ama doğrulamayı reddediyor. Demek ki bize eşit gibi muamele etmiyor. Şart'ta yazılı eşitlikle ters düşüyor.

Aynı tasımın bir başka biçimi: Yine Bay Schwartz meslektaşlarıyla toplanıyor ve işçilerin taleplerine direnmek üzere onlarla anlaşıyor. Demek ki patronlar arası bir koalisyon örgütlüyor. Oysa yasa, ustalar arası koalisyonların da işçi koalisyonlarıyla aynı şekilde mahkûm edilebilir olduğunu söylüyor. Ancak adli kovuşturmaya uğrayanlar yalnızca işçiler. Burada da eşitlikle çelişiliyor. Yine o dönemden başka bir örnek: Yasaya göre, Fransızlar eşittir; kralın savcısı Bay Persil, bir sokak satıcısına karşı iddianamesinde şöyle diyor: "Eğer işçilere, konumlarını daha yüksek bir sınıfın insanlarıyla karşılaştırarak tasvir ederken onlar gibi birer insan olduklarını ve aynı şeylerden yararlanma hakları olduğunu temin etmek mümkün olsaydı, Adalet'in basın özgürlüğüne ve siyasal derneklere karşı yaptığı her şey kaybedilmiş olurdu." Öyleyse işte bir başka küçük öncül: Bir yasa temsilcisi işçilerin diğerleri gibi birer insan olmadığını söylüyor.

Demek oluyor ki tasım basittir: büyük öncülde yasanın ne dediği vardır; küçük öncülde başka yerde ne olup bittiği vardır, yani eşitliğin temel hukuksal-siyasal olumlanmasıyla çelişen bir olgu ya da bir cümle. Ama büyük öncül ile küçük öncül arasındaki çelişkiyi düşünmenin iki tarzı var. Birincisi, alışkın olduğumuz tarzdır: basitçe, hukuksal-siyasal cümlenin bir yanılsama olduğu, olumlanan eşitliğin yalnızca eşitsizliğin gerçekliğini maskelemeye yönelik bir görünüş olduğu sonucunu çıkartmaktan ibarettir.

Aldatmacayı yok etmeye sıvanan sağduyu böyle akıl yürütür. Oysa işçiler akıl yürütürken hiç de bu yolu seçmemişlerdir. Çıkarılan sonuç genelde şudur: büyük öncül ile küçük öncülü uyumlu hale getirmek ve bunu yapmak için birini ya da diğerini değiştirmek gerekir. Eğer Bay Persil, ya da Bay Schwartz, söylediğini söylemekte ve yaptığını yapmakta haklıysa, o zaman Şart'ın önsözünü silmek ve şunu söylemek gerekir: Fransızlar eşit değildir. Eğer öte

yandan büyük öncül elde tutulursa, eğer giriş bölümü korunursa, o zaman Bay Persil ya da Bay Scwartz'ın başka türlü konuşması ve davranması gerekir. Bu akıl yürütme tarzının ilginçliği, olgunun karşısına cümleyi ya da gerçekliğin karşısına biçimi koymamasıdır. Bu tarz, cümleyi cümlenin, olguyu olgunun karşısına koyar. Genellikle bir boşluk ya da bir kovuşturmaya "mahal olmama" diye düşünülen şeyden hareketle, tam da kelimenin iki anlamında birden bir yer, bir "mahal" yaratır: bir sebepler sistemi ve bir polemik uzamı. Eşitlikçi cümle bir hiç değildir. Bir cümlenin sahip olduğu güç, ona verilen güçtür. Bu öncelikle eşitliğin kendini kendine referans gösterebildiği bir yer yaratma gücüdür: eşitlik bir yerlerde vardır; bu söylenmiştir, yazılmıştır. Dolayısıyla doğrulanabilmesi de gerekir. Bu yerde, bu eşitliği doğrulamayı görev edinmiş bir pratik temellenebilir.

Bir cümleyi nasıl doğrulayabilirsiniz? Esas olarak kendi yaptığınız birtakım edimlerle. Bu edimlerin bir kanıt gibi, bir sebepler sistemi gibi düzenlenmesi gerekir. Bunun seçtiğimiz örnekte verdiği sonuç, grev pratiğinin geçirdiği belirleyici nitelikte dönüşümdü. Grev yeni bir biçim kazandı: ispat ve gösteri biçimi. Daha önce, çalışmanın reddi, işçi kalfalarının lanetleme adını verdiği şeyde doruğa çıkan bir güçler ilişkisi mantığında hapsolmuş durumdaydı: işçi kalfaları bir şehrin işverenlerinden memnun kalmadıklarında şehri lanetliyorlardı, yani her şeyi alıp gidiyor, yerlerini başka birilerinin almasına da engel oluyorlardı. Şimdi bu "mahal olmama" mantığının karşısına, güç ilişkisinin sebep ilişkisine dönüştürülmeye çalışıldığı yeni bir grev pratiği çıkıyor. Edimlerin yerine sözleri geçirmek değil, güç ilişkisinden bir kanıtlama pratiği meydana getirmektir bu.

Kanıtlanması gereken, eşitliğin ta kendisidir. Terzi işçilerinin bu grevindeki taleplerde bize tuhaf gelen bir formül yer alır: işçiler patronlarla "eşitlik ilişkileri" talep etmektedirler. Bu bize çocukça ya da acayip gelebilir, ama anlamı açıktır: işçiler vardır, patronlar vardır; ama patronlar işçilerinin efendileri değildir. Başka deyişle, hesaba katılması gereken iki ilişki vardır. Bir yanda, belli bir "toplumsallık" (çalışma koşulları ve kişisel ilişkiler gündelik düzleminde yansımasını bulan belli bir rol dağılımı) yaratan bir ekonomik bağımlılık ilişkisi vardır ki, bu eşitsizliğe ait bir "toplumsallık"tır.

Öte yanda, İnsan Hakları Bildirgesi'nden Şart'ın önsözüne kadar temel metinlerde yazılı olan eşitlik, yani hukuksal-siyasal ilişki vardır. Bu ilişki bir başka "toplumsallık", bir eşitlik toplumsallığı yaratmaya kadirdir. Bunun buradaki anlamı, müzakerenin âdetler arasındaki yerinin olduğu kadar, patronların uymaları gereken birtakım nezaket kurallarının, ya da işçilerin atölyede gazete okuma hakkının da kabul ettirilmesidir. Bu toplumsal eşitlik ne basit hukuksal-siyasal eşitliktir ne de ekonomik olarak aynı düzeye gelmedir. Bu, hukuksal-siyasal kayıttaki gücül eşitliğin gündelik yaşama tercüme edilmiş, anlamı kaydırılmış, maksimize edilmiş halidir. Bu toplumsal eşitlik, eşitliğin bütünü değildir; eşitlik ile eşitsizliğin ilişkisini yaşamanın ve yaşarken aynı zamanda olumlu biçimde yerdeğişimine uğratmanın tarzıdır.

Böylelikle bir eşitlik emeği tanımlanmış olur: Eşitlik asla ötekine yönelik basit bir talep ya da ona uygulanan bir baskıdan ibaret kalamaz, aynı zamanda insanın kendi kendine gösterdiği bir kanıt olmalıdır. Özgürleşme bu demektir. Özgürleşme bir azınlıktan çıkıştır. Ama kimse toplumsal azınlık halinden kendi başına çaba göstermeden çıkamaz. Emekçileri özgürleştirmek, emeği yeni toplumun kurucu ilkesi olarak göstermek değil, emekçileri azınlık halinden çıkarmak ve pekâlâ topluma ait olduklarını, ortak bir uzamda pekâlâ herkesle iletişim içinde olduklarını kanıtlamaktır; yalnızca ihtiyaçtan, şikâyetten ya da çığlıktan ibaret varlıklar olmadıklarını, akıl ve söylem varlıkları olduklarını, sebeplerin karşısına kendi sebeplerini koyabildiklerini ve eylemlerini bir kanıtlama gibi inşa edebildiklerini kanıtlamaktır. İşte bu grevin bir sebepler sistemi olma temel niteliği buradan gelir: önerilen ücretlerin hakkaniyetliliğinin kanıtlanması, karşı tarafın metinlerinin ipe sapa gelmezliğini kanıtlamak için yapılan yorumlar, emekçilerin kendilerinin yönettiği bir atölye yaratarak grevin ekonomik olarak örgütlenmesi (geleceğin "işçi iktidarı"nın nüvesi olarak değil de, daha ziyade cumhuriyetçi ilkenin ona yabancı kalmış atölye alanına genişletilmesi olarak). Nitekim belki de emekçilerin eşit olmak için kendi fabrikalarına sahip olmaya ve onu kendileri işletmeye ihtiyaçları yoktur. Belki de fırsatı geldiğinde bunu yapabileceklerini göstermeleri yeterlidir. Mesele, gelecekteki bir toplumun yasalarını koyacak bir karşı-iktidarın temelini atmaktansa, aynı zamanda bir or-

taklık (*communauté*) kanıtı olan bir yeterlilik gösterisinde bulunmaktır. Özgürleşmek ayrılmak değildir; ortak bir dünyanın bir ortak-paylaşanı olarak kendini olumlamak, görünüş ters yönde bile olsa rakibin oynadığı oyunu oynayabileceğini varsaymaktır. İşçi özgürleşmesi –ve kadın özgürleşmesi– literatürlerinde, eşitlik talep edenlerin buna pekâlâ hakları olduğunu, sebeplerini ve ötekinin bu sebebi tanıma zorunluluğunu kanıtlayabildikleri bir ortak dünyada payları olduğunu ispata yönelik akıl yürütmelerin hızla çoğalmasının arkasında bu vardır.

Doğal olarak kendi sebebini kanıtlamak asla ötekini kendi haksızlığını kabul etmeye zorlamamıştır. Ve sebebini savunmak için her zaman başka argümanlar da gerekmiştir. Zira bizzat bu hak, sahip olduğu olumlama gücünü yazılışındaki şiddetten alır. 1833 grevcilerinin akla yakın ispat çabalarının işitilmesi ve kanıtlamalarının görülmesi, ancak 1789'u hatırlatan 1830 devrimci hadisesi onları ne idüğü belirsiz gürültülerin alt dünyasından koparıp olumsal bir zorla girme yoluyla algılanabilirlik ve görünürlük dünyasına yerleştirdiği için mümkün olabilmiştir. Eşitlikçi cümlenin yinelenmesi bu zorla girmenin yinelenmesidir. Bu yüzden, bu yinelemenin açtığı ortak duyu uzamı bir mutabakat uzamı değildir. Demokrasi, kelimenin her iki anlamında paylaşım cemaatidir: bir ortak dünyaya aidiyet ki yalnızca polemik içinde söylenebilir; bir bir araya-gelme ki yalnızca mücadele içinde gerçekleşebilir. Ortak aklın postulatı daima ihlalcidir. Hem ötekine hem de kendine karşı simgesel bir şiddeti varsayar. Hiçbir metnin temellendirmeye yetmediği hukuk öznesi yalnızca bu çifte şiddet ediminde mevcuttur. Tek bir dünyanın var olduğunu ve bu dünyada kendi ediminin hesabını verebileceğini ötekine kanıtlamak, önce bunu kendine kanıtlamaktır. Hannah Arendt haklara sahip olma hakkını ilk hak olarak koyar. Buna şu eklenebilir: Ötekinin bu hakları tanımasını akılcı bir yükümlülük haline getirebilen, bu haklara sahip olur. Ötekinin hemen her zaman bundan kaçınması, sorunun temelinde hiçbir şey değiştirmez. İlke olarak ötekinin anlamayacağını, ortak dil bulunmadığını söyleyen kimse, kendine birtakım haklar tanımanın temelini yitirir. Oysa kendi söylemini öteki daima anlayabilirmiş gibi davranan kimse kendi gücünü artırır – üstelik yalnızca söylem düzleminde değil.

Bir hukuk öznesinin var olması demek, hukuksal cümlenin bir ortak akıl mekânında doğrulanabiliyor olması demektir. Bu mekân gücüldür, ama yanılsama değil. Gücül olanı yanılsama olarak kabul eden, kendini silahından eder, bölüşüm cemaatini mutabakat cemaati olarak alan için de aynı şey geçerlidir. Eşitlik yalnızca kendi mekânının çizgilerini çizmek yoluyla kendini dinletir. Özgürleşmenin dar yolu, ayrı dünyalara razı olma ile mutabakat yanılsaması arasından geçer. Formel olanla reel olanı karşıtlaştıran çözümlemeler, ya da bir konumu karşıtı olan konumla mübadele eden tövbeler, bu gerilimi karikatürize eder. Hem gerçek/reel özgürlük ve eşitliği özgürlüğün ve eşitliğin formel ilanının karşısına koyan dünün tahlilleri, hem de iyi ve bilge özgürlük devrimlerini ütopik ve katil eşitlik devrimlerinin karşısına koyanlar şunu unutuyorlar: eşitlik ve özgürlük, kendi kendini üreten ve kendi has edimleriyle büyüyen birer güçtür. Ve özgürleşme fikri, yanılsamalı bir özgürlük ya da eşitlik diye bir şey olmadığını, bunların birer güç olduğunu ve etkilerinin sınanması gerektiğini olumlarken, bunu imler.

Ayrıca bu demektir ki, bireylerin ne idüğü belirsiz gürültülerin alt dünyasından kurtulup ortak bir dünyanın ortak-paylaşanları olarak kendilerini olumlamalarını sağlayan güçten bağımsız bir topluluk gücü yoktur. Dolayısıyla özgürleşme fikri, çok sayıda bireysel deneyimin yolunda ilerlemiştir. Marangoz Gauny'nin bu sayısız tekil deneyimlerin emsali niteliğindeki arşivleri, Gauny'nin nasıl kendisi için bütün bir özgürleşme etiği ve hatta ekonomisi geliştirdiğini, gündelik yaşamın her ediminde azami mal değil azami özgürlük edinmenin hesaplandığı bir karşı-siyasal-iktisat olarak bütün bir özgürlük hesaplama sistemi geliştirdiğini gösterir. İhtiyaçları gitgide daha aza indirmeyi, hiç durmadan ihtiyaçları özgürlüklerle mübadele etmeyi gözeten bir yaşam tarzının icadının arkasında bu vardır.[12] Bu çileci ekonomiyi –Gauny'nin kendi deyişiyle "keşiş" ekonomisini– günümüzün bireysel aktör ve "maliyetler" hesabı kuramlarıyla karşılaştırmak ilginç olurdu. Böyle bir karşılaştırmada, bireysel özgürleşmenin en uç noktasının, ortaklık duyu-

12. Bkz. Gabriel Gauny, *Le Philosophe plébéien*, metinleri bir araya getiren ve sunan J. Rancière, Paris La Découverte/Presses universitaires de Vincennes, 1983.

suyla nasıl iletişim içinde olduğu görülürdü. Nitekim Gauny'nin bütçesinin asli kalemlerinden biri ayakkabılardı: özgürleşmiş kişi, hiç durmadan yürüyen, dolaşan ve konuşan, ortalıkta bir anlam dolaştıran ve özgürleşme hareketini ileten bir insandır. Bir yandan, işçinin özgürleşmesi bir yaşam tarzı değişikliğinden, yaşamın estetize edilmesinden geçer. Diğer yandan, insanın (yani yaşamının hesabını yapan bireyin) ve yurttaşın (yani cemaat mensubunun) birleşme noktası, insanın öncelikle bir söz varlığı olmasıdır: insan temelde konuşan bir varlık olarak kendini tüm diğerleriyle eşit bulur. Ayrıca özgürleşme sözcüğünün Fransa'da hukuksal tanımını aşarak yeni bir bireysel ve kolektif deneyim yönünde yeni bir anlam kazanması, dil düşünürleri sayesinde olmuştur. Bu yeni özgürleşme fikrinin kalbi, zekâların eşitliğini anlaşılırlığın ve ortaklığın ortak koşulu olarak, herkesin kendi hesabına doğrulamaya çabalaması gereken varsayım olarak koymaktır.[13]

Böylelikle demokrasi deneyimi belli bir siyaset estetiğinin deneyimi olmaktadır. Demokratik insan bir söz varlığıdır; yani aynı zamanda şeyler ile kelimeler arasına bir aldatmaca ya da kandırmaca olarak değil de bir insanlık ürünü olarak giren mesafeyi, temsiliyetin gerçekdışılığını kabullenebilen, poetik bir varlıktır. Bu poetik fazilet bir güven faziletidir. Mesele, eşitliğin bakış açısından hareket etmek, onu olumlamak, neler üretebileceğini görmek için varsaydığı şeyden hareketle çalışmak ve özgürlük ve eşitlik olarak verili ne varsa azamileştirmektir. Tersine, güvensizlikten yola çıkan kimse, eşitsizlikten hareket edip onu ortadan kaldırmayı öneren kimse, eşitsizlikleri hiyerarşiye sokar, öncelikleri hiyerarşiye sokar, zekâları hiyerarşiye sokar ve eşitsizliği durmadan yeniden üretir.

13. Bkz. Jacques Rancière, *Le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987 ve bu kitapta "Eşitler Cemaati".

3 Biçimlerin Kullanımı

Bu iki yorum, demokratik yaşamın diğer veçhesi olan biçimlerin kullanını tahlil edildiğinde de aynı şekilde dağılmış olarak bulunur. Modern toplumlarda bireyler ile siyasal sistem arasındaki vazgeçilmez dolayım biçimlerinden biri olan okul-biçiminin tahlili buna tanıklık eder. Okul, demokrasinin hakiki olmayışına yönelik kuşkunun ve demokrasinin biçimi ile gerçekliği arasındaki mesafenin eleştirisinin işlediği ayrıcalıklı bir yer teşkil eder. Demokratik okulu konu alan eleştirel düşüncenin kendine edindiği temel izlek şudur: başarısızlık –halk çevrelerinden gelen çocukların büyük çoğunluğunun okuldaki başarısızlığı– ve bunun toplumda eşitlik sağlama hedefi bakımından okulun başarısızlığını kanıtlaması.

Böylece demokratik okul, değişmez biçimde boş çıkan, değişmez biçimde aldatıcı bir vaadin yeri olarak düşünülür: bir yandan başarısızlık eleştirilir, bu başarısızlığa pedagojik, psikolojik, sosyolojik, vs. çareler önerilir. Ama kanıtlama daha o anda çiftlenir: başarısızlığı kanıtlamak, aynı zamanda ve özellikle, demokrasinin kendine yalan söylediğini kanıtlamaktır; eğer demokrasi vazettiği eşitliğe yatkın değilse, bunun nedeni gizlediği eşitsizliğe el altından mükemmel biçimde yatkın olması, eşitsizliğin pekâlâ onun temel ilkesi olmasıdır.

Bourdieu'nün ve Passeron'un okul üzerine çalışmaları, demokrasinin her hamlede kaybettiğini gösteren, sosyolog ile toplumsal eleştirmenin her hamlede kazandığı bu mantığa örnek teşkil ederler. Bu çalışmalar aslında şunu göstermek isterler: Eğer okul eşitlikçi vaatlerini gerçekleştirmediyse, bunun nedeni amaca uygun araçların yokluğu değil, bizzat okulun oluş tarzıdır, onu temellendiren simgesel mantıktır.[14] *Les Héritiers* gibi bir kitap kuşku tasımı adını vereceğim şeyi örnek biçimde işletiyor. Gerçekten de büyük öncülün karşısına (herkes için eşit okul) küçük öncülü (halk çocuk-

14. Pierre Bourdieu, *Les Héritiers*, Paris, Editions de Minuit, 1964 ve Jean-Claude Passeron, *La Reproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1970. Burada bu tezleri, onlara siyasal *doxa*'daki başarılarını kazandıran genellik düzeyinde, her iki yazarın daha sonraki evriminden bağımsız olarak ele alıyorum.

larının başarısızlığı) koyarak bundan bir suçlama çıkarmakla yetinmiyor. Okulun tam da Eşitlik'e inandırarak eşitsizlik yaptığını göstermek istiyor. Okul, yoksulların çocuklarını orada herkesin eşit olduğuna, orada öğrencilerin yalnızca yeteneklerine ve zekâlarına göre derecelendirildiklerine, sınıflandırıldıklarına ve seçildiklerine inandırarak, onları şunu kabul etmeye zorlayacaktır: Eğer başaramıyorlarsa, demek ki yetenekleri yoktur, zeki değillerdir ve dolayısıyla başka yere gitmeleri daha iyi olur. Böylelikle okul temel bir simgesel şiddet yeri olarak konur ki bu şiddet eşitlik yanılsamasının ta kendisidir. Okul, başarının yalnızca öğrencinin yeteneklerine bağlı olduğuna inandırmak için, basit bilgi aktarımının ötesine geçen her şeye, yani öğrencinin kişiliğine, özgünlüğüne çağrı yapan her şeye ayrıcalık tanır. Bununla bir olma tarzını seçer ki bu, gerçekte okulda öğrenilmeyen bir yaşam tarzıdır, mirasçılara ait bir kültürlenme biçimidir. Böylece okulun vaadi bakımından yalancı ve gizli özüne sadık olduğu ortaya çıkar: okula adını veren Grekçe *skholè*, öncelikle boş vakti olan ve boş vakte sahip insanlar olarak eşit olup, daha sonra bu toplumsal ayrıcalığı öğrenmenin keyfine hasreden insanların durumunu anlatır.

Böylelikle okul biçimi kusursuz bir daire olacaktır: toplumsal-ekonomik bir sermayenin kültürel sermayaye tahvil edilmesi ve bu olanağa sahip olanlar ile olmayanların –tahvil etmenin fiilen gizlenmesi yoluyla– görünmez ve bir o kadar etkili biçimde birbirinden ayrılması. Böylelikle demokratik biçim de, daha genel bir biçimde, aynı anda hem eşitlik yanılsamasını hem de temel bir eşitsizliğin tanınmamasını besleyecektir: *skholè* insanları ile zaruret insanları arasındaki, simgeselin lüksünün bedelini ödeyebilenler ile ödeyemeyenler arasındaki eşitsizlik. Demokrasi, yoksulların müsrifçe yatırımlar yapma olanakları bulunduğunu varsayan aldatıcı bir rejimdir. Bu tahlil böylelikle kuşku düşüncesini son noktasına götürmektedir: demokratik insan, biçimlerin istismar ettiği insandır; bölünme bu biçimler yoluyla kendini gizler ve daimi kılar.

Kuşku düşüncesinin bu nihilist yorumuna, kendini "eşitsizliklerin giderilmesi" olarak adlandıran olumlu bir yorum karşılık verir. Bourdieu ve Passeron'un eleştirisindeki üç fikir, pedagoglar ve reformcu siyasetçiler tarafından tutuldu: eşitsizliğin örtük etmenlerini açığa çıkarma gereği; büyük kültürün formalizmine karşı müca-

dele etme gereği; yoksul sınıflara özgü toplumsal olgunun, *habitus*'ların ve toplumsallaşma biçimlerinin ağırlığını hesaba katma zorunluluğu. Bu politikaların sonucuna en azından Fransa'da artık karşı çıkılmıyor: Açığa çıkarıldığı iddia edilen eşitsizlik daha da pekiştirildi. Bir yandan, toplumsal-kültürel farkın açığa çıkarılması, bu farkın yazgıya dönüşmesi ve okul kurumunun bir yardım kurumu yönünde değişmesi (yardımın gerektirdiği yönlendirmeler ve gruplandırmalar, göçmen çocuklarının başarısızlık riskine girmeden daha alt programlara yöneltilmesi vs) eğilimine yol açtı. Diğer yandan, "örtük" ölçüt avı, en belirtik ölçütlerin ağırlığını iyice azdırdı: başkentin iyi mahallelerinin iyi toplumsal-kültürel çevresinde bulunan iyi liselerin iyi sınıflarına giden yolu açan iyi kolejde okumaya hak veren iyi ilkokula doğru, daha ana okulundan başlayan ve çocukların derhal içselleştirdikleri çılgın koşu.

Böylelikle, okulu eşitsizliğin yeniden üretilme biçimi olarak gören nihilist vizyon ile okulu eşitsizliklerin giderilmesinin aracı olarak gören ilerlemeci vizyon, ilkelerinde olduğu gibi sonuçlarında da birleşirler: eşitsizlikten yola çıkmışlardır ve ona geri dönerler. Bu iki vizyon emekçilerin ihtiyaçlarına göre uyarlanmış bir okul talep ederek ya da tahakkümün yeniden üretimine göre uyarlanmış bir okulu kınayarak, demokrasiye yönelik karşı-devrimci eleştirinin onun sosyalist demistifikasyonuna miras bıraktığı şu büyük varsayımı yeniden teyit ederler: bir toplumsal-siyasal rejimin kurucu biçimleri arasındaki uyumsuzluğun bir kötülüğün veya temel yalanın işareti olduğu fikri. Oysa demokrasinin modern ekonomi ve devlet sistemlerine vurduğu damga tam da budur: biçimlerin heterojenliği ve özellikle okul mantığı ile üretim mantığının aynı noktada buluşmaması.

Demokratik okulun, bir anlamda, aristokratik *skhole*'nin paradoksal mirasçısı olduğu pekâlâ doğrudur. Bu demektir ki okul bünyesine aldıklarını eşit kılar, ama dağıttığı bilginin evrenselliği ya da neden olduğu toplumsal yeniden bölüşümden ziyade bizzat biçimi sayesinde, yani üretim hayatından ayrı oluşu sayesinde. Demokrasi, entelektüel boş zamanı üretim zorunluluğundan ayıran bu biçimi eski düzen toplumlarından (*sociétés d'ordres**) ödünç almıştır. Ama boş zaman ile zorunluluk arasındaki ilişkileri yeniden dağılıma tâbi tutmak suretiyle, bir zamanlar doğal olan bu ayrılığı hare-

ket halindeki bir çelişkiye dönüştürür ki, burada birçok eşitlik siyaseti üst üste biner. Okul biçiminin muğlaklığı onu bir seçenekler ve anlamlar çokluğuna açar: okul birileri için yurttaş eşitliğinin gerçekleşmesidir, başkaları için toplumsal yükselişin yolu; daha başkaları içinse, görece başarılı ya da başarısız olabilen kullanımından bile bağımsız bir haktır, demokratik devletlerin bizzat üyelerinin belirlenmemiş arzularına borçlu oldukları bir şeydir. Bu anlamlar hemen her zaman birbirine karışır ve okulu eşitsizliğin maskesi ya da eşitsizliğin giderilmesinin aracı değil, eşitliğin hem simgesel görünürlüğünün hem de ampirik olarak müzakere edilmesinin yeri haline getirirler. Bu yüzden, hiçbir okul "reformu" yoktur ki kendini eşitlikle ilgili bir karar biçiminde sunmasın.

Fransa'da hükümetlerin okul reformuna yönelik iradelerinin yol açtığı çok sayıda hareket arasında 1986 Kasım'ındaki öğrenci grevi en anlamlılarından biri olarak kalacak. Hükümet parlamentoya üniversitelerle ilgili bir yasa tasarısı sunmuştu; diğerleri gibi bu tasarı da üniversiteleri ekonomik hayata daha iyi uyarlama gereğinden ilham alıyordu. Deniyordu ki üç diplomalıdan biri işsiz. O halde öğrencileri becerilerinin istihdamla buluşabileceği yollara doğru yöneltecek bir "ayıklayıcı yönlendirme"yi üniversitelerde devreye sokmak gerekiyordu. Yasa çok temkinliydi: Biraz ayıklayıcı yönlendirmeye evet, ama fazla değil; üniversitelerin harçları artırmalarına izin veriliyordu, ama o da fazla değil. Bu gevşek yasa yeni bir muhafazakâr çoğunluğun başını çektiği, yeni bir gidişatı örnekleyen bir önlemler silsilesinin genel boyuneğmişliği içinde, geçecekmiş gibi görünüyordu. Ama birkaç gün içinde iki yüz bin üniversite ve lise öğrencisi Paris sokaklarında tasarının iptal edilmesi talebiyle toplandı. Öyle görünüyordu ki, yasanın ihtiyatlılığına rağmen ilgili taraflar tek bir sözcüğe –başlı başına tahammül edilemez bir sözcük– takılmışlardı: ayıklama (*sélection*). Ne var ki tepkileri artık hiçbir kültürel devrim arka planının mevcut olmadığı, kapitalist okula meydan okuyan tüm büyük söylemlerin ortadan kaybol-

* *Ordre* sözcüğünün "sıra, emir, düzen, kategori, sınıf, tarikat" gibi geniş bir anlam skalası var. *Société d'ordres* ifadesi esasen ortaçağın feodal toplumuna gönderir. *Ordre* ile kastedilen şey modern-kapitalist anlamda "sınıf" olmadığı için "sınıflı toplum" ifadesini kullanmak yanlış yönlendirici olurdu. (ç.n.)

muş olduğu bir bağlamda yer alıyordu. Yasaya karşı olan üniversite ve lise öğrencileri, bizzat kendileri bireysel olarak ayıklayıcı mantığın içinde olarak, iyi sınıf ve iyi program arayışındaydılar. Ama öyle görünüyordu ki inançlar ve pratik tutumlardaki bu dönüşüm, okul-biçiminin teşkil ettiği kolektif özdeşleşme sisteminin sıkı sıkıya korunmasına engel değildi: Üniversite sisteminin bedava ve açık oluşu, Fransız demokrasisinin dokunulmaz kazanımları arasında kabul ediliyordu ve herkesin hangi alanda istiyorsa o alanda eğitim görebileceği (kısacası, Platoncu imgeyi kullanacak olursak bilgi panayırı olan) bir üniversite –bunun bireyler ve devlet için yarattığı risk ve kayıplarla birlikte– kolektivitenin ve kolektivitenin tek tek tüm üyelerinin müktesep hakkı olarak görünüyordu.

Ama bundan basitçe demokratik pazardaki başıbozuk arzu ve hesapların, kolektif akılsallığın işletmecilerini uzlaşmaya zorladığı anlaşılmamalı. Eğer demokrasi tahakkümün düzensizliğinden, popüler arzuların düzensizliğini yansıtan kendi biçimleri arasındaki uyumsuzluktan ibaret olsaydı, o zaman Platon'un onda gördüğü şeyden hiçbir fazlası olmazdı. Demokrasi bir devlet sisteminin ödünleri ve düzensizliklerinden ibaret değildir. Bizzat bunlar eşitlikçi bölünmenin birer sonucundan ibarettir, bu bölünmenin kendine has yerini yeniden belirleyebileceği ve kendi gücünü –sınıfsızlaştırma gücü– yeniden olumlayabileceği olumsal tarihsel konfigürasyonlardır.

Zira ayıklama sözcüğü hakkındaki kapışmanın altında yatan budur. Ve protestocuların içgüdüsel olarak kavradıkları şey de eninde sonunda buydu. "Ayıklama" sözcüğü, her türlü rantabilite beklentisinden önce, onu kullananların hoşuna gider. Basit bir nedenle hoşlarına gider, çünkü eşitsizliğin toplumsal düzenin temeli olduğunu olumlar. Sırf bu sözcüğe karşı kendini sokağa atan görünüşte pek politize olmamış gençlik, bunu yeterince hissetmiş gibi görünüyor: Mesele sadece eşitlik ya da eşitsizlikle ilgilidir; biçimlerin uzlaşmasında son kertede kuralı neyin belirlediği, neyin ona anlamını verdiği meselesidir: Çokluğun/kalabalığın hakkı mı, yoksa *okhlos*'un bilenler tarafından yönetilmesi mi?

Bu sakin ve görünüşte romantizmden yoksun hareket hakkında yapılabilmiş çelişkili değerlendirmeler, ancak bu bakış açısından yargılanabilirler. Kimileri, 1968 devrimcilerinden farklı olarak, he-

deflerini sınırlamayı ve kuvvetlerini barışçıl biçimde örgütlemeyi bilen gençlerin gerçekçiliğini selamladı. Kimileri, tersine, dolaysız amaçlara yönelik ve gülünç bir biçimde saygıdeğerlik kaygısı güden hareketin çapsızlığını suçladı. Ama belki de böylelikle, keyfe göre, örnek gerçekçilik ya da çapsız reformculuk olarak adlandırılan şeyin en benzersiz yanlarından biri ıskalanıyordu. Bu harekette çok benzersiz bir şey oldu. Yasa metni üniversitelerde kitlesel biçimde dağıtıldı. Öğrenciler onu satın aldılar, okudular, yorumladılar. 68'li yıllarda üniversite ile ilgili yasaların metinleri hiç okunmazdı. Neyi ifade ettikleri baştan bilinirdi: üniversitenin kapitalist iktidara boyun eğmesi. Bu yasaları öneren bakanlara söylenecek tek bir şey vardı, o da kapitalizmin onların ağzından konuştuğu ve yaptıklarından başka bir şey yapmalarının mümkün olmadığıydı. Onlar da başka bir tepki beklemezlerdi ve bu yüzden de karşı karşıya oldukları tek zorluk düzenin korunmasıydı. Oysa bu harekette, hükümet saflarında ve muhafazakâr çoğunlukta tam bir bozguna sebep olan bir şey vuku buldu: Öğrenciler yasayı yorumladılar ve kötü bir yasa olduğunu söylediler. Yasayı öneren bakanlara, nihayetinde, kötü yasalar yapabildikleri gibi iyi yasalar da yapabilecek birileri gibi hitap ettiler. Başkaları alışıldık teraneyi bekliyorlardı: "Sizin ağzınızdan kapitalizm konuşuyor". Bunun yerine, yasakoyucular olarak ciddiye alınıyorlardı; onlara, pekâlâ genel çıkarı gözeten yasalar da yapabilirlermiş gibi –zira bunun için seçilmişlerdi– davranılıyordu. 1830'un dikiş işçileri gibi akıl yürüten ve ötekinin oyununu oynayarak hiç görülmemiş bir polemik mekân yaratan 1986 öğrencilerinin bu "naifliği", onları hazırlıksız yakaladı, keyiflerini kaçırdı. Eşitliğin yenilenmiş tasımının tuzağına düştüler.

Ne var ki bu tasımın gücü, hiçbir biçimde gerçekçiliğin ütopyaya ya da barışçıl yolların şiddet içeren vasıtalara üstünlüğüyle özdeşleştirilemez. Eşitlik tasımına özgü olan, kavganın yerine sözü geçirmek değildir. Bir bölünme mekânı olarak ortak bir mekân yaratmaktır. Sınıf mücadelesi ve devrimci umut gibi büyük figürlerin düşüşünün ötesinde, 1986 göstericilerinin mütevazılığı, 1968'in öfkelilerinin şiddetiyle aynı ortak hassas noktaya dokunuyordu. Kitlenin bölük pörçük arzularının ahenkli idaresi için iyi seçilmiş seçkinler hükümeti olan demokrasinin mutabakatçı –okhlokratik– yozlaşmasına karşı bölücü çokluğun gücünü olumluyordu. Soka-

ğın isimsiz çokluk tarafından işgali, mutabakat hiyerarşilerine ve dışlama ihtiraslarına karşı paylaşım ortaklığını yeniden olumluyordu. Ve bu yeniden olumlama, ancak "okul ve üniversite sorunu"nu bir zamanlar eşitliğin doğrulanma sahnesine dönüştürmüş "şiddet yoluyla kayda geçme"nin izleri üzerinden bir kez daha geçmekle mümkündü.

4 Günümüzde Demokrasi

İki demokrasi pratiği örneği ele aldım: biri kavga eden bir demokrasinin kahramanlık çağından; diğeriyse, geçirdiği iç değişimin figürünü bizzat kendi saltanatının ve öz-düzenlemesinin banalleşmesinde görünür kılan bir demokrasinin muğlak çağından. Bana öyle geliyor ki bu iki örnek, demokrasi olgusunun çağdaş tahlillerine yeni bir gözle bakmaya izin veriyor.

İlk olarak Jean-François Lyotard'ın postmodernlik mefhumu altında özetlediği vizyonu düşünüyorum. Bu vizyona göre, toplumsalın mutlak haksızlık ve evrensel mağdur teması üzerine odaklı büyük anlatılarının çağı geçtiğinde, demokratik belirlenimsizliğin, sermayenin sonsuz hengâmesini karakterize eden "sonsuzun, istenç üzerindeki ısrarlı baskısı" ile ilkesel olarak özdeş olduğu ortaya çıkacaktır. Sermayenin mantığı daima ihtilaf yaratmak, diller arasında heterojenlik yaratmaktır. Bu heterojenlik evrensel mağdur söylemini yasaklar; ama bir deneyimin, sınırsız olarak farklı cümlelerde kendini cümleleştirmesine izin verir: örneğin sözleşme müzakerelerinin ve Emek söyleminin heterojen cümlelerindeki işçi deneyimi.

Bu yorum kuşkunun mesafeliliğini ortadan kaldırdığı için değerli. Ama bunu kuşkunun kategorilerinden hareketle yapıyor. Nasıl ki Marx'ta burjuva ilerlemeciliği şövalyeliğe özgü yanılsamayı dağıtıyorduysa, Lyotard'da da sermayenin demokrasisi proleter yanılsamayı dağıtıyor. Bir'in siyasal düşleminin çöküşüyle birlikte, yalnızca farklılığın –ister sermaye ister demokrasi olarak adlandırılsın, fark etmez– ekonomik hengamesi, olumlu bir şey olarak olumlanır. Lyotard'ın tahlili, daha genel bir biçimde, demokrasi hakkındaki kuşkunun farklı figürlerini olumluluğa çevirir. Böyle-

likle belirlenimsizliğin, demokratik *apeïron*'un Platoncu mahkûm edilişini tersinden okur; panayır olarak demokrasi temasına olumlu değer verir. Yine aynı şekilde, ilerlemiş demokratik toplumlardaki "ideolojilerin sonu" ya da "depolitizasyon" gibi çağdaş temaları da tersten okur. Ama bu tersyüz edilmiş Platonculuk, yine Platonculuğun içinde, yani demokratik *apeïron*'u sırf isteklerin hengamesiyle özdeşleştiren algılamanın içinde kalır – çifte okuma serbestisini tanısa bile: "çoğul" toplumun narsistik öz-tatmininden medet uman egzoterik okuma; ve cumhuriyet ile demokrasi arasındaki sonsuz mesafeyi yeniden açan ve işletmeci aklın egemenliğinde totalitarizmin ılımlı figürünü ayrımsayan ezoterik okuma.

Böyle bir tutum her şeye rağmen demokrasi olgusunun şimdiki karmaşıklığını ıskalamakta değil midir? Örneğin 1986 Fransız öğrenci grevinin tuhaflığı, büyük kaynaşmaların iflas etmiş olduğu durumda bile belli bazı göstergelerin sabit biçimde mevcut olmasındaydı, herhangi bir mağdur tanımı olmasa bile haksızlığın tanınmasındaydı. Ekonomik rekabet ve jeopolitik denge gerekliliklerinin görünüşte çok dar bir seçenekler marjına izin verdiği ve hayatla ilgili bireysel hesaplama biçimlerinin rahatlıkla mutabakatçı değerlere gönderme yaptıkları bir durumda bir anda beliren küçücük bir şey, fazladan bir sözcük, anlaşmazlıkların (*différend*) büyük opsiyonlara tercüme edildiği, sonsuz küçük değişkenli bir olanaklılıklar sisteminin temel bir ikilem üzerine açılarak ya demokrasiyi teyit eden eşitlikçi bir cümleyi ya da onunla çelişen eşitsizlikçi bir cümleyi seçmeyi zorunlu kılacağı bir polemik mekânın yeniden belirmesi için yeterli olabilmektedir. İhtilaf siyasette kural olmaya devam eder. Ve ihtilafın kural olmadığı yerde kendini dışa vuran, farklılığın postmodern mantığı değil, arkaik olanın yani farklı simgeler altında basit hoyratlığın dönüşüdür; sayıların varsayımsal dilinden nefret güden toplaşmanın fazlasıyla gerçek çığlıklarına bu dönüş, adlandırılamayan olarak, sözün yasasına yabancı olarak kurbanı yeniden ortaya çıkarır. O zaman postmodernliğin görünür mantığı iki "arkaizm" arasında parçalanır. Siyasetin hayvansal figürünün geri dönüşleri karşısında, demokratik güven fazileti, bir polemik ortak akıl mekânını yeniden yaratır. Aynı deneyime kökten farklı bir anlam verebilen küçük fark aracılığıyla işleyen şey, bizzat eşitliğin gücüdür. Burada olup bitenin –Platoncu sözdağarı

içinde kalarak– anımsama kategorisine ait bir şey olduğunu kolaylıkla söylerdim. Eşitlik, tam da siyasal söylemin uykusunda, demokratik bir biçimin bireysel "egoist" kullanımlarının sonsuz çeşitliliğine ortak bir anlam veren şey olarak birdenbire belirir.

Bu anımsama birçoklarına fazla uçucu görünür. Onlara kalırsa, kıvam kazandırmak gerekir. Çağdaş demokrasinin, özellikle katılım temasında ifadesini bulan diğer çözümlemesinin anlamı budur. Gerçi ben demokrasinin sorunlarına çözüm olarak sunulan bu mefhumun daha ziyade demokrasinin eleştirisinin sorunlarının bir çözümü olup olmadığını, gözden düşmüş büyük alternatiflerden arta kalan kılıç artıkları olup olmadığını merak ediyorum. Katılım fikri kökenleri farklı iki fikri harmanlar: merkez ile çevre arasında zorunlu dolayımlara ilişkin reformcu fikir ve yurttaş öznelerin tüm alanlardaki daimi etkinliğine ilişkin devrimci fikir. İkisinin karışımı, iktidarın boş mekânlarının doldurulmasını demokrasinin kalıcılığının uygulanma yeri olarak tayin eden melez bir fikir üretiyor. Ama demokrasinin kalıcılığı, daha ziyade onun hareketliliği değil midir, katılımın yerlerini ve biçimlerini yer değişimine uğratabilmesi değil midir? İşçilerin bir grev sırasında kendi fabrikalarını idare edebileceklerini göstererek kazandıkları bu gücün, özyönetim biçiminde kalıcı olarak gerçekleştirmesi neden arzu edilsin? Aynı şekilde, öğrenci grevinde şu tür söylemler duyuldu: "İlgili tarafların önceden baş başa verip düşünmeleri gerekirdi". Ama bu tamamen geriye dönük bir söylem. Daha önce "olmuş olması gereken" bu istişare için başka ortak yoktu – daha sonra doğmuş olan geçici iktidardan başka. Hakiki katılım bugün sokağı işgal eden öngörülemez öznenin icat edilmesi, hiçbir şeyden değil bizzat demokrasiden doğan şu hareketin icat edilmesidir. Demokrasinin kalıcılığının güvencesi, tüm ölü zamanların ve boş mekânların, katılım ya da karşı-iktidar biçimleri tarafından doldurulması değildir; aktörlerin ve eylem biçimlerinin yenilenmesidir, bir batıp bir çıkan bu öznenin yeniden belirmesinin daima açık uçlu olanaklılığıdır. Demokrasinin denetimi de, ona benzemeden edemez: oynak ve gelgitli, yani güvene dayalı.

Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme

ŞU SORULUYOR BİZE: "Siyasal *olan* nedir?" Ben en kısa yanıtı vereceğim: Siyasal olan, ayrı türden iki sürecin karşılaşmasıdır. Birincisi hükümet sürecidir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır. Bu sürece *polis** adını vereceğim.

İkincisi eşitlik sürecidir. Herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir. Bu oyunu anlatacak en uygun ad, özgürleşmedir. Lyotard'ın çözümlemelerine rağmen, ben özgürleşme fikri ile evrensel bir haksızlık ve evrensel bir mağdur büyük anlatısı arasında zorunlu bir ilişki görmüyorum. Bir haksızlığın ele alınmasının polis süreci ile eşitlik süreci arasındaki karşılaşmanın evrensel biçimi olduğu doğrudur. Ama bu karşılaşmanın kendisi sorgulanabilir. Zira hangisi olursa olsun her tür polisin eşitliği inkâr ettiğini ve bu iki sürecin birbirleriyle ortak ölçüleri bulunmadığını öne sürmek mümkündür. Bu *Le Maitre ignorant*'da işlediğim, entelektüel özgürleşmenin büyük düşünürü Joseph Jacotot'nun tezidir. Ona göre yalnızca bireylerin entelektüel özgürleşmesi mümkündür. Yani siyasal sahne diye bir şey yoktur. Yalnızca polis yasası ve eşitlik yasası vardır. Sahnenin var olabilmesi için formülü değiştirmemiz gerekir. Her tür polisin eşitliği in-

* *Police, policier, politique* –"polis, polisiye, politika"– sözcüklerinin üçünün de kökeni antik *polis*'e (ki Fransızcada genellikle "kent-devlet" anlamındaki *cité* sözcüğüyle karşılanır) olarak uzanır. Ama burada böyle bir "kökendeki birlik" anımsatılmaya çalışılmıyor ve Grek *polis*'ine gönderme yok. Yine de Fransızcada bu sözcüğün "asayiş ve düzeni sağlamaya yönelik kurum ve örgütler" anlamının yanısıra biraz daha geniş bir anlamı olduğunu ve sözlükte "kamu düzeninin akılcı örgütlenmesi" olarak tanımlandığını anımsatmakta yarar var. (ç.n.)

kâr ettiğini söylemek yerine, her tür polisin eşitliğe *zarar verdiğini* söylemeliyiz. O zaman şunu diyebileceğiz: Siyasal olan, eşitliğin doğrulanmasının verilmiş bir zararın, bir haksızlığın incelenmesi biçimine bürüneceği sahnedir.

O halde elimizde üç terim var: polis, özgürleşme, siyasal olan. Eğer bunların birbiriyle iç içeliği üzerinde ısrarlıysak, özgürleşme sürecine *siyaset* adını verebiliriz. O zaman üç şeyi ayırt etmiş oluruz: polis, siyaset, siyasal olan. Siyasal olan, siyaset ile polisin bir haksızlığın, bir zararın ele alınışında karşılaşmalarıdır.

Buradan önemli bir sonuç çıkar: siyaset, bir cemaatin ilkesinin, yasasının ya da "has özelliğinin" edimselleşmesi değildir. Siyasetin *arkhe*'si yoktur. Siyaset, kelimenin gerçek anlamıyla anarşiktir. Bizzat *demokrasi* adı buna işaret eder. Platon'un değinmiş olduğu gibi, demokrasinin *arkhe*'si yoktur, ölçüsü yoktur. *Demos*'un ediminin benzersizliği, yani *arkheïn*'den ziyade *krateïn*, kökensel bir düzensizlik ya da bir hesap yanlışlığına tanıklık eder. *Demos* hem cemaatin adıdır, hem de cemaatin bölünüşünün, yani bir haksızlığın ele alınışının adıdır. "Halkın siyaseti", her tür tikel ihtilafın ötesinde, polise uygun yer ve görev bölüşümüne zarar verir, çünkü halk daima kendinden fazla ve kendinden azdır. Halk, polisin düzenini bulandıran *fazladan-bir*'in kudretidir.

Bana göre, siyasal düşünüm ve eylemin güncel çıkmazı, siyasetin bir cemaate *has olanın* dışavurumuyla özdeşleştirilmesinden ileri geliyor. Söz konusu olan büyük cemaat de olabilir, küçük cemaatler de. Söz konusu özdeşleştirme, hükümet ilkesinin –evrensel sıfatıyla, yasa sıfatıyla, ya da hukuk devleti sıfatıyla– cemaate has olanla özdeşleştirilmesi olabilir. Ya da tersine, egemen kültür ve kimliğin hegemonyasına karşı "azınlıklar"ın kimlik talebi olabilir. Büyük cemaat ile küçük cemaatler, birbirlerine "kabilecilik" ve "barbarlık" suçlamalarını yöneltebilirler. İkisi de suçlamalarında haklı ve iddialarında haksız olabilirler. Birbirleriyle eşdeğer olduklarını ya da sonuçlarının benzer olduğunu söylemiyorum. Basitçe şunu diyorum: İkisi de aynı tartışmalı özdeşleşmeye dayanıyorlar. Zira kendini cemaate has olanın edimselleşmesi olarak sunmak, hükümet etmenin kurallarını toplumun doğal yasaları biçimine sokmak, polisin ilkesidir. Ama siyaset polisten farklıysa, böyle bir özdeşleşmeye dayanamaz. Bizzat özgürleşme fikrinin tarihte

emekçilerin *kendilerini* özgürleştirmesi olarak ortaya çıktığı söylenerek karşı çıkılacaktır belki. Ama bu "kendini özgürleştirme"nin büyük sloganının "egoizm"e karşı mücadele olduğu da bilinmektedir. Bu yalnızca bir ahlak meselesi –bireyin kendini cemaate adaması– değil, aynı zamanda bir mantık meselesidir de: özgürleşme siyaseti, has-olmayan bir has'ın siyasetidir. Özgürleşmenin mantığı bir *heterolojidir*.

Bunu başka türlü ifade edelim: Özgürleşme süreci, herhangi bir konuşan varlığın herhangi bir başkasıyla eşitliğinin doğrulanmasıdır. Bu süreç, daima kendilerine bu eşitliğin ilke olarak ya da sonuçları bakımından tanınmadığı bir kategori –emekçiler, kadınlar, siyahlar ya da başkaları– adına işleme konur. Ama eşitliğin işleme konması, bu yüzden söz konusu kategoriye has olanın ya da bu kategorinin vasıflarının dışavurumu değildir. Bir haksızlığın mağduru olan ve haklarını gündeme getiren bir kategorinin adı daima adsızın adıdır, kim-olduğunun-önemi-yok'un adıdır.

Evrensellik ile kimlik arasındaki çıkışsız tartışmadan böyle çıkılabilir. Tek siyasal tümel/evrensel eşitliktir. Ama bu insanlığın ya da aklın özünde yazılı bir değer değildir. Eşitlik eyleme konulduğu ölçüde vardır ve eyleme konulduğu ölçüde evrensellik etkisi yapar. Hatırlatılan bir değer değil, her durumda varsayılması, doğrulanması ve kanıtlanması gereken bir tümeldir. Tümellik, evrensellik, karşısına tikel durumlar çıkarılacak bir cemaat ilkesi değildir. Bir kanıtlama işlemcisidir. Evrenselliğin siyasette etkili olma biçimi, polemik bir doğrulamanın söylemsel ve pratik olarak inşa edilmesi, yani bir vaka ve bir ispattır. Hakikatin buradaki yeri temelin ya da idealin yeri değildir. Hakikat daima bir *topos*'tur, bir ispat prosedürü içindeki bir özneleşmenin yeridir. Dili daima ayrı bir ağız niteliğindedir. Ama ağız demek kabilesel demek değildir. Onun tam tersidir. Bir haksızlığın mağduru olan gruplar, kendilerine verilen zararı ele almaya giriştiklerinde, genellikle insanlığa ve insan haklarına gönderme yaparlar. Ama evrensellik bu biçimde başvurulan kavramlarda değildir. Evrensellik bu kavramların sonuçlarını –işçinin bir yurttaş olmasından, siyahların insan olmasından vs. çıkan sonucu– kanıtlayan ispat sürecindedir. Genelde toplumsal protestonun mantıksal şeması şöyle özetlenebilir: Şu ya da şu kategoriye –yurttaşlar, insanlar, vs.– ait miyiz ve buradan çıkan sonuç nedir?

Siyasal evrensellik *insan*'da ya da *yurttaş*'ta değildir. "*Bundan çıkan sonuç nedir?*"dedir, bunun söylemsel ve pratik uygulamaya konuş biçimindedir.

Bu evrensellik (tümellik) tikel kategorilerin dolayımıyla gelişebilir. Örneğin, 19. yüzyıl Fransası'nda, işçiler grevlerini soru biçiminde yapabiliyorlardı: Fransız işçileri, anayasanın yasa önünde eşit ilan ettiği Fransızlar kümesine ait midir? Soru daha da paradoksallaşabilir. Örneğin ilk Fransız feminist kadın militanları soruyu şöyle ifade edebilmişlerdir: bir Fransız kadını (*une Française*) bir Fransız (*un Français*) mıdır? Bu formülasyon saçma ya da kışkırtıcı görünebilir. Ama bu türden "saçma" cümleler, eşitlik sürecinde, başka basit cümlelerden –örneğin işçilerin işçi, kadınların da kadın olduğunun basitçe olumlanmasından– çok daha üretken olabilirler. Toplumsal eşitsizliğin kıvrımlarını açığa çıkaran mantıksal bir çatlağı dışavurmayı olanaklı kılmakla kalmazlar; aynı zamanda bu çatlağı bir ilişki olarak eklemlemeye, mantıksal açıdan var olmayan yeri polemik bir kanıtlamanın yerine dönüştürmeye izin verirler. Bu eşitlik vakalarının inşası, eylem halindeki bir kimliğin eseri ya da bir grubun özgül değerlerinin kanıtlanması değildir. Bu bir özneleşme sürecidir.

Nedir bir özneleşme süreci? Bu, bir *kendi* değil, bir *kendi*'nin bir başkasıyla ilişkisi olan *bir*'in şekillendirilmesidir. Görünüşte kimlik belirtici bir ad olan "proleter" sözcüğünde bu durum örneklenebilir. Bu sözcüğün modern Fransa'daki ilk ortaya çıkışlarından biri, 1832'de Auguste Blanqui'ye karşı açılan davada olmuştur. Savcının "mesleğiniz nedir?" sorusuna Blanqui "proleter" yanıtını verir. Savcı itiraz eder: "Bu bir meslek değil." Blanqui yanıtlar: "Bu, siyasal haklardan yoksun olan halkımızın çoğunluğunun mesleği." Polise uygun bakış açısından, savcı haklıydı: Proleterlik bir meslek değildir ve Blanqui alışıldık olarak emekçi denen türden bir kişi değildi. Ama siyasal bakış açısından haklı olan Blanqui'ydi: Proleter, sosyolojik olarak kimliği belirlenebilir bir toplumsal grubun adı değildir. Bir hesap-dışı'nın, bir *outcast*'ın adıdır. Latincede *proletarii* yalnızca şu anlama gelir: üreyenler, yani bir ada sahip olmadan ve onu aktarmadan, kentin simgesel oluşumunda bir taraf olarak sayılmadan sadece yaşayan ve üreyenler. Dolayısıyla *proleter*, kim olduğunun önemi olmayan kimsenin, *outcast*'ların adı olarak

emekçilere uyabilecek bir addı – ama bundan paryaları değil, sınıflar düzenine ait olmayan ve tam da bu yüzden bu düzenin gücül çözülüşünü teşkil edenleri anlamak kaydıyla (tüm sınıfların çözülüşü olan sınıf, diyordu Marx). Bir özneleşme süreci böyle bir kimliksizleşme ya da sınıfsızlaşma sürecidir.

Başka deyişle, özne bir *in-between*'dir, ikisinin-arası'dır. *Proleterler*, *arada* oldukları ölçüde *birlikte* olan insanlara "has" bir addır: birçok ad, statü ya da kimlik arasında; insanlık ile insanlık-dışılık arasında, yurttaşlık ile yurttaşlığın inkârı arasında; alet kullanan insan statüsü ile konuşan ve düşünen varlık statüsü arasında. Siyasal özneleşme, arada oldukları ölçüde birlikte olan insanlar tarafından eşitliğin –ya da bir haksızlığın ele alınmasının– eyleme geçirilmesidir. Bir adlar kesişmesine dayanan bir kimlikler kesişmesidir: bir sınıf ya da grubun adını hesap-dışı olanın adına bağlayan, bir varlığı bir olmayan-varlığa ya da bir gelecek-varlığa bağlayan adlar.

Bu ağın dikkate değer bir özelliği var: Daima olanaksız bir özdeşleşme, onu dile getirenlerde cisimleşemeyecek bir özdeşleşme taşır. "Biz esirler dünyasıyız" türü bir cümle, yeryüzündeki hiçbir lanetlenmişin dile getirmeyeceği bir cümledir. Bizim daha yakınımızda, benim kuşağım için siyaset olanaksız bir özdeşleşmeye dayanıyordu: 1961 Ekiminde Fransız polisi tarafından Fransız halkı adına öldüresiye dövülen ve Seine Nehri'ne atılan Cezayirlilerin cesetleriyle özdeşleşme. Biz kendimizi bu Cezayirlilerle özdeşleştiremezdik, ama "Fransız halkı"yla –ki onun adına öldürülmüşlerdi– özdeşleşmemizi sorgulayabilirdik. Yani ikisini de üstlenemediğimiz iki kimlik arasındaki çatlakta ya da aralıkta siyasal özneler olarak eylemde bulunabilirdik. Bu özneleşme sürecinin kendine has bir adı yoktu, ama belki de 1968'in "Hepimiz birer Alman Yahudisiyiz" sloganında "hakiki" adını bulmuştur – yanılgılı bir özdeşleşme, hem adlandırdıkları bakımından hem de kendilerini böyle adlandıranlar bakımından olanaksız bir özdeşleşme. Hareketin başlangıcı bu cümle idiyse, gerileyişi de birkaç sene sonra hareketin eski sözcülerinden birinin yayınlanmış bir makalesinin başlığında simgeleştirilebilir: "Hepimiz proleter doğmadık." Elbette doğmadık. Ama *bundan çıkan sonuç nedir*? Bu makalede çıkartılan sonuç, bir olmayan-varlık olan bir "varlık"tan, kim olduğunun önemi olmayan bedensiz bir kimseyle özdeşleşmeden sonuçlar çıkarma-

nın olanaksızlığıydı. Oysa eşitliğin kanıtlanması, *ya/ya da*'nın tasımsal mantığını (yurttaş mıyız, yoksa değil miyiz?, insan mıyız, yoksa değil miyiz?..) "*hem* öyleyiz *hem de* değiliz"in yarı-taktiksel mantığına düğümler.

Siyasal özneleşmenin mantığı böyle bir heterolojidir, ötekiliğin üç belirlenimi uyarınca bir öteki mantığıdır. İlk olarak, heteroloji asla bir kimliğin basit olumlanması değildir; aynı zamanda daima bir başkası tarafından dayatılmış ve polis mantığı tarafından tespit edilmiş bir kimliğin inkârıdır. Nitekim polis, insanların yerlerine ve işlerine tayin edilişine damga vuran "tam" adlar ister. Ama siyaset "has-olmayan" adlarla, bir çatlağı eklemleyen ve bir haksızlığı dışa vuran *misnomer*'larla ilgilidir. İkinci olarak, heteroloji bir kanıtlamadır ve bir kanıtlama daima hitap ettiği bir ötekini varsayar, bu öteki sonucu reddetse bile. Habermas tarzı bir mutabakat arayışı ya da diyaloğun yeri olmasa da bir ortak yerin kurulmasıdır. Mutabakat yoktur, hasarsız iletişim yoktur, haksızlığın telafi edilmesi yoktur. Ama haksızlığın ele alındığı ve eşitliğin kanıtlandığı bir polemik ortak yer vardır. Üçüncü olarak, özneleşme mantığı daima olanaksız bir özdeşleşmeyi kapsar.

Büyük anlatıların ve evrensel mağdurun geçmişi ile küçük anlatıların şimdisini karşı karşıya koymak, bu mantığın karmaşıklığını göz ardı etmiş olmayı gerektirir. Halkın ve proletaryanın sözümona büyük anlatısı da, bir sürü dil oyunu ve kanıtlamadan oluşmuştu. Ve anlatı kavramının kendisi de kültür kavramı kadar tartışma götürür. Her ikisi de bir ispat örgüsünü bir sese ve bu sesi de bir bedenin dışavurumuna indirger. Ama siyasal özneleşmenin yaşamı, sesin bedene mesafesidir, kimlikler arasındaki aralıktır. Eşitlik süreci farklılık sürecidir. Ama farklılık, farklı bir kimliğin dışavurumu ya da iki kimlik arasındaki çatışma değildir. Farklılığın dışavurumunun yeri bir gruba "has" olan şey ya da onun kültürü değildir. Bir argümanın *topos*'udur. Ve bu *topos*'un sergilenme yeri bir aralıktır. Siyasal öznenin yeri bir aralık ya da bir çatlaktır: bir *arada-varlık* olarak –adlar, kimlikler ya da kültürler arasında– *birlikte-varlık*.

Bunun rahatsız bir konum olduğu kesin. Ve rahatsızlık veren şey, siyaset-ötesi (metapolitik) söylemin gelişmesine meydan verir. Siyaset-ötesi, siyasetin polisin bakış açısından yorumlanmasıdır.

Heterolojiyi bir yanılsama olarak, aralıkları ve çatlakları hakikat olmama işaretleri olarak yorumlamaya meyleder. İnsan ile yurttaş arasındaki farkı sahtekârlığın işareti olarak alan, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'nin Marksist yorumu, siyaset-ötesi yorumun paradigmasıdır. Yurttaşın göksel kimliğinin arkasında insanın yani mülk sahibinin yersel kimliği vardır. Günümüzde siyaset-ötesi daha ziyade tersten akıl yürütüyor. Bize diyor ki, insan ile yurttaş liberal birey figüründe kaynaşır, demokrasimizin kurumlarında cisimleşmiş olan insan haklarının evrenselci değerlerinin doğal olarak keyfini sürer. Özgürleşme siyaseti bu iki kaynaştırmanın ikisini de reddeder. Hak ilanlarının evrenselliği, izin verdikleri argümantasyonların evrenselliğidir, der. Bunlar, Fransa'da, tam da insan ile yurttaş terimlerini ayıran ve böylece birinin diğerine başvurabilmesine ve ne insan/erkek ne de yurttaş sayılanların hakları da dahil olmak üzere sayısız hak kanıtlamasının sahnelenmesine izin veren aralıktır.

Buradan şimdiye ilişkin tezatlar içeren sonuçlar çıkarılabilir. Bir yandan, ya evrenselcilik ya da kimlikçilik ikileminde hapsolmuş değiliz. İkilem daha ziyade özneleşme ile özdeşleşme arasındadır. Evrenselcilik/tümelcilik ile tikelcilik değil, iki çokluk fikridir karşı karşıya konulan. Dolayısıyla "evrenselci" söylem de cemaatçi söylem kadar "kabileci" biçimde tezahür edebilir. Körfez Savaşı sırasında evrenselcilik savunucularından birçoğunun, militarizmin, "temiz" silahların ve teferruatsız ölümün savunucularına dönüşmeleri böyle olmuştu. Hakiki karşıtlık daha ziyade kabilesel olan ile bir ağıza (*idiome*) özgü olanı ayırır. "Ağıza özgü" siyaset bir evrensel için, eşitliğin kanıtlanması için bir yer inşa eder. Bir aralıklar cemaati lehinde, büyük cemaat ile küçük cemaatleri karşıtlaştıran umutsuz ikilemi bir kenara atar.

Ama bu ikilemden çıkmak, aynı zamanda ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının yeni biçimlerini doğru tartmakla olur. Fransa örneğinde bunlar yalnızca göçle gelmiş nüfusun çoğalmasından doğmuş nesnel toplumsal sorunlar hanesine yazılamazlar. Daha ziyade, siyasal heterolojinin çöküşünün sonucudurlar. Otuz yıl önce hepimiz "Alman Yahudileri"ydik, yani siyasal çatışma kültüründe "yanlış" adlar taşıyorduk. Bugün sadece "doğru" adlarımız var: Avrupalıyız ve yabancı düşmanıyız. Bu, çoğul yapılı (polimorfik) siyasal

ötekilik biçiminin iflası ve yerini siyaset-altı bir öteki figürüne bırakmasıdır. Nesnel olarak, bugün göçmenlerin sayısı otuz yıl öncesine göre pek fazla değil. Öznel olarak ise çok daha fazla. Bunun nedeni şu ki, o gün göçmenlerin bir başka adı, siyasal bir adı vardı: Onlar proleterdi. O günden beri, siyasal özneleşmeden ileri gelen bu adı kaybettiler; artık yalnızca "nesnel", yani kimliksel bir ada sahipler. Başka adı olmayan öteki, artık salt bir nefret ve ret nesnesi haline gelir.

"Yeni" ırkçılık, siyasal polemik silindiği zaman sahayı işgal eden öteki nefretidir. Siyasal çatışma kültürü beraberinde düşkırıklığına yol açan sonuçlar getirdi belki. Ama aynı zamanda kendini siyasetin berisinde tutan şeyi, yani öteki figürünün nefret nesnesiyle özdeşleştirilmesini kurala tâbi tutmanın bir vasıtasıydı. Kimlik ihtirası, korkuyla ilgili bir meseledir: ötekinin bedeninde nesnesini bulan belirsiz korku. Ötekinin siyasal ve heterolojik sahneye konuluşu da bu korkuyu uygarlaştırmanın bir yoluydu. O halde ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının güncel olarak yeniden ortaya çıkmaları, siyasetin çöktüğüne, haksızlığın siyasal ele alınışından ilksel nefrete geri dönüldüğüne işaret etmektedir. O zaman sorun sadece "siyasal bir sorun"la yüzleşmek değildir. Sorun siyaseti yeniden icat etmektir.

İkinci Bölüm

Cemaat ve Cemaatin Dışarısı

Eşitler Cemaati

EŞİTLER CEMAATİ teması bugün iki tür ağlak duyguyu tetikliyor. Bunların biri, hınç dolu bir rahatlama duygusu. Geçmişe dönüp baktığımızda, bireysel irade ve akılların içinde yitip gittiği büyük Bütün'e (*Tout*) düşme ve hepimizi aynılaştıracak tesviye aletinin kurbanı oluverme tehditlerinin bizi nasıl bir tehlikeye attığı –ya da daha akılsız olsaydık atmış olacağı– fikriyle bizi ürperten koca bir literatür var. Bir zamanlar bizi büyüleyen, ama aslında bizi yutmak için büyüleyen büyük gövde fantazisini ısıtıp ısıtıp önümüze koyan bu tür girişimlere, biraz yozlaşmış bir katarsis biçimi meşruluk kazandırıyor. Diğer duygu, "makul" bir nostalji duygusu. Yukarıda bahsedilen tehditlerin neleri mümkün kıldığını pekâlâ biliyoruz. Ama yine de bunlar, bizler için, yitirmek istemediğimiz bir şeyin imgesini, birlikte varlığın (*l'être-ensemble*) belli bir konfigürasyonunu resmetmeye devam ediyor: Düşünce ve eylem, o konfigürasyon olmazsa, siyasal meseleyi basit iş idaresinden ayıran şu gönül yüceliği faziletinden yoksun kalırlardı. Artık ne kaygı ne de umut nesnesi olan bu figürün modası geçmiş-aşılmış niteliği, ters yönde bir bela savma işi görerek, siyaset ile iş idaresi arasındaki algılanamaz mesafeyi muhafaza etmeye, göstergelerin idaresinin ve yeniden yapılandırmaların banalliğinin üzerinde eşitlikçi ve cemaatçi şerefin pırıltılı bulutunun süzülmesine yarıyor.

Burada, kavramsal bir figürü tarihin kazançları ve kayıpları hesabına yazmanın iki tarzı var. Buna teslim olmamak için sorunun terimlerini hafifçe değiştirmek gerek: eşitler cemaatiyle hesabımızı görmek değil, eşitler cemaatinin kendi muhasebesini nasıl yaptığı üzerine, ya da daha doğrusu eşitler cemaati figürünü doğuran muhasebe tarzı üzerine düşünmek gerek. Ben bundan ikili bir soruşturmayı anlıyorum. Bunlardan en temel nitelikte olanı, cemaat fik-

rinin bizzat kayıp fikriyle ilintisi üzerine, bir kayıpta muhafaza edilen ya da bir kaybın etrafında çiziktirilen şeyle ilintisi üzerine bir soruşturma olurdu – burada bu soruşturmaya girmeyeceğim. Kaybın bu özelliğini* çağrıştırırken, Rilke'nin kayıp temasını ortak mülkiyet temasına bağlayan "Kaybetmenin de bize ait olduğu"nu hatırlatan ("*Auch noch verlieren ist unsern*") dörtlüğünü düşünüyorum. Daha da basit bir biçimde, cemaatçi fikir ile İncil'deki "Yaşamını kurtarmak isteyen onu kaybedecektir" hükmü arasındaki bağ düşünülebilir. Bu hüküm kolaylıkla Platoncu tersten yaşam temasıyla birleştirilebilir ki, bunun dikkate değer özelliği şudur: öteki dünya tasavvurunun çöküşü onu hükümsüz kılmamış, tersine tam anlamıyla baş döndürücü kılmıştır. Ve eşitlik, yani eşitliği paylaşma arzusu, bu baş dönmesinin tam merkezindedir.

Öze ilişkin bu soruyu bir kenara bırakıp yalnızca bu özden kaynaklanan bir meseleyle ilgileneceğim. Bütün'e ve kayba ilişkin bu büyük muhasebe çözülüp bir dizi küçük hesaba, yalnızca şiddet yoluyla kurallara ve standartlara indirgenebilecek olan eşitlik hesaplarına dönüşür; bunlar birer sayma, kendini sayma ve sayılma tarzıdır, hazların ve acıların basit hesaplanmasına indirgenemeyecek çıkarları tanımlama tarzlarıdır; bu kazançlar aynı zamanda birer birlikte var olma –bir araya gelme ve birbirinden ayrılma– tarzıdır, aralıkları tanımlama tarzıdır ki, Hannah Arendt bu aralıklarda siyasal *interesse*'nin,** çıkarın ilkesini görür; bu çıkarlar, o ikili gerçek ile ütopya ya da bilim ile ideoloji muhasebesinin tutabileceğinden daha fazla satırda ve daha fazla defterde kayıtlıdırlar. O halde, araştırmamızın vites düşürmesi gerek. Mesela eşitlik ya da cemaati söz konusu ettiğimizde şu soru sorulmalı: Her defasında hangi çıkarlara hizmet edilip hangi kayıplara uğradığının hesaba katılması için gereken nedir? Eşitler kaç şekilde eşit sayılabilirler? Bu hesabın yapılabilmesi için daha önce nasıl sayılmış olmalıdırlar? Vesaire.

Bu hesapların birkaçını izlemek, eşitlikçilik temasını cemaatçi gövdenin ilkesi yapan fikri yeniden sorgulamaya yol açacaktır. Eşitlik ile cemaat arasındaki ilişkiler de durmaksızın devam eden bir hesaplaşmadır belki. Eşitlik ile cemaat arasındaki bu hesaplara

* *propriété*: özellik, mülkiyet. (ç.n.)
** *inter*: arada, *esse*: olmak, varlık. (ç.n.)

daha yakından bakılırsa, büyük gövde imgesinin fragmanlara dönüştüğü, hesapta bir açık ya da tutmazlık olduğu görülür. Bu demektir ki, eşitler cemaati ancak bir yerlerinde bir alçı sıvama olan bir gövdeye sahip olabilir; ancak üyelerini ve saflarını yeniden saymaya, imgedeki çatlakları doldurmaya ve formülün sözcelerini yeniden tercüme etmeye mecbur olmak koşuluyla, bir gövdeye sahip olabilir.

1 Harf Sorunu: Eşitler Şöleni

Hareket noktası sağlayacak olan örneği, cemaatçi düşüncenin en anlamlı konfigürasyonlarından birisi olan ve "ütopik sosyalizm" adıyla işaret edilegelen konfigürasyondan alacağım. Pierre Leroux 1838'de *De l'Egalité*'yi (Eşitliğe Dair), ardından 1840'ta *De l'Humanité*'yi (İnsanlığa Dair) yayımlar. Bunlar, modern eşitler cemaatini insanlık tarihi kadar uzun bir gelenek üzerinde temellendirmeye hasredilmiş, Musa'nın yasalarından Minos'un yasalarına, Kilise Babalarından antik kent-devletine pek çok şeyi seferber eden iki yapıttır. Bu kitaplarda, kanıtlama, hâkim bir imgenin (kardeşlik yemeği) ve bir hâkim cümlenin ("Romalılara Mektup"un cümlesi: İsa'nın bedeninde hepimiz bir olduğumuz ölçüde her birimiz bir diğerimizin uzuvlarıyız[1]) altına yerleştirilmiştir. O dönemde sosyalist ve komünist coşkuyu simgeleştirmeye yarayan (nitekim işçi basını, sosyalist ve komünist basın, Leroux'dan düşünce değilse de bol bol metin ödünç aldı), bugün ise büyük yiyici Bütün fantazisi karşısında dehşet saçmaya yatkın bir imge ve bir cümle. Ama bu imge ve bu cümleyi iş üstünde görünce, bölünmelerini itiraf etmeleri, bir yeniden sayımı, bir yeniden sıvamayı, bir yeniden yazımı mecbur kılmaları uzun sürmez.

Leroux antik kardeşlik yemeği geleneği hakkındaki sunumunda çok ilginç bir filoloji sorunuyla karşılaştığında böyle olur.[2] Leroux bu kurumun iki veçhesini ya da ikili kökenini inceler: savaş kardeşliği pratikleri ya da zenginliklerin periyodik olarak yeniden

1. *Romalılar*, XII, 5, *Korintoslular*, XII, 12'yle tamamlanacak şekilde.
2. Pierre Leroux, *De l'Egalité*, Paris, 1838.

dağıtılması pratikleri, Musa geleneğini ve Grek geleneğini tek bir kesintisiz tarih içerisinde birleştirerek Esseninler* cemaatinde doruğa ulaşır ve Leroux *eucharistie*'nin (efharistiya)** kurucusunun buradan çıktığını görür. Ancak Leroux yolda küçük bir adlandırma sorunuyla karşılaşır; bu sorun, daha önce, ona ilham veren *Lykurgos'un Hayatı*'nı yazan Plutarkhos'un da durmasına neden olmuştur. Spartalıların kardeşlik yemeklerine *phiditia* adı verilirdi. Oysa daha o zamandan Plutarkhos diyordu ki doğru ad *philitia*, yani dostluk yemeği olmalıdır. Nitekim *phiditia*, kardeşliği daha bayağı bir kökene geri gönderir. *Pheïdeïn*, Grekçede tasarruf etmek demektir. Bu hesaba göre kardeşlik yemekleri özellikle ekonomik yemekler olacaktı. Spartalılar cimri olarak bilinirlerdi ve Platon timokratik*** insanın portresinde bunu hatırlamıştı. İşte bu yüzden Plutarkhos ve ardından Leroux, bu işi bir çözüme bağlarlar: bir deltanın (Grekçe 'd' harfi) yerine bir lambda ('l') gelir ve Spartalıların ekonomik yemekleri, kavramlarına uygun ada sahip olurlar: dostluk yemeği haline gelirler, Hıristiyan *eucharistie*'sini ve yarının sosyalizmini hazırlarlar.

Sorun basitçe zihinsel kolaylık sorunu değil. Zira Leroux'nun net bir kuramsal tasarısı vardır: açık cemaatin henüz hapsolmuş, tekyanlı olarak gerçekleştirilmiş durumdaki ilkesini kapalı cemaatte bulmak istemektedir. Küçük Spartalı kardeşlik toplumunda büyük insanlık cemaatinin ilkesini aramaktadır. Aristokratik kast, eşitliğin kısıtlı, tekyanlı gerçekleştirimi; dışlama üzerine kurulmuş, ama kendi içinde mükemmel bir eşitler ya da dostlar toplumu olmalıdır; öyle ki kapalılığın zorlanması kasttan insanlığa geçişin zorunlu ve yeterli koşulu olsun. Bu yüzdendir ki saf aristokratik kastını, hiçbir cimri timokrasi[3] bulaşmamış halde muhafaza etmek ister. Böylece Leroux, bu kesilip atılan delta harfinden türeyecek ve

* İ.Ö. 2. yüzyıla doğru ortaya çıkmış ve Kudüs tapınağının yıkılmasından sonra Filistin, Suriye ve Mısır'a yayılmış olan bu Yahudi tarikatının en önemli özelliği, cemaat yaşamı içinde ortak mülkiyet ve katı bir çilecilik olmuştur. (ç.n.)

** İsa'nın etini ve kanını temsilen ekmek yenilip şarap içilen Hıristiyan ayini. (ç.n.)

*** Bir sonraki nota bakınız. (ç.n.)

3. Platon'da (*Devlet*, VIII) timokrasi hissedilmez biçimde oligarşiye, yani paranın hükümetine doğru kayan savaşçı monarşidir.

bizi Sparta'dan Atina'ya, aristokrasi/timokrasi ilişkisinden cemaat/demokrasi ilişkisine götürecek bir başka düşünce çizgisini de göz ardı etmek durumunda kalır.

Bu diğer çizgiye *Retorik*'in "Nükteler Hakkında" bölümünden alınmış bir pasajdan hareketle işaret etmek istiyorum. Burada Aristoteles, Diogenes'in bir nüktesinden bahseder; bu nükte bir siyasal rejimi, bir sofra âdetini ve bir kentin oluş tarzını birbiriyle ilintilendirir. Diogenes'in dediğine göre, Atinalılar *phiditia*'larını tavernalarda bulurlarmış. Bundan şunu anlayalım: Spartalıların *phiditia* kurumunda aradıkları kişisel tasarruf ve kolektif eşitlik, orada, ucuz restoranlar ve yoldan geçenlere açık umumi mekânlarda rasgele gerçekleşir. Bu da, Thukydides'in anlatısında Perikles'in yaptığı gibi, Sparta toplumunun askeri eğitiminin karşısına Atinalıların özgürlük ve kolay hayat okulunu koymanın bir başka tarzıdır. Anekdot elbette *philia*'nın ve siyasal toplumların kuramcısı tarafından aktarılmaya değer bulunmuştur. Ve *Politika*'daki bir pasajı hatırlatır: Aristoteles bilgeler hükümeti taraftarlarına karşı demokratik bilgeliğe saygınlığını geri kazandırmak için yine gastronomiden alınmış bir örnek kullanır. Der ki, aynı harcamayla, herkesin belli bir pay ödediği ortak masraflı yemeklerde daha iyi yenilir. Siyasal mülahazalarda da durum böyle olsa gerektir: Atinalıların her birinin küçük zekâsıyla karar verme kapasitesine yapacağı katkı, bir araya gelmiş bilginlerin sunacağı kapasiteyi daima aşacaktır.[4]

Leroux, sorun yaratan bir delta harfini düşürmekle, eşitlik ile cemaat arasındaki hesapları konu alan düşünme çizgisinden vazgeçmektedir. Timokrasinin aristokrasiye ve demokrasinin de cemaate verdiği bu zararı göz ardı etmeye karar verir. Nasıl aristokrasiye göre timokrasi fazla cimriyse, cemaate göre de demokrasi fazla cimridir. Demokrasi cemaatin hesabını bulandırır. Demokrasi cemaat fikrini bulandıran şeydir. Demokrasi cemaate göre düşünülemez olandır.

Platon bu düşünülemezin düşüncesini, yani cemaat ile demokrasi arasındaki hesap tutmazlığını düşünmeyi üstlenir. Modernler bunu genellikle reddederler. Payları yeniden dağıtırlar, harfleri değiştirirler, imgeleri üst üste koyarlar. Böylece, modern siyaset gele-

4. *Politika*, l. III, 1281 b 1/3.

neğinde antik kardeşliğin tuhaf bir modeli oluşmuştur. Bu model üst üste bindirilmiş imgeler aracılığıyla bize Spartalı bir Atina ya da Atinalı bir Sparta gösterir: daha kahraman, daha kardeşlikçi ve aristokratik bir Atina; kahramanlığa ilaveten güzel nutukların da verildiği daha demokratik ve daha uygar bir Sparta. İşte, örneğin Rousseau'nun ya da Leroux'nun Sparta'sı da, Hannah Arendt'in Atinası da böyle oluşurlar. Hannah Arendt, Thukydides'in Perikles'e mal ettiği nutuktan kısa bir pasajı yalıtır; bu metinde, tam da metnin yapısını tayin eden, Atina'nın "özgürlüğü" ile Sparta'nın militarizmi arasındaki karşıtlığı görmezden gelir; çünkü siyasetin örnek bir sahnesini kuracaktır: birbirine benzer varlıkların (*homoïoï*), insan davranışının faniliğine parıltılı bir ölümsüzlük kazandıran güzel nutuklar ve güzel eylemlerle temayüz ettikleri sahne.

2 İmge Sorunu: Cemaatçi Gövde

Belki bir Eski Yunan elde etmek için daima iki Eski Yunan gerekiyordur. Burada kardeşlik yemeği hâkim imgesi, ancak bu koşulla ayakta durabilmektedir. Ama kardeşlikçi gövdeye ilişkin Hıristiyan formülü ve imgesi de aynı sorunu doğurur. Aziz Paulus der ki: "İsa'nın bedeninde hepimiz bir olduğumuz ölçüde her birimiz bir diğerimizin uzuvlarıyız." Leroux'nun popülerleştirdiği bu formül, zamanın komünistleri tarafından sorunsuz biçimde benimsendi ve belli başlı komünist işçi yayın organı *La Fraternité*'nin sloganı oldu. Ancak ne onu yazılarının başına alıntılayanlar, ne de daha o dönemde panteist büyük Bütün fantazisini kınayanlar, havarinin metnindeki formülün özel bağlamına duyarlı gibi görünmüyorlar. Oysa gövdenin uzuvları imgesi iyi belirlenmiş bir soruna karşılık vermek üzere devreye girer: Hıristiyan cemaatte karizmaların paylaşımı ve hiyerarşisi sorunu. Karizmalar sorunu, tinsel bir cemaatteki işbölümü sorunudur. Dil yeteneği, mucize yeteneği, sağaltma yeteneği ve kehanet yeteneği – hepsi bedendeki uzuvlar gibi olmalı, her biri diğerlerine yardım ederek ya da diğerlerinin buyruğuna girerek kendi rolünü oynamalıdır.

Ama bizzat Aziz Paulus'un metninde, bu karşılaştırmadan, hangi terimin referans kabul edildiğine bağlı olarak, biraz farklı iki so-

nuç çıkmaktadır. Uzuvlar konusunda havari iki şey gösterir: İşlevleri yardımlaşmaktır; ama aynı zamanda karşılıklı telafi yoluyla aralarında belli bir eşitlik yerleşir. Doğası ve işlevi daha aşağı olan bir uzva bunu telafi edecek bir şeref düşer. Böylece örneğin bedenin en soylu kısımları çıplaktır, en utanılası kısımlarıysa giydirilmiştir. Karizmalarla ilgili olarak çıkarılacak sonuç, daha düz bir biçimde şudur: Karizmalar eşit biçimde yararlı değildir ve aranılmaya eşit ölçüde layık değildirler. İlke olarak bütünün adaletinin benimseneceği bir sınıflandırmanın gerekliliği ortaya çıkar. Ama bu adaleti nasıl anlamalı? Tam da iki tür yorum, araya sokuşturulmuş iki açıklama birbiriyle karşıtlaşır. Komünist *Fraternité* şöyle diyor: "Tanrı, ayrılık ve bölünme olmasın ve uzuvlar yardımlaşsın diye böyle bir düzen (tam eşitlik düzeni) koydu."[5] Ama komünist imgeyi Hıristiyan imgeden çıkarsamak için, bu eşitlikçi yorum Kilise Babalarının eski tefsir geleneğini görmezden gelmek zorundadır. Nazianzos'lu Gregorius bu geleneği şu ikirciksiz başlığı taşıyan nutukta özetlemiştir: *Tartışmalarda iyi bir düzene dair. Her durumda herkesin Tanrı hakkında konuşmasının münasebetsizliğine dair*: "Bir kısım kumanda eder ve başı çeker. Bir başka kısım güdülür ve yönetilir. Hepimiz dil olmayalım, hepimiz, peygamber, havari, yorumcu, vs. olmayalım."[6] "Eşitlik" formülü daha ziyade kilise hiyerarşisinin formülüdür.

Bu durumda yorumların arasındaki uçurum, bizi imgelerin başka bir üst üste koyuluşunu keşfetmeye davet ediyor. İsa'vari büyük komünist gövde imgesi, Paulus'vari kilise gövdesi imgesinin üzerine bindirilmiş durumda. Ama bu sonuncu imgenin kendisi de bir üste bindirmedir. Karizmaların dağılımına dair eski masalın arkasında daha eski bir masalın hatları beliriyor: toplumsal gövdede işbölümü hakkında örnek bir anlatı olan, Menenius Agrippa'nın Aventinus Tepesi'ne çekilmiş pleblere anlattığı uzuvlar ve hayati merkez masalı. Büyük Bütün imgesinin arkasında bölünme ve çatlağın sıvanması figürü vardır. Nitekim, Menenius Agippa'nın basit

5. Aziz Paulus'un tercümesi, *I Korintoslular*, XII, 12 "Komünist gelenekler" içinde, *La Fraternité*, Aralık 1842, s. 110.

6. "Discours 32", Grégoire de Nazianze, *Discours 32 à 37* içinde, Paris, Editions du cerf, 1985, s. 109-11.

kıssası, ancak bir çifte ikilem pahasına cemaate bir formül sunabilmektedir.

Birincisi, üstünlerin ikilemidir. Senatör hatip, plebların isyanına düzen verir. Onlara açıkladığı cemaatçi bir arada varoluş yasası, aynı zamanda bir hiyerarşik tâbiyet yasasıdır. Onlar işlerin maddi olarak icrasına hasredilmiş olan gövde uzuvları, buna ayrılmış kent bölümüdürler. Ama kalpten, yani patrisyenlerde cisimleşen hayati ilkeden ayrı kaldıklarında, acizdirler. Ama sorun şu ki senatörün bu masalı onlara anlatması gerekir. Aşağı olanlara neden aşağı olduklarını açıklaması gerektiğinde, üstünlük temelinden yıkılmıştır bile. Bu söz, karşısında söylediklerine eşit bir anlayışı varsayar. Anlattığı cemaatten başka bir cemaati, yasası eşitlik olan bir cemaati resmeder.[7]

Ama aşağı olanlar eşitliklerini kendileri söylemek için masalı kendi hesaplarına yinelemek istediklerinde, ikilem diğer yöne döner. Leroux'nun çağdaşlarının ve *Fraternité*'nin işçilerinin yaptığı tam olarak budur. Masalı yeniden ele alır, ama özdeşleştirmeleri değiştirirler: Onlar işe yaramaz mideleri besleyen etkin kollardır. Ama masalın ters yöne döndürülmesi, onun ikili yapısını ortaya çıkartır. Anlatılan işlevler hiyerarşisi, benzer ile benzemezin önceden kurulmuş hiyerarşisini varsayar. Eşitler cemaatine, faydalı olunduğu için değil, onlara benzer olunduğu için girilir. Onlardan biri sayılmak için tek yapılabilecek olan, onlara kendi imgelerini geri göndermektir. Eşit olan, eşit olanın suretini taşıyandır. Kendini faydalılığından dolayı salık vermek, yani işlevler oyununu oynamak, benzemezlik içinde, yani itaat etmesi gereken uzuvlar rolünde kalmaktır. Uzuvların, işlevlerin ve değerlerin hiçbir yeniden dağılımı, benzemezi benzere dönüştüremez. Bu, *aristoï* kastını mühürleyen benzerlikten başka tür bir benzerliği gerektirir.

7. *Uyuşmazlık*'ın ikinci bölümünde Ballanche'ın yorumunu tahlil ederek hikâyenin bu anlamını geliştirmiştim.

3 Efendiler Cemaati ve Köleler Cemaati

Denecektir ki 1840'ın eşitlikçisinin elinin altında benzerliğin bir modeli daha vardı, aynı Aziz Paulus'un büyük insanlık cemaatinin kullanımı için dile getirdiği model: Artık Yahudi ya da Grek, özgür insan ya da köle, sünnetli ya da sünnetsiz yok, yalnızca Tanrı'nın suretini eşit biçimde taşıyan insanlar var. Sorun şu ki bu yeni benzerlik, benzer olanın çift yönlü çarpıtılmasını içeriyor, öyle ki burada kazanılan şey daha o anda yeniden kaybedilmeye meyleliyor. İlk çarpıtma, üç tanrısal kişiliğin (Teslis) oluşturduğu cemaatin temsil ettiği cemaatçi paradigmanın bağrında gerçekleşir. Cemaatin temellendirici ilişkisi burada da bir harf farkına asılıdır. Oğul Baba'nın suretinde midir? Baba'yla ortak tözden midir? Bu iki formülü, benzerlik (*homoiousia*) taraftarı heretikler ile ortak-tözdenlik (*homoousia*) taraftarı ortodokslar arasına kanlı bir uçurum sokan bir iota harfi ('i') birbirinden ayırır. Ortodoks konum eşitlik adına ileri sürülür. Zira Oğul Baba'ya benzer demek, Oğul'un Baba'nın dışında olduğunu, onunla eşit olmadığını söylemektir. Baba ile Oğul'un eşitliğini temellendirmek, Oğul'u Baba'nın yansıtılmış biçimi yapmaktır. Bu durumda Baba'nın ve imgesinin birliği her tür benzerliğin berisinde olumlanır. Örnek alınacak eşitler, birbirlerinin benzeri değildirler. Ama eşitliği benzerlik pahasına olumlayan bu ilk çarpıtmaya, anında ters yönde bir başka çarpıtma eşlik eder. Marius Victorinus, Aziz Paulus'tan ödünç aldığı bir cümlede, Oğul'un Baba'yla eşitliğinden ötürü içine girdiği kökten başka-oluşu özetler: "Mesih ki, Rabbin suretinde olduğu halde, Rabbe müsavi olmayı bir ganimet saymadı."[8] Baba'nın ve imgesinin her tür benzerliğin berisindeki birliği, en kökten benzemezlikte gerçekleşir: Baba ile Oğul'un iradedeki eşitliği, ölümüne itaat ve çarmıhtaki ölüme itaat yoluyla kendini dışa vurur.

Marius Victorinus'un Aziz Paulus'tan ödünç aldığı formüle genel geçerlilik tanınabilir: Eşitlik, kaptırmamacasına korunacak bir

8. Aziz Paulus, Filipililer, II, 6, *Contre Arius*'ta (Arius'a karşı), özellikle 1, 9, 13, 21'de bol bol alıntılanmıştır, *Traités théologiques sur la trinité* içinde, Paris, Editions du cerf, 1960, 1. cilt.

ganimet değildir. Baba'nın iradesinin ya da Oğul'un kurban edilmesinin Tanrı'nın suretinin katına yükselttiği ya da geri götürdüğü kimseler, bundan dolayı tüm kardeşlerine "köle olarak verilmişlerdir". Benzer olanın çifte çarpıtılması, benzerlerin eşitliğinin yeni ilanından çıkarsanmak istenebilecek olan efharistiyacı kardeşlik için korkutucu sonuçlara sahiptir.

Nitekim antik kardeşlik yemeğinden Son Yemek'e ve oradan efharistiya kutlamasına uzanan hoş soy zinciri şu sorunla karşılaşır: Hıristiyan cemaat düşüncesinde efharistiya çok dikkate değer biçimde sakınımlıdır. İlk keşiş cemaatlerinin (yani yalnız adamlar cemaatinin) teori ve pratiğini temellendiren şey, efharistiya kardeşliği değildir, kardeşçe paylaşımın mutluluğu da değildir, haça itaattir. Tanrısal eşitliğin hizmetkârlarının cemaati eşitliği bilmez. Bu konuda *Règle de Saint Benoît*'nın (Saint Benoit Kuralı) sözcükdağarı örnek niteliğindedir. Burada *aequalis* (eşit) sıfatı yalnızca iki kez geçer: biri başpapazın kendilerini ona emanet etmiş olanlara karşı eşit hayırseverliğinden söz etmek için; diğeri tüm keşişlere eşit itaat yükümlülüğü (*servitutis militium*) verildiğini kesinlemek için.[9] Burada söz konusu olan, manastır kurumunun normalleştirilmesi fenomeni değildir. İtaate verilen anlam ve itaat etmenin biçimleri değişiklikler gösterebilmiştir; ama ilk çöl babalarının vahşi disiplininden Benedikten Kuralı'na –arada Pacome Kuralı ya da Jean Cassien' in *Institutions*'undan geçerek– varıncaya dek, tek bir düşünce kendini olumlar: İtaat basitçe hiyerarşiye saygı değil, Tanrı'nın hizmetkârlarının aralarında olması gereken ilişkilerin genel biçimidir. Kendi has iradesinden vazgeçmek, Aziz Paulus'un söylediği gibi, kendini diğerlerine köle olarak vermektir. *Korintoslulara Mektup*'lardan ilkini yorumlayan Aziz Basileios, "Keşişlerin Yaşamının Mükemmelleştirilmesi Üzerine Mektup"ta şöyle diyor: "Tanrı tarafından ruh kardeşlerine (*homopsukhois adelphois*) köle olarak verilmiş biri gibi düşünmek ve eylemek gerekir"[10]; ama, diye ekliyor, herkes kendi mevkiinde (*en tagmati*). *Mektup*'taki ilkenin uygulanması daha özel olarak genç keşişlerin yaşlılara karşı

9. *La Règle de saint Benoît*, tercüme ve tefsir: A. de Vogue, Paris Editions du Cerf, 1972, 2. cilt.

10. *Saint Basile*, Lettres, Paris, Les Belles Lettres, 1957, I. cilt, s. 54.

ödevleri ile ilgilidir. Ama burada tüm manastır düşüncesi ve pratiğinin tanıdığı temel bir figür vardır: *Homopsukhos* bir *homodoulos*'tur, bir kölelik yoldaşı. Keşişler cemaati, yani en kusursuz Hıristiyanlık cemaati, eşitlerden değil, her biri diğerinin kölesi olan adamlardan oluşmuştur.

Bu figür cemaatçi pratikte ve düşüncede ağır basacaktır. Sosyalizmin ya da komünizmin güzel kardeşliğini temellendirmek için pek uygun görünmüyor. Öte yandan, kendi taze özgürleşmesinden feragat edip kendini kardeşlerine köle olarak veren eşitlikçi militanın kendini kurban edişi –ya da intihar edişi– biçiminde yinelenmeye fazlasıyla yatkın görünüyor.

Paradoks şimdi ortaya çıkıyor: malların ortaklığı (*communauté*) eşitliğin gerçekleştirilmesi olarak, "toplumsal sorun"un eşitlikçi çözümü olarak önerildiğinde, iki büyük cemaat modeli söz konusudur, ama bunların ikisi de eşitlik iddiasında değildir. Kesin olarak sundukları, ya bir efendiler cemaati, ya da bir köleler cemaatidir. Efendilerden ve kölelerden bahsederek biraz zorlama bir simetri kurduğumun bilincindeyim. İfade hakiki anlamda yalnızca ikinci modele, yani karşılıklı köleliğe kendilerini adamış ruh kardeşlerinin keşişlik cemaatine uygundur. Öte yandan birinci model, yani en kusursuz cemaatçi model, Platoncu Devlet, bilindiği gibi bir efendiler cemaati değil bir muhafızlar cemaati sunar. Ama önemli olan Platoncu muhafızların da eşit olmamalarıdır. Onların cemaati, eşit olarak elde tutulan herhangi bir mülkiyet üzerinde temellenmez; tersine, kendilerine ait olarak ortak şeylerden başka bir şeye sahip olmamalarına dayanır. Hakiki eşitlik (geometrik eşitlik) ile sahte eşitlik (aritmetik eşitlik) arasındaki meşhur karşıtlık şunu imler: hakiki eşitlik, yani oran eşitliği, yani dostluk adına layık olan eşitlik ancak sahte eşitliği, yani eşitlik sıfatlarını da mallarıyla birlikte teraziye koyan zanaatçi-yurttaşların eşitliğini reddetmek pahasına yerleşebilir. Muhafızlar cemaati öncelikle her tür aidiyetin ya da ortak-aidiyetin reddidir, ister mecliste ister çarşıda değerlendirilecek bir eşitlik sıfatına sahip bireyler arasındaki herhangi bir birleşme ya da karşılaştırma biçiminin reddidir. Cemaat ancak böyle bir sahip olmama olarak, ya da daha doğrusu, efendiliğin bir sonucu olan kendine ait-olmama olarak anlaşılabilir. Bu konuda, *Devlet*'in IV. kitabındaki, "gülünç" kendinin efendisi olma kavramına karşı

yürütülen polemik anlamlıdır. Efendilik düşünülmez, uygulanır. Tuhaf bir kavram olan kendinin efendisi olma, hakiki anlamına geri getirilmelidir: üstün astı, en iyinin daha az iyiyi yönetmesi; ruhun bedeni, zekânın tutkuları, muhafızların zanaatçileri yönetmesi. Aslında, "kendinin efendisi "diye bir şey yoktur; bu aynı ölçüde şunu da demek olur: eşitler diye bir şey de yoktur. *Isotès* kategorisine, yalnızca iyi düzen verilmiş kent-devletin hiyerarşisi karşılık verir. Herkesi "eşitliği"nin iyiliklerinden yararlandırır. Ama eşitleri tanımaz ve kendisi hiçbir şeye eşit değildir; yalnızca tanrısal modele benzerdir.

Cemaat, katı anlamıyla anlaşılırsa, ait-olmama ile eşitsizliği birbirine bağlar. Cemaat efendiler ya da köleler cemaatidir ve iki terim sınırda eşdeğerdir. Cemaatin dışladığı, soyu belirsiz üçüncüdür, özgür öznelerin eşitliğidir. Platon'un polemiğine Hıristiyanlık tarafında da kefil bulunabilir: Büyük Basileios'un, Kutsal Ruh'un ne efendi ne köle olmayıp özgür olduğunu iddia eden Aryenler ya da yarı-Aryenlere yönelik tuhaf hiddeti buna örnektir. Büyük Basileios sorunu kesip atar: Seçmek gerekir, Kutsal Ruh ya efendi olmalıdır, yani yaratılmamışın doğasından pay alıyor olmalıdır; ya da köle olmalıdır, yani yaratılmışın doğasından pay alıyor olmalıdır. Yaratılmış olan her şey *homodoulos*'tur. O halde Kutsal Ruh efendi olacaktır, "özgür" değil.[11] O ancak Efendi'nin cemaatinde var olabilir. Ve Efendi'nin iradesine itaat eden keşişlere gelince, biliyoruz ki onların mal ortaklıkları yalnızca kendi kendilerine ait olmamalarının bir sonucudur. Saint Benoît'nın kuralı, keşişlerin kendilerine ait bir şeye sahip olup olamayacakları sorusuna, "elbette olamazlar çünkü bedenlerine ya da iradelerine de sahip olamazlar" diye yanıt verirken, bunu tam olarak özetlemektedir.[12]

11. Saint Basile, *Traité du Saint Esprit*, Paris, Editions du Cerf, 1946, 1. cilt, s. 204-6.

12. *La Règle de Saint Benoît*, *aye*., s. 562.

4 Emekçi, Kardeş ve Komünist

Böylece, "ütopik sosyalizm"in gönderme yaptığı iki büyük cemaat modeli, aslında cemaati eşitliği dışlayıcı biçimde koymaktadırlar. O halde bu iki dışlamayı ihlal etmeye izin veren nedir? İki temanın birleşmesidir: bölünmenin eşitsizlik nedeni olarak çözümlenmesi ve yeni bir eşit olan figürünün oluşturulması. Çözümleme ilk başta eşitliksizlik kötülüğünü egoist ve asosyal ayrılık ilkesiyle özdeşleştirmelidir. Eşitsizliğin yeniden üretilmesi ilkesi, bireyleri birbirinden yalıtan bölünme ilkesinde özümlenmiştir. Bölünme egoisttir, egoizm bölücüdür. O halde cemaat, kardeşliği tesis ettiği ölçüde eşitliği yeniden tesis eder. Geriye bu kardeşlerin kimliğinin Platoncu muhafızların ya da Tanrı'nın kölelerinin kimliğinden farkını tanımlamak kalıyor. Kardeşlerin ne efendiler ne de köleler olmaları için, benzer olan figürünün eşitliği ilke olarak barındıran yeni bir bireysellikte cisimleşebilmesi gerekir. Pierre Leroux bu yeni bireyselliği düşünmeye, yeni bir anti-Platoncu üçleme oluşturmaya, eşitlikçi insanlığın üyelerini bir arada tutan enerjiyi tanımlamaya uğraşır. Çağdaşlarının eğilimi, onun spekülasyonlarıyla alay etmektir. Onlar *Devlet*'in IV. kitabındaki Sokrates gibi düşünürler: adaletin ilkesi adeta ayağının dibindeyken gidip onu uzaklarda aramak... Sokrates bu ilkeyi işbölümünün kaba bilgeliğinde buluyordu. Leroux'nun çağdaşlarıysa bölünmesiz emekte, birlikçi ilke olarak emekte buluyorlardı.

Nitekim onlara göre emek şu ikili özelliği sunar. Bir yandan özdeşlik sağlar. "Hepimiz işçiyiz" şarkılarının söylendiği coşku zamanları ve çalışanlarla aylakların karşıtlığını azdıran çatışma zamanları, aynı kesinliği olumlarlar: Emek artık insani etkinlik olarak insani etkinliğin cins ismidir. Öte yandan bu özdeşlik, bir ölçü ilkesidir. Emekçi figürü emeğin ölçüsünü cisimleştirir: Emekçi artık malların kaynağı ve değerlerinin ölçüsü olarak tanınır. Platoncu cemaatin ya da Paulusçu kardeşliğin hiyerarşik anlamının unutulabilmesinin nedeni, üretimin ve malların dağılımının birlikçi yasasının arkasında insanların ve işlevlerin dağılımıyla ilgili masalları silmesidir.

O halde kardeş emekçiler cemaati fikri, üç fikir bir araya getirilerek oluşturulabilir. İlk önce, cemaatin bir *arkhe*'si, cemaatin ortaklaştırdığı şeyin ilk sırada yer alan bir ilkesi vardır: emekçiler, emek güçleri ve emeğin ürünleri. Daha sonra, kardeşlik ilkesini emeğin işlevleri ve meyvelerinin paylaştırılmasının dolaysız ilkesi kılan bir tam ölçü vardır. Son olarak, cemaatin devamını sağlamaya yarayan, bir kişilikte cisimleşmiş bir fazilet vardır. Kardeş emekçi çalışkandır. Ortak sahip olmanın maddesini üreten kişi, gündelik eyleminde ilkeye sadakatı korur.

Böylelikle, emeğin eşitliği hükmü altında, siyasal iktisat ilkesi ile kardeşlik cemaati arasındaki ittifak bağlanır. Ortaklaştırılacak olanı üreten emeğin dayanışmaya hasredilmiş olduğu, kendi için çalışılıp başkaları için üretildiği bilinir. Eşitlikçi komünizmin radikalliği, siyasal iktisat çağında emeğin bu özelliği ile komünist emekçinin insanlık davasına adanmışlığının fazileti arasındaki incecik aralıktadır. Ama kardeş emekçiler cemaatinin sorunu, temellendirildiği anda özdeşleşmeyi bozmasıdır. Komünist emekçi orada derhal bir emekçi ve bir komünist olarak, bir işçi ve bir kardeş olarak bölünür. Cabet'nin komünist İkaria'yı kurmak için Birleşik Devletler'e götürdüğü cemaatin hikâyesinde bu dramatizasyon örnek biçimde görülür. Ve İkariyen dergi *Le Populaire*'deki tuhaf bir makale, aktörlerin algıladığı biçimiyle sorunun terimlerini özetler: bütün insanlık içinde yalnızca üç tür kişilik vardır: emekçiler, kardeşler ve hırsızlar. Emekçiler ve kardeşler aynı ailede yaşamak için daima birbirleriyle anlaşacaklardır. Hırsızlarıysa kapıya koymak gerekir. Ve dergi şu sonuca varır: Bizim kardeşlik cemaatimiz, miskinleri kapıya koyarak kendi ilkesini uygulamaktan başka bir şey yapmamaktadır.[13]

Buradaki terimlerin ve önermelerin her biri, bu akıl yürütmenin adımlarının altında bir uçurum açılmasına meydan veriyor. Şu an için basit bir soruyla sınırlı kalalım: Kötü emekçiyi hırsız ile özdeşleştiren miskinlik hükmünü kim veriyor? Kardeş mi? Yoksa daha ziyade, bir emeğin daha az ya da daha az iyi oluşunu bir emek-olmayana ya da anti-emeğe, yani bir hırsızlığa dönüştürme (kardeşlik

13. *Le Populaire*, 21 Ocak 1849. İkariyen cemaatinin tarihiyle ilgili olarak, izninizle kendi kitabıma gönderme yapacağım: *La Nuit des prolétaires*, collection "Pluriel", Paris, Hachette, 1997.

hırsızlığı olarak da betimlenebilecek bir mantıksal zorbalık) yetisine sahip tek kişi olan emekçi mi? Başka türlü söyleyecek olursak, burada hırsız terimi tam da emekçi ile kardeşin içeriden bölünmesini adlandırma biçimi değil midir? Bir yandan kardeş miskin figürünü alır. Öte yandan emekçi, kardeşliği emeğe, emeğin randımanına ve onu tamamlayan tatmine kurban eden egoist figürünü alır. İkariyen cemaatinin bütün tarihi boyunca yankılanan bir slogan, İkariyenlere İkaria'nın keyfini sürmek için değil, temelini atmak için geldiklerini öğretir. Ama keyif süren kimdir, temel atan kim? "İçin" ne demektir? Ve her ne demekse kimin için demektir? Bu soruları ortaya çıkaran, İkaryen kardeşliğin karakteristik rol paylaşımıdır. Bir yanda Fransız İkariyen komünistlerinin oluşturduğu büyük familya vardır. Diğer yanda komünist koloniyi kurmak üzere öncü kuvvet olarak Birleşik Devletler'e gitmiş İkaryen müfrezesi vardır. Ve birini ötekiyle birleştiren, kardeşlik yasasını özetleyen, küçük cemaatin dayanışmasını büyük cemaatin birliğinde temellendiren Cabet Baba var. Bu üç parçalı yapı, kurucu ile keyif sürücü, emekçi ile kardeş, hırsız ile soyulanın rollerinin durmamacasına permütasyona tâbi tutulmasına izin veriyor. Bir yanda, Amerika'ya gidenler gemilerini yakarlar. Kendilerini vatanlarından ederler ve çöle gidip İkaria'yı kurmak için tüm mallarını cemaate verirler. Fransa'da kalanlar onlardan iki kere faydalanırlar. Kendi kardeşlik rüyalarının başkalarının emeği yoluyla gerçekleştiğini görmek, daha şimdiden keyif sürmektir. Daha sonra, eğer gelirlerse, bu kurucu emeğin meyvelerini de yiyeceklerdir. Dolayısıyla, kurma ile keyif sürme arasındaki ilişkide onlar daima borçlu olacaklardır. Ama ilişki tersten de okunabilir: Çekip gidenler, eski dünyanın sefaletinden ve baskısından kurtulmaktadırlar. Sömürü dünyasında komünist ve kardeşlikçi olma kaygısını; İkaria'daki kardeşlerini, onlar emeklerinin ürünleriyle maddi tatminlerini sağlayacak ölçüde çalışıncaya –ve yeterince kardeşçe çalışıncaya– kadar parasal yardımlarıyla destekleyebilmek için yeterince iş bulmaya uğraşma kaygısını geride kalanlara bırakmaktadırlar. Kurucular Fransa'daki kardeşlerine İkaria'nın keyiflerini anlatan yazılar yazdıklarında, bu tersinebilir sömürü ilişkisi daha da karmaşıklaşır. Bunu yaparak yeni kurucuların parasını ve şevkini celbederler. Giden yeni kurucular ise vardıklarında gerçeğin o kadar iç açıcı olmadığını görecek ve keyif sür-

meye gelmekle suçlanacaklardır. Onlar ise kurucu olarak geldiklerini ve kardeşliklerini istismar ederek onları soymaya çalışanların asıl keyif sürenler olduğu cevabını verirler. Karşılıklı suçlamalar böyle sonsuza kadar katlanabilir. Meselenin aslı sahte kardeşlerin varlığı değildir. Meselenin aslı, daha ziyade, kendinde emeğin kardeşliğe kayıtsız olması ve emekçi olarak emekçinin kardeşlikle hiçbir ilgisi olmamasıdır (elbette bu, komünist olarak emekçinin kardeşliği ölesiye sevebilmesine engel değildir). Kardeş emekçiler cemaati böylelikle tamı tamına bir emek partisi ile bir kardeşlik partisi olarak bölünmek durumunda kalır. İkariyen cemaatte emek partisi, farazi kardeşlerine "köle olarak verilmiş" olma bilincine sahip öncüler tarafından temsil edilir. Öncüler, kardeşlerin "miskinliği" tarafından sömürüldüklerine inanarak, daha çok emek ve daha çok eşitlik talep ederler. Onlara karşı Cabet Baba'da cisimleşen kardeşlik partisi ise, eşitlikçi emekçilerin kardeşlik yoksunluğunu cemaatin yıkımının mayası olarak kınar. Ve Cabet sorar: Yıkmanın amacı ganimeti paylaşmak ve küçük bir emekçiler cemaatinde çok keyif sürmek için çok çalışarak, büyük insanlık ailesi için değil kendileri ve aileleri için çalışarak rahat bir hayat sürmekten başka ne olabilir ki? Cabet'nin hakikaten kavrayamadan keşfettiği şey şudur: Komünist emekçi her şeyden önce bir paylaşıcıdır ve alıcı ya da verici oluşuna göre varoluş koşulu çifte belirlenime –ya da belirlenimsizliğe– tâbidir. Emekçilerin kardeşlik cemaatine has eşitlik, borç ile alacağın emek ve kardeşlik çizgilerinde bitmemecesine telafi edilmesidir: Alacaklı ile borçlu rollerinin sonu gelmez biçimde karşılıklı değiştirilebilmesidir.

Cabet bunu keşfeder, ama hakikaten kavramaz: O yalnızca kardeşliği sürülerine yeterince vaaz etmemiş olduğunu zanneder. Meselenin aslını kaçırır: bir ölçü olarak emeğin çıkarsanmasından, adaletin gerçekleşmesi olarak emekçi cemaatine geçişin temsil ettiği mantıksal sıçrama. Filozoftan ziyade hatip olan Cabet, neticede burada ihtiyar Platon'un rövanşı aldığını göremez. Her şey sanki İkaryen cemaatin başarısızlığı Platoncu devletin örgütleyici ilkesini *a contrario* haklılaştırıyormuş gibi olup bitmektedir: muhafızların işlevini tanımlayan edim ile onların gereksinimlerini karşılamayı olanaklı kılan edim arasındaki kökten ayrılık. Muhafızların muhafaza edebilmeleri için, bu gereksinim karşılamanın maddi ko-

şullarının, onların bütünüyle dışında, onların etkinliğiyle ilişkisiz olarak üretilmesi gerekir. Yoksa bunun nedeni, iyi düzen verilmiş bir devlette bir kişi birden fazla şey yapamaz gibisinden basit bir neden değildir. Ya da daha ziyade, birden fazla şeyin aynı anda yapılamaması, daha temel bir ilkeye dayanır: Muhafızlar cemaatının, maddi üretime ve benim olan ile benim-olmayan kategorilerine bağlanan daha çok ile daha az'dan radikal biçimde korunmaları gerekir. Platon'a göre radikal kötülük bu *apeïron*'dur, her türlü eşitlik ölçüsüne karşı çıkan arzuların belirsizleşmesi/sınırsızlaşmasıdır. Emeğin ölçüsü arzunun ölçüsüzlüğüyle tamı tamına karşılıklı ilişki içindedir. Emek ölçüsünün eşitliğine teslim olmak için emekçinin gereksiniminin sağlanmasına eklenen o artıdan başka bir sebep yoktur. Her emekçi gücül bir oligarktır, küçük bir kapitalisttir.

Platoncu radikallik, zenginlik ölçüsü ve üreticisi emekten cemaat zanaatçisi emekçi sonucuna varmanın paradoksal yanını görünür kılıyor. Eşitlikçi emekçilerin saltanatı, kardeşlik cemaati değil, –bir kez daha *Devlet*'ten bir gönderme noktası ödünç almak gerekirse– oligarşi ile demokrasinin kararsız hudududur, zorunluluk ve tasarruf ilkesinin arzuların belirsizliği içinde salınmaya başladığı, emekçinin oğlunun keyif sürme arzusunun aşk nesnelerinin çokluğu içinde dağılmaya başladığı tekil andır. Ve eşitlik, kardeşlik ya da cemaat de birer aşk nesnesidir. Emeğinin meyvelerinin keyfini sürme arzusu, cemaat içinde, belirlenebilir bir ölçü olmaksızın eşitlikçi sözün ve kardeşçe sevginin keyfine karışır – ve her ikisi de, tiksintiye ya da ihanete kadar olduğu gibi intihara varıncaya kadar da samimi olabilirler. Komünizm emekçinin adaleti değil, tutkusudur, kaprisidir – ta ki çarmıha gerilişi oluncaya kadar.

5 Cemaat ve Toplum: Eşitlikçi Paradoks

Kardeşçe eşitliğin parçalanmış pedagoglarının bunu bilmeleri imkânsız mıydı? En azından bir kişi onları uyarmıştı: bu kişi, öğrenci Cabet'nin Dijon'daki Roma hukuku profesörü, zekâların eşitliğinin düşünürü, pek çok İkaryenin kendini çömezi addettiği Joseph Jacotot idi. Jacotot, İkaryenlerin ve tüm eşitlikçilerin önvarsayımlarının en kökten sorgulanmasını, Amerika'ya doğru yola çıkmalarından

yirmi yıl önce, üzerinde düşünebilmeleri için onlara sunmuştu: eşitler cemaati ilkesi ile toplumsal bünyenin ilkesinin özdeşliği önvarsayımının sorgulanması. Jacotot eşitliğin bizzat zekâ (*intelligence*) fikrinde içerilmiş bir kanı olduğunu öğretiyordu. Bu kanı fethedildiğinde ya da yeniden fethedildiğinde, bir eşitler cemaati, bir özgürleşmiş insanlar cemaati meydana getirir. Ama bu cemaat bir toplum meydana getirmez. Toplumsal eşitlik fikri *in adjecto* bir çelişkidir. Bu fikrin peşinden giderek ancak eşitliğin unutulmasına katkıda bulunulabilir.

Daha doğrusu Jacotot onları çelişkili mantığın birbirine bağlanmasının olanaksızlığı konusunda uyarıyordu: söz ediminde içerilen eşitlikçi mantık ve toplumsal bağda içkin eşitsizlikçi mantık. Konuşan varlığı ele geçirmiş olan çifte keyfiliğin, yani dilin keyfiliğinin ve toplumsal bağın keyfiliğinin onda yol açacağı farklı tarzlar asla kesişemez.

Dilin keyfiliğinden basitçe şunu anlayalım: dile içkin hiçbir akıl yoktur; ne tanrısal dil vardır, ne de evrensel dil; yalnızca herkesin her defasında imler haline getirmesi gereken bir ses kütlesi vardır. Bu keyfilik her ifadeyi ve aynı şekilde her alımlamayı bir serüvene dönüştürür. Bu serüven, iki istem arasında gerilimli bir işlemin varlığını gerektirir: Söylemek istemi ve dinlemek istemi, her an anlam isteminin gergin ipinin altındaki sıradan dalgınlık uçurumuna düşme tehdidiyle karşı karşıyadır. Bu gerilimin varsaydığı –ama onu bizzat sürekli olarak var etmek suretiyle varsaydığı– şey, öteki gerilimin gücüllüğüdür, ötekinin geriliminin gücüllüğüdür.

Bu varsayımdaki yenilenen çabaya farklı adlar verilebilir. Kimileri basitçe akıl diyor. Jacotot, eşitlik ya da daha ziyade zekâların eşitliği adını vererek bu varsayımın doğasına ve işleyişine daha sadık kaldığını düşünüyor. Burada zekâların eşitliği sözü iki temel anlamı özetler. İlk olarak: söylenmiş ya da yazılmış herhangi bir cümle, doğruluğu hiçbir şifre ya da ilksel sözlük tarafından temin edilmemiş anlamını ona uygun bir serüven içinde çözebilecek bir özne varsa anlam kazanır. İkinci olarak: Zeki olmanın iki tarzı yoktur; her entelektüel işlem aynı yoldan, yani biçim ya da anlam tarafından kat edilen maddeselliğin yolundan geçer; entelektüel işlemin yuvası, daima, bir söylemek istemi ile bir dinlemek isteminin önceden varsayılmış eşitliğidir.

Aventinus'a gelip pleblere masalını anlatan Menenius Agrippa'nın tuttuğu yol pekâlâ bunu imliyordu. Toplumsal bünyedeki işlevlerin eşitsizliğini örnekleyen masalın kıssadan hissesinin ardında bambaşka bir hisse, bizzat bir masal oluşturmak olgusunda içkin bir hisse vardır. Masal oluşturmada varsayılan, konuşmanın gerekli olduğu ve bu söylenenin duyulacağı idi. Ama bu varsayım öncelikle işleme konuluyordu. Orada üst sınıf temsilcisinin alt sınıf mensuplarıyla ilişkisi, bir başka ilişkiye, masalcı ile dinleyicilerin ilişkisine tutunuyordu – bu ilişki yalnızca eşitlikçi bir ilişki değil, aynı zamanda bizzat masalcının sanatı tarafından eşitlik ilişkisi olarak koyulan, eşit kılınmaya çalışılan bir ilişkidir. Böylelikle, masal anlatma ediminin kendisinin kıssadan hissesi, zekâların eşitliğidir. Ve bu eşitlik bir cemaat tanımlar, çizer; ancak bir tek koşul var, o da bu cemaatin tutarlılığının olmamasıdır. Bu cemaat, her defasında birisi tarafından bir başkası için, gücül olarak sonsuz sayıda başkaları için taşınır. Mekânı (*place*) yoktur ama yeri (*lieu*) vardır.

Zira elbette ki iki ilişkinin girişikliği iki yönde işler. Eşitsizliği açıklamak için eşitliği koymak gerekir. Ama açıklanması gereken, açıklayıcı mekanizmayı harekete geçiren, eşitsizliktir, aklın aklileştirilmeye ihtiyaç duyan yokluğudur, düzen verilmeyi bekleyen yapaylıktır, bir hizaya sokulmayı gerektiren toplumsal keyfiliktir. Kısacası, akıllı bir öznenin bir başka akıllı özneye ulaşmak için kat ettiği dilin keyfiliği, bir başka keyfilik olan toplumsal keyfiliği varsayar. Toplumsal keyfilikten basitçe şu anlaşılır: Toplumsal düzen içkin bir akıldan yoksundur; onu düzenleyen bir niyet olmaksızın, sadece var olduğu için vardır. Bu bakımdan ilk bakışta dilin keyfiliğiyle tıpatıp benzer görünür. Ama kökten farklılık kendini hemen dayatır: Şeylerin toplumsal ağırlığının bu maddi keyfiliğini hiçbir özne bir başka özneye ulaşmak niyetiyle kat edemez. Kolektif akıllı özne yoktur. Yalnızca bireyler akıl sahibi olabilir. Bir kolektivite hiç kimseye bir şey demek istemez. Cisimler nasıl düşerse toplum da kendine öyle düzen verir. Bizden tek istediği onunla birlikte eğilmemizdir, rızamızdır.*

* Lukretius'un ünlü maddeci atom kuramına gönderme: cisimler düşerler ve düşerken "eğilimleri" (*clinamen* > *inclination*) dolayısıyla birbirleriyle çarpışır, birbirlerine tutunurlar. (ç.n.)

Bizi bağlayan, her türlü cemaatten önce, her türlü zekâ eşitliğinden önce, şeylerin ağırlığının bizde rızaya dönüştüğü; eğilimin eşitsizlik olarak kendini sevdirdiği; ve karşılaştıran, sınıflandıran ve mevkilendirmeyi açıklayan işlem olarak kendini yansıttığı bütün bu noktalardan geçen bağdır. Gelenek bunu kolaylıkla tutku diye adlandırıyor. Jacotot eşitsizlik demenin, zekâların eşitsizliği kanısı demenin daha iyi olduğuna inanır. Eşitsizlik, sebepsiz olmaktan dolayı, kendini her an ve her yerde aklileştirme ihtiyacını daha da çok duyar. Jacotot bu aklileştirmeye açıklama cins ismini takar. Açıklama, sebebi olmayana ve sebepsizliği tahammül edilemez olana bir sebep bulmak zorunluluğu içinde kök salar. Böylelikle, basit sebepsizlik, yani şeylerin olumsallığı, eyleyici akılsızlığa (*déraison*) dönüşür. Ve bu "eşitsizliğin kökeni" her açıklamada kendini yineler: her açıklama bir eşitsizlik kurgusudur. Bir cümleyi birisine açıklarım, çünkü eğer açıklamazsam anlamayacağını varsayarım. Bu demektir ki, eğer açıklamazsam anlamayacağını ona açıklarım. Kısaca, ona benim kadar zeki olmadığını ve bu yüzden onun olduğu yerde benim de olduğum yerde olmamızı hak ettiğimizi açıklarım. Toplumsal bağ, okullarda açıklama, meclislerde ve mahkemelerde ise ikna adıyla anılan bu bitmek bilmez rıza yaratma işlemi sayesinde tutar. Açıklama, her deme isteğini bir bilgin sırrı yapar; retorik, her dinleme isteğini bir dinlemeyi bilmeye dönüştürür. Daha Cabet ve İkaryenler cemaatin ilkeleri hakkında ihtilafa (emek ya da kardeşlik) düşmezden önce Jacotot onlara şu afallatıcı mesajı veriyordu: toplumsal örgütlenme ilkesi olabilecek bir eşitler cemaati ilkesi yoktur. Aynı zamanda bir *ratio essendi* olan bir *ratio cognoscendi* yoktur. Keyfiliği, şeylerin ve dilin ilksel sebepsizliğini (*non-raison*) yakalamanın sadece iki yolu vardır: zekâlar cemaatinin eşitlikçi aklı ve toplumsal bünyelerin eşitsizlikçi akılsızlığı (*déraison*). Eşitler cemaati her zaman gerçekleştirilebilir, ama iki koşulla. Birincisi, eşitler cemaati ulaşılacak bir hedef değil, başlangıçta koyulması ve durmaksızın yeniden koyulması gereken bir varsayımdır. Eşitler toplumunun hiçbir stratejisi ya da pedagojisi yoktur ki onu aktif akılsızlık alanına ve kendini daima uzlaştırılmış geleceklere ağır ağır giden yol olarak sunmaya çalışan açıklayıcı/açıklanmış eşitsizlik alanına düşürmesin. Birincisine tıpatıp benzeyen ikinci koşul şöyle dile getirilir: Cemaat, toplumsal kurum biçi-

minde tutarlılık kazanamaz. Daima yeniden yapılması gereken doğrulama edimine bağlı kalır. İstediğiniz sayıda bireyi özgürleştirebilirsiniz, ama bir toplumu asla özgürleştiremezsiniz. Eşitlik cemaatin yasası olabilir, ama toplum kaçınılmaz olarak eşitsizliğe tâbi olacaktır. Emeğin ya da kardeşliğin cemaatini tesis etmeyi istemek, iki düzenin kökten bölünmüşlüğünün ve çözülemez düğümlerinin üzerine Bir'in hayali örtüsünü örtmek olur. Eşitler cemaati asla eşitsizler toplumuyla örtüşmeyecektir; ama ikisi de diğeri olmadan var olamaz. İlkelerinde ne kadar dışlayıcıysalar varoluşlarında o kadar dayanışma halindedirler. Her kim onların birleşmesinin ilkesini işleme koymayı, toplumu eşit kılmayı önerirse, ona şu ikilemle cevap vermek gerekir: Ya eşitsiz bir toplumda eşit insanlar olmayı, ya da "eşit" bir toplumda, yani eşitliği karşıtına dönüştüren bir toplumda eşitsiz insanlar olmayı seçmek gerekir. Bir eşitler cemaati, durmaksızın eşitlik yaratmak için çalışan insanların oluşturduğu istikrarsız bir cemaattir. Eşitlik denebilecek başka her şey, ilerleme renkleriyle farklı farklı şekillerde boyanmış, talim sahası, okul veya taburdan başka bir şey değildir.

6 Paylaşım Cemaati

İşte genç kardeş emekçilerin anlamayı hiç istemedikleri uyarı budur. Daha doğrusu şöyle söylenebilir: Bu uyarıyı anlamazlar, ama aynı zamanda başka bir tarzda, kendilerine göre tercüme ettikleri bir tarzda anlarlar. Bir açıdan, anlamazlar. Cemaatin düzenleyici fikrini toplumsal deneyimin örgütleyici kavramına dönüştürmek isterler. Halkın pedagogları ve kardeşliğin şehitleri pozuna girerler – Cabet Baba'nın onları epeyce yaklaştırdığı durum. Kendilerini hem hayalkırıklığına uğramış pedagogların üzüntüsüne, hem de taşkın öğrencilerin disiplinsizliğine vururlar.

Ama pedagog-havari tutkuları, basitçe bilinçsizlik değildir. Bu tutku da, konuşan varlıkların eşitliğini toplumsal gerçeklikte etkileri olan bir şey olarak gösteren Aventinus masalının belli bir biçimde anlaşılmasına dayanır. Bu anlayış, vurgunun, yani sahnenin doruk noktasının yerini biraz daha kaydırır: Sadece masalın içeriğinden masalın ifade edildiği sözel duruma kayma değil, bu sözel

durumdan onu önceleyen ve dayatan olaya kayma söz konusudur. Menenius Agrippa'nın gelip masalını anlatabilmesi için, önce plebllerin Aventinus'a çekilmeleri, ayrıca konuşmaları, kendilerini adlandırmaları, gelip kendileriyle konuşulması gereken konuşan varlıklar olduklarını duyurmaları gerekti. Eşitlikçi varsayım, söylemin cemaatçi icadı, konuşan varlıkların cemaatine daha önce onlardan sayılmamış olan birilerini dahil eden bir zorla giriş içerir. Bu zorla giriş eşitlikçi varsayımın yapısında bir değişiklik getirir. Burada konuşan varlıklar cemaati, etkililiğini önceden var olan bir şiddet üzerinde temellendirir. Bu şiddetin özü –herhangi bir ölü ya da yaralı hesabıyla ilgisi yoktur bunun– görünmezi görünür kılmaktır, adsıza ad vermektir, daha önce yalnızca gürültünün algılandığı yerde bir sözü dinletmektir. Ama ayrılığı, yani bir cemaatin polemik yerini yaratan bu çığır açıcı şiddet, ancak eşitlikçi varsayımı kendi arkasına atmakla olanaklı olur. Böylelikle eşitlik son kertede toplumsal bir araya gelişi kaçınılmaz olarak unutulmuş bir ilkeye, konuşan varlıklar cemaatine bağlayan varsayım olmakla kalmaz. Eşitlik, eşitlikçi varsayımı kendi arkasına atarak toplumsal etkililiğin içine sokan bir zorla girişin yinelenmesinde kendini ilan eder. Eşitlikçi varsayım, eşitliksiz toplumun kurgusal halatı boyunca eşitler cemaatinin maddesiz ve şiirsel ipliğini dokumakla kalmaz. Eşitliğin doğrulanmasının toplumsal usullerini, yani toplum içinde cemaatin doğrulanması usullerini getirir.

Şimdi genç kardeş emekçilerin kendilerini toplumsal mantık ile cemaat mantığı arasındaki uyuşmazlık konusunda uyaran sesi niye duymadıklarını anlayabiliriz. Zira onlar, eşitlikçi bildirgenin devrimci kaydının Temmuz 1830'daki yeniden sahnelenmesinin izin verdiği emsali görülmemiş doğrulama tarzlarını tecrübe ettiler. Yukarıda Kompanyonaf tarzı eski lanetleme eyleminden modern greve geçişi karakterize eden ve toplumsal özgürleşme fikrine bir şekil veren bu kurallı kanıtlama usullerini tahlil ettim. Maddi çatışmanın gerekçe gösterimi biçiminde örgütlenmesinin çekirdeğinde, eşitliğin bildirilmesinden eşitliğin edimselliğine varılmasını şart koşan bir tasım usulü bulunduğunu gösterdim. Eşitlikçiliğin kaydını eşitsizlik olgularının karşısına koyan bu usul, mesafeden ya da olmayan-yerden hareketle bir yer yaratıyordu: bir akıl yürütme ilkesi ve bir polemik uzam, benzer ile benzemezin ilişki-

sinin devreye girebildiği, eşitlikçi cümlenin kendini doğrulanması gereken bir olgu diye sunabildiği bir uzam. Bu usul terimin iki anlamında bir paylaşım cemaati yaratıyordu: aynı sebebin paylaşımını varsayan bir uzam, ama aynı zamanda birliğin yalnızca bölme işleminde bulunduğu bir yer; eşitlikçi cümlenin kabul görmemiş bir sonucunu dayatmak için kışkırtılmış bir polemik cemaat. Jacotist eleştiri, eşitliğin doğrulanmasını bir demek istemiyle bir dinlemek isteminin her defasında yeniden yaratılacak ilişkisinde hapsederken, doğrulama "toplumsal"laşır, bir dinleme mecburiyetini sahneye koyarak eşitliğin toplumsal bir etkisini meydana getirir. Genç Jacotist proleter, konuşan varlıkların eşitliğini doğrulamak için kendi yolunu açmak, *Telemakhos* kitabındaki kendi has entelektüel serüvenini yaşamak durumundaydı. Konuşan varlıkların eşitliği burada çok özgül bir metinde okunabilir; bu metin, bizzat kendi kayda geçiş olayını hatırlatan ve olayı yeniden etkinleştirerek onu kendi ötesine taşıyan edimde anlam kazanan bir metin olduğu ölçüde, hatırlanması gereken bir metindir. Sözü edilen konjonktürde metin, Şart'tan (*Charte*) ziyade Şart'ın giriş bölümüdür; anayasadan ziyade onu temellendiren şeyin ilanıdır – ve bizzat bu temelin kökleri, olayın yinelenme yapısındadır. Bildirge, olmuş olan ve bildirgeyi daha şimdiden yazılmış, daha şimdiden mecburi bir şey olarak kurmuş olan olayı yineler. Bizzat kendisi yinelemeye ve yinelemenin yeni bir eşitlik olayı olarak üretebileceği şeye hizmet etmek için yapılmıştır. Böylece eşitlikçi polemik de, kendi ediminin olumsallığına ve gevşemesine bağlı tutarsız bir cemaat icat eder. Bu eşitlikçi cemaat icadı, onu eşitlikçi iletişimin maddesizliği ile toplumsal gövdelerin eşitsizlikçi ağırlığı arasında seçim yapmaya mecbur bırakacak olan ikilemi reddeder. Toplumsal maddesellik, yalnızca eşitsizlikçi aklileştirme söylemine hizmet eden gövdelerin ağırlığından ibaret değildir. O da duymayı özgül bir biçim altında, yani duyma mecburiyeti olarak varsaymak suretiyle, cemaati koyutlayan bir demek-istemi tarafından kat ediliyor olabilir. Olayın "vardır"ı (*le "il y a"**) birlikte-orada-varlığın yapaylığını telafi eder. Eşitler cemaati, yeniden oynanan olayın ve

* *Il y a*'nın karşılığı "var, vardır"dır. Bu ifade fenomenolojide varlığın olay olma niteliğine dikkat çekmek bakımından önemlidir. (ç.n.)

yeniden sahnelenen metnin hareketinde, kimi anlarda, toplumsal bünye üzerindeki etkilerini kıvrımlar halinde çiziktirmenin yordamını bulur.

O halde komünist tutku, Platon'un *Devlet*'inden ya da Hıristiyanların mistik gövdesinden çıkarılan bir ters anlama indirgenemez; genç emekçi demokrasinin, kendi arzusunun belirsizliğini ve sınırsızlığını düzenlemekten aciz olmasına da indirgenemez. Cemaatçi yanlış hesabın ilk sebebi, tekil bir sınıraşımı deneyiminde bulunur. Bu sınıraşımını yukarıda Platoncu terimlerde, asal (cardinal) olanın sıralı (ordinal) olana baş kaldırması olarak nitelendirdik. Ama bu başkaldırı, arzuların aritmetik çokluğu ile iyi düzen verilmiş cemaatin geometrik orantılılığı arasındaki Platoncu karşıtlıktan bambaşka bir şeydir. Bu başkaldırının kökleri, ortak ölçüsü olmayanların ortak olarak ölçülmelerinden kaynaklanan bir mantık deneyimindedir. Eşitlik ile eşitsizlik birbiriyle ortak-ölçülemezlerdir, ama yine de eşitlikçi olay ile cemaatçi icadı birleştiren halkada birlikte ölçülürler. Bu ölçme deneyimi bir sınır-deneyimdir. Eşitlik istisnaidir. Eşitliğin zorunluluğu, olumsallığa ve gevşemeye, çözülmeye teslim edilmiştir; bu olumsallık ve çözülme, eşitlik varsayımını, cemaatçi icada, yani eşitliğin fiili geçerliliğinin kanıtlarının icat edilmesine katkıda bulunan zorla giriş özellikleri olarak kaydederler. Ve böylece, cemaati uzuvları (*membre*: mensup) arasında dolaşan ya da işlevlerinin dağılımını ölçen bir yaşam ilkesi (sevgi, kardeşlik ya da emek) tarafından birliği sağlanmış bir gövde olarak düşünme ayartmasının ve yenilenen rüyasının neden kaynaklandığını anlayabilmekteyiz. Eşitlikçi istisnanın üstlenilecek olan ölçüsü, şiddetin olanaksız ilgasına yönelik eğilimde sürekli olarak yeniden üretilen bir şiddetin ölçüsüdür. Paylaşım cemaatinin pratiği, bölünmesiz paylaşım tutkusunu, eşitlikle ölçülen bir toplumsal gövdede eşitliğin tutarlılığı tutkusunu kendi başına besler. Komünist tutku, eşitliği istisnailik halinden çıkarmak, paylaşımın muğlaklığını ilga etmek, ortak duyunun polemik uzamını mutabakat uzamına dönüştürmek ister. Nasıl ki Kant'ta transandantal görünüş aklın kendine has bir yazgısının deneyimine bağlıdır, 19. yüzyılın komünist rüyası da, cemaatçi gövde fikriyle ilgili tüm yanlış anlamaların ötesinde, eşitlikçi deneyime, yani ortak ölçüsü olmayanın ölçülmesine bağlıdır.

Bundan dolayı, cemaatin çıkmazlarını ve deliliklerini aşmış olmanın doyumu, kendi payına basitçe şunu imliyor olabilir: eşitlikçi istisnailiğin unutulması. Cemaatçi yanlış hesapların ötesinde, çokluğu Bir'in ortak yasası altında birleştiren yasanın saltanatında eşitliği bulan basit hesap kendini kolaylıkla öne koyabiliyor. Söz almanın ve yeni başlangıçların ululanmasının şerefli kabul edildiği dönem geçtikte, adaletin *jus*'un ortak ölçüsüne geri getirildiği sağlam toprağa geri dönmüş olacaktık. Ancak bu geri dönüş çabucak şu zorunlulukla karşılaşır: hukuk devleti herhangi bir cemaatçi eşitliği, ancak hukuksal-siyasal mercii (*instance*) kendi arkasına, yani İnsan Hakları'nın hukuk-ötesi niteliğine atarak ve karar verilemez bir soru olan eşitliğin mi cemaati temellendirdiği yoksa cemaatin mi eşitliği temellendirdiği sorusuyla bu düzeyde karşılaşarak temellendirebilir. Bu karara bağlanamaz soru, evrenselin ortak ölçüsü yoluyla eşitlik taraftarları ile en küçük farka saygı yoluyla eşitlik taraftarları arasındaki bitmek bilmez polemiği besler. Eğer karara bağlanamazlık hukuksal-siyasal metinde yazılı eşitliğin uygulanmasıyla ilgili her tür soruyu hukuk uzmanlarının bilgeliğine teslim eden pratiğe argüman sağlamasaydı, bu bitmez tükenmez polemiğin bir etkisi olmazdı. Sorun şu ki, hukuk konusunda uzmanlar vardır ama eşitlik konusunda yoktur – daha doğrusu, eşitlik yalnızca uzmanların iktidarının kesintiye uğradığı yerde vardır. Hukukun ve hukuk devletinin ilan edilmiş zaferinin uzmanlara dönüş figüründe kendini gerçekleştirdiği yerde, demokrasi kendini kendi karikatürüne indirgenmiş halde bulmaktadır: bilenlerin hükümeti.

O halde cemaatçi yanlış hesabın anımsanması, şunun anımsanması olacaktır: eşitlik, yalnızca ortak ölçüsü olmayanın ölçülmesi deneyiminde, kendi varsayımını kaydeden olayın anımsanmasında ve eşitliğin yeniden sahnelenişinde kendini toplumsal bünye içine sokar. Bu sahneleme bir temele dayanmaz; daima bir başka *oldu*'ya gönderen bir *oldu*'dan yetki alır. Cemaatçi yükümlülük, birlikte-orada-varlık'ın olgusallığını eşitliğin fiili geçerliliğine dönüştüren olayın olumsal şiddeti ile ilintilidir. Bu yolla, siyaset sanatı ya da *bios politikos* kuramlarının karşılaştığı eski skandalı, eşitlikçi olgusallığı yeniden düşünmek mümkün olur. Aristoteles'e göre mantık, en iyi olanların iktidara sahip olmalarını ve mümkün olduğu sürece uygulamalarını ister. Ama bu ideal her zaman gerçekleştirile-

mez. Mesela özgür ve benzer insanlardan oluşan bir kent-devletinde söz konusu altın kural, olgusallık karşısında geri adım atmalıdır. Karşısında bulunduğumuz kent-devlet olgusu bir *plèthos*'tur, yani özgürlük özniteliğine sahip "çok sayıda insan"dır. Sonuç itibariyle siyasetçi orada hiçbir şey yapamaz, "birlikte yapmalı"dır – orantı adaletinin bizzat çokluğun karmaşası içinde kendi kendine dayattığı ortalamayı buluncaya kadar. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*'de aşağı yukarı aynı tarzda, bir nüfusun coğrafi rastlantı sonucu özgür ve eşit bir halk olmasını isteyen ve böylelikle aslında yalnızca edim halinde bir özneye uygulanabilecek olan birtakım özniteliklerin bir devlete ya da bir gövdeye tanınmasını isteyen garabetin karşısına çıkar. Ama özgürlük özniteliğini bir *plèthos*'un olgusallığına bahşeden doğanın rastlantısı değildir. Eşitlikçi olay, olayın kaydı ve kaydın sahnelenmesi, birlikte orada-varlık'ın olumsallığını dönüştürür, çokluğun temellendirilemez hakkını oraya kaydeder.

Cemaatin icadı, yani eşitler cemaatinin daima yenilenmesi gereken icadı, kaynağını, orada olan şey ile değişimi zorunlu kılan şey arasındaki kopuk ve rastlantısal ilişkide bulur, birlikte-paylaşımın olgusallığında, bu paylaşımı eşitlikçi olay ile eşitlikçi metni birleştirmiş olan halkaya gönderen şeyde bulur. Böylelikle eşitlikçi icat ile toplumsalın hali arasında özel bir ilişki kurulur. Eşitlikçi icadın birçok sonucu vardır ve bu sonuçlar belli karışımlar biçiminde toplumsal dokunun içinde kendilerine yer bulurlar. Bu karışımlar konusunda *ad libitum* (isteğe bağlı olarak) pek çok şey söylenebilir: emekçilerin bir kazanımı, tahakküm bağını sıkılaştırmanın yeni yordamı, ya da artık kendine soru sormadan yoluna giden bir toplumsal mekanizmanın mutabakatçı öz-düzenlemesi, vs. Bu kayıp ve kazanç muhasebeleri, asıl olanı kaçırırlar: Bu karışımlar bir topoloji tanımlamakta, yani yerler ile vakaların, manzaraların ve durumların sonucu belli olmayan dağılımını tanımlamaktadırlar; ve bunlar, tam da saçılmışlıkları sayesinde, eşitlikçi imleyenin yeniden ortaya çıkması için, eşitler cemaatinin yeni baştan doğrulanması için birer fırsattır. Demokrasi ne hukuksal-siyasal metinlerde yazılı ortak yasanın hüküm sürmesidir sadece, ne de tutkuların çoğul hükümranlığıdır. Demokrasi, öncelikle, olgusallıkları sayesinde oluşum halindeki eşitlikçi yolun olumsallığına ve dağılabilirliğine uyum sağlayan bütün bu yerlerin hepsinin yeridir. Sokak, fab-

rika ya da üniversite görünüşte önemsiz bir devlet önlemi, fazladan bir kelime, ya da mutsuz bir tavrın rastlantısallığına bağlı olarak, bu yeniden ortaya çıkışın yeri olabilmektedir; bu rastlantılar, cemaat açısından polemiğe dayalı yeni bir doğrulama vakası, eşitlikçi imleyenin yeniden gündeme girmesi fırsatı, onun bu yere girmesini zorlamış olaya yönelik bir hatırlatma oluşturmaktadırlar. 1986 sonbaharında, bir kelimenin ("ayıklama") gücünü, eşitlikçi imleyen ile Fransa'da bir olgu durumu olan her tür ekonomik rasyonaliteden bağımsız olarak herkese açık bir üniversite arasında yeni bir iletişim kurabilme gücünü gördük. O günlerde, hedeflerinde ve örgütlenmesinde iyi sınırlanmış bir hareketin başarısı ile 1968'in boş devrim hayallerini karşıtlaştıranlar, o günlerin muzaffer sükûnetinin yalnızca olayın önceki şiddeti sayesinde, yani üniversitenin vaka kılınmasıyla, üniversite yeri ile toplumun tamamı arasında sokakta sahneye konan iletişimin şiddetiyle olanaklı olduğunu unutuyorlardı.

O yüzden, cemaat anları olabilir – zaman zaman anlatılan bayram anları değil de, diyalojik anlar; Nazianzos'lu Gregorius'un koyduğu kurallara karşı gelindiği, diyalektik yapma sıfatı olmayanların, kendi sıfatlarını yeni bir başlangıcın şiddetiyle bir daha-öncesöylenmiş'in, bir daha-önce-kaydedilmiş'in olumlanması arasındaki ilişkiden alanların yerli-yersiz diyalektik yaptıkları anlar... Eşitler cemaatinin bir toplum oluşturan kurumlar ve yükümlülükler dağılımının nihai dayanağı olarak belirdiği anlar vardır; eşitlerin kendilerinin eşit olduğunu ilan ettikleri, hem de bunu, eylemde bulunurken bir sancak gibi arkalarında taşıdıkları daha-önce-kaydageçmiş olanlar dışında başka hiçbir şeye başvurmadan ilan ettikleri anlar; yapabileceklerinin yapaylığını –aynı zamanda hem zorunlu olmayan hem de yapılması gereken anlamında yapay– deneyimledikleri anlar vardır.

Kabul Edilemez

BU BAŞLIK ALTINDA, bizi bir şeyi kabul etmeyi redde yönelten ahlaki duygudan bahsetmeyeceğim. Bizi, bir öğenin, bir varlık sınıfına, o sınıfı tanımlayan dahil edilme ölçütlerini karşılamadığı için kabul edilemeyeceği saptamasında bulunmaya davet eden yargılardan bahsedeceğim. Böylece bugün siyasette ve başka alanlarda revaçta olan bir rasyonalite tipinden, bizi büyük sözler ve sisli fikirlerden kesin olarak tanımlanmış sözcüklere ve düşünce nesnelerinin ince sınıflandırmalarına dönmeye davet eden, düşkırıklığına uğramış rasyonaliteden bahsetmiş olacağım. Karşılaştıracağım iki sözce, nesneleri ve statüleri dolayısıyla birbirinden uzak gibi görünüyor, ama aslında ortak bir noktaları var: her ikisi de bir ayırt etme işlemi gerçekleştiren ve ayırt etme ölçütlerine ilişkin bir fikir içeren birer sözcedir. Biri edebiyat kuramıyla ilişkilidir, diğeri siyasal söylemin sıradanlığına aittir. Biri varsayımsal haldedir ve görecidir, diğeri kategorik haldedir.

Birinci sözceyi kurmaca sorunlarıyla özel olarak ilgilenmiş bir filozoftan alıyorum. John Searle *Expression and Meaning*'de (İfade ve Anlam), kurmaca edimlerinin ayırt edici ölçütlerini yerleştirmeden önce, belli bir kategoriyi (edebiyat kategorisi) oyunun dışında tutmak sonucunu doğuran bir ön sınırlandırma önerir. Buna göre, bu kategorinin kullanımı, yazar tarafından gerçekleştirilen dil edimlerine değil, okura düşen bir yargıya bağlanır: "Kısacası, bir metnin kurmaca olup olmadığına karar vermek yazara; bir metnin edebiyat olup olmadığına karar vermek ise okura düşer." Bir ayrım gözetimini bir kararın hizmetine koşan bu kuramsal metni, bir siyasal kararı bir ayrımcılığın hizmetine koşan siyasal bir sözce ile yakınlaştıracağım. Bir sosyalist devlet adamı tarafından telaffuz edilmiş olan ve bu devlet adamının yandaşları tarafından, onun siyasal cesaret ve berraklığa ilişkin üstün duygularının teminatı ola-

rak görülüp bol bol tekrarlanmış olan cümle bize şunu söylüyor: "Fransa dünyanın tüm sefaletini kabul edemez."

Her iki cümle de ayırt etme ve karar verme ile ilgilidir. Her ikisi de, felsefi çözümlemenin terimlerini ya da siyasal kararın verilerini bulandıran büyük laflar ve bulanık fikirlere artık kulak vermek istemeyen şu düşkırıklığına uğramış düşünceden ileri gelmektedir. Ama bu ortak ufuktan hareketle, birbirinden bağımsız, birbiri hakkında pek bir kaygı taşımayan ve işleyişleri birbirinin tersine giden usulleri devreye sokan iki düşünme mantığıyla karşı karşıyayız gibi görünüyor.

1 John Searle ve Edebiyatın Ayırt Edilmesi

Searle'ün sorusu şudur: Kurmaca edimlerinin kurmaca edimi olduklarını nasıl biliyoruz? Ama soruyu böyle sormak, sorulabilir olan ile olmayanın, ayırt edici özellikler ve çizgiler sunduğu için sorunun nesnesi olan ile böylesi özellik ve çizgiler taşımadığı için sorunun nesnesi olmayanın sınırını çizmektir. "Kurmaca edimlerinin" değişmez karakteristiklerini ayırt etmeye çalışmak, ayırt edici çizgilerden yoksun olan iki örneği oyun dışında bırakmaktır. Bu yolla dışlanan ilk örnek edebiyat kavramıdır. Searle'e göre edebiyat belli bazı metinlere yönelik olarak alınan bir tavırdır, okurlar cemaati ya da onun yetkili temsilcileri tarafından üretilen bir değer yargısıdır; ama belirli bir nesneye has çizgilerin bir araya gelişi değildir. Dışlanan ikinci örnek, bizzat metindir. Searle der ki, metin bize kurmaca oluşunun has belirtilerini, yani onu enformatif bir metinden ayıran ölçütleri sunmaz.[14]

Edebiyat fikri ile metnin dokusu bir kenara bırakıldığında, geriye ayrıma olanak veren ne kalır? Niyetler, uzlaşımlar, seçimler kalır. Searle'e göre yazar bir niyeti, ciddi olumlamalarda bulunuyormuş gibi yapma niyetini işleme koyar. Yazar ile okur, normal

14. Bu ölçüt yokluğu, Searle'de, verdiği örneğin tekilliğine yönelik gayet kibirli bir kayıtsızlık içeren bir varsayımdır. Kate Hamburger'in gösterdiği gibi, Searle'ün bir gazete yazısına tıpatıp benzer diye Iris Murdoch'tan alıntıladığı birkaç satır, kurgusallık ya da edebilik işaretleriyle doludur.

olarak olumlamaların yayılması ve alımlanmasını düzenleyen uzlaşımları askıya almak üzere uzlaşırlar. Okur da –ama özel bir "yetkili" okur tipi– bu türden "ciddi-olmayan" olumlamalardan oluşan şu ve şu diziyi "edebiyat" ailesine ait olarak düşünmeyi seçer.

Burada seçenekli bir akıl yürütme tipi var: Özellikler ya vardır, ya da yoktur. Bu başka türlü de söylenebilir: Ya bir iç belirlenim vardır, ki bu bir özelliktir; ya da bir yargı, bir uzlaşım, bir uzlaşımın uzlaşım yoluyla askıya alınması vs. vardır. Ve bu yolla, bir has-özelliksizlik* olarak adlandıracağım şeyin var olabileceği dışlanmaktadır: Dışarıda ya da içeride olmayan, şeyin bir özelliği ya da şey üzerine verilen yargının bir karakteri olmayan bir belirlenim, dışlanmaktadır. Reddedilen bir varoluş tipi vardır: içerisi ile dışarısı arasında, gövdesellik ile gövdenin yokluğu arasında gidip gelen bir varoluş tipi. Bu varoluş tipi en azından analojik yolla anlaşılabilir: Platon'un yaşayan *logos* ile karşıtlaştırdığı, kararlı biçimde sessiz ve iflah olmaz biçimde geveze harfin varoluşuna benzer. Platon'da yaşayan söz ile ölü harf arasındaki karşıtlığın, şiirsel *mimesis*'in basit kınanışını nasıl karmaşıklaştırdığı, tiyatro sahnesine has sapkınlıklar olan kötü hikâyelerden ve şairin kılık değiştirmelerinden daha korkulası bir sapkınlığı nasıl işin içine kattığı bilinir. Bu örtük hiyerarşi, kararsız gövdeli harfi kurgunun yanıltıcı gövdesinden daha korkulası bir kötülük yapar. Searle'ün çözümlemesinin teatral temsile verdiği özel ayrıcalık, gayet mantıklı bir biçimde buradan gelir. Nitekim geleneksel olarak simülakrların kandırmacası ve ruhların tehlikeye düştüğü yer olarak işaret edilen tiyatro, burada "iyi" örnek olur; tiyatro, burada uzlaşımın kendini açık bir biçimde sergilediği, metin olarak metnin kaybolduğu, kendi kararsız gövdeselliğinde okumanın rastlantılarına kendini vermeyip piyesi sahnelemeye, temsili yapmaya, yani birlikte uzlaşımda bulunan üç grup konuşucunun (*locuteur*) berrak ilişkisini örgütlemeye yardım eden

* *Impropriété propre*. *Impropriété*'nin anlamı: özellikle sözcükler, deyimler vs. için: "yanlış kullanım, yersiz kullanım". "Uygunsuzluk" denebilirdi. Ama yazar bu sözcüğü "propriété" (özellik) ile doğrudan karşıtlaştırdığı için "özelliksizlik" de denebilir. "Impropriété propre" ifadesi sözcüğün farklı anlamları arasında bir oyun içeren bir ifade ve yine biraz oyunlu bir biçimde "has-özelliksizlik" diye çevrilebilir, yani has özelliğe sahip olmamak ama aynı zamanda özelliksizliğin hasına sahip olmak anlamında. (ç.n.)

bir "reçete"ye benzediği yerdir: Reçeteyi veren yazar, kurguyu gövdeleriyle destekleyen oyuncular ve temsilin belirlenmiş zaman-mekânında bir araya gelmiş izleyiciler.

Tiyatroyu iyi yer yapan, yani dil işlemlerinin açıkça ayırt edildiği yer yapan bu tersine dönüş, bana rastlantısal gibi görünmüyor. Jean Borreil *L'Artiste-roi*'da[15] "Platon'a karşı Platon"dan el alıyordu. İçinde bulunduğumuz felsefi durumu şöyle betimlemek belki mümkün olabilir: Platon'a karşı Platon'u seçmenin muhtelif tarzlarının birbiriyle karşıtlaştığını görüyoruz. Searle'ün kurgu edimleri çözümlemesinde yaptığı da pekâlâ böyle bir seçimdir. Platon'a "karşı" tiyatroyu kurallandırılmış sözün iyi durumu olarak seçmek, Platon'la "birlikte" belli bir "yaşayan söz" fikrini "ölü harf"e karşı seçmektir; görünen o ki bu ölü harf, *Phaidros*'un yazarına çıkardığı sorunla aynı tür sorunu liberal demokrasinin aşırılıktan kaçınan düşünürlerine de çıkarıyor. Harf, gövdeler arasına huzursuzluk sokan, her gövdeyi kendi kendisinden ayıran huzursuzluğun sergilendiği bir "orta-yer" (*milieu*) yaratan kararsız gövdeselliktir. Kurgu edimleri kuramı bu huzursuzluğa bir yanıttır. Bu kuram, kimilerinin "liberalizm" adı altında düşledikleri bir toplum ütopyasını sunar: yalnızca kuralları çeşitlendirerek, normal kurallar ve istisnai uzlaşımları –ki kurguyla da ilgili olabilirler, yağlı bitkilerle de– yürürlüğe koyarak tartışan ve sözleşen konuşucuların olduğu bir toplum. Bu ütopya konuşan varlığın edimini bir çifte banalliğin çerçevesi içine sokar: şeylerin özellikleri banalliği ve sözleşen özneler olarak kavranmış haliyle konuşan özneler tarafından üzerinde anlaşmaya varılmış genel ya da özel uzlaşımlar. Bu mutabakat ütopyası, bir başka "Platon'a karşı Platonizm" kavgasını sonuçlanmış varsayıyor: bu performansların ve bu pazarlıkların ortamına hangi figürde olursa olsun bir hakikat fikri ile ilişkiyi sokmak isteyen kavga.

İşte hem Searle'ün kurgu çözümlemesinin, hem de sanatı felsefeye "tâbiyet"inden özgürleştirme iddiasındaki güncel olarak çok yaygın söylemlerin kalbinde yer alan mesele budur. Arthur Danto'nun bir eserinin başlığını çağrıştırmakla,[16] yazarın kendisinden zi-

15. Joan Borrel (Jean Borreil), *L'Artiste-roi*, Aubier, 1990.

16. Arthur Danto, *L'Assujetissement philosophique de l'art*, Paris, Editions du Seuil, 1993.

yade bu temayı sömüren daha geniş eleştiri akımını hedef alıyorum. İddianın esası şu: sanat, idealist felsefenin –ve onun yaltakçı yeni-Platonculuğunun– yalnızca felsefeye has amaçlar için tayin ettiği bir "sanatın özü" tarafından aşırı yüklenmiş, ezilmiştir. Yine deniliyor ki, bu tâbiyet kırılmalıdır. Ve kendi özgüllükleri içinde sanatsal pratikleri onları kullaştıran felsefi sanat kavramından kurtarmak, özel olarak önvarsayımsız bir estetiğin görevi olacaktır. Sorun şu ki, "özgürleştirme" adına kıymete bindirilen bu sanat pratikleri, çoğu zaman dönüp dolaşıp, lazımlık, çorba kutusu vb. nesnelerin kullanım nesnesi ve sanat nesnesi olarak ayırt edilemez hale getirilmesi temrinlerinden ibaret kalıyor. Sanatın bu "özgürleşme"si, aslında kendi "has" düşüncesini iyi tanımlanmış bir sosyete oyununda gizliyor: ayırt edilemezin ayırt edilmesi ile ilgili bilgiyi top gibi durmadan birbirine gönderen analitik filozof ile kültür sosyoloğunun bilgili ve eğlenceli bakışı altında, müze müdürü, eleştirmen ve onların ardından izleyicinin "bu bir sanat eseridir" kararını verdikleri oyun.

2 Aşırı Çokluk: Michel Rocard'dan Charles Pasqua'ya

Kurgu edimlerinin ciddiyetli tahlili ve lazımlıkların ikili yapısı üzerine bitmek bilmez zevzeklikler, bize ikinci cümlenin sözcelenişine özgü dil durumunu düşünmemize yarayacak birkaç işaret noktası sağlayabilir. Biz Fransızların dünyanın tüm sefaletini kabul etmek durumunda olmadığımızı bize söyleyen bu ikinci cümle, fiiliyatta, iyi tanımlanmış bir dilde ve bir sanatta (umumi tuvaletlerdeki graffiti sanatı) daha yaygın bir biçimde ifade edilen şeyi yüksek dilde ifade eden bir cümledir. Şu kesin ki bu sözce birincisinden çok farklı tiptedir. Bu sözce eğretilemeli bir sözcedir. Ve bir ayrımcılık gerçekleştiriyorsa da, varlığı ya da yokluğu ayrımcılığa temel oluşturabilecek hiçbir özelliği ayırt ediyor değildir. Ve fakat, neyin kabul edilebilip neyin edilemeyeceği arasına paylaşım çizgisini çekmenin amacı, pekâlâ belli bir "has"lığın* teşkil edilmesidir.

* *Propre*: Burada "temiz" anlamını da taşır. (ç.n.)

Nedir kabul edilemeyecek olan? "Dünyanın tüm sefaleti" mi? Kuşkusuz bu cümleyi tanımlanmamış yargıların mantık cehennemine geri göndermekle yetinmek mümkündür. Ne var ki, bu yolla meselenin özü ıskalanmış olur: yani "tümünü değil" ibaresinin gösterdiği, sefaletin "kötü kısmı"na ilişmiş olan dışlamanın kuvveti. Elbette, kabul edemeyeceğimiz "sefalet kısmı"nın hangisi olduğunu, bütünün iyi ve kötü kısımlarını ayırt eden özelliklerin neler olduğunu hiç kimse bilmemektedir. Demek ki sorun daha önce bizi meşgul eden sorunun tersidir. Searle'ün çözümlemesi, üstelik ayırt edici özelliklerin yeterince açıklıkla kendilerini dışa vurdukları yerde, nesnel özelliklerin yokluğundan çıkarak akıl yürütüyordu. Burada söz konusu olan, tersine, sefaletin kabul edemeyeceğimiz kısmını ya da kabul edemeyeceğimiz bütün teşkil eden sefaleti ayırt eden görünürde olmayan özellikleri saptamaktır. Kimdir bu işlemi gerçekleştiren? Yasa, yani tikele hükmeden evrensel merci. Ama bunu gayet özgül bir tarzda, özellikleri ayrıma tâbi tutarak değil, özgül bir çokluk kategorisini kabul edilemez bir Öteki kategorisi haline sokmak suretiyle yapmaktadır.

Bunu anlamak için, göç ve güvenlikle ilgili Pasqua-Méhaignerie yasalarının yasama araç gereçleri hakkında genellikle verilen hükümlerden hareket edebiliriz. Göç ve güvenlikle ilgili Pasqua-Méhaignerie yasalarının tanziminin, halihazırda var olan yasa hükümlerini uyumlu hale getirmek ve onları yasanın tümeline tâbi kılmaktan başka bir şey yapmadığı sık sık dile getirildi.

Ama önceleri, mesele başkaydı: gerçekliğin dayattığı ampirik önlemlere kolektif iradenin mührünü vurmak değil, yasanın nesnesini hakiki anlamda oluşturmak ve öznesini yeniden tanımlamak. Pasqua yasasının hükümleri ile yurttaşlık yasasının hükümlerinin hedefi, önce yasanın uygulanacağı nesneyi oluşturmaktı: sefaletin kabul edilemeyecek olan şu tanımlanamaz "tümü değil"i, özellikleri bizimkilerden farklı olan ve dolayısıyla bizim kimlik kavramımıza kabul edilemeyecek olan Öteki'yi oluşturmak. Yasanın "tümel"i öncelikle bunun oluşturulmasına yaradı. Zaten yasa bugün sık sık bu şekilde kullanılmaktadır: düşünülebilir olmayanı yüklenmek, yaban ontolojisi yapmak. Daha önceki bir parlamento, "tarihin tahrif edicileri"ne karşı alınması gereken önlemler babında, hakiki anlamda varlık-olmayan (*non-etre*) ile ilgili bir yasayı oyla-

mıştı. Onu izleyen parlamento, göçü düzenlemeye yönelik önlemler babında, Öteki ile ve Aynı'nın Öteki'yi kendi cemaatine kabul etmesinin olanaksızlığı ile ilgili bir yasa geliştirdi. Yasa Öteki'yi tam da dağınık ya da koşullara bağlı nitelikteki yasa ya da yönetmelik maddelerinin hedefi olan kopuk özellikleri birleştirmek suretiyle, örneğin bize, iş bulmak için ülkeye kaçak giren özne ile bir beyazla evlilik yaparak yasal –ama gayri meşru– olarak giren öznenin aynı özne olduğunu söyleyerek oluşturur. Yasa, örneğin "kaçak" yüklemini "göçmen" yüklemi ile "suçlu" yüklemi arasında orta terim konumuna sokarak, bütün ötekilik rejimlerini tek bir rejim altında toplar.

Bunu başka türlü söylemek de mümkündür: yasa, buraya değin bir duygunun içeriği olan bir şeyi, güvensizlik duygusu adıyla bilinen şeyi nesnelleştirmektedir. Bu duygu, çeşitli yerlerde ve nüfusun çeşitli kısımlarında, farklı bakımlardan huzursuzluğa ya da tatsızlığa neden olan grupların ve vakaların çokluğunu tek bir korku nesnesine dönüştürme özelliğine zaten sahipti: sorunlu liseliler, küçük suçlular, uyuşturucu satıcıları, fazladan işçiler, köktendinciler, vs. Yasanın yaptığı, duygunun Bir'ini kavramın Bir'ine dönüştürmektir. Ve mutabakat adı verilen şeyin ilkesi kuşkusuz budur: duygunun nesnesi ile yasanın nesnesi arasındaki birbirine tahvil edilebilirlik ve daha da özel olarak korku nesnesi ile yasanın def etmeden önce kimliğini saptamak zorunda olduğu Öteki arasındaki tahvil edilebilirlik.

Ama bu tahvil edilebilirlik, yasanın öznesi için de geçerlidir. Yasa, genel ve özel uzlaşımlar kabul eden özgür tartışmacılar grubu ile aynı korkuyu hissedenler grubunu özdeşleştirir; bu korkunun son tahlilde özsel bir nesnesi vardır: kanundışı üreyen çokluk. Beyazla evlilik, yeniden bir araya gelen aile, Müslüman çokeşliliği, Marsilya'ya varmak üzere Akdeniz'in kat edilmesi gibi, hepsi birlikte kovuşturulan farklı türden vakaların acayip karışımında, hep aynı figür ortaya çıkmaktadır: fazladan çokluk. Yabancının mantar gibi çoğalan çokluk ile bu bağını, Amianus Marcellinus'un tuhaf bir pasajı aydınlatabilir belki. Pasaj elbette karşılaştırılabilir bir vakayı ele almıyor, ama bizim güncel durumumuza anlamlı bir ışık düşürüyor. IV. yüzyıl Roması'ndaki dekadans işaretlerini sıralayan Latin tarihçi, şuna özel bir rol atfediyor: "Kuşku yok ki, Roma'nın

tüm faziletlerin yurdu olduğu zamanlarda, soyluların çoğunluğu, doğuştan özgür olan yabancıları her türden iyilikseverlik işaretiyle elde tutmaya çalışırlardı, Homeros'un lotus-yiyicilerinin insanları meyvelerinin tatlılığı sayesinde tuttukları gibi. Ama bugün kimilerinin boş gururu, şehir surlarının dışında doğmuş olanları --çoluk çocuğu olmayanlar ve bekârlar hariç– hor görüyor; Roma'da çocuksuz insanların nasıl pohpohlandığına inanamazsınız."

Bugün mutabakatçı siyasetin oluşturduğu Öteki figürünün, tarihçinin bahsettiği figürden farklı olduğu su götürmez. Burada antik dönemin iyi ailelerinin konukseverlik gösterdiği kaliteli yabancılar söz konusu değil. Söz konusu olan, ötekiliğin daha "bayağı" ve dolayısıyla daha saf bir figürüdür: Latince'de *proles* ve *proletarius* adıyla anılan ve modern çağın "proleter" eşsesli adının içinde muhafaza ettiği şu adsız çokluk. "Proleter", bir toplumsal kategoriden ziyade bir tekil çokluğun adıdır, birlikte-varlığın çözümleyicisi, üreten ve üreyen bedenlerin kendi kendileriyle mesafelerinin operatörüdür. Bugün bu tekilleşmiş çokluğun ilan edilmiş yitip gidişi üzerine, bütünün "kötü kısmı" çoğalmaktadır: hiç durmaksızın kanunsuz biçimde üreyen ve bu yüzden mutabakattan dışlanması gereken, mutabakatın olabilmesi için dışlanması gereken çokluk. O halde, yasaya ve tümele yapılan göndermenin arkasında, *plusis* ile *nomos* arasında tuhaf bir düğüm atılmaktadır: biri ortak-duyumsama (*con-sentir*) gücü olarak, diğeri de uzlaşma (*convenir*) ve sözleşme (*contracter*) gücü olarak. Mutabakat, doğa ile yasa arasında belirlenmiş bir ilişkidir; kötü doğayı ya da anti-doğayı belli bir alan içinde tutma işini yasaya bırakır. Tek gereken şudur: mantar gibi çoğalan çokluk, ya da mantar gibi çoğalan şeyin gücü olarak anti-doğa, doğan şeyin gücü olarak *physis*'ten ayrı tutulmalıdır. Yasa, mantar gibi çoğalan niteliksiz çokluğu ortadan kaldırarak doğayı gerçekleştirir. Böylelikle, "harfi varlık"ın emsalini sunduğu özelliksiz var olma tarzlarını eleyen uzlaşımla uyum içindedir. Şu meşhur veciz söz her iki durum için uygundur: *Entia non sunt praeter necessitatem multiplicanda*.* Vakaların birinde söz konusu olan, bir sözcük ile özelliksiz bir sözcüğe bağlı bir varoluşu ortadan kaldırmaktır. Diğerinde, yasa yoluyla kabul edilemeye-

* "Varlıklar gerekmedikçe çoğaltılmamalıdır", Ockham'lı William. (ç.n.)

cek olan ötekinin doğasını belirlemek. Bu ortak veciz söz, "ortaklık" sözcüğünü Sofist'in mantıksal anlamında ve siyasal anlamda alarak, sınırlı cemaat olarak adlandırılabilecek şeyi temellendirmeye yarar. Mutabakat cemaati, hem bireyler hem mefhumlar bakımından tamı tamına gereken sayıda varlığın bulunduğu bir cemaattir; tam gereken sayıda bedenin ve onları ve sahip oldukları birlikte uzlaşım ve ortak-duyumsama tarzlarını belirtmeye yetecek sayıda sözcüğün bulunduğu doygunluk noktasına ulaşmış bir toplumdur. Dağınık hükümleri birleştiren yasanın ikinci faydası, rıza gösteren, birlikte duyumsayan özneyi, içinde bulunduğu topluluğu mantar gibi çoğalan çokluk çıbanını dışlayan bir sayı tarafından sayısı saptanmış bir topluluk olarak duyumsayan özneyi kurumlaştırmaktır.

3 Tekil ile Banal: Edebiyat ve Dünyanın Sefaleti

Ters yöne giderek, bir söylem kipi olan edebiyatın özelliksiz varoluşu ile çokluğun yasasız çoğalmasını birbirine düğümleyen olumlu bağlar tanımlayabilir miyiz? Bu belli bir edebi "anarşizm" fikrini varsayar. Bu fikir şöyle özetlenebilir: edebiyat, gerçeklik ile kurgu, manzum ile nesir, has ile has-olmayan arasındaki paylaşım durumlarını bozan söylem kipidir. Searle'ün edebiyatı bir takdir meselesine geri göndererek ve kurguyu, uzlaşımı ve kurumu birbirine düğümleyerek başından savmaya çalıştığı kusur budur. Bir kurmaca kurumu olarak tiyatroya ayrıcalık tanıması da bu yüzdendir. Bunun karşısında, edebiyatın has olmayan hası, Pierre Efendi'nin kuklalarını ortadan yaran Don Quixote'nin kılıç darbesinde özetlenebilir. Pierre Efendi Searle'cüdür. Onun tiyatrosu, sıradan gönderme uzlaşımlarının askıya alınması üzerinde bir uzlaşımı varsayar. Temsil sırasında yalnızca eğlenmek için inanılır; tıpkı hancının çevresinde toplanmış hasatçıların, artık geride kaldığını bildikleri bir zamana ait başıboş şövalyelerin kahramanlıklarını dinleyerek yorgunluk attıkları gibi. Don Quixote ise bütün bu uzlaşımları ve uzlaşımların askıya alınması uzlaşımlarını kırar. Kurgu ile temsilin kurulu çemberlerini kırar ve tüm hikâyelerin ve tüm metinlerin hem zincirleme biçimde hem de tekil olarak hakikatle ilişkiden ile-

ri geldiklerini eylem yoluyla olumlar. Müslümanların hoyratlığıyla karşı karşıya kalan Hıristiyan prensesin bedbahtlıkları ya hakikidir ve prensese yardım etmek gerekir. Ya da sahtedirler ve temsil edilmelerinden keyif almak için bir araya toplanmak akıllı işi değildir.

Tiyatronun uzlaşımlarının ve genelde sözlü sözleşmelerin karşısında, başıboş şövalyenin kılıç darbesi, edebiyatın varlık kipini pekâlâ sözün askıda kalış kipi olarak simgeleştirir. Askıda diyerek, genel olarak, özelliklerin ve bedenlerin bir bölümlenmesi içinde yeri olmayan bir varoluşu adlandırıyorum. Yine bu nedenle bu varoluş, özelliklerin düzeniyle adlandırmaların düzeni arasındaki ilişkiyi karışıklığa uğratmaksızın kendini ortaya koyamaz. Askıda bir varoluş, bedenlerin ve özelliklerin bir toplaşması üzerine binmek suretiyle kendini kaydeden, has bedeni olmayan, fazladan bir birim statüsündedir. Dolayısıyla, algılama deneyiminde, söylenebilirin görülebilir ile ilişkisinde kaçınılmaz olarak bir uyumsuzluk, bir huzursuzluk meydana getirir. Bu varoluş, aynı zamanda, başka bir belgesi bulunmayan bir gücül kudreti her defasında tekil olarak gerçekleştiren edimde hamle hamle oynanan bir varoluştur. Edebiyat, yargı biçimlerini gerçek özelliklerden ayırt etmek isteyen herkesi üzecek bir şekilde, kendi kanıtından ayırt edilmeyen ve dolayısıyla bu kanıtlamayı sürekli yinelemek zorunda olan varoluştur. Edebiyat değişmez bir biçimde istisna üretmek zorundadır ve bunu ancak banal olanla yapabilir.

Jean Borreil bu istisnailiği ikili bir ilişki uyarınca çözümler.[17] Birincisi, mimesis geleneğine has model ile salt sanatın gücünü dışa vuran ve aynı zamanda diğer örneklerin yatay dizisinde, tekrarları ve ayrılıklarıyla birlikte sıraya giren örnek arasındaki karşıtlık. İkincisi, modern yapıtın modelsiz örnekselliği (*exemplarité*) ile konusunun banalliği arasındaki ilişki: *L'enterrement à Ornans*'ın Bilmemkim ve Bilmemkim'i ya da Emma Bovary'nin ya da Bouvard ve Pécuchet'nin sıradan hayatları. Kuşkusuz bu ikili ilişki, herhangi bir malzemeyi sırf dehanın gücüyle altına dönüştüren istisnai sanatçının renklerine kolaylıkla bürünmektedir. Ama Flaubert'ci paradigma, meselenin bambaşka bir şey olduğunu gösterir: modelsiz ve kanonsuz "istisnai" sanatçının gücü, nihayetinde her türlü haslı-

17. *L'artiste-roi*, *a.g.y.*

ğı bozan dilin ortak gücünden ibarettir. Sanatçının krallığı ise, aynı zamanda hem yazının yalnızlığına, hem de sessiz ve kökten farksız hayatların eksiksiz bir mimesisini içeren "delice" bir girişime dalmak zorunda olan kişinin çifte sürgünüdür.

Bu deliliğin ne olduğu, edebiyatın kimi felsefi çözümlemeleriyle karşıtlık içinde anlaşılabilir. Richard Rorty *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da, Proust'un eserini yeniden betimleme yoluyla özerklik kazanma girişimi olarak sunuyor. Buna göre Proust ya da anlatıcı, kendisini tanımlamış olan "otorite figürleri"ni yeniden betimleyerek otoriteyi birlikte-olumsallığa (*co-contingence*) indirgeyecek ve özerkliğini kazanacaktır. Ayrıcalıklı bir nokta –Charlus'ün anlatıcıya verdiği dersler ve bu otorite konumunun tersyüz edilişi– üzerine odaklanmış böyle bir çözümleme, betimlemede fazla kestirmeden gitmekte ve bizzat eserin deviniminin anlamını tersyüz etmektedir. Zira eserin betimlediği şey, benliğin yeniden kazanılması değil, bir dolambaçtır, bir ilk aldanma ya da "el çekme"nin düzeltilmesini sağlayan yalanın figürleri arasında uzun bir sapa yoldur: Yazının belli bir kullanımının aldatmacası, çocuğun anneye gizlice yazdığı ve yanıtını sevgi gösterisi biçiminde, yatıştırıcı öpücük biçiminde bekleyen mektup. İşte bu kökensel "el çekme"dir ki, uzun dolambacı gerektirir, bedenler üzerine yazılı hiyeroglif işaretleriyle yüzleşmeyi, bedenlerin yalanında kaybolmayı gerektirir; bunlar yeniden kazanılmış benliğin kitabını değil, mülksüzleştirici hakikatin kitabını yazmak için zorunludur. Rorty'nin çözümlemesi, edebi "yeniden betimleme"den liberal "ironizm"in paradigmasını oluşturmak için, yazar Proust'u, *Recherche*'in anlatıcısını ve kitabın kahramanını tek bir kişiye indirgemek zorundadır: Bu kişi, oyunun kurallarını kendi lehine değiştiren ve böylece yeni uzlaşımları yerleştiren, Rorty'nin terimleri uyarınca kendisini yargılayacak olan beğeniyi yaratan, cemaatin sözleşici/uzlaşıcılarından biridir. Sözleşmenin bu yeniden tanımlanışında, metne has işlem, yani benliğin yeniden ele geçirilmesi değil, yazan ben'in konumunun ele geçirilmesi, ben ile ben arasındaki ilişkiye bir o'nun dahil edilmesi ortadan kaybolmuştur.

Zira asıl ilginç ve sorunlu olan ayırt edilemezlik, bir lazımlığın bir başka lazımlıktan niyet ya da uzlaşım gereği ayırt edilemezliği değildir. Yazan ben ile anlatan benin ayırt edilemezliğidir. Eserin

has ânı, bu iki ben'in arasına bir o'nun girdiği andır, biri ile öteki arasındaki ilişkideki bir yaderkliğin, bir heteronominin ortaya çıktığı andır. Eğer edebiyat cemaat için önem taşıyan bir şeye tanıklık ediyorsa bu, ben'in içine heteronomiyi dahil eden aygıt sayesindedir. Ve edebiyat meselesiyle demokrasi meselesini birbirine bağlayan da budur: Her ikisi de, bir tarafta cemaatin diğer tarafta bedenlerin bütünlüğünü dikkate alan rıza yaratıcı ve uzlaştırıcı muhasebe üzerine, bedensiz, hiçbir bedenle kesişmeyen sözcüklerden yapılı, mübadele edilebilir şeylere ait birer özellik ya da bir mübadele ilişkisine ilişkin birer uzlaşım olmayan varlıkların varoluşunu bir tür damga gibi yerleştirir. Bu tekil varoluşun kalbinde, her benliği kendinden ayıran bir heteronomi çizgisi vardır. Oysa bu heteronomi çizgisi eşitlik çizgisinden başka bir şey değildir; bu eşitlik, cemaatte bedenlerin hiçbir dağılımında meşru kılınmış bir yere sahip olmadığı için, cemaatte tek yapabildiğinin daima noktasal ve daima yerel olarak bedenleri yerlerinin ve kendilerine özgülüklerinin dışına koymak olduğu için, cemaati daima perde arkasından kat eden eşitliktir. Eşitlik toplumsal gövdedeki etkisini edebiyat ya da proletarya olarak adlandırılabilecek olan askıda varoluşlar biçiminde yapar; bu varoluşlar herhangi bir özellik ortadan kaldırılmaksızın inkâr edilebilirler, ama bedenler ile adlandırmalar arasındaki ilişkiler sisteminin şurada veya burada kaymaya uğramasına yol açan tekil çoklukları da var ederler.

Rorty'nin çözümlemesi edebiyatı iktidarlara karşı direniş ya da alaycılık türünde bir siyasal faziletle ödüllendiren gelenek içinde yerini alır. Ama edebiyatın bununla alakası yoktur. Edebiyatın meselesi iktidarla değil, mutabakatladır. Edebiyat, rıza gösteren, uzlaşan ve sözleşen ben'i bir o'ya kat ettirerek mutabakatı bozar. Bu "o" merciini, cinsliksiz (*neutre*) içine gömülme ile, Blanchot'nun çözümlemesi uyarınca, tersyüz edilip dışarıya dönecek bir dil içine gömülme ile özdeşleştirmek gerektiğine inanmıyorum ben şahsen. "Cinsliksiz" deneyimi, yani ben'in kendi kendisiyle ilişkisini kat eden şu "o"nun deneyimi, dilin varlığından ileri gelmez. Daha ziyade, dilin gücü ile itiraz eden bedenin tekillik deneyimi arasındaki karşılaşmadan ileri gelir. Örneğin, "Conflit"de (Çatışma) şair ile gökteki takımyıldızlar arasındaki ilişkiyi engelleyen ve takımyıldızlarını sayfanın beyazlığı üzerine yansıtmayı yasaklayan uzan-

mış işçiler.[18] Örneğin, Madame Bovary'nin ya da Bouvard ve Pécuchet'nin küt bedenleri ki, emsali görülmemiş "hiçbir şey üzerine bir kitap" başyapıtını anlamak için onlarla özdeşleşmek gerekecektir. Örneğin, Proust'ta başkalarının vaadini çalan ve kendi hakikatlerinin ifşasından saklanan firari varlıklar: söylediği yalanla dilin hiyeroglif haline kadar geri gitmeyi zorunlu kılan; anlatıcının arabasındaki istenilmeyen bedeniyle tezgâhların arkasında duran "hizmetkâr Venüs" gibi giyinmiş satıcı kızların hayali vaadinin üzerini çizen; yazan kişiden, biricik kitabının teni ve kokusu kılacağı bilinmeyen dünyaların tenini ve kokusunu çalan şu Albertine. Hazır ve nâzır popüler bedenin vaadi ile bir ben'i kendi kendisiyle kesiştirmekle yükümlü olan yazma edimi arasında bu "firari varlık" vardır: hakikatini itiraf etmesi için zorla hapsedilmiş ve aslında bir sır olmayan –basitçe, bir tekilliğin örgüsündeki temas ve karşılaşma noktalarının çokluğundan ibaret olan– bir sırrı daima saklayan şu beden.

Edebiyat bu çokluk ve uyuşmazlık (*dissensus*) deneyimini sergiler; Jean Borreil'in *La Raison nomade*'da[19] (Göçebe Akıl) sözünü ettiği "olağanüstü-olağan"ın deneyimini, hangisi olduğu önemsiz bir noktada gelip mutabakatta delik açan "olağanüstü-olağan"ın deneyimini sergiler. Proust'un sözünü ettiği, kendi dilini yabancı dil olarak deneyimlemekle başlayan belli bir sürgün deneyimidir bu. Tahammülsüz kibir, öncelikle bu olağan sürgünün reddidir; konuşan bedenlerin bu kendi kendisiyle farklılığının, binlerce karşılaşmadan örülü olan ve başka tekilliklerle ve başka dizilerin dizileriyle temas ettikçe durmaksızın tekilleşen tekilliklerin reddidir. Jean Borreil bize şunu söylüyor: ırkçılığın nesnesi, tanıktır, "neredeyse-öteki" olandır: aynının bir başka figürü sayılacak kadar öteki olmayandır; onu "evine" geri gönderemezsiniz, çünkü o, burada zaten evindedir. O, bizi kendi durumumuza, yani ana dilde ve ana "yurt"ta sürgün halimize geri gönderdiği için, ona tahammül edilemez. İşte dünyanın tüm sefaletini kabul edilemez kılan "eşikler" böyle icat edilir.

18. Bkz. Jacques Ranciere, *Mallarmé. La politique de la sirene*, Paris, Hachette, 1996.

19. Jean Borreil, *La Raison nomade*, Payot, 1993.

O halde edebiyatın has-olmayan haslığı, onu demokrasiye bağlayan şey, her defasında yeniden kanıtlanan neredeyse-varoluşunda, neredeyse-ötekinin ve uyuşmazlığın deneyimini, banal olanın –konuşan ve kendini sakınan banalin, olağanüstü banalin– baş döndürücü çoğalmasının deneyimini durmaksızın kaydetmesi değil midir? Bu başka türlü de söylenilebilir: Edebiyat bir ıssızlaşma deneyimidir. "Yazmak insanı kendinde barındırmaz," der Kafka. Edebiyatı çokluğun tedirginliğine bağlayan uygunsuzluk deneyimi, *Malte Laurids Brigge'nin Günlükleri*'nin ikamet etmek ve ıssızlaştırmak, boşaltmak üzerine bir tefekkür niteliğindeki sayfaların daha güçlü bir biçimde ifade edilmemiştir. Bu sayfalar aynı zamanda, fakirler hastanesinde acılarını dışa vuran ve ısınmak için Louvre'un pencere sekilerine sığınan, sokakta ona anlamadığı işaretler yapan adsız ve çehresiz genç yerliler kitlesi arasında, evsiz ve çulsuz yabancı genç şairi tekilleştiren en uç uzaklık ile yakınlık üzerine bir derin düşünümdür de. Ve bu kitleden birisi değil midir şairin sofrasına yerleşen, çizgileri geri çekilmeye başlamış, özelliksizliği daha şimdiden varoluşsuzluğa doğru kaymış olan şu çehre – kısacası, dünyanın tüm sefaleti.

Bu pasajın kalbinde duyumsanması gereken bir mesafe var: bir zamanlar "şairin evi" olan –daha doğrusu, olması gereken– ev, yani günlerin ve mevsimlerin meyvelerini getirerek yenilendikleri sessizlik evi ile, harabeye dönmüş bir evin bir zamanlar içinde yaşanmış olduğunun izlerini hâlâ tümüyle taşıyan yetim kalmış duvar kâğıtlarıyla birlikte son kalıntısı olan, "henüz hiçbir rüzgârın dağıtmadığı direngen, tembel ve koyu soluğu" olan şu duvardaki resim arasındaki mesafe. "Banal olanın çehresinin değişmesi" hakiki olarak burada, "hiçbir şeyin fazladan eklenmediği, ama hiçbir şeyin de es geçilmediği" bu rengârenk boyalı kocaman duvar resminde gerçekleşir. Bu dönüşüm, şiirin ıssızlaştırması ile yatmak için başka yere yollanan şu *polloi*'nin (kalabalıkların) ıssızlaştırmasının birbirine karıştığı yerde gerçekleşecektir: bu neredeyse-yokoluş noktasında, adsız olanın dünyasızlaşması ("Bir an sonra her şey anlamını kaybetmiş olacak; ve tutunduğu şu masayla şu sandalye ve gündelik ve yakın olan her şey anlaşılmaz, yabancı ve ağır gelecek"), yazmanın mülksüzleştirmesine gönderir. "Bir müddet daha bütün bunları yazabilecek ve tanıklık edebileceğim. Ama elimin

bana uzak duracağı günler de gelecek; ve ona yazmayı buyurduğumda, o benim onaylamadığım sözcükleri yazıya dökecek. Sözcüklerin düğümlerinin çözüleceği, tüm kastedilen anlamların bir bulut gibi dağılacağı ve yağmur gibi düşeceği zaman, öteki açıklamanın zamanı gelecek."

Burada mesele pekâlâ "dünyanın tüm sefaletini" nasıl kabul edeceğini bilmektir. Kabul çok kesinlikli bir biçimde yazının mülksüzleştiriminden geçmektedir. Korku ile olan hesabını, tedirginlik verici "o"yu kendinin kendi ile ilişkisi içine sokarak gören deneyim budur. Zira *Malte'nin Günlükleri* esasen korkudan ve bizler için gündelik olan korkudan bahseder: tedirgin edici çokluktan, dünyanın sefaletinden duyulan korku. Bu kitabın yazımı bir paylaşım çizgisi üzerinde tutunur: tamı tamına, korkunun kaçınılmaz çözülüşünün çizgisinde: ya rıza gösterenler/sözleşenlerin doğru sayısına dair mutabakat ya da yazıyı ben'in kendisinden ayrılığı olarak kuran uyuşmazlık. Bu korku yeri, mutabakat insanı ile uyuşmazlık insanı arasındaki paylaşımın gerçekleştiği, "neredeyse-öteki"nin kaderine karar verilen ortak yerdir*.

Hiç kimse dünyanın tüm sefaletini kabul etmekle yükümlü değil. Ama en azından onun hakkında konuşmayı, onunla birlikte konuşmayı öğrenmeye, onunla birlikte yeni adlar, yeni tekillikler ve yeni çokluklar icat eden deyiş tekilliğine başlayabiliriz. Bunun anlamı, eşitliğin ölçüsünü, yani yakınlığı ve mesafeyi ayarlama sanatı olan ölçüyü kabul etmektir. Burada deneylenen kategorik buyruk şöyle dile getirilebilir: Daima öyle bir biçimde davran ki, aynı anda hem yakınlık hem de mesafe koy. Bunun anlamı, eşitlikçi cemaatin aralıklarını tanımlayan yakın ile uzağı durmaksızın ölçmeyi ve değerlendirmeyi, her an yeniden yaratmayı öğrenmektir.

Madem ki burada edebiyat üzerine birkaç önerme ile "dünyanın sefaleti" üzerine birkaç önermeyi birbirine bağlamaya çalıştım, o halde son sözümü de *Sefiller*'deki bir cümleden alınam şaşırtıcı olmayacaktır. Kitapta Saint-Merri barikatlarına karşı son hücumu tarif etmek için şöyle yazılmıştı: "İblisler saldırıyordu. Hayaletler direniyordu." Hakikat şu ki iblisler ve hayaletler çeşit çeşittir. Tanımlanabilen, ama daima çok geç ya da çok uzak tanımlanabilen

* *Lieu commun*, banallik, beylik söz anlamına da gelir. (ç.n.)

iblisler vardır: yüzyılın tüm diktatörlükleri ve tüm kimlikçi delilikleri. Sonra, daha sinsi iblisler vardır. Onlar bize derler ki, iblislere ilişkin her şey hayaletlere inancın bir sonucudur ve onları temizlemenin en iyi yolu bu inancı temelli ortadan kaldırmak, tüm askıda varoluşları başımızdan atıp artık yalnızca gerçek varlıkları tanımaktır: yani bedenler ve beden özelliklerini, özneler ve özneleri rıza ve uzlaşım yoluyla birleştirme yollarını. Hayalet yok, iblis de yok – diyorlar. Ben kendi payıma onların bu formülünde bambaşka bir şey duyuyorum: "hayaletler"in sonu, tanıkların sonudur, yani Jean Borreil'in bize sözünü ettiği, her bir'in kendi kendisiyle farklılığına tanıklık eden şu neredeyse-ötekilerin sonu. Dışlayıcı mutabakat* formüllerine karşı şu formülü her zamankinden daha çok savunmak gerekir: yalnızca fazladan-bir'in sonsuz olanaklılığını dayanak alan tekillerden başkasını tanımayan bir cemaat. Bu olanaklılığa dayanak almak, hayaletlerle birlikte düşünmeye devam etmek demektir.

* *Consensualité*, ortak duyumsallık anlamına da gelir. (ç.n.)

Ötekinin Davası

ÖTEKİNİN davasından söz açmak, görünüşte siyaseti olmak istemediği –ve olmak istememekte haklı olduğu– şeye, yani ahlaka geri göndermektir. Ama ben ötekinin siyasal bir dahil edilişinin var olduğunu göstermek istiyorum; bu ahlaksal bir dahil ediş olmadığı gibi onun karşıtı da değildir; ve aslında tam da bir cemaatin kendini muhafaza etme meselesi olarak kavranan siyaset ile siyasal çıkarları aşan bir ötekine saygı ilkesi olarak kavranan ahlak arasındaki fazla basit karşıtlığı yalanlayan bir dahil ediştir.

Ayrıcalıklı bir "öteki" olan Cezayirlinin yakın zamanda "Fransız" sıfatının anlamını nasıl değiştirdiğinden ve siyasal özne olarak "Fransız"ı nasıl kendi kendisinden ayırdığından söz edeceğim. Yani burada, herhangi bir tahrike neden olmaksızın "Fransız" Cezayir'i diye adlandırılabilecek olan şey, yani bu iki terim arasındaki bağlanmış ve çözülmüş devlet düğümünün beraberinde aynı terimlerin siyasal düğümüne nasıl yol açtığı ve yurttaş, Fransız, halk, insan ya da proleter terimleri arasındaki ilişkilerin özgül bir konumlanışını nasıl beraberinde getirdiği konu edilecek. Bu düğümün bizim yurttaşlığımızın bağrında bir ötekilik rejimini, aynı ile öteki arasında özel bir ilişkiyi belirlemiş olduğunu göstermeye çalışacağım: etik değil, has olarak siyasal bir öteki kaygısı. Fransız-Cezayir düğümünü ele almak, bizdeki siyasal alanı ya da siyasal alan yokluğunu tanımlayan ötekilik figürlerinin (evsiz-barksız, göçmen, dışlanmış, entegrist*, erkek ve insancıl) güncel konumlanışını tahlil etmekte bize yardım edebilir.

* *Entegrizm*: dini doktrinin hiçbir değişime uğramamasından yana muhafazakâr görüş. (ç.n.)

Böylece aynı zamanda bu yakın geçmiş ile şimdi arasındaki ilişki üzerine düşünmüş ve aynı ile ötekinin, ulusal ile yabancının, dahil edilmiş ile dışlanmış arasındaki ilişkilerin iki farklı konumlanışını karşılaştırmış olacağım. Bugün bu ilişki hakkında konuşmak zor, zira siyasal olanın iki kozmolojisi arasındaki kökten bir kopuş gibi görünen şey –dünya, tarih, hakikat ve insanlık arasında siyasal aklı tanımlayan iki farklı ilişkiler sistemi– kendini dayatmış durumda. Eğer 1960'ta Cezayirlilerin davasını savunmuş olanların yazılarını bugün yeniden okursak, Franz Fanon'un tezleri üzerine yorumlarda bulunan filozof Jean-Paul Sartre ile kendi saha deneyimi üzerinden konuşan sosyolog Pierre Bourdieu'nün, aynı kozmolojinin kategorileri içinde akıl yürüttüklerini görür ve şaşırırız. O kozmolojide, savaş bir dil olarak ve tarihsel bir sürecin hakikatini söyleyen bir dil olarak görünür. Ve bu hakikat süreci aynı ile öteki/başka arasındaki ilişkilerin tanımlanmış bir sistemi içine yedirilmiştir: sömürgeci zulüm tarafından kendi kimliğinden kopartılan halk, mücadele içinde bu ötekiliğin ötekisi olur. İnkâr edilmiş tikelliğine geri dönmez, yeni bir insanlık kazanır. Zulmün maskesi düşmüş ve tersine çevrilmiş hakikati olarak savaş, zulmün ilk kimlikten kopuştaki rolünü tamamlar. Sömürgeci olumsuzlamanın bitiminde, savaş olumsuzlamanın olumsuzlaması değerini taşır. Kökten yabancılaşmanın bitiminde ise, artık eski tikelciliklere geri gelmesi mümkün olmayan, bir yeni evrenselin yurttaşlığına açılan, yeni bir kendiliğin ele geçirilmesi gerçekleşir. Örneğin Pierre Bourdieu şöyle yazar: "Savaş, adeta bir cehennemi makina gibi, toplumsal gerçeklikleri kökünden silip atar; köy, klan ya da aile olsun, geleneksel cemaatleri silip geçer, darmadağın eder... Batı'nın önerdiği yeniliklere yaşayan bir gelenek ve muhafazakârlıkla karşı koyan köylü kitlesi, kendini geçmişin kalıntılarını imha eden şiddet kasırgasına kapılmış halde bulur."[20]

Bu şekilde, militanın sesiyle bilim adamının sesi, evrenselci filozofla uzmanlaşmış bilginin sesi birbiriyle uyum içinde olabiliyor, çünkü aynı işaret noktalarına sahip bir sisteme gönderimde bulunuyorlardı. Bu sistemde savaş bir halk-oluşun kuruluşudur; halk-oluş,

20. Pierre Bourdieu, "Révolution dans la révolution" (Devrim içinde devrim), *Esprit*, Ocak 1961.

bir hakikatin has sesiyle özdeşleşir; savaş, kendi kendisinden koparttığı öznenin ses-oluşu ve halk-oluşu yoluyla bir tarihsel biçimin (sömürgecilik) kapanışını ortaya çıkaran hakikatin zamanıdır. Elbette, hakikat, zaman, kimlik ve ötekilik arasındaki ilişkilerin bu sistemi, bugün yapılan çözümlemelere yön veren sistemlerden çok uzaktır. Buna kani olmak için, çağdaş bir İslam sosyoloğunun aynı kategoriden bir "köklerinden kopma" fenomenini betimlemesine ve yorumlamasına kulak vermek yeterlidir. İşte, bakın bugün Bruno Etienne radikal islamcılığın yükselişini nasıl açıklıyor: "Ulus-devlet cemaatçi yapıları yıkar, kırdan kente göçü hızlandırır; ama adsız yurttaş olmuş bireyin yükümlülüğünü üstlenmeye yönelik güvenilir bir öneride bulunmaz. Halbuki, manevi cemaatler olarak dini cemaatlerin sahip oldukları kendi aralarına kabul etme yapıları, bu köklerinden kopuşun üstesinden gelmeye ve bu hüsranı yüceltmeye izin vermektedir."[21]

Bu metin, Bourdieu ve Sartre'ın otuz yıl önce neden olarak ileri sürdüklerine benzer bir gelenekten kopuş sürecini betimliyor. Fakat bu sürecin nedenini tayin etme ve sonuçlarını çıkarma tarzı, öncekilerin sözünün altında yatan siyaset-hakikat ilişkisini, bilginin dünyaya ilişkin olarak neyi belgeleyebileceği ile siyasetin bundan ne çıkarabileceği arasındaki ilişkiyi tersyüz etmektedir. "Köklerinden kopma"nın nedeni artık zulüm ve özgürleşme değildir. Her ikisinin eşdeğerli sonucudur: toplumsal bağ tarzı olarak modernliğin tipik biçimi olan ulus-devlet. O halde köklerinden kopma, evrenselin sahiplenilişine dönüşmüş bir evrensel mülksüzleşme üretmez. Yalnızca bir kimlik yitimi ve yeni bir kimlik bulma ihtiyacı üretir, buna da manevi cemaat karşılık verir. Böylelikle, bundan otuz yıl önce devrimci insanı şekillendirdiği düşünülen sürecin, bugün dinsel yasanın siyasal dünyanın yasasına dönüşmesini arzulayan insanı şekillendirdiği kabul ediliyor. Sonuçların bu tersyüz oluşu, sosyal bilim nesnesinin siyasal statüsünün tersyüz oluşudur: yabancılaşmayı hakikat kılan süreç olarak tarihin yerinde, yalnızca bağın ve inancın cemaatleri kalmıştır. Toplumsal olan artık "apaçık ortada" olanın mercii, hakikatin siyasal hareket olarak anlam kazandığı yer değildir. Bir kez daha karanlık olanın mercii haline gelmiş-

21. Bruno Etienne, *L'Islamisme radical*, s. 142.

tir. Ama bağ teşkil eden bu inancın karanlığı bir kez daha anlam veren yegâne varlık olarak, sosyal bilime malzemesini ve geçerlilik halini –onu felsefi hakikat teleolojilerinden ayıran göreliliği– veren şey olarak belirir. Yine Bruno Etienne şöyle yazıyor: "Grupların hayatta kalabilmek için tutunuma ihtiyacı olduğu içindir ki anlam vardır, tersi değil."[22]

Bu dünya değişikliğini, yani tarih, hakikat, halk ve evrensel denilen şu dört şeyi hakiki olanın dünya-teşkil etme süreci olarak birbirine bağlamanın bugünkü olanaksızlığını kaydetmekle yetinilebilirdi. Böylece, siyasal nesnelerin ve siyasal sözcelerin kuruluş olanaklılığının, artık bize yabancı hale gelmiş bir kozmolojiye ve bir hakikat rejimine bağlı oldukları tespit edilmiş olurdu. Bu durumda bu siyasal manzaradan yalnızca tarihçinin bakış açısından bahsetmek zorunda kalınırdı. Fakat ben sorunu siyasetin çerçevesi içinde tutan bir başka ele alış açısının tanımlanabileceğine inanıyorum. Temel hipotezim şu olacak: Bir hakikat rejimine inanç, verili bir siyasal özneleşme tarzının nedeni olduğu kadar sonucudur da. Bu durumda mesele, siyasetin sözcelenme olanaklarını tanımlayan tarihin hakikatle ilişkisinin yanılsamalarını ve düşkırıklıklarını karşılaştırmaktan ibaret olmayacaktır. Mesele, tarihteki şu veya bu hakikat ya da hakikat olmama (*non-vérité*) rejimine inancı belirleyen aynı ile başka'nın/ötekinin siyasal ilişkisinin konumlarını karşılaştırmaktır.

Demek ki "tarihsel" (*historial*) bir çözümlemeden siyasal bir çözümlemeye doğru bir tür yerdeğişimi önereceğim. Birincisi odak noktasına savaş/hakikat ilişkisini ve ötekinin ötekiliğinin çifte olumsuzlanmasının ürettiği evrenselin davasını koyar; ikincisi, burada savaşa karşı mücadeleyi siyasal bir pratiğin içine sokabilmiş olan şeyi, yani siyasetin haklarını sınırlayan ahlaki kaygı olarak değil, bir siyasal özneleşme aygıtının unsuru olarak anlaşılan biçimiyle ötekinin davasını merkeze alır.

Cezayir Savaşı'na karşı mücadele, savaşın Fransız hükümetleri tarafından yönetilme tarzına karşı mücadele sorunu, aslında çok net bir biçimde şu ikilemi gündeme getiriyordu: Cezayirlilerin davası, ahlaki düzlem dışında, başka ne açıdan bizim davamız olabilirdi?

22. *A.g.y.*, s. 143.

Franz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne Sartre'ın yazdığı önsözü anımsayalım. Bu paradoksal bir önsözdü, çünkü bize sunduğu kitabın bize seslenmediğine dikkat çekiyordu. Sömürgeleştirilmişlerin kurtuluş savaşı onların savaşıdır, diyordu bize Sartre. Bu kitap onlara seslenmektedir. Bizimle, özellikle de bizim hümanist güzel ruhlara özgü itirazlarımızla hiçbir ilgileri yoktur. Bunlar sömürgeci yalanın son biçimidir; savaş bunları paramparça eder, şiddet bunların karşısına kendi hakikatini koyar. Böylelikle savaşın hakikati kendini ahlakın yalanının ifşa edilmesi olarak koyuyordu. Bu antiahlaki olumlamanın paradoksu şuydu ki, ötekinin davasını dışlarken, aslında savaş olarak savaş ile ilişkiyi salt ahlaki ve salt bireysel düzeyde tanımlıyordu. Örneğin asker kaçağı Maurice Maschino, eylemini aynı Sartre'ın *L'Etre et le néant*'da (Varlık ve Hiçlik) temellendirdiği mutlak özgürlük ve sorumluluk ahlakıyla meşrulaştırıyordu: "Eğer ben bir savaşta silah altına alınmışsam, bu savaş benim savaşımdır, benim suretimdedir, onu hak ediyorumdur." Böylece iki karşıt Sartrecılık birbirine eklemleniyordu: ötekine ilişkin her türlü ahlaki kaygıyı baştan savan bir tarih-hakikat düşüncesi ve Fransız devletinin savaşını herkesin kendine has meselesi yapan bir özgürlük düşüncesi. O zaman savaş ile ahlakın biricik diyaloğunu kesen tamamen siyasal bir seferberliğin olanaklılığı, bir üçüncü sözcelemenin olanaklılığına bağlıydı: bu savaş bizim savaşımızdır ve bizim savaşımız değildir, diyen bir sözceleme.

Tarihçilerin son çalışmaları, Cezayir Savaşı'nın sonundaki büyük gösterilerin başlangıç noktasının 17 Ekim 1961 günü olduğunu anımsattı: FLN'nin çağrısı üzerine Parisli Cezayirlilerin yaptığı, vahşice bastırılmış olması ve kurbanların sayısının bütünüyle karanlıkta bırakılmış olmasıyla ünlü gösterinin tarihiydi bu. Nitekim o gün, hem apaçık hem de gizli yanıyla, bir dönüm noktası oldu; o gün benimki ile öteki arasındaki etik çıkmazlar, ötekiliğin dahil edilmesi ilişkisinin siyasal özneleşmesine dönüştüler. O günün yarattığı etkinin en önemli unsuru, baskının görünürlüğü ve görünmezliği ile ilgili sorunların gündemdeki üç ilişkiyle; Cezayirli militanlar ve Fransız devleti, Fransız devleti ve biz, Cezayirli militan-

23. Bu metnin devamında "biz" sözcüğü, basitçe toplam haliyle ele alınmış bir siyasi kuşağı işaret etmek üzere kullanılacak.

lar ve biz arasındaki ilişkilerle iç içe geçmesiydi.[23] Fransız devletinin bakış açısından bu gösteri, Fransız kamusal alanına siyasal müdahalede bulunan Cezayirlilerin belli bir biçimde Fransız yurttaşları olarak belirmeleriydi. Hoş görülemeyecek olan bu durum, bilinen sonucu doğurdu: hunharca coplamalar, suda boğmalar; özetle, kamusal alanda polisiye bir temizlik ve enformasyonun karartılması yoluyla bu operasyonun görünürlükten kaçırılması. Bizim için bunun anlamı şuydu: Bizim evimizde bizim adımıza bizden iki kere kaçırılmış bir şey yapılmıştı. O dönemde kayıpların sayısını bile bilmek olanaksızdı. Bu çifte kayboluşun ne anlama geldiğini Sartre'ın bir cümlesinden hareketle, bir anlamda tersten anlayabiliriz: "İşkencenin kör edici güneşi bugün tepede, bütün ülkeyi aydınlatıyor."[24] Oysa gerçekte bu kör edici güneş asla hiçbir şeyi aydınlatmadı. İşaretlenmiş ve işkence edilmiş bedenler aydınlatmazlar. Yakın zamanda Bosna'dan, Ruanda'dan gelen görüntülerin gözlerimizin önüne serilmesiyle bunu doğrulama olanağı bulduk. Bu sergilemenin ürettiği şey, en iyi ihtimalle, ahlaki bir öfke, ötekinin başına gelen şeyden dolayı duyulan acı, işkenceciye yönelik boşta kalmış bir nefrettir; oysa aynı sergileme gizliden gizliye, o ötekinin yerinde olmamanın güvenlik duygusunu ve acının varlığını yersiz biçimde bize anımsatanlara yönelik bir kızgınlığı da yaratır çoğunlukla. Endişe ve merhamet siyasal duygular değildir.

Demek ki burada siyasal bir sahneyi aydınlatan şey, şu kör edici güneş değildi. Daha ziyade, tersten doğru, bir görünmezlikti, polisin operasyonunun yarattığı bir gizlemeydi. Zira polis, güçlü bir baskı kuvveti olmaktan önce, görünür ile görünmezi, söylenebilir ile söylenemezi tayin eden bir müdahale biçimidir. Ve siyaset bu tayin edişle ilişki yoluyla kurulur. Siyaset kendini, tarihe ait bir şeyin hakikat diye belirmesi olarak kavranan savaş ile ilişkisi içinde beyan etmez. Siyaset kendini polisle ilişki yoluyla, ortaya çıkan ve duyulanın, sayılanın ve sayılmayanın yasası olarak polisle ilişkisinde ilan eder. Cezayir Savaşı'nın resmen bir savaş değil, büyük ölçekli bir polis operasyonu olduğunu unutmamak gerek. Dolayısıyla siyasal yanıt da savaşın bu polisiye niteliğine karşı bir yanıttı; kurtuluş savaşının tarihsel geçerliliğinin takdir edilmesinden

24. *Les Damnés de la terre*, Paris, Editions Maspéro, 1960, s. 26.

farklıydı. Buradan hareketle, ötekinin savaşına dışarıdan bir destek ya da ötekinin savaş davasının bizim davamıza asimile edilmesi anlamına gelmeyen bir siyasal özneleşme mümkün oluyordu. Bu siyasal özneleşme, öncelikle bunu bizim adımıza yapmış ve bunu bizim gözlerimizden kaçırmış olan Fransız devletiyle özdeşliğin sona erdirilmesi tarafından teşkil ediliyordu. Fransız kamusal alanında birdenbire ortaya çıkan ve ortadan kaybolan bu Cezayirlilerle özdeşleşmemiz olanaksızdı. Buna karşın, onları öldüren ve her halükârda bunu gizleyen bu Devlet ile olan özdeşliğimizi sona erdirebilirdik.

Zaten siyasal figür olarak ötekinin davası, ilk olarak, belli bir kendilikle ilişkili özdeşlikten çıkmaktır. Devlet tarafından görülen, söylenen, sayılan bir halktan farklı bir halkın; ortak olanın oluşumuna karşı yapılmış bir haksızlığın açığa vurulmasıyla tanımlanan –hem bu açığa vuruşun kendisi de bir başka ortaklık uzamı inşa eder– bir halkın meydana getirilmesidir. Göstermeye çalıştığım gibi, siyasal bir özneleşme daima üç ayrı anlamda bir "öteki söylemi" içerir. Birincisi, siyasal özneleşme bir başkası tarafından saptanmış bir kimliğin reddidir; bu kimliğin bir başkalaşmasıdır, dolayısıyla belli bir kendilikten kopuştur. İkincisi, bir başkasına hitap eden bir gösteridir ve işlenmiş belli bir haksızlık tarafından tanımlanmış bir cemaat meydana getirir. Üçüncüsü, içinde daima olanaksız bir özdeşleşme barındırır; yani bir ötekiyle, "yeryüzünün lanetlileri"yle veya başkalarıyla özdeşleşilir, ama aynı zamanda o ötekiyle özdeşleşilemez. Söz edilen olayda da, sebepleri bizim sebeplerimiz olmayan o savaşçılarla, bizim için yüzleri bile görünür olmayan o kurbanlarla özdeşleşme diye bir şey yoktu. Ama üstlenilmesi olanaksız bu kimliğin bir siyasal özneleşme içine –bir özdeşlikten/kimlikten çıkma içine– dahil edilmesi vardı. Bu özdeşlikten çıkış, belirli bir sebepten dolayı, yalnızca bir merhametin değil, bir siyasal eylemin ilkesi olmayı başardı: Bu sebep, siyasal olarak kendinden farklı olma idi ve bir başka farklılığa, bir yüzyıldır Fransız kimliğinin kendinden farklılığı olarak kayda geçmiş hukuksal-devletsel bir farklılığa yanıt veriyordu. Sömürgeci fetih tarafından Fransız-varlığının hukuksal belirlenimine içsel bir farklılık olarak sokulmuş olan, Fransız uyruğu ile Fransız yurttaşı arasındaki farktan söz ediyorum. Fransız devleti Haziran 1958 başın-

da bu farkın sona erdiğini ilan etti. Ama devletin polisleri 1961 yılının Ekim ayındaki o gün, bir kısım "Fransız"ı baskı uygulaması yoluyla diğerlerinden ayırt ederek, böylelikle Fransız kamusal alanında görünmeye hakkı olanlar ile olmayanları ayırt ederek, aradaki mesafeyi yeniden belirginleştirdi. Ve böylelikle devlet, yurttaşlığın kendi kendinden farklılığını, hukuksal yurttaşlık ile siyasal yurttaşlık arasındaki bir ayrılığı olanaklı kılmıştı. Ne var ki Cezayirli/Fransız yurttaşın bu kendi kendisiyle ayrılığı, artık bir kurtuluş savaşçısı için özneleştirilebilir değildi, zira o savaşçı söz konusu (sömürgeci) fethe artık Cezayirli kimliği adına verdiği savaşla bağlanmıştı. Ama yurttaşlığın iki tanımı arasında kalmış olan bizler için, bu özneleştirme olanaklıydı: bir yanda Fransa'ya ait olma biçimindeki ulusal tanım, diğer yanda sayılmayanların muhasebesi olarak yurttaşlığın siyasal tanımı. Bu kendi kendisiyle ayrılık artık Cezayirliler için siyaset yaratmıyordu. Ama burada özgül bir özne adı olmaksızın bir siyasal özneleşmeyi, yani dahil edilmiş olanın dışlanmış olanla bir ilişkisini yaratıyordu. Ama belki de iki yurttaşlık arasındaki mesafenin adı olmayan bu özneleşmesi, birkaç yıl sonra olanaksız özdeşleşmenin örnek bir formülünde kendini adlandıran özneleşmeydi: 1968'in "Hepimiz birer Alman Yahudisiyiz" sloganı, damgalayıcı bir adlandırmayı tersine çevirerek, kimliği saptanabilir bir toplumsal grubun temsiliyle herhangi bir siyasal karışmaya yol açmadan, hesaba katılmayanların açık uçlu özneleşmesinin ilkesi kılıyordu. Gerçekten de, nedir 68 Mayısının son noktasını koyduğu ve gerzeklerin âdet ya da zihniyet değişimi terimleriyle yorumlamak için yırtındığı o siyasal sekansın özgüllüğü? İşçi hareketinin büyük özneleşmelerinin dibinde bulunan ve sosyolojik sınıf özdeşleşmesi ile bürokratik parti özdeşleşmesi arasında yitip giden şeyin yeniden keşfidir. İster proleter olsun ister başka bir şey, bir siyasal öznenin ne olduğunun yeniden keşfidir: uğranılmış bir haksızlığın açığa vurulması, sayılmayanların bir muhasebesi, görünür-olmayan ya da görünürlükten kaçırılanın görünürlük kazanma biçimi. Ama bu siyasal özneleşmenin kendine özgü limitini teşkil eden dahil edilme ile dışlanma arasındaki ilişkinin özgül biçimini de çember içine almak gerekir. Öldürülmüş ve hesaptan düşülmüş bu bedenlerin görünmezliğini böyle temellük etmek, aynı zamanda onları görmemenin, Fransız siyasal dav-

ranışının bir kategorisinden ibaret olan bir Cezayirlilik inşa etmenin bir tarzıydı. Gerçi bizzat bu gözden gizleme Cezayir devriminin söylemiyle sıkı bir karşılıklı ilişki içindeydi. Devrim söylemi Cezayirli mücadeleciye zulmü ortadan kaldıran savaşın ve savaştan doğan bakir geleceğin çehresinden vermiyordu. Ötekinin soyutlanması böylelikle aynının soyutlanmasının karşılığı oluyordu. Bir yandan, yeniden ele geçirme savaşı söylemi yalnızca dışsal bir ilişkiye, kurulma halindeki bir kimliğe yardım ilişkisine izin veriyordu. Öte yandan, yurttaşlıktaki ayrılmanın Fransız özneleşmesi, Fransız siyasal sahnesinde çekilen bir ötekinin içselleştirilmesi ilişkisini tanımlıyordu. Bu durumda bir tarihsel kimliğin ele geçirilmesi savaşı ile olanaksız bir kimliğin özneleşme siyaseti arasında kuvvetli siyasal bağlar kurulamıyordu. Cezayirlilerin mücadelesinin önderleri ile Cezayir savaşı karşıtı militanlar, mücadelenin tekilliğini siyasal olarak silmede suç ortağı oldular. Ama bu silinmenin iki taraftaki etkileri ters yönde oldu. Bağımsızlığını kazanmış olan Cezayir'de bu silinmenin anlamı şu oldu: söylem ile gerçekliğin kaba karşı karşıya gelişi ve yadsınmış ya da bastırılmış olanın geri dönüşünün tüm biçimleri. Devlet söylemindeki halk ile kendi sosyolojik ve kültürel gerçekliğine geri gönderilmiş nüfus arasındaki, dolayımsız, siyasal özneleşme sahnesiz karşı karşıya geliş. Öte yandan burada, savaşın mağluplarının tarafında, sayılmayanların siyasal özneleşmesinin bir sahnesinin yeniden tanımlanmasına katkı yaptı. O halde, bu öteki "dava"sından burada siyasal bir getiri elde edilmiş olduğunu söyleyebilir ve paradoksu ahlaki terimlerle, ödenmemiş borç olarak ifade edebiliriz. Ama meseleyi unutuş terimleriyle düşünmek ve bu unutuşun uzun erimli etkilerini kendi şimdimizde ölçmek daha ilginç olacaktır.

Zira şimdiki zamanımızı sömürge karşıtı ya da emperyalizm karşıtı mücadele zamanlarıyla karşılaştırmanın en iyi yolu, bir tarihe inanç zamanı ile bir genelleşmiş görecilik zamanını karşıtlaştırmak değildir. Egemen söylemin her gün gösterdiği şeydir bu: Siyasal davranış bu inancın düşkırıklıkları tarafından sürekli olarak budanır. Böylelikle önümüze konulan tersten bir olaylar zinciridir ki, olguları birbiri ardına eski haline getirerek her türden siyasal eylemliliğin altındaki tarihsel güven zeminini ortadan kaldıracaktır. 60'lı yılların üçüncü dünyacı yanılsamalarının anlık düşkırıklığın-

dan 70'lerde Gulag'ın ortaya çıkışına, 80'lerde Fransızların hepsinin direnişte yer almadığının ortaya çıkışına ve 89 dönemecinde Fransız Devrimi'nin olduğuna inanılan şey olmadığının ortaya çıkışına geçiyorduk. Böylelikle siyasal eylemlilik kendisi için bir dünya oluşturan her şeyi yitirip yetim kalıyordu. Bu büyübozumu eleştirileri pek bir yere götürmezler. Bir fethedici hakikat rejimiyle bir gözü açılmış hakikat rejimini karşılaştırmaktansa, bir ötekilik statüsünü bir başkasıyla karşılaştırmak daha iyidir. Siyaset muzaffer bir özgürleşme geleceğine inanç var diye var olmaz. Siyaset bir ötekinin davası var olduğu için, yurttaşlığın kendi kendisiyle bir farklılığı var olduğu için vardır.

Bu farklılığın unutulmasının sonuçlarını her yerde saptamaktayız. Bu sonuçlardan biri olan mutabakat, siyasal özne olan "halk"ı, şu veya bu çıkarları güden ve şu veya bu kimliği taşıyan gruplar halinde ayrıştırılmış ve yeniden birleştirilmiş nüfus ile özdeşleştirir; ve siyasal yurttaşı, haklar ve yeteneklerin, satılık malların ve kamu malının kesintisiz dolaşımı ve mübadelesinin mikrokozmosu olan iktisadi özne ile özdeşleştirir. Bu unutuşun sonuçlarından bir başkası, mutabakat ütopyasının beraberinde getirdiği ya da onu tamamlayan şeydir: küçük iktisadi-hukuki mekanizmanın dışlanmış figürüne büründüğü, mallarını kaybedince "kimliğini" de kaybeden ve "toplumsal bağ"dan mahlûliyete (*déshérence*) düşenin figürüne büründüğü kopma noktası. Bir diğer sonuç ise, ötekinin dahil edildiği bir yurttaşlığı olumsuzlayan kimlikçi yeniden ele geçirmedir ve bunun iki biçimi vardır: yalnızca Aynı'nın haklarının olumlandığı cemaatçi biçim ve yalnızca Öteki'nin yasasına boyun eğilen dinsel biçim. Bir diğer sonuç ise, cemaatçiliklerin ve entegrizmlerin gülünesi tamamlayıcısıdır: yurttaşlığı tamamen devletin hukuksallığıyla özdeşleştiren ve laikliğin ilkeleriyle ırkçılığın sessiz ürpertilerini ve halkların haklarının savunusuyla yeniden ele geçirme savaşlarının ateşini birbiriyle ilişkilendirme fırsatını hiç kaçırmayan şu "evrenselcilik". Nihayet bir başka sonuç, mağdurun haklarıyla sıkı sıkıya özdeşleştirilmiş insan haklarının, haklarını etkin kılmak ve haklarından bir siyaset argümanı oluşturmak olanağına sahip olmayanların haklarıyla özdeşleştirilmiş insan haklarının savunusu olarak, çıplak bir insanlığın davası olarak, "insani yardım" olarak ortaya çıkar: Kısacası, acılara maruz kalmış olanlara karşı bir yü-

kümlülük içinde bütünüyle emilmiş, siyasetten alınıp ahlak alanına taşınmış bir "öteki davası" ki, sonunda büyük güçlerin jeostratejik polislerine eşlik eder.[25]

Fransız-Cezayir geçmişi böyle basit ifadelerle, getirilerin ve götürülerin belirlenmesi cinsinden düşünülemez. Cezayir sorununa özgü simetrisizliğin birbiriyle çelişen dolaysız sonuçları oldu. Ama simetrisizlik yalnızca ıskalanmış hedef demek değildir. Savaşın mantığı ile sömürgelikten çıkışa özgü siyasetin mantığının düğümünde içseldir. Savaşta ötekinin davası diye bir şey yoktur. Ötekinin davası yalnızca siyasette vardır ve orada olanaksız özdeşleşme olarak işlev görür. Ama aynı zamanda, "Cezayir Savaşı" adı verilen bu çelişkinin unutulması da iç ötekiliğin, yani yurttaşlığın kendi kendisiyle farklılığının, siyasete özgü o farklılığın unutulmasıdır. Unutulanların Fransa'da "göçmen sorunu" ve yeni ırkçılık patlamaları biçimlerinde geri döndüğünü biliyoruz. Bu patlamaların hedefi olan "göçmen"in, dün sahip olduğu diğer adını –işçi ya da proleter adını– yitirmiş olan ve böylece asimile edilemeyen ve tehditkâr basit öteki kimliğine geri getirilmiş göçmen işçi olduğunu, başkaları gibi ben de yazdım. Bu "işçi" ya da "proleter" siyasal kimliğini işlevsel kılan, siyasal öznellik ile toplumsal grup arasındaki ayrışıklıktı. Oysa bu ayrışıklık ötekinin davasının kabul edilmesinden geçer. Bu sayededir ki, "işçi" ya da "proleter" olarak bir özne, şu ya da bu grupla çıkar çatışması içindeki bir toplumsal grubun kimliğinden kendini ayırır ve bir yurttaşlık figürüne dönüşür. O halde Cezayir'in unutulması, toplumsal kimliklerin çatlayarak siyasal özneleşmelere meydan vermelerine aracı olan fay kırıklarından birinin unutulmasıdır. Savaş "ile birlikte" siyaset yapmak

25. Ötekinin konumunun yer değiştirmesi bakımından Bosna sorunu örnek niteliğindedir. Bosna sorunu, acı çeken öteki figürünün kendi başına hiçbir siyaset doğurmadığını; çünkü Cezayirli öteki ya da Vietnamlı ötekiden farklı olarak bu ötekinin bizim ötekimiz olmadığını, bizim yurttaşlığımızın kendi kendisiyle hiçbir ilişkisini tanımlamadığını gösterdi. Bosna üzerine *siyasal* mücadelenin bütün çabası, yalnızca kurbanlara yardım talebi olmaktan çıkmak ve bizzat acı çeken Bosna'da var olan iki cemaat fikrinin karşıtlığından hareketle ortak bir çıkar tanımlamaktı: nüfusların ve kimliklerin dengeli dağılımı fikri – ki saldırganın polisiye mantığında hâlâ kayıtlıdır; ve siyasetin kurucu ilkesinden, yani herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşitliği ilkesinden başka bir dağılım ilkesi olmaksızın orada-birlikte-var olmanın basit olumsallığını üstlenenlerin cemaati.

zordur. Ama siyaset yapmak genelde zordur. Siyaset, savaş ve ahlakın ötekinin sorununu çıkınaza soktuğu bu sınır durumlardır, aynı zamanda siyasetin kırılganlığını düşünmek için olmazsa olmaz durumlardır.

Üçüncü Bölüm

Siyaset Üzerine On Tez

Birinci Tez

Siyaset iktidarın uygulanması değildir. Siyaset kendine has bir özne tarafından eyleme geçirilen ve kendine has bir akılcılığa bağlı olan özgül bir eyleme tarzı olarak kendi kendisiyle tanımlanabilmelidir. Siyasal özneyi düşünülebilir kılan, siyasal ilişkidir; tersi değil.

Siyaseti iktidara sahip olma mücadelesiyle ve iktidar pratiğiyle özdeşleştirmek, onu daha baştan hesaptan düşmektir. Ama siyaseti bir iktidar kuramı olarak ya da iktidarın meşruiyetinin temellerine dair bir soruşturma olarak kavramak da, siyaset düşüncesini hesaptan düşmektir. Siyaset kendine özgü bir şey ise ve basitçe daha hatırı sayılır bir bir araya gelme tarzından ya da meşruiyet sağlama tarzıyla kendini ayırt eden bir iktidar biçiminden ibaret değilse, bunun nedeni siyasetin kendine has bir özneyi ilgilendirmesi ve bu özneyi yalnızca kendisine ait bir özne olarak tanımlayan bir ilişki tarzı içinde ilgilendirmesidir. Aristoteles, *Politika*'nın birinci kitabında, eşitlere hükmetme olan siyasal hükmetmeyi tüm diğer hükmetmelerden ayırdığında, ya da üçüncü kitapta yurttaşı "hükmetme ve hükmedilme olgusunda payı olan" kimse olarak tanımladığında, tam da bunu demektedir. Siyasetle ilgili her şey bu özgül ilişkide, anlamını ve olanaklılık koşullarını sorgulamamız gereken bu pay-sahibi-olmadadır.

Siyasete "has" olan hakkındaki bu sorgulama, siyasal olanın geri dönüşü ile ilgili, bugünlerde yaygınlaşmış önermelerden özenle ayırt edilmelidir. Şu son yıllarda, devletsel bir mutabakat çerçevesi içinde, toplumsal olana dair yanılsamanın sonunu ve katıksız bir siyasetin geri dönüşünü ilan eden iddiaların çoğaldığını gördük. Bu

iddialar genellikle aynı Aristoteles metinlerinin Leo Strauss ve Hannah Arendt'in yorumları üzerinden yapılan okumasına dayanmaktalar. Genel olarak bu okumalar, "has" siyasal düzeni, salt yaşamanın düzeni olarak kavranan *zen*'e karşıt olarak *eu zen*'in düzeniyle (bir iyiyi gözeterek yaşamanın düzeni) özdeşleştiriyorlar. Buradan hareketle, ev hayatına ait olan ile siyasal olan arasındaki sınır, toplumsal olan ile siyasal olan arasındaki sınır haline geliyor. Ve kendi has iyiliği tarafından tanımlanan kent-devlet idealinin karşısına, kitlelerin ve zorunluluğun saltanatı olarak modern demokrasilerin kederli gerçekliği konuyor. Katıksız siyasetin bu şekilde övülmesi, pratikte, siyasal iyilik faziletini, uzmanların aydınlattığı oligarşik hükümetlere tahvil eder. Bu demek oluyor ki, siyasal olanın sözümona arındırılması, evcil ve toplumsal zorunluluktan kurtarılması, siyasal olanın basitçe ve katıksızca devletsel olana indirgenmesiyle aynı kapıya çıkar.

Siyasal olanın ya da siyaset felsefesinin "geri dönüşü"nden dem vuran maskaralıkların ardında, siyaset felsefesini karakterize eden temel kısır döngüyü tanımak gerekir. Siyasal ilişki ile siyasal özne arasındaki bağın yorumlanmasında görülen bu kısır döngü siyasal varoluşa has bir yaşam tarzı olduğunu varsaymaktan ibarettir. Bu durumda siyasal ilişki, bu özgül yaşama tarzının özelliklerinden çıkarsanır. Siyasal ilişki, gereksinimlerin ya da çıkarların hususi ya da evcil dünyasına karşıt olarak, bir iyiye ya da özgül bir evrenselliğe sahip bir kişiliğin varoluşuyla açıklanır. Kısacası siyaset, siyasete yazgılı olanlara has bir yaşam tarzının kendini gerçekleştirmesi olarak açıklanır. Aslında siyasetin nesnesi olan bu paylaşım, siyasetin temeli olarak konulur.

Siyaset, böyle özgül bir yaşama tarzı olarak düşünüldüğü takdirde, siyasete has olan daha baştan elden gider. Siyaset kendisini önceleyen hiçbir özne tarafından tanımlanamaz. Siyasetin öznesini düşünmeyi olanaklı kılan siyasal "farklılık", siyasal ilişkinin biçiminde aranmalıdır. Aristoteles'in yurttaş tanımını yeniden ele alalım: Bir eyleme tarzında (*arkheïn* - hükmetmede) ve bu eylemeye karşılık düşen bir edilmede (*arkhestaï* - hükmedilmede) pay-sahibi-olmasıyla (*metexis*) tanımlanan bir özne adı (*politès*) vardır. Siyasete has olan bir şey varsa, özneler arası bir ilişkide değil, bir özneyi tanımlayan çelişkili iki terim arasındaki ilişkide bulunur. Bir

özne ile bir ilişkiyi bağlayan düğüm çözüldüğü anda siyaset ortadan kalkar. Siyasal ilişkinin kökenini siyasal ilişkinin öznelerinin özelliklerinde ve bu öznelerin bir araya gelişlerinin koşullarında arayan bütün spekülatif ya da ampirist kurgularda olan biten budur. Geleneksel bir soru olan "İnsanlar hangi sebeple siyasal cemaatler halinde bir araya gelirler?", daima daha baştan bir yanıttır ve açıklama ya da temellendirme iddiasında bulunduğu nesneyi ortadan kaldırır: Yani siyasal pay-sahibi-olma biçimi, toplumcullaşma elementlerinin ya da atomlarının oyununda ortadan kaybolur.

İkinci Tez

Siyasete has olan, karşıtlara katılımıyla tanımlanan bir öznenin varlığıdır. Siyaset paradoksal bir eylem türüdür.

Siyasetin eşitlere hükmetme olduğu ve yurttaşın da hükmetme ve hükmedilme olgusunda payı olan kişi olduğu yolundaki formüller, tüm çetinliği içinde düşünülmesi gereken bir paradoksu dile getirirler. Dolayısıyla, Aristoteles'in formülünün şimdiye dek işitilmemiş ne söylediğini duyabilmek için, haklar ile ödevlerin karşılıklılığını gündeme getiren parlamenter sistem kanaatinin banal temsillerini bir yana bırakmak gerek. Bu formül, bir eylemin hem eyleyicisi hem de bu eylemin üzerinde gerçekleştirildiği malzeme olan bir varlıktan bahsediyor. Özgül bir yetenekle donatılmış bir eyleyicinin yalnızca ve yalnızca bu etkiyi alımlama özgül yatkınlığına sahip bir malzeme ya da nesne üzerinde bir etki doğurmasını isteyen normal eyleme mantığıyla çelişiyor. İki eyleme tarzı arasındaki klasik karşıtlık, yani bir yanda bir maddeye şekil veren imalat modelinin hükmettiği *poiesis* ile diğer yanda kendini siyaset uğraşına vermiş insanların arada-varlığını bu ilişkiden ayıran *praxis* arasındaki karşıtlık, bu sorunu hiçbir biçimde çözmez. Biliyoruz ki bu karşıtlık, *zen* ile *eu zen* arasındaki karşıtlıktan bayrağı alarak, belli bir siyasi katıksızlık, saflık fikrini desteklemektedir. Örneğin Hannah Arendt'de *praxis*'in düzeni, yeni baştan başlama gücü olarak kavranan *arkhein*'in gücüne sahip olan eşitlerin düzenidir. *Qu'est-*

ce que la politique'de (Siyaset nedir?) Arendt şöyle der: "*Arkheïn* sözcüğü, başlamak ve hükmetmek, öyleyse özgür olmak demektir". Eylemeye has bir tarz ve bir dünya bir kere tanımlandıktan sonra, böyle baş döndürücü bir kestirme yol sayesinde, başlamak, hükmetmek, özgür olmak ve kent-devlette yaşamak arasında bir dizi denklem kurmak mümkün olur (Arendt, "özgür olmak ve bir *polis*'te yaşamak aynı şeydir" diye yazar yine bu metinde). Bu denklemler dizisi, eşdeğerini, *arkhe*'nin gücüne katılımları açısından eşit olan Homeros kahramanlarının cemaatinden yola çıkarak yurttaş eşitliğini doğuran harekette bulur.

Bu Homerik güzellemeye karşı ilk tanık bizzat Homeros'tur. Konuşmak için hiçbir sıfatı olmamasına rağmen meclis önünde konuşmakta becerikli geveze Thersitos'a karşı Odysseus, Akhalar ordusunda tek bir şef (Agamemnon) olduğunu hatırlatır. Böylece bize *arkheïn*'in ne demek olduğunu hatırlatır: başta yürümek. Ve başta yürüyen biri varsa, diğerleri zorunlu olarak arkadan yürüyorlardır. *Arkheïn*'in gücü, özgürlük ve *polis* – üçü arasındaki çizgi dosdoğru değil kesiklidir. Buna kani olmak için Aristoteles'in, kent-devletini her biri ayrı bir "sıfat" sahibi üç sınıftan teşkil ettiğini görmek yeter: *aristoi*"lerin fazileti, *oligoi*"lerin zenginliği, *demos*'un özgürlüğü. Bu paylaştırmada "özgürlük" *demos*'un paradoksal payı gibi görünüyor; Homeros kahramanı, tam da bu *demos*'un, yapacak yalnızca bir şeyi olduğunu söylemiyor muydu bize: susmak ve boyun eğmek?

Özetle, *praxis* ile *poiesis*'in karşıtlığı *politès* tanımındaki paradoksu hiçbir bakımdan çözmez. Normal mantık, başka her meselede olduğu gibi *arkhe* meselesinde de, özgül bir edilme yatkınlığı üzerinde kendini uygulayan özgül bir eyleme yatkınlığı olmasını ister. *Arkhe* mantığı böylelikle belirli bir astlık üzerinde kendi gücünü uygulayan belirli bir üstlüğün varlığını varsayar. Bir siyaset öznesinin ve dolayısıyla siyasetin var olabilmesi için bu mantığın sekteye uğraması gerekir.

Üçüncü Tez

Siyaset *arkhe* mantığının özgül bir biçimde sekteye uğramasıdır. Nitekim siyaset, bir iktidarı uygulayan ile ona maruz kalan arasındaki "normal" konum dağılımının basitçe sekteye uğramasını değil, bu konumlara (*positions*) "has" "yatkınlıklar" olduğu fikrinin sekteye uğramasını varsayar.

Platon, *Yasalar*'ın III. kitabında (690e), yönetmekle ilgili sıfatların (*axiomata*) ve bunlara karşılık düşen yönetilmekle ilgili sıfatların sistematik bir dökümünü yapmaya girişir. Kayda geçirdiği yedi sıfatın dördü, doğal bir fark üzerine yani doğumdan gelen bir fark üzerine kurulu geleneksel otorite sıfatlarıdır. Hükmetme sıfatına sahip olanlar, daha önce doğmuş ya da başka türlü doğmuş olanlardır. Ebeveynlerin çocuklar üzerinde, yaşlıların gençler üzerinde, efendilerin köleler üzerinde ve soyluların soysuzlar üzerindeki iktidarı böyle temellenir. Beşinci sıfat ise, tüm doğal farkları özetleyen ilkelerin ilkesi olarak sunulur. Bu, üstün bir doğaya sahip olanların iktidarıdır, daha güçlü olanların daha zayıf olanlar üzerindeki iktidarıdır ki, *Gorgias*'ta uzun uzadıya tartışılan tek elverişsizliği tam anlamıyla belirlenemez oluşudur. Altıncı sıfat Platon'un gözünde değeri olan yegâne farkı sunar: bilenlerin bilmeyenler üzerindeki iktidarı. Böylelikle elimizde dört geleneksel sıfat çifti ve onlara göre öncelikli olduğunu iddia eden iki kuramsal çift bulunuyor: doğal üstünlük ve bilimin hâkimiyeti. Listenin burada bitmesi gerekirdi. Ama bir yedinci sıfat daha var. Bu sıfat, "tanrının seçimi", başka deyişle *arkhe*'yi kimin uygulayacağını saptamaya yarayan kura çekilişidir. Platon bu konuda fazla bir şey söylemez. Ama açıktır ki, ironik olarak tanrıya ait dediği seçim, başka bir yerde ancak tanrı kurtarabilir dediği rejimi, yani demokrasiyi tarif etmektedir. Demokrasiyi karakterize eden, kura çekilişidir, yönetmek için sıfat bulunmamasıdır. Hiçbir karşıtlar çiftinin, hiçbir rol paylaşımı ilkesinin işlemediği istisna durumudur. O halde "hükmetme ve hükmedilme olgularında pay sahibi olmak", bir karşılıklılık meselesinden bambaşka bir şeydir. Bu ilişkinin istisnai doğasını teşkil

eden şey, tam tersine, karşılıklılığın yokluğudur. Ve bu karşılıklılık yokluğu bir paradoksa dayanır: sıfat yokluğunun bir sıfat olması. Demokrasi, *arkhe*'yi uygulama hakkı sıfatının, sıfat yokluğu tarafından verildiği özgül durumdur. Demokrasi başlangıcı olmayan başlangıçtır, hükmetmeyenin hâkimiyetidir. Bunun sonucunda, tahrip olan, *arkhe*'ye has olan şeydir: *arkhe*'yi bir yatkınlık ve bu yatkınlığın uygulanması döngüsü içinde daima kendi kendini önceler kılan kendi kendini katlama özelliği. Ama bu istisna durumu, genelde siyasetin özgüllük koşulunun ta kendisidir.

Dördüncü Tez

Demokrasi bir siyasal rejim değildir. Demokrasi, *arkhe* mantığının, yani hükmetmenin hükmetmeye yatkınlık olarak önceden kavranmasının sekteye uğraması olduğu ölçüde, özgül bir özneyi tanımlayan ilişki biçimi olarak siyaset rejiminin ta kendisidir.

Siyasete has olan *metexis*'i olanaklı kılan, *arkhe*'nin uygulanmasında her türlü pay dağılımı mantığının sekteye uğramasıdır. Demokrasinin aksiyomunu teşkil eden şey olan halkın "özgürlüğü"nün gerçek içeriği, hükmetme aksiyomatiğinin, yani bir hükmetme kabiliyeti ile bir hükmedilme kabiliyeti arasındaki korelasyonun sekteye uğramasıdır. "Hükmetme olgusu ve hükmedilme olgusunda pay sahibi olan" yurttaş, ancak korelasyon içindeki bir dizi kabiliyetin karşılıklılığının sekteye uğramasının figürü olarak *demos*'tan hareketle düşünülebilir.

Öyleyse demokrasi, insanların ortak bir otorite altında toplanmalarının farklı tarzlarını belirleyen özel bir oluşum anlamında bir siyasal rejim kesinlikle değildir. Demokrasi, siyasetin kurumunun *ta kendisidir*, siyasetin öznesinin ve siyasetin ilişki biçiminin kuruluşudur.

Bilindiği gibi, demokrasi terimini icat eden, demokrasinin karşıtları, yani yönetmek için yaşlılık, soyluluk, zenginlik, fazilet, bilgi gibi bir "sıfat"a sahip olan herkesti. Bu alaycı terimle şeylerin düzeninin emsali görülmemiş tersyüz oluşunu dile getirmekteydiler:

"*demos*'un iktidarı", ortak tek özgüllükleri yönetmek için hiçbir sıfata sahip olmamak olanların hükmetmeleri olgusudur. *Demos* cemaatin adı olmaktan önce cemaatin bir kesiminin, fakirlerin adıdır. Ama "fakirler" nüfusun ekonomik bakımdan zor durumdaki kesimini tarif etmez. Sayılmayan insanları, *arkhe*'nin gücünü uygulamaya sıfatları olmayan, sayılacak, hesaba katılacak sıfatları olmayanları tarif eder.

Yukarıda anılan Thersitos epizodunda Homeros'un bize söylediği tam olarak buydu. Hem *demos*'a, yani hesap dışı olanların (*enarithmioi*) ayrışmamış topluluğuna ait olup, hem de konuşmak isteyenlerin sırtına, Odysseus değneğini indirir. Bu bir çıkarım değildir, bir tanımdır. Hesap dışı olan, dinletecek sözü olmayan, *demos*'tandır. *Odysseia*'daki XII. Kitap'ın dikkate değer bir pasajı bu noktayı örneklendirir. Polydamas, görüşünün Hektor tarafından hiç kaale alınmamasından şikâyet eder. "Senin karşında, *demos*'tan olan konuşma hakkı bulamıyor," der ona. Oysa Polydamas, Thersitos gibi bir soysuz değildir, Hektor'un kardeşlerinden biridir. *Demos* bir aşağı toplumsal kategoriyi işaret etmez yani. Konuşmaya hakkı olmadığı halde konuşan, pay sahibi olmadığı şeyden pay alan, *demos*'tandır.

Beşinci Tez

Demokrasinin öznesi ve dolayısıyla siyasetin başlıca öznesi olan halk, cemaatin mensuplarının toplamı ya da nüfusun çalışan sınıfı değildir. Nüfusun kesimlerinin her türlü sayımına nazaran fazladan olan kısımdır ve cemaatin bütününü sayılmayanların sayılması ile özdeşleştirmeyi olanaklı kılar.

Halk (*demos*) yalnızca *arkhe* mantığının sekteye uğraması olarak, başlama/hükmetme mantığının sekteye uğraması olarak vardır. Halk ne aynı başlangıca, aynı doğuma sahip olma ile tanınabilenlerin ırkıyla, ne de nüfusun bir kesimiyle ya da nüfusun kesimlerinin toplamıyla özdeşleştirilebilir. Halk, meşru tahakküm mantıklarını askıya alarak, nüfusu kendi kendisinden ayıran fazlalıktır. Bu

kendi kendinden ayrılma, Atina demokrasisine kendine özgü statüsünü veren çok önemli reformda özellikle açık olarak örneklenir. Klisthenes *demes*'in* kent-devlet toprakları üzerinde dağılımını yeniden şekillendirerek bu reformu gerçekleştirmişti. Her kabileyi, biri şehirden, biri kıyıdan, biri de iç kesimlerden olmak üzere üç ayrı idari bölgenin eklenmesiyle oluşturan Klisthenes *arkhe*'nin ilkesini, yani kabileleri yerel aristokratlardan oluşan şefliklerin iktidarı altında tutan ilkeyi çiğniyordu. Bu şefliklerin efsanelere konu olan bir soydan gelmeyle meşrulaştırılan iktidarının gerçek içeriği, toprak sahiplerinin ekonomik gücü olmuştu. Neticede halk, zenginlik ilkesini soyluluk ilkesinin mirasçısı olarak kabul eden mantığa terslemesine gelip yerleşen suni bir olgudur. Nüfusun kısımlarının, cemaatte pay sahibi olma sıfatlarının ve bu sıfatlara bağlı olarak mülkten onlara düşen payların her türlü efektif hesabı/sayımı karşısında soyut bir fazlalıktır halk. Halk, sayılmayanların hesabını ya da payı olmayanların payını, yani son kertede konuşan varlıkların eşitliğini gündeme sokan fazladan varoluştur ki, eşitsizliğin kendisi de onsuz düşünülemez. Bu ifadeler popülist bir anlamda değil, yapısal bir anlamda alınmalıdır. Çalışan ve cefa çeken halk tabakası, siyasal eylemliliğin zeminini işgal ederek kendi adını cemaatin adıyla özdeşleştiriyor değildir. Demokrasi sayesinde cemaatin bütünüyle özdeşleşen şey, cemaati toplumsal bünyenin parçalarının toplamından ayıran boş ve fazladan kısımdır. Bu ilk ayrılma, kendilerini toplumun kısımlarının her türlü sayımına artık sayı olarak kaydeden fazladan öznelerin eylemi olarak siyasetin temelini atar.

Öyleyse siyaset sorununun kalbi bu boşluğun ve bu artık sayının yorumlanmasında yatar. Demokrasiyi gözden düşürmeye yönelik eleştiriler, siyasal halkı oluşturan bu hiçliği, aç kitlelerin ya da cahil halk tabakasının aşırı-doluluğuna indirgemekten hiç geri durmadı. Claude Lefort'un önerdiği demokrasi yorumu bu boşluğa yapısal karakterini verir. Ama bu boşluk kuramının kendisi iki şekilde yorumlanmaya açıktır. Bu boşluk birinci yoruma göre, *arkhe*'sizliktir (*an-archie*), iktidarın meşruluğunun yokluğudur, yani bizzat siyasalın uzamını kuran yokluktur. İkincisine göreyse, kralın iki bedeninin (insani ve tanrısal) bedenden-ayrışmasının ürünüdür. Demokrasi,

* Antik dönemde Atina'daki mahallelere benzer yerleşim birimleri. (ç.n.)

kralın öldürülmesiyle, yani simgeselin bedenden-ayrılmış bir toplumsallık üreten çöküşüyle başlar. Ve bu kökensel bağ, kökensel bir kışkırtıyı beraberinde getirir: kralın ölümsüz bedeninin aşkınlığının mirasçısı ve tüm totalitarizmlerin kaynağı olan, halkın şanlı bedeninin hayali bir yeniden kuruluşu. Bu yorumun karşısına şu koyulmalıdır: Halkın çifte bedeni, hükümranın bedeninin modern kurban edilişinin bir sonucu değil, siyasetin kurucu bir verisidir. Çifte bedene sahip olan öncelikle halktır, kral değil. Ve bu ikilik, siyaseti her türlü toplumsal hesaba fazladan ek olarak ve tüm tahakküm mantıklarına istisna olarak var kılan boş fazlalıktır.

Yedinci sıfat "tanrının payı"dır, der Platon. Bu tanrı payının –bu sıfatı olmayanların sıfatının– siyasette "teolojik" olan her şeyi içinde barındırdığını kabul edeceğiz. "Siyasal-teolojik" teması üzerindeki çağdaş ısrar, siyaset meselesini iktidar ve iktidarı temellendiren kökensel durum meselesi içinde eritmektedir. Ve liberallerin kafasındaki, kökensel bir kurban tasavvuruyla yapılan sözleşme kurgusunu çoğaltmaktadır. Ama *arkhe*'nin demokrasiyle birlikte siyaseti kuran bölünmesi, bir kurucu kurban değildir. Her türden kurban bedeninin nötralize edilmesidir. Bu nötralizasyon, *Oidipus Kolonos'ta* (Sofokles) adlı oyunun sonunda tam kendine uygun fablı bulabilmiştir: Atina demokrasisi Oidipus'un defninin hayrını, ancak kurban bedeninin kaybolması, yani Oidipus'un cesedinin nereye gömülü olduğunu aramama karşılığında görecektir. Cesedi topraktan çıkarmak istemek, yalnızca demokrasi biçimini bir kökensel günah ya da lanetlenme senaryosuyla bağdaştırmak değildir. Daha kökten bir biçimde, siyasetin mantığını iktidarın kökensel sahnesi sorununa geri götürmek, yani siyasal olanı devletsel olana geri götürmektir. Başlangıçtaki simgesel felaket dramaturjisi, boş kısımı psikoz terimleriyle yorumlayarak siyasal istisnayı demokrasinin kurban semptomuna dönüştürür. Siyasete özgü ihtilafı, sayısız kökensel suç ya da cinayet çeşidinden birinin altbaşlığıymış gibi gösterir.

Altıncı Tez

Siyaset, toplum kısımlarının ve toplumsal payların dağıtılmasıyla birlikte kaybolan bir farklılığın çizdiği yol ise, bundan çıkan sonuç şudur: siyasetin varoluşu hiçbir biçimde zorunlu değildir; tersine, tahakküm biçimlerinin tarihinde daima geçici bir kaza olarak meydana gelen bir olaydır.

Siyaset hiçbir biçimde insanların cemaat halinde toplanmasının zorunluluklarından çıkarsanabilecek bir gerçeklik değildir. Bu toplanmanın işleyiş ilkelerinin bir istisnasıdır. Şeylerin "normal" düzeni, insan cemaatlerinin, hükmetme sıfatına sahip olanların, sıfatları bizzat hükmetmeleriyle kanıtlanmış olanların hükmü altında toplanmasıdır. Hükmetmek için kullanılan farklı sıfatlar, neticede iki büyük sıfat altında toplanırlar. Birincisi toplumu tanrısal ve insani nesep düzenine geri gönderir: soydan gelen kudret. İkincisi toplumu yaşamsal ilkesi olan etkinliklerine geri gönderir: zenginliğin kudreti. Toplumların "normal" evrimi, soy hükümetinden zenginlik hükümetine geçiştir. Siyaset, şeylerin bu normal evriminden bir sapma olarak vardır. Siyasal öznelerin doğasında bu anomali kendini ifade eder: siyasal özneler toplumsal gruplar değil, sayılmayanların hesabının kayda geçiş biçimleridir.

Halkın ırk ya da nüfus olmadığı, fakirlerin nüfusun engellenmiş kesimi olmadıkları, proleterlerin sanayi emekçileri grubu vs. olmadıkları; bunun yerine, sayılmayanların hesabının ya da payı olmayanların payının özgül bir figürü, toplum kesimlerinin her türlü hesabına/sayımına ek olarak, fazladan kaydedilen özneler oldukları ölçüdedir ki, siyaset vardır. Bu payın var olması, siyasetin asıl meselesi budur. Ve siyasal ihtilafın konusu da budur. Siyasal ihtilaf farklı çıkarları olan grupları karşı karşıya getirmez. Cemaatteki kısımları ve payları farklı biçimde sayan mantıkları karşı karşıya getirir. "Zenginler" ile "fakirler"in mücadelesi, bu sözcüklerin bir çift oluşturabilmelerinin, cemaate ilişkin bir başka hesabın kategorilerini yerleştirebilmelerinin mümkün olması için verilen mücadeledir. Siyasal ihtilaf, siyasete has olanın ihtilaflı varlığı ve beraberin-

de cemaatin kısımlarının ve mekânlarının bölgelere ayrılması üzerinedir. Cemaatin kısımlarını saymanın iki biçimi vardır. Birincisi yalnızca gerçek kısımları sayar: bunlar, her türlü eklentiyi dışlamak suretiyle, soy farklılıkları tarafından tanımlanmış fiili gruplar, işlevler, toplumsal bünyeyi oluşturan yerler ve çıkarlardır. İkincisi, bunlara "ek olarak", payı olmayanların payını sayar. Birincisine polis denir, ikincisine siyaset.

Yedinci Tez

Siyaset kendini özgül olarak polisin karşısına koyar. Polis, duyumsanabilir olanın paylaşımıdır; bu paylaşımın ilkesi, boşluğun ve eklentinin yokluğudur.

Polis bir toplumsal işlev değildir, toplumsalın simgesel olarak kuruluşudur. Polisin özü baskı değildir, hatta canlılar üzerinde kurulan denetim bile değildir. Polisin özü, duyumsanabilirin belli bir paylaşımıdır. Duyumsanabilirin paylaştırılması diye şuna diyoruz: pay sahibi olmanın biçimlerini tanımlamak için, önce bu biçimlerin algı kiplerini tanımlayan genellikle örtük yasa. Duyumsanabilirin paylaşımı, dünyanın kesilip biçilmesi ve dünyalara ayrılmasıdır, cemaatin *nomoi*'lerinin temelindeki *nemein*'dir. Bu paylaşım, sözcüğün iki anlamında anlaşılmalıdır: bir yandan, ayıran ve dışlayan şey olarak; diğer yandan, katılımı, pay alınmasını sağlayan şey olarak. Duyumsanabilirin bir paylaşımı, duyumsanabilir olanın alanında paylaşılan bir ortaklık ile birbirini dışlayan payların ayrılması arasındaki ilişkinin belirlenmesinin tarzıdır. Payların ve kısımların ayrılışını duyumsanabilir olanın apaçıklığı sayesinde önceden sezen bu paylara ayırmanın bizzat kendisi, görünür olan ile olmayanın, işitilebilen ile işitilemeyenin bir paylaşımını varsayar.

Polisin özü, boşluğun ve eklentinin yokluğu tarafından karakterize edilen bir duyumsanabilirin paylaşımı olmasıdır: polisin olduğu yerde toplum kendini özgül eylem tarzlarına adamış gruplardan, bu meşgalelerin uygulandığı yerlerden, bu meşgale ve yerlere tekabül eden varlık tarzlarından oluşur. İşlevlerin, yerlerin ve varlık

tarzlarının bu tam uyuşumu içerisinde hiçbir boşluğa yer yoktur. Devlet pratiğinin kalbindeki polisiye ilke, "var olmayan"ın böylece dışlanmasıdır. Siyasetin özü, cemaatin bizzat bütünüyle özdeş bir payı olmayanların payını bu düzenlemeye eklemek suretiyle, bu düzenlemenin tekerine çomak sokmaktır. Siyasal ihtilaf, siyaseti, her zaman onu –ister doğrudan yadsımak suretiyle olsun ister onun mantığını kendi mantığına tâbi kılmak suretiyle– ortadan kaldırmaya çalışan polisten ayırarak var eden şeydir. Siyaset, öncelikle görülebilene ve söylenebilene bir müdahaledir.

Sekizinci Tez

Siyasetin asli işi, kendine ait uzamın konfigürasyonudur. Öznelerinin ve işlemlerinin dünyasını görünür kılmaktır. Siyasetin özü, bir tek dünyada iki dünyanın mevcudiyeti olarak uyuşmazlığın açığa vurulmasıdır.

Ampirik bir veriden yola çıkalım: polisin kamusal alana müdahalesi, öncelikle göstericileri çağırmak değil, gösterileri dağıtmaktır. Polis, bireyi yüksek sesle çağıran yasa (Althusser'in "hey sen, ordaki!"si) değildir – bu yasanın dinsel tâbiyetle bir tutulması durumu hariç. Polis öncelikle orada olanın –daha doğrusu orada olmayanın– barizliğinin hatırlatılmasıdır: "Dağılın, seyredecek bir şey yok!" Polis caddede seyredecek hiçbir şey olmadığını, yoluna devam etmekten başka yapılacak hiçbir şey olmadığını söyler. Dolaşım mekânının yalnızca dolaşım mekânı olduğunu söyler. Siyaset bu dolaşım mekânını bir öznenin –halk, emekçiler, yurttaşlar– tezahür ettiği mekâna dönüştürmekten ibarettir. Mekânı, orada yapılacak olanın, orada görülecek olanın, orada adlandırılacak olanın figürlerini yeniden oluşturmaktır. Siyaset duyumsanabilirin paylaşımı üzerine kurulmuş, her tür cemaatçi *nomos*'u temellendiren *nemeïn*'in üzerine kurulmuş olan ihtilaftır.

Siyaseti kuran bu paylaşım, asla bir pay, siyasete zorlayan ya da mecbur eden bir özellik biçiminde verili değildir. Zaten bunlar, hem kapsamları hem de uzanımları bakımından ihtilaflı özellikler-

dir. Aristoteles'te siyaset kabiliyetini ya da basit yaşamdan ayrı olarak "iyiye göre yaşam"a yazgılı olmayı tanımlayan özellikler, emsal teşkil edecek biçimde ihtilaflıdırlar. Görünüşte, *Politika*'nın I. kitabında yapılan ayrım kadar açık bir şey olamaz: Haklı ile haksızın *aisthesis*'inde (duyumsanmasında) bir ortaklığı dışa vurmaya yatkın olan *logos*'un, yalnızca maruz kalınan hoşluk ve nahoşluk duyumlarını ifade etmeye el verebilen *phonè* üzerindeki insani ayrıcalığından bahsedilir. Eklemlemeli dile ve onun açığa vurma gücüne sahip bir hayvanla birlikte bulunan herkes bilir ki, insani bir hayvanla, dolayısıyla siyasal bir hayvanla karşı karşıyadır. Bir tek pratik zorluk vardır, o da işaretin hangi işaretle tanındığı, karşınızda ağzıyla gürültü çıkaran insani hayvanın yalnızca bir hali ifade etmekle kalmayıp bir söz telaffuz ettiğinden nasıl emin olunduğudur. Bir siyasal varlık olarak tanınmak istenmeyene karşı ilk yapılan, onu siyasallık işaretleri taşıyan bir varlık olarak görmemek, söylediğini anlamamak, ağzından çıkan şeyin bir söz olduğunu duymamaktır. Ev içi özel yaşamın karanlığı ile eşitlerin kamusal yaşamının aydınlığı arasında kolayca kuruluveren karşıtlık için de aynı şey geçerlidir. Bir kategorinin –örneğin emekçiler ya da kadınlar– siyasal özne niteliğini reddetmek için, onun "ev" mekânına ait olduğunu ileri sürmek yeterli olmuştur: bu, kamusal yaşamdan ayrılmış bir mekândır ve buradan ortak bir *aisthesis*'i dışa vuran bir söylem değil, yalnızca acı, açlık ya da öfke ifade eden sızlanmalar ya da çığlıklar çıkabilir. Ve bu kategorilerin siyaseti, daima bu mekânları yeniden niteliğe kavuşturmak, bu mekânları –tek ortaklığı ihtilaf bile olsa– bir cemaatin/ortaklığın yeri olarak göstermek, kendini ortak bir *aisthesis*'e katılan konuşan varlık olarak göstermek ve duyurmak olmuştur. Siyaset, daha önce görünmeyeni göstermek, daha önce salt gürültü olarak duyulabileni söz olarak duyurmak, daha önce salt tikel haz ve acıların ifadesi olarak kendini sunan şeyi ortak bir iyiliğin ve kötülüğün duygusu olarak açığa vurmak olmuştur.

Siyasetin özü uyuşmazlıktır. Uyuşmazlık çıkarların ya da kanıların karşı karşıya gelmesi değildir. Duyumsanabilir olanın kendisiyle arasına giren mesafenin dışavurumudur. Siyasal dışavurum, daha önce görülmek için sebebi olmayanı gösterir; bir dünyayı bir başka dünyanın içine yerleştirir: örneğin fabrikanın kamusal bir

yer olduğu dünyayı, onun özel bir yer olduğu, dünya içine, emekçilerin konuştukları, hem de ortaklık hakkında konuştukları dünyayı, sırf acılarını ifade etmek için haykırdıkları dünyanın karşısına yerleştirir. İşte bu sebeple, siyaset iletişimsel eylem modeliyle özdeşleştirilemez. Bu model, iletişim ortaklarının halihazırda bu halleriyle oluşmuş olduklarını ve söylemsel alışveriş biçimlerinin bir söylem ortaklığı içerdiğini ve bu ortaklıktaki kısıtlamaların daima açığa çıkarılabileceğini varsayar. Oysa siyasal uyuşmazlığa has olan, tartışmanın nesnesi ve sahnesi gibi tartışmanın taraflarının da halihazırda kurulu olmamasıdır. Ötekinin görmediği bir ortak dünyaya ait olduğunu gösteren kimse, hiçbir iletişim pragmatiğinin örtük mantığından yararlanma olanağına sahip değildir. Ücretle ilgili bir "ev içi" meselenin kamusal nitelikte olduğunu öne süren işçi, argümanının bir argüman olarak var olduğu dünyayı açığa vurmak zorundadır ve bu işlemi, bunu görmesini sağlayacak bir çerçevesi olmayan kimse için yapmalıdır. Siyasal argümantasyon, aynı zamanda argümanın argüman sayılabileceği bir dünyanın açığa vurulmasıdır: Bunun için tartışmaya ehil bir özne tarafından, tanımlanmış bir nesneye ilişkin olarak, "normalde" görmek ya da anlamak için sebebi olmayan argümanı görmesi ve anlaması beklenilen bir alıcıya hitaben sunulan bir argümandır. Siyasal argümantasyon, birbirinden ayrı dünyaları bir araya koyan paradoksal bir dünyanın inşasıdır.

Nitekim siyasetin has bir yeri ya da doğal özneleri yoktur. Bir gösteri, şu yere sahip olduğu ve şu nesneyle ilgili olduğu için değil, duyumsanabilirin iki paylaşımı arasında bir karşı karşıya geliş biçimine sahip olduğu için siyasaldır. Siyasal bir özne, bir çıkar ya da fikir grubu değildir. İhtilafı özneleştirmeye yönelik özel bir aygıtın operatörüdür ve siyaset bu ihtilaf sayesinde vardır. Demek ki siyasal gösteri daima belli bir âna aittir, özneleri de daima geçicidir. Siyasal farklılık daima kayboluşun eşiğindedir: nüfus ya da ırk uçurumunda kaybolmaya yakın halk; çıkarlarını savunan emekçilerle karıştırılmaya müsait proleterler; tüccarların *agora*'sıyla karıştırılmaya yakın halkın kamusal gösteri mekânı, vs.

Öyleyse, siyaseti bir zorunluluk dünyasına karşıt olarak eşitler ya da özgür insanlara ait özgül bir dünyadan hareketle çıkarsamak, siyasetin temeli olarak tam da siyasetin ihtilafının nesnesi olan şe-

yi almaktır. Böylelikle bu çıkarsama, kendi kendini "görmeyen" ve görülebilecekleri bir yerleri olmayanlara karşı bir körlüğe mecbur etmektedir. John Adams'ın fakirin bedbahtlığını "görülmeme" olgusuyla özdeşleştirdiği metni üzerine yorumda bulunan Hannah Arendt'in *Essai sur la révolution*'daki (Devrim Üzerine Deneme) pasajı buna örnek biçimde tanıklık etmektedir. Arendt der ki, böyle bir özdeşleştirme ancak eşitlerin ayrıcalıklı cemaatine ait bir insandan çıkabilirdi. Oysa ilgili kategorilere ait insanların bu özdeşleştirmeyi "anlaması bile zordu". "Fakirler"in tam da görünürlük halleriyle ilişkili olarak ürettikleri söylem ve gösterilerin çokluğunun karşısına bu önermenin çıkardığı sağırlık şaşkınlığa yol açabilir. Ama bu sağırlık hiçbir biçimde tesadüfi değildir. Tam da siyaseti oluşturan ihtilafın kalıcı nesnesi olan şeyin siyaseti temellendiren kökensel paylaşım olarak kabul edilmesiyle aynı çemberde birleşir. *Homo laborans*'ın "yaşam tarzları"nın bir paylaşımı içinde tanımlanmasıyla birleşir. Bu çember tikel bir kuramcının çemberi değildir. "Siyaset felsefesi"nin çemberinin ta kendisidir.

Dokuzuncu Tez

Siyaset felsefesine has olan şey siyasal eylemi has bir var olma tarzında temellendirmek olduğu ölçüde, siyaset felsefesine has olan şey siyasetin kurucu ihtilafını silmektir. Felsefe bu silme işlemini bizzat siyasetin dünyasının tasvirinde gerçekleştirir. Dolayısıyla bu silmenin etkisi, bu dünyanın felsefi olmayan ya da anti-felsefi tasvirlerinde de kendini devam ettirir.

Siyasete has olanın, tam da hükmetmek için sıfata sahip olmadığı için "hükmeden" bir öznenin varlığı olması, başlama/hükmetme ilkesinin bundan dolayı iflah olmazca bölünmüş olması ve siyasal cemaatin has anlamıyla bir ihtilaf cemaati olması – işte siyasetin felsefe tarafından ilk olarak karşılaşılan sırrı budur. "Eskiler"in "Modernler"e göre bir ayrıcalığı varsa, iyinin cemaati ile faydalının cemaati arasında karşıtlık kurmuş olmalarında değil, bu sırrı algılamış olmalarında yatar. Suya sabuna dokunmayan "siyaset felse-

fesi" terimi altında, felsefenin, *arkhe*'nin yasasının siyasal istisnasıyla karşılaşması ve siyaseti yeniden bu yasanın altına sokma çabası vardır. *Gorgias*, *Devlet*, *Devlet Adamı*, *Yasalar* diyaloglarının hepsi, "yedinci" bir sıfatın yarattığı paradoksu ya da skandalı silmeye yönelik aynı çabaya tanıklık ederler. Hepsi de demokrasiyi belirsiz bir ilke olan "daha güçlü olanın hükümeti" ilkesinin bir alt türü yapmaya uğraşır ki, bunun karşısına çıkacak olan tek ilke, bilenler hükümeti olacaktır. Hepsi, cemaati tek bir paylaşım yasasının altına sokmaya ve *demos*'un boş kısmını cemaat bünyesinden def etmeye yönelik aynı çabaya tanıklık eder.

Ama bu defetme, birlik ilkesine uygun olarak bütünleşmiş ve hiyerarşiye sokulmuş cemaatin iyi rejimi ile bölünmenin ve düzensizliğin kötü rejimi arasında basit bir karşıtlık kurarak yapılmamaktadır. Bir siyasal biçimi bir yaşam tarzı ile özdeşleştiren varsayımın ta kendisinde yapılmaktadır. Ve bu varsayım daha "kötü" rejimlerin –ve özelde demokrasinin– betimlenme usullerinde bile işler. Siyasetin bütünü, daha önce söylendiği gibi, demokratik "anarşi"nin (*arkhe*-sizlik) nasıl yorumlandığında kendini ortaya koyar. Platon onu demokratik insanın arzularının dağılmışlığıyla özdeşleştirerek siyasetin biçimini varoluş tarzına ve boşluğu da aşırı-doluluğa dönüştürür. Platon, "ideal kent-devlet"in ya da "kapalı" kent-devletin kuramcısı olmaktan önce, siyasetin antropolojik kavramının, siyaseti bir insan tipinin ya da bir yaşam tarzının özelliklerinin hayata geçirilmesi ile özdeşleştiren kavramın kurucusudur. Söz konusu şu "insan", şu "yaşam tarzı", şu kent-devlet – hepsi de, ideal kent-devletin yasaları ya da eğitim tarzı üzerine her türlü söylemden önce, hatta cemaatin sınıflara bölünmesinden bile önce siyasal tekilliği ortadan kaldıran duyumsanabilirin paylaşımından önce zaten mevcuttur.

Nitekim "siyaset felsefesi"nin ilk hamlesi, iki sonuçlu bir hamledir. Bir yandan, Platon bir cemaatin temelini atmıştır: bölünmemiş bir ilkenin etkin kılınması olan, yerleri ve işlevleriyle ve ortak olanı içselleştirme biçimleriyle birlikte ortak beden olarak kesin biçimde tanımlanmış bir cemaat. Kent-devletin "meşgaleleri", *ethos*'u, yani bir ikametgâhta ikamet etme tarzı ve *nomos*'u, yani hem yasa olarak hem de bu *ethos*'un kendini açığa vurduğu özgül ton olarak *nomos* arasında birlik yasası olarak bir ilk-siyaset (*archi-po-*

litique) kurar. Cemaatin bu etho-lojisi, siyaset ile polisi yeniden ayırt edilemez kılar. Ve siyaset felsefesi, cemaate tek bir temel vermek istediği ölçüde, siyaset ile polisi yeniden özdeşleştirmeye, siyaseti kuran hamlede siyaseti ortadan kaldırmaya mahkûm olur.

Ama Platon aynı zamanda siyasal biçimlerin üretimini betimlemenin "somut" bir tarzını da icat etmiştir. Nihayetinde bizzat "ideal kent-devlet"in reddedilmesinin biçimlerini, felsefi "apriorizm" ile birer yaşam tarzı ifadesi olarak siyaset tarzlarının sosyolojik ya da siyaset-bilimsel çözümlemesi arasındaki ayarlanmış karşıtlık biçimlerini icat etmiştir. Bu ikinci miras daha derinliklidir ve birinciden daha dayanıklıdır. Siyasetin sosyo-lojisi, siyaset felsefesinin temel projesini gerekirse ona "karşı" gerçekleştiren ikinci kaynaktır: cemaati duyumsanabilir olanın tekanlamlı bir paylaşımı üzerine kurmak. Özellikle sayısız değişkeleri ve ikameleriyle modern demokrasi üzerine söylemleri (kitleler çağı, kitle bireyi, vs) besleyen Tocqueville'ci demokrasi çözümlemesi, demokrasiyi bir toplumsal fenomen olarak, bir insan tipinin özelliklerinin kolektif gerçekleştirimi olarak yeniden betimleyerek, kendini sıfatsız sıfat ve paysız payın yapısal tekilliğini hiçleyen kuramsal jestin sürekliliği içine kaydeder.

Öte yandan, *bios politikos*'un saflığına ve demokratik birey ya da kitleye karşı cemaatin cumhuriyetçi kuruluş yapısına yönelik talepler ve siyasal ile toplumsalın karşı karşıya konulması, "cumhuriyetçi" yeniden temellendirmenin apriorizmi ile demokrasinin sosyolojik betimi arasındaki aynı düğümün etkisinden pay alırlar. Siyasal ile toplumsal arasındaki karşıtlık, hangi ucundan tutulursa tutulsun, bütünüyle siyaset felsefesinin çerçevesi içinde, yani siyasalın felsefi bastırılması içerisinde tanımlanan bir meseledir. Siyasetin ve siyaset felsefesinin bugün ilan edilen "dönüşü", ne ilkesini ne de neler kazandırıp kaybettirebileceğini kavramaksızın, siyaset felsefesinin başlangıç hamlesini yansılamaktadır. Hem postmodern toplumda siyasetin sonunun geldiğinden bahseden sosyolojik tema, hem de siyasetin dönüşünden dem vuran politist tema, siyaset felsefesinin çifte başlangıç hamlesinden kaynaklanır ve ikisi de aynı amaca, siyasetin unutuluşuna katkıda bulunurlar.

Onuncu Tez

Siyasetin sonu ve siyasetin geri dönüşü, siyaseti toplumsalın bir hali ile devlet aygıtının bir hali arasındaki basit ilişki içerisinde yok etmenin birbirini tamamlayan iki tarzıdır. Mutabakat, bu yok etmenin kaba adıdır.

Siyasetin özü, toplumun kendi kendisiyle farklılığını açığa vuran uyuşmazlık içindeki özneleşme tarzlarında yatar. Mutabakatın özü, çatışmaya ve şiddete karşı barışçıl tartışma ve akılcı uyum değildir. Mutabakatın özü, duyumsanabilir olanın kendi kendisine mesafesi olarak uyuşmazlığın yok edilmesi, fazladan öznelerin yok edilmesi, halkın toplumsal bedenin parçalarının toplamına ve siyasal cemaatin bu farklı kısımların çıkar ve ihtiras ilişkilerine indirgenmesidir. Mutabakat siyasetin polise indirgenmesidir. Siyasetin sonudur, yani siyasetin amaçlarının gerçekleştirimi değil, basitçe şeylerin normal halinin, yani siyasetin yokluğu halinin geri dönüşüdür. Siyasetin sonu, daima belli bir âna ait ve geçici bir etkinlik olan siyasetin daima mevcut bulunan kıyısıdır. Siyasetin dönüşü ve siyasetin sonu, aynı etkiye sahip simetrik birer yorumdur: siyasetin bizzat kavramını silmek ve siyasetin asli unsurlarından biri olan istikrarsızlığını silmek. Siyasetin dönüşü, toplumsalın gasplarının sonunu ve katıksız siyasetin dönüşünü ilan ederek, sadece, toplumsalın hiçbir biçimde kendi başına bir varoluş alanı olmayıp siyasetin ihtilaflı bir nesnesi olduğu gerçeğini karartmaktadır. Nitekim ilan ettiği toplumsalın sonu, basitçe dünyaların paylaşımı üzerine siyasal ihtilafın sonudur. O halde siyasetin dönüşü, siyasetin kendine has bir yerinin olduğunun olumlanmasıdır. Siyasetin böyle yalıtılmış kendine has yeri ancak devletin yeri olabilir. Siyasetin dönüşünün kuramcıları aslında siyasetin zamanaşımını olumlamaktadırlar. Siyaseti, ilkesi siyasetin bastırılması olan devlet pratiğiyle özdeşleştirmektedirler.

Siyasetin sonu sosyolojik tezi, simetrik olarak, siyasetin artık bir varlık sebebi olmadığı bir toplumsal halin varlığını gündeme taşımaktadır – ister tam da bu hali doğurarak amaçlarını gerçekleştir-

miş olduğu için olsun (Hegelci-Fukuyamacı egzoterik Amerikan versiyonu), ister siyasetin biçimleri artık güncel ekonomik ve toplumsal ilişkilerin yapaylığına ve akışkanlığına uyum sağlayamadığı için (Heideggerci-sitüasyonist ezoterik Avrupalı versiyon). O halde bu tez, özetle şudur: kapitalizm, mantığı sonuna kadar takip edildiği takdirde, siyasetin zamanaşımına neden olur. Bu durumda tez, ya maddesizleşmiş Leviathan'ın zaferi karşısındaki siyaset için yas tutmaya, ya da kapitalizmin bu had safhasına karşılık düşen toplumsallık biçimlerine uyum sağlayabilen, çatlamış, parçalı, sibernetik, oyuncul vs. siyaset biçimlerine varmaktadır. Böylelikle tam da siyasetin varlık sebebinin toplumsalın hiçbir halinde bulunmadığını ve bu iki mantığın çelişirliğinin siyasete has olumsallığı ve istikrarsızlığı tanımlayan sabit bir veri olduğunu tanıyamamaktadır. Bu demektir ki, bu tez, siyaseti kendine has bir yaşama tarzında temellendiren siyaset felsefesi tezini ve siyasal cemaati toplumsal bedenle özdeşleştiren ve bunun sonucu olarak siyaset pratiğini de devlet pratiğiyle özdeşleştiren mutabakatçı tezi, Marksist bir dolaylamayla kendi tarzında geçerli kılar. Siyasetin dönüşünün filozoflarıyla siyasetin sonunun sosyologları arasındaki tartışma, böylelikle, siyasetin mutabakat pratiğiyle yok edilmesini yorumlamak için siyaset felsefesinin önvarsayımlarını hangi sırayla kabul etmenin daha uygun olduğu tartışmasından ibarettir.

—

Metinlerin İlk Kaynakları

"Siyasetin Sonu" metninin ilk kaynağı, Mayıs 1988'de Collège international de philosophie'de düzenlenen iktidar konulu Fransız-Brezilya ortak kolokyumunda Pierre-Jean Labarrière'in daveti üzerine sunulmuş bir bildiridir.

"Demokrasinin Kullanımları", *Centro de Estudos de la realidad contemporanea* tarafından Aralık 1986'da Şili Santiago'da Rodrigo Alvayay ve Carlos Ruiz-Schneider'in yönetiminde düzenlenmiş olan *Democracia, democracia social y participacion* başlıklı kolokyumda sunulmuş bir bildiri idi.

"Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme", Kasım 1991'de New York'ta *October* dergisinin düzenlediği *Questioning Identity* başlıklı kolokyumda sunulmuş bir bildirinin çevirisidir. İngilizce versiyon, John Rajchman'ın editörlüğünü yaptığı kolektif çalışma *The Identity in Questions*'da (Routledge, 1995) yer almaktadır.

"Eşitler Cemaati"nin kaynağı, 1987'de Miguel Abensour'un daveti üzerine ve Alain Badiou'nun katılımıyla Forum du Collège international de philosophie çerçevesinde yapılmış bir konferanstır.

"Kabul Edilemez", CIPH çerçevesinde 1993 Haziranı'nda yapılan *Jean Borreil. La Raison de l'autre* gününde sunulmuş bir bildiriyi yeniden ele almaktadır. Bu karşılaşmanın bildirileri, Editions L'Hartmann tarafından Patrice Vermeren'in yönetiminde aynı başlık altında yayımlandı. Bu metnin ilk edisyonu 1995'te *Genre humain*'in "iyi duygular" konulu 29. sayısında yayımlandı.

"Ötekinin Davası", Mayıs 1995'te Maison des écrivains'de Françoise Proust ve Mohammed Sidi Barkhat tarafından düzenlenen

"France-Algérie. Regards croisées" başlıklı buluşmada sunulmuştu. Şubat 1997'de *Lignes*'in 30. sayısında yayımlandı.

"Siyaset Üzerine Tezler", ilk önce 1996'da Bologna *Instituto Gramsci*'de İtalya'daki Fransız kültür servisi tarafından düzenlenen *Paysages de la pensée française contemporaine* etkinlikleri çerçevesinde sunulmuştu. O vakit ve 1997'de Ljubljana'daki felsefe enstitüsünün dergisi *Filozofski Vestrik/Acta Philosophica* no XVII'de (2/1997) Fransızca olarak ilk yayımlandıklarında tezlerin sayısı on birdi. Burada 5. ve 6. tezlerin birleştirilmesiyle ona indirildi.

Birinci, ikinci ve dördüncü metinler, *Aux bords du politique*'in ilk edisyonunda (Osiris, 1990) yer almışlardı. Metinlerin hepsi bu yeni baskı vesilesiyle gözden geçirildi.

Bazı Terimlerle İlgili Açıklama

Aziz Ufuk Kılıç

COMMUNAUTÉ, COMMUNAUTAIRE: cemaat, ortaklık; cemaatçi, cemaate özgü. Communauté elbette "ortaklık" anlamını taşır. Bu kitapta, başka birçok kavram ve sözcük için de geçerli olduğu gibi, *communauté* sözcüğünün kullanımı, sözcüğün ad olduğu şey ile sözcüğün analizini karşılaştıran ve karşı karşıya getiren bir sorgulamaya vesile oluyor. Yani "ortaklık"ın, bir toplum anlayışına adını ödünç vermiş olması olarak anlayabiliriz bunu. Dolayısıyla, burada hem ortaklık fikri hem de cemaat fikri eleştirilmekte, ama ortaklığın tek figürünün ya da tek gerçekleşiminin "cemaat" olduğu imlenmemektedir. Ama daha geniş bir olanaklılık olarak "ortaklık"a nazaran daha dar anlamdaki "cemaat" anlamı, sözcüğün kullanımında hep bulunduğu ya da göz önünde bulundurulduğu için, bir iki yer dışında hep "cemaat" karşılığı kullanıldı.

Communautaire'e gelince. Örneğin *la vie communautaire*, "cemaat yaşamı" olarak da çevrilebilir. Ama *identité-identitaire; communauté-communautaire; égalité-égalitaire* örneklerinde çoğunlukla "-çi" kullanmak gerek: eşitlik-eşitlikçi, vs. Örneğin *le principe égalitaire*: "eşitlik ilkesi" demek elbette mümkün. Ama bunun Fransızca'da olası ve hatta tercih edilecek bir varyant olmasına rağmen ("*principe d'égalité*") kullanılmamış olmasını not etmek ve kulağa çok iyi gelmese bile "eşitlikçi ilke" demek daha doğru. Zira eşitlikten ziyade eşitlikçiliğin ilke olması ön planda.

CONSENSUS, DISSENSUS: *consensus* "mutabakat" ile karşılandı. Rancière, sözcüğü analiz edilmiş haliyle değerlendiriyor ve kullanıyor: *con-* : birlikte, *sentir*: duyumsamak; *consentir*: "rızasını vermek, onaylamak". Ayrıca *sens*'ın hem "duyu", hem de "anlam", anlamı vardır. *Sens commun* "ortak duyu" diye çevrilebilir. Ama "yaygın anlam", ya da "ortak anlam" da demektir.

Dissensus, Rancière'in uydurduğu bir sözcük. Fransızca'da *dissentiment* var: "sevişmezlik, zıtlaşma, duyguda ayrılık" anlamında. Ayrıca *dissension* var: "uyuşmazlık, geçimsizlik, anlaşmazlık". *Dissensus*, *consensus*'un simetrik karşıtı gibi; "uyuşmazlık" olarak karşılandı, duyguda, hatta duyuda ayrılık anlamında.

ENONCÉ-PAROLE-DISCOURS: *parole* için klasik "söz" uygun. *Discours* için söylem ya da söylev (zira *discours*'un klasik anlamı nutuk ya da söylev). *Enoncé* dilbilim kaynaklı daha yeni bir kavram; "sözce" diye çevrilebiliyor, ya da söylenmiş söz anlamında "söylenen". Fiil hali de var: *énoncer*. Buna "söylemek" demek mümkün ama bazen diğer söylemekle (*dire*) karışmaması önem kazanıyor. Bu durumda "dile getirmek" bir seçenek, ya da "sözcelemek".

PROPRE-IMPROPRE, PROPRIETÉ-IMPROPRIETÉ : *propre*: "has", "öz" (sıfat olarak), "özgü", "temiz". Kendi başına çevirmek büyük sorun değil. Ama *propriété*, *appropriation* gibi mal, mülk, mülk edinme-temellük etme anlamındaki aynı aileden sözcüklerle ilgili olarak irdelendiği zaman, çeviri sorunu beliriyor. Keza *propriété* hem özellik demek hem de mülk, mülkiyet demek. *Impropriété* ise, özellikle sözcükler, deyimler vs. için: "yanlış kullanım, yersiz kullanım". "Uygunsuzluk" denebilirdi. Ama Rancière bu sözcüğü *propriété* (özellik; mülk, mülkiyet) ile doğrudan karşıtlaştırdığı için "özelliksizlik" de denebilir. "Impropriété propre" ifadesi – oyun içeren bir ifade – yine biraz oyunlu bir biçimde "has-özelliksizlik" diye çevrilebilir, yani has özelliğe sahip olmamak ama aynı zamanda özelliksizliğin hasına sahip olmak anlamında.

LIEU, MILIEU: *lieu*: "yer"; *milieu*: "orta", "ortam". *Milieu*'nün "yer" ile ilgisini hissettirebilmek için düz bir çeviriyle "orta-yer" (*mi-lieu*) dedim. *Lieu*'nün ayrıca *place* ile farkını ortaya çıkartmak gerekebiliyor. *Place* daha ziyade mekânda, mekân içinde bir yerdir – bir anlamda daha somut ve elle tutulur. Ayrıca bir de *espace* sözcüğünün kullanımı devreye girebilir: "mekân" ve "uzay" anlamında. Daha gündelik anlamda kullanıldığında "mekân" iyi bir karşılık olabilir.

ÊTRE-EN-COMMUN, ÊTRE-ENSEMBLE: "ortak-varlık"; "birarada-varlık". Ancak burada "varlık" sözcüğünün "var-lık" olarak duyulması gerekiyor, yani bir töze değil bir hale gönderir biçimde anlaşılması. Yani "var-lık", var olan bir şeye değil, var olan şeyin olma haline gönderir.

INSTANCE: Fransızca'da *instance*'ın "ısrarlı talep", "mahkemede görülen dava", "otorite, yetke", "yetkili mahkeme", "merci" gibi yerleşmiş anlamları var. Ama yine de karşılık bulunması zor bir sözcük. Sözcüğün anlamına kaynaşarak eklenmiş bir de psikanalitik ve dilbilimsel anlam var. Kökenindeki çoğulluk, bu sözcüğün çağdaş kullanımındaki anlamını da çoğaltmaktadır. Latince'de *instans* sıfattır ve "anında", "hemen şimdi" anlamını taşır. Ayrıca *instare* fiilinin şimdiki zaman sıfat fiili, başka deyişle durum ortacıdır: *in-stare*, "içinde" ya da "üzerinde durmak", "baskı yapmak", "diretmek", "yakın olmak", "neredeyse burada olmak" anlamını taşır. Kavramın psikanalizdeki kullanımında, 'psişik aygıt'ın her biri kendi talebini ısrarla ortaya ko-

yan "*instance*"ları vardır: ben, id, üstben. Dilbilimdeki anlamı buradan türemiş gibidir: söylemin "*instance*"ları, yani konuşan kişi, konuşulan kişi, konuşmanın içinde bulunduğu durum. Sonuçta bu sözcüğü "dava" "talep", hatta belki "bekinme" diye çevirmek mümkün. Hem belli bir talebin, hem belli bir yasa hükmünün, hem de bir ertelenemez şimdinin bu kavramda içerildiğini hatırlamaya çalışalım.

POUVOIR-PUISSANCE: *pouvoir*: yapabilmek, kabil olmak, muktedir olmak; aynı zamanda iktidar, kudret. *Puissance*: güç, daha ziyade özel bir fazilet ya da yetenek sayesinde yapabilme gücü.

—