JACQUES RANCIERE

Çeviri: Hakkı Hünler

# UYUŞMAZLIK

## POLİTİKA VE FELSEFE



ARA-LIK

JACQUES RANCIERE

# Uyuşmazlık

## Politika ve Felsefe

Çeviren
Hakkı Hünler

Ara-lık Yayınları
Toplum politika felsefe kitapları 2

Jacques Ranciére
Uyuşmazlık: *Politika ve Felsefe*

İngilizceden Çeviren:*Hakkı Hünler*
Editions Galillée 1995 Fransızca basımıyla
karşılaştırmalı olarak, *'Disagreement'*
Minnesota Press/1999 basımından çevrilmiştir.

Kitabın özgün adı ve yayıncısı
La Mésentente: *Politique et Philosophy*
© 1995 Editions Galilée

© Ara-lık Yayınları, 2005
Birinci Basım: Kasım 2005

Kapak resmi orjinali:H. Bosch;
*carrying of the cross*
Kapak Tasarımı:Cemil Perva
Yayıma hazırlayan: Ara-lık yayınları

Birinci Basım: Kasım 2005
Baskı ve cilt: Ertem Matbaası-0 312 4180711
ISBN 975-98047-2-7

Ara-lık yayınları
7610 sk.32/8 Karşıyaka-İzmir
Tel: 0 232 7553795

Jacques Rancière,
Uyuşmazlık (la mésentente)

Paris-VIII (St.-Denis) Üniversitesinde estetik profesörüdür. Zamanında Althusser'in yakın çalışma arkadaşları içinde yer almış olan Rancière, günümüzde E. Balibar, A. Badiou gibi isimlerle birlikte kıta Avrupasının en önemli sol düşünürleri arasında anılmaktadır. Fransız dilinde çok sayıda kitabın yazarıdır; bunlar arasında üçü İngiliz diline çevrilmiştir: *The Nights of Labor*, *The Ignorant Schoolmaster* ve Minnesota Üniversitesi tarafından yayınlanmış *The Names of History*. *Uyuşmazlık (La Mésentente)*, Türk diline kazandırılan ilk Rancière çevirisidir.

Kitabı İngiliz diline çeviren Julie Rose, Avusturalya'da yaşayan bir yazar ve çevirmendir. Aynı zamanda, Minnesota Üniversitesi tarafından yayınlanan, *The Art of the Motor* da dahil, Paul Virilio'nun eserlerinin de çevirmenidir.

Kitabı Türkçeye çeviren Hakkı Hünler Felsefeci, akademisyen ve çevirmendir.

# İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

1. Politikanın Başlangıcı 19

2. Yanlış: Politika ve Polis 43

3. Uyuşmazlık Akılsallığı 71

4. Arkhi-politika'dan Meta-politika'ya 93

5. Demokrasi ya da Konsensus 133

6. Nihilistik Çağı içinde Politika 167

Dizin 189

# Önsöz

*"Unutmamak zorunda olduğumuz soru şudur: ne tür şeyde eşitlik ya da eşitsizlik? Zira bu bir açmazdır ve bizi politik felsefeye muhtac eden bir açmazdır."*

Aristoteles, Politika, 1282 b 21

Politik felsefe diye birşey var mıdır? Bu soru iki sebepten ötürü yersiz görünür. İlkin, topluluk ve topluluğun amacı üzerine, yasa ve yasanın temeli üzerine düşünüm çabası, bizim felsefî geleneğimizin tohumlarının atıldığı zamandan beridir hep devam edegelmektedir ve canlılığını korumaktan hiç kesilmemiştir. İkincisi, şimdi bir süredir, politik felsefe yeniden bir doğuşla hayata geri dönüşünü davul zurnayla bağıra çağıra ilân etmektedir. Politik-olanı toplumsal ilişkilerin -ki bu ilişkiler, bugün artık devlet Marxizmlerinin çökşüyle ve ütopyaların sonuyla birlikte, toplumsal-olanın ve toplumsal bilimlerin tecavüzüne tabidir- ifadesine ya da maskesine dönüştüren Marxizm tarafından uzunca bir süredir yama yama onarılan politik felsefenin, toplumsal-olanın ve onun belirsiz-anlamlılıklarının geri çekilişi sayesinde bizzat orijinal sâflığına geri döndürülmüş bir politikanın ilkeleri ve biçimleri üzerine düşünüm sâflığını bulmakta olduğu varsayılır.

Bununla birlikte, bu geri dönüş, bir takım problemler ortaya koyar. Gençliğine yeniden kavuşturulmuş bu politik felsefe, kendi tarihinden gelen ünlü ya da unutulmuş belli metinlerin yorumlanmasıyla sınırlanmadığında, demokrasi ve yasa, hak ve meşru devlet [hukuk devleti] (*État de droit / legitimate state*) üzerine düşünümde herhangi bir devlet yönetimince ortaya serilen alışıldık

türden argümanların ötesine geçmeye hemen hepten isteksiz görünür. Kısaca, ana hedef, büyük klasik öğretiler ile liberal demokrasiler olarak tanıdığımız alışıldık devlet meşrulaştıma biçimleri arasındaki iletişimi güvence altına almak olarak görünür. Fakat politik felsefenin geri dönüşü ile onun nesnesinin, yani politikanın geri dönüşü arasında varsayılan çakışmanın görünürde hiçbir delili yoktur. Politik-olan, kendisine toplumsal-olan adına, toplumsal hareketler ya da toplumsal bilim adına karşı çıkıldığı zamanlar, yine de sokaktan fabrikaya, fabrikadan üniversiteye varıncaya dek çok çeşitli kiplerde ve yerlerde hâlâ daha apaçık gözler önündeydi. Politik-olanın yeniden dirilişi, bugün, bu tür kiplerin kopukluğunda veya bu tür yerlerin yokluğunda açığa vurulur. Biri çıkıp da buna şöyle itiraz edebilir: Bütün olup biten şudur ki, arındırılan politika, tartışmanın ve meşrulaştırmanın olup bittiği meclislerde, kararların verildiği devlet dairelerinde, bu tür düşünüp taşınmaların ve kararların toplumun dayandığı yasalara uygun düşüp düşmediğini denetleyen yüksek yargı organlarında, ortak iyiye ilişkin düşünüp taşınmanın ve karar vermenin asıl yerini bir kez daha bulmuştur. Problem, bunların, tam da düşünüp taşınmanın çok fazla var olmadığı ve kararların kendiliğinden alındığı büyüsü bozulmuş kanının yayıldığı yerler olduğudur; buralarda politikaya düşen iş, sadece, küresel pazarın talepleri çerçevesinde eyyamcı bir uyarlanabilirliği ve bu uyarlanabilirliğin kârlarının ve maliyetlerinin hakkaniyetli dağıtımını içerir. Politik felsefenin yeniden dirilişi, bu şekilde kendisini, eşzamanlı olarak, resmî temsilcileri aracılığıyla politik-olanın içinin boşaltılışı olarak bildirir.

Bu tuhaf çakışma, bizi politik felsefenin *évidence première*'ine* geri dönmek zorunda bırakır. Felsefenin *içinde* politikanın (hemen hemen) daima var olması, politik felsefenin felsefe ağacının doğal bir dalı olduğunu hiçbir şekilde kanıtlamaz. Descartes'ta bile politika ağacın kolları arasında sayılmaz; öteki felsefelerin politikayla karşılaştıkları her yerde, o alan görünürde tıb ve ahlâk tarafından kuşatılır. Bizim geleneğimizde politikanın karşısına ilk

* Fr. *évidence première*: ilk açıklık, ilk belirim, bir şeyin kendini ilk gösterişi -*çn.*

çıkan kişi, Platon, bunu yalnızca kökten bir istişna biçimi içerisinde yaptı. Bir filozof olarak Sokrates, Atina'nın politikası üzerine hiç düşünmedi. O, "hakikî politika sanatını uygulayacak",[1] Atina'da politika adına yapılan herşeye karşıt olarak *hakikat bakımından* politikaya bulaşacak tek Atina'lıdır. Politika ile felsefe arasındaki ilk karşılaşma bir alternativle ilgiliydi: ya politikacıların politikası ya da filozofların politikası.

Bu Platonik ayrıklığın katılığı, bu şekilde, politik felsefemizin teminatı ile politikamızın kopukluğu arasındaki belirsiz-anlamlı ilişkide belli belirsiz görünüveren şeyi açık kılar. Politik felsefenin, ne kadar eleştirel olursa olsun düşünümüyle politikaya eşlik eden doğal bir felsefe dalı olduğunu söylemenin hiçbir dayanağı yoktur. İlk elde, bu tür herhangi bir felsefî şekillenmenin insan eyleyişinin -bilimsel, sanatsal, politik ya da başka türlü- tüm büyük biçimlerine eşlik ettiğini ve bu biçimleri ya düşünüm aracılığıyla yansıttığını ya da yasa koyma aracılığıyla temellendirdiğini söylemenin hiçbir dayanağı yoktur. Felsefe, o hâlde ya kendine has kavramına ya da üzerine düşünümde bulunduğu ya da yasa koyduğu alanlara uygun düşen bölümlere sahip değildir. Felsefenin, özgül bir paradoks, bir çatışma, bir açmaz (aporie / *aporia*) işareti taşıyan politikayla, sanatla, bilimle ya da başka her türlü düşünücü etkinlikle bir karşılaşmadan doğmuş tekil nesneleri, düşünce düğümleri vardır. Aristoteles, felsefe adı ile politik sıfatı arasındaki ilk karşılaşmalardan biri olan bir deyiş içerisinde buna işaret eder: "Eşitlik ya da eşitsizlik, açmaza ve politik felsefeye varır."[2] Felsefe, politikaya özgü açmazı veya çıkmazı kucakladığında "politik" hâle gelir. Politika, göreceğimiz gibi, ilkesi eşitlik olan etkinliktir. Ve eşitlik ilkesi, topluluk paylarının bir çıkmaza bağlı dağıtımı yoluyla dönüştürülür: şeylerde kimileri ile başka kimileri arasında eşitlik ne zaman vardır ve ne zaman yoktur? Bu "şeyler" nelerdir ve bu kimileri kimlerdir?

1. Plato, *Gorgias*, 521 d (London: Penguin Classics, 1987). Dipnotlarda anılan İngilizce çeviri eserlerin tümü aksi belirtilmedikçe İngilizceye çevirene aittir.
2. Aristotle, *Politics*, III, 1282 b 21, trans. T. A. Sinclair, Revised by Trevor J. Saunders (London: Penguin Classics, 1992), s. 207. [Bu kitapta *Politika*'dan aktarılan öteki alıntılar bu kaynaktan alınmışlardır. *Julie Rose*; bundan böyle *J.R.*]

Eşitlik, nasıl olur da eşitlikten ve eşitsizlikten oluşur? Politikanın felsefe için bir çıkmaz hâline gelmesini, bir felsefe nesnesi hâline gelmesini sağlayan, politikaya özgü çıkmaz işte budur. Bunu, felsefenin politika, bilim ya da sanat pratisyeninin imdadına yetiştiğini, onun pratiğinin ilkesini aydınlatarak çıkmazının sebebini açıkladığını iddia eden o sofuca görüşü belirten anlamda almamalıyız. Toplumsal talebin doğurduğu görgü kuralları, düşünmek için biraraya toplanan politikacıları, hukukçuları, hekimleri ya da herhangi bir başka topluluğu genelde düşünüm uzmanı olarak filozofa çarkettirme alışkanlığını yerleştirmiş olsa bile, felsefe ne herhangi bir kişinin imdadına koşar ne de herhangi bir kişi felsefeye imdat çağrısında bulunur. Eğer o çağrı herhangi bir düşünsel etki üretecekse, karşılaşmanın, kendi uyuşmazlık (*mésentente / disagreement*) noktasını saptaması zorunludur.

Uyuşmazlığı belirlenimli türden bir konuşma konumu anlamında almamız gerekir: söyleşenlerden birinin, ötekinin söylemekte olduğunu aynı ânda hem anladığı hem de anlamadığı bir konum. Uyuşmazlık, ak diyen biri ile kara diyen biri arasındaki çatışma değildir. Uyuşmazlık, ak diyen biri ile yine ak diyen, fakat ondan aynı şeyi anlamayan ya da ötekinin aklık adına aynı şeyi söylemekte olduğunu anlamayan bir başkası arasındaki çatışmadır. Terim, apaçık ki belli bir ölçüde ince ayar gerektirecek ve bizi belli ayrımlar yapmaya zorlayacak kadar geniştir. Uyuşmazlık, anlayışsızlık değildir. Anlayışsızlık, konuşanlardan birinin ya da ötekinin yahut da her ikisinin ne söylemekte olduklarını ya da ötekinin ne söylemekte olduğunu, ya yalın bilgisizlik, ezberlenmiş ikiyüzlülük gibi etkiler yüzünden ya da esaslı bir yanılsama yüzünden bildiğini veya bilmediğini varsayar. Uyuşmazlık, sözcüklerin belirsiz doğasından kaynaklanan bir tür yanlış-anlama da değildir. Bu günlerde tekrar çokça moda olmuş kadîm kabul edilen bilgelik, insanların özellikle değişikliğe uğramış sözcüklerin belirsiz-anlamlılığı yüzünden birbirlerini anlayamadıklarına yazıklanır ve bizden daima, her seferinde ya da en azından hakikatin, adaletin ve iyinin söz konusu olduğu her yerde, herhangi bir tanımlanmış özelliği belirtmeyen ya da kaçı-

nılmaz bir şekilde eşseslilik karıştırmasına (*confusion homonymique / homonymic confusion*) götüren sözcükleri bir kıyıya bırakıp, herbir sözcüğe iyi-tanımlanmış bir anlam, yani onu tüm diğer sözcüklerden ayıran bir anlam vermeye çalışmamızı ister. Kimi zaman, bu bilgeliğin felsefe adını takındığı ya da bu dilbilimsel (*linguistique / linguistic*) ekonomi kuralını felsefenin ayrıcalıklı uygulanışı olarak yutturmayı becerdiği olur. Bunun tersi de olur; felsefe, tam da içi boş sözcükleri ve indirgenemez eşseslileri (*homonymes / homonyms*) kışkırtan şey olarak suçlanır; her insan etkinliği, diye devam eder bu bilgelik, sözcük dağarcığını (*lexique / vocabulary*) ve kavramsal dayanaklarını felsefenin tüm safrasından arıtarak, kendisi hakkında açıklığa varmalıdır.

Anlayışsızlık ve yanlış-anlama argümanları, bu suretle, birbirine benzer bir şekilde her ikisi de konuşmanın ne anlama geldiğini bulup çıkartmaktan ibaret olan iki tip dil hekimliği gerektirir. Onların sınırlarını görmek zor değildir. İlk tedavi tipi, bilgisizlikten kaynaklanan anlayışsızlığı önvarsaymak durumundadır, ki bu tedavi tipi bu tür anlayışsızlığın ters yüzüdür, tersine çevrilmiş bilgisidir. İkincisi ise, çok fazla alana bir akılsallık yasağı dayatır. Aklın iş başında olduğu çok sayıda konuşma konumu, ne ek bilgi gerektirecek bir anlayışsızlıkla ne de sözcüklerin arındırılıp inceltilmesini gerektirecek bir yanlış-anlamayla ilişkili olan özgül bir uyuşmazlık yapısı içerisinde tahayyül edilebilir. Konuşma konumunun akılsallığını tam da konuşmanın ne anlama geldiği konusundaki çekişmenin (*litige / dis-pute*) kurduğu her yerde uyuşmazlık ortaya çıkar. Söyleşenler, aynı sözcüklerden aynı şeyi hem anlarlar hem anlamazlar. X'in Y'yi hem anlamasının hem de anlamamasının türlü çeşitli sebepleri vardır: X, Y'nin söylemekte olduğu şeyi açık bir şekilde anlarken, Y'nin hakkında konuştuğu nesneyi *göremeyebilir*; ya da başka türlüsü, X, aynı adı kullanan bir başka nesneyi, aynı argüman içerisindeki bir başka sebebi anlar ve anlamak zorunda kalır, görür ve görülür kılmaya girişir. Bu şekilde, *Devlet*'te, "politik felsefe" herkesin uyuştuğu bir argüman üzerinde uzun bir uyuşmazlık protokolü içerisinde varoluşa gelir. Filozof

adaletten tam olarak ne anladığını söylemek için kendi tasarrufunda ozanınkilerden, tüccarınkilerden, hatibinkilerden ya da politikacınınkilerden bütünüyle farklı sözcükler bulundursaydı, bu hiç kuşkusuz kullanışlı olurdu. Görünüşe göre tanrısal bilgelik bunları vermiyordu, ve katı ve has dillerin aşığı bunları ancak hiç anlaşılır olmama pahasına sağlayabilirdi. Felsefe, şiire, politikaya ve dürüst tüccarların bilgeliğine karşı durduğu yerde, bütünüyle başka birşey söylüyor olduğunu söylemek için başkalarının sözcüklerini ödünç almak durumunda kalır. Uyuşmazlık işte burada yatar ve bu, ötekinin cümlesinin söylemekte olduğu şeyin bu -ötekince bilinmeyen -basit bir açıklanışı yoluyla çözülebilecek salt yanlış-anlama değildir.

Uyuşmazlık açık ki tek başına sözcüklerle ilişkili değildir. O, genel olarak, tam da konuşan tarafların kendilerini içinde buldukları konumla ilgilidir. Bu noktada, uyuşmazlık, Jean-François Lyotard'ın bir anlaşmazlık veya ihtilaf (*différend / differend*) olarak kavramsallaştırdığı şeyden farklıdır.[3] Uyuşmazlık, cümle rejimlerinin heterojenliği gibi ve heterojen söylemin farklı tiplerini değerlendirmek için bir kuralın varlığı ya da yokluğu gibi konularla ilgili değildir. Uyuşmazlık, argümanla ilgili olmaktan çok argüman olarak ileri sürülebilir olan şeyle, X ile Y arasında ortak bir nesnenin varlığıyla ya da yokluğuyla ilgilidir. O, bu ortak nesnenin duyulur sunumuyla, söyleşenlerin tam da bu ortak nesneyi sunma yeterliğiyle ilgilidir. Uyuşmazlığın uç bir konumu vardır ki, burada X, Y'nin sunmakta olduğu ortak nesneyi göremez, çünkü X, Y'nin söze döktüğü seslerin X'in kendisininkine benzer sözcükler ve sözcük zincirleri oluşturduğunu kavrayamaz. Bu uç konum -her şeyden önce- politikayla ilgilidir. Felsefenin aynı ânda hem politikayla hem de şiirle karşılaştığı yerde, uyuşmazlık, tartışmak için sözcükler kullanan bir varlık olmanın ne anlama geldiğiyle ilişkilidir. Uyuşmazlığa özgü yapılar, bir argümanın tartışılmasının tartış-

3. Jean-François Lyotard, Le Différend (Paris: Minuit, 1983); bu eserin İngiliz dilinde yayınlanan çevirisi: The Differend: Phrases in Dispute, trans. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

manın nesnesi hakkında ve onu bir nesne kılmakta olanların yeterliği hakkında bir çekişmeye vardığı yapılardır.

İlerideki sayfalar, politikanın açmazının felsefî bir nesne olarak benimsenmesini sağlayan uyuşmazlık hakkında uyuşmaya yönelik bir takım hususları tanımlamaya çalışmaktadırlar. Şu hipotezi sınayacağız: "politik felsefe" diye adlandırılan şey, pekâlâ, felsefenin kendisini politikadan kurtarmaya, politikanın uygulayımına özgü bir düşünme skandalını örtbas etmeye çalışmasını sağlayan düşünce işlemleri kümesi olabilir. Bu teorik skandal, uyuşmazlık akılsallığından daha öte birşey değildir. Politikayı bir skandal nesnesi kılan şey, onun, uyuşmazlık akılsallığını kendi öz akılsallığı olarak bulan etkinlik olmasıdır. Bu yüzden, felsefenin politikayla çekişmesinin temeli tam da uyuşmazlık akılsallığının indirgemeye uğratılışıdır. Felsefenin uyuşmazlığı kendisinden otomatik olarak dışlamasını sağlayan bu işlem, böylelikle "gerçekten" politika yapma projesiyle, yani politikanın hakkında konuştuğu şeyin hakikî özünü gerçekleştirme projesiyle özdeşleştirilir. Felsefe "politik" hâle gelmez, çünkü politik felsefenin sadece müdahale etmek zorunda olacağı kadar bıçak sırtındadır. Felsefe politik hâle gelir, çünkü politikanın akılsallık konumuna çekidüzen vermek felsefeye özgü olan şeyi tanımlamanın bir koşuludur.

Kitap şu çerçevede şekillendirilmiştir. Aristoteles'in politikaya özgü *logos*'u tanımladığı temellendirici sayılan damarlarla başlar. Daha sonra, mantıksal-politik hayvan belirlenimi içerisinde, politikaya özgü olan şeyi açımlayarak, *logos*'un yarıldığı ve felsefenin Platon'la beraber reddettiği, ama Aristoteles'le beraber kendi bünyesine maletmeye çalıştığı noktayı açımlamaya girişir. Aristoteles'in metni temelinde (ve bu metnin birdenbire kesilip kaldığı nokta temelinde), şu soruyu yanıtlamaya çalışacağız: Özgül bir şekilde politika olarak düşünülebilecek olan şey nedir? Bu özgüllüğü ayrıntısıyla düşünmek, politikayı normalde politika adıyla anılan ama kendisine polis (*police*)* terimini tahsis etmeyi önerdiğim şeyden ayırmaya bizi mecbur bırakacaktır. Bu ayrım

* Rancière'in "politika"dan anladığı şeyden ayırmaya çalıştığı ve dar teknik bir anlam

temelinde, ilkin politik akılsallığa özgü uyuşmazlık mantığını, sonra bu ayrımın özgül bir maskelenişi anlamında "politik felsefe"nin temelini ve başat biçimlerini tanımlamaya çalışacağız. Daha sonra, politik pratik alanında "politik felsefe"nin geri dönüşünün etkisini ayrıntısıyla düşünmeye çalışacağız. Bu, politikanın sonu ya da onun geri dönüşü adına pratiğe dökülen ve söylenenleri ve *sans frontières** bir insanlık adına yüceltilen ve insanî-olmayanın sultası adına yakınılan şeyleri değerlendirmek için, demokrasi teriminden ne anlaşılabileceğini ve onun konsensus sisteminin pratiklerinden ve meşrulaştırmalarından ne bakımdan farklı olduğunu açıklayacak bir takım düşünme önerileri çıkarsamamızı olanaklı kılar.

Burada bir çift borcu bildirmek zorundayım: ilki, beni politika, demokrasi ve adalet sorunları üzerine konuşmaya cömertçe davet ederek en sonunda beni konu hakkında söyleyecek özgül bir şeylere sahip olduğuma inandırmış olanlara; ve aynı zamanda, kendileriyle kurulan kamusal, özel ve bazen de sessiz diyalog sayesinde bana bu özgüllüğü tanımlamaya çalışma esini vermiş olanlara. Onlar, bu anonim teşekkürden kendilerine düşen payı bilirler.

---

yüklediği, politikadan farklı bir insanî birarada-oluş biçimini imleyen *polis* (*police*) terimi ve onun türevleri, *polisiye*, *polisleştirilmiş* vb. (*policier*, *policée* / *policing*, *policed* vb.) Bundan böyle italik harflerle verilecektir. Terim, hem "politika" ile aynı kökten geldiğinin hem de "politika"dan farklı bir kavramsal tarihe sahip olduğunun vurgulanması için türkçeleştirilmeyip aynen korunmuştur. İlk işitişte terimin kulağa tuhaf gelen sesi, metin açılım kazandıkça, özellikle de ikinci bölümde Rancière'in onu "politika"dan ayırma çabası eşliğinde işlenmiş bir anlam temeline oturmaya başlar. Rancière'in terimi büründürdüğü kılık içerisinde imlenen kavramı türk dili içerisinde zihinde canlandırmak için bir "yönetme biçimi" olarak "nizam", "nizamasokma" gibi kendi siyaset tarihimize ait terimlere başvurmak ve bu terimleri düşünmenin ardalanında hep saklı tutmak belki yardımcı olabilir. Fakat aslolan, terimin bizzat Rancière'in metni içerisindeki açılımıdır ve bu sadece basit bir dilsel çeviri sorunu değil, fakat karmaşık ve zorlu bir anlama sorunudur *çn.*

*Fr. *sans frontières*: sınırların dışında, sınırlanmamış, sınırsız, sınırları olmayan *çn.*

# Politikanın Başlangıcı

Başlangıçta, Aristoteles'in *Politika*'sının I. Kitabında, insanî hayvanın belirgin politik doğasını tanımlayan ve şehrin temellerini atan ünlü cümleleri anarak başlayalım:

> "Doğa, dediğimiz gibi, hiçbir şeyi belli bir amaç gütmeksizin varlığa getirmez; ve doğa, konuşma gücünü hayvanlar arasında yalnızca insana bahşetmiştir. Konuşma, öteki hayvanların sahip oldukları ve acı ya da haz ifade etmek için kullandıkları sesten farklı birşeydir; zira onların doğası, aslında, yalnızca haz ve acı duymalarını değil, fakat bu duyguları birbirlerine belirtmelerini mümkün kılar. Öte yandan, konuşma, yararlı-olanı ve zararlı-olanı ve böylelikle de âdil-olanı ve âdil-olmayanı ifade etmeye hizmet eder. Çünkü insan ile öteki hayvanlar arasındaki gerçek fark, iyinin ve kötünün, âdil-olanın ve olmayanın vb. algısına yalnızca insanların sahip olmasıdır. İşte, bir haneyi ve bir devleti varlığa getiren de, bu konularda ortak bir görüşün paylaşılmasıdır." [4]

İnsanın politik doğası fikri bu birkaç sözcüğe sıkıştırılmıştır: bunun yerine insan doğasının güdüleyici güçlerinin sağın bir bilimini koymaya niyetlenen Hobbes'a göre Kadîmlerin *khimera*'sı*; ya da tersinden okunduğunda, Leo Strauss'un topluluğun taleplerinin modern faydacı allanıp pullanmasıyla karşıtlaştırdığı bir ortak iyi ve yurttaş eğitimi politikasının öncesiz-sonrasız ilkesiydi bu. Fakat böyle bir insan doğası anlayışına meydan okumadan ya da bu anlayışın borazancılığını yapmadan evvel, biraz daha öncesine gidip onun çıkarsanışının tekilliğine girmek uygun olabilirdi. İnsanın en

4. Aristotle, *Politics*, I, 1253 a 9-17, s. 60.

*Yun. *khimera*: Yunan mitolojisinde arslan başlı, keçi gövdeli, yılan kuyruklu, alev soluyan dişi ejderha; mecazî anlamda, hayal ürünü varlık, kuruntu, boş hayal *çn.*

yüksek politik hedefi bir *belirti* ile delillendirilir: ses sadece *belirtirken, ifade eden logos*'a, yani söze, konuşmaya sahip olmak. Konuşmanın ifade ettiği şey, onu anlayan bir özneler topluluğu için açık kıldığı şey, yararlı ve zararlı olandır ve bunun sonucu olarak da âdil-olan ve olmayandır. Böyle bir ifade organına sahip olmak, duyu deneyimine girmenin iki tarzı arasındaki farklılık olarak iki hayvan türü arasındaki ayrılığı belirtir: kendilerine bir ses bahşedilmiş tüm hayvanlara ortak haz ve acı deneyimi *ile* yalnızca insan varlıklarına mahsus ve yararlı ve zararlı olanın algısında zaten varolan iyi ve kötü deneyimi. Bu noktada, politikaya, politikliğe yatkınlığın seçkinliği değil, fakat ailede ve şehir-devletinde gerçekleştirilen üstün türden bir politiklik yatar.

Bu berrak tanıtlamada birkaç nokta karanlıkta kalır. Hiç kuşkusuz, Platon'un herhangi bir okuru, iyi'nin nesnelliğinin hazzın göreliliğinden ayrı olduğunu kavrar. Fakat onların *aisthêsis*'inin* ayrılığı bu kadar açık değildir: bir darbe almanın hoş olmayan duygusu ile bu aynı darbeden bir "zarar"a uğrama duygusu arasındaki ayrım çizgisini tam olarak nerede çizeriz? Farkın tam da bir derdin söylemsel sesletimini bir iniltinin sesli sesletiminden ayıran logos'ta belirginleştiğini söyleyebilirdik. Fakat bu durumda, hoş-olmayış ile zarar arasındaki fark, hissedilmiş ve iletilebilir olarak hissedilmiş, bir iyi ve kötü topluluğu alanını tanımlayan birşey olarak hissedilmiş olmak zorundadır. Organa -sesletilmiş dile- sahip olmaktan türetilmiş belirtim bir şeydir. Bu organın işlevini yerine getirme tarzı, dilin paylaşılan bir *aisthêsis*'i ifade etme tarzı başka bir şeydir. Teleolojik akılyürütme şu imâda bulunur ki, ortak iyi *telos*'u,* bir başka kişi tarafından çektirilen acının "zarar" olarak hissedilişine ve ifade edilişine içkindir. Fakat böyle ifade edilen "yararlı" ve "zararlı" ile dar anlamda politik adalet düzeni arasındaki mantıksal bağlantıyı tam olarak nasıl anlarız? İlk bakışta, arsız faydacı, yararlı'dan ve zararlı'dan topluluk adaletine bu geçişin, faydacının tek tek faydaları en yükseğe çıkartmak ve zararlı herşeyi en aza indir-

---

* Yun. *aisthêsis*: algı, duyu, duyum, his -*çn.*
* Yun. *telos*: erek, amaç, son, bitim -*çn.*

mek yoluyla yaratılan bir ortak fayda çıkarsamasından o kadar da uzak olmadığını "klasikler"in soylu yandaşına belirtebilir. Burada İyi topluluğu ile faydacı toplum sözleşmesi arasına ayrım çizgisi çekmek pek zor görünür.

"Klasikler"in hayranlarına şu kadarını teslim edelim: bu ayrım çizgisi çekilebilir ve çekilmek zorundadır. Fakat bu çizgi, yalnızca Leo Strauss'un kınadığı "faydacı" denen kimsenin değil, aynı zamanda bizzat onun kendisinin faydacılarla paylaştığı kişiliğin de kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bir hayli korkunç dar boğazlardan geçer: bu kişilik, âdil-olanı ifade eden *logos*'un, bireylerin tikelliklerini devletin tümelliği altına sokan düşünüp-taşınmaya sindirilmesini gerçekleştiren her kimse onun kişiliğidir. Burada problem, yararlı-olanın kabulünü, hedefi olan âdil-olanın idealitesiyle bir seviyeye getirecek şekilde yükseltmek değildir; daha ziyade, yararlı-olandan âdil-olana geçmenin yalnızca onların karşıtlarının dolayımıyla olabileceğini görebilmektir. Politik problemin -politikanın topluluk hakkında felsefî düşünmenin önüne koyduğu problemin- yüreği, karşıtların oyununda, "zararlı-olan"ın ve "âdil-olmayan"ın karanlık ilişkisinde yatar. Yararlı ile âdil arasındaki bağlantı aslında iki heterojenlik tarafından engellenir. İlkin, bu, "yararlı" ve "zararlı" gibi sahte bir şekilde karşıt terimleri ayıran şeydir. Yunan dilindeki kullanım, Aristoteles'in *sumpheron* ve *blaberon* terimleri arasında türce herhangi bir açık karşıtlık kurmaz. *Blaberon*'un, aslında, kabul edilmiş iki anlamı vardır: *blaberon*, bir anlamda, ister doğal bir felaket ister insanî bir eylem yoluyla, hangi sebeple olursa olsun bir bireyin başına gelen nahoş talihsizliktir, hoşnutsuzluk doğuran kısmettir ve öteki anlamda ise, bir bireyin, eylemlerinin ya da daha çok bir başkasının eyleminin bir sonucu olarak uğradığı olumsuz sonuçtur. *Blabê*, bu yüzden, genel olarak, terimin hukukî anlamında zarar / hasar yananlamını, bir bireyin bir başkasına yaptığı nesnel olarak belirlenebilir haksızlık [yanlış] (*tort/ wrong*)* yananlamını taşır. Dolayısıyla, bu nosyon normalde iki taraf arasındaki bir ilişki fikrini

* Metin boyunca politikanın has anlamının kilittaşı olarak kullanılan "yanlış" veya

içerir. Öte yandan, *sumpheron* ise özünde birinin kendisiyle ilişkisini, bir bireyin ya da bir grubun bir eylemden kazandığı veya kazanmayı umudettiği yararı belirtir. Bu yüzden *sumpheron* bir başkasıyla ilişkiyi içermez, bu yüzden de iki terim sahici karşıtlar değildir. Yunan dilindeki genel kullanımda, uğranan haksızlık olarak *blaberon*'a genellikle karşıt olan terim *ôphelimon*'dur, yani görülen yardımdır. *Nikomakhos'a Ahlâk*'ta, Aristoteles'in kendisinin kötü talih anlamında *blaberon*'un karşıtı olarak kullandığı terim *aïreton*'dur, karşılaşılacak iyi talihtir. Fakat bir bireyin elde ettiği yarar, *sumpheron*, hiçbir şekilde, bir başkasının uğradığı eşdeğer bir zararın bağlaşığı değildir. Thrasymakhos'a göre böyle bir bağlaşıklık vardır, çünkü bu, Thrasymakhos'un, muammalı ve belirsiz-anlamlı formülünü kâr ve zarar terimlerine çevirdiği *Devlet*'in I. Kitabında ulaştığı yanlış sonuçtur: adalet, daha güçlü / daha üstün adamın yararınadır (*to sumpheron tou kreittonos*). Thrasymakhos için çobanın kârı sürünün zararıdır, yönetenlerin yararına olan yönetilenlerin zararınadır vb. Bu kavramı genellikle çevrildiği gibi "en güçlü olanın çıkarı" diye çevirmenin dosdoğru Platon'un Thrasymakhos'u kıstırdığı pozisyona kıstırılmak olduğunu geçerken ekleyebiliriz; bu, ikili bir ayırma yapabilmek için formülün belirsiz-anlamlılığı üzerinde oynayan Platon'un bütün tanıtlamasını kısa devreye uğratmak olur. Yalnızca birinin "kâr"ı bir başkasının "zarar"ı olmamakla kalmaz, fakat dahası, dar anlamda söylendikte güçlülükten / üstünlükten yarar gören birileri hep vardır: güçlü / üstün-olanın tahakküm ettiği "güçsüzler / aşağıdakiler". Bu tanıtlamada bir terim kaybolur gider -yanlış, yani zarar veya haksızlık (*tort / wrong*). Thrasymakhos'un çürütülmesinin öngördüğü şey, haksızlığın [yanlışın, zararın] olmadığı bir şehirdir, yani doğal düzene göre uygulanan güçlülüğün / üstünlü-

"Haksızlık" (wrong) terimini "kötü", "zararlı", "çürük", "bozuk", "eğri", "işlemez", "kusurlu", "yanılgı", "kabahat", "suç", "günah" vb. anlamlarını kuşatacak şekilde en geniş anlam bağlamı içerisinde anlamak icabeder. Bu doğrultuda, bu terimin korrelativi olan "doğru" veya "hak" (right) terimini de "iyi", "yararlı", "âdil", "hayırlı", "kusursuz", "sağlam", "mükemmel" vb. anlamlarında tüm kuşatımı içinde düşünmek gerekir -*çn.*

ğün bekçi muhafızlar ile onların gereksinimlerini karşılayan zanaatkârlar arasında bir hizmetler karşılıklığını meydana getirdiği bir şehirdir.

İkinci problem ve ikinci heterojenlik işte burada yatar. Bu noktada hocasına sadık olan Aristoteles için olduğu gibi, Platon için de, âdil şehir temelde, *sumpheron*'un bağlaşık (*corrélat / correlative*) hiçbir *blaberon*'unun bulunmadığı bir devlettir. "Yararlar"ın hakkaniyetli dağıtımı, belli bir yanlışın, belli bir zararın, belli bir haksızlık rejiminin önceden elenmesini öngerektirir. "Sen bana ne zarar verdin, ben sana ne zarar verdim?" *Theaitetos*'a göre, bu, avukatın alışverişlerde ve mahkemelerde bir uzman olarak başka deyişle şehrin temeli olan adaleti mutlak şekilde bilmeyen bir kişi olarak konuşma tarzıdır. Böyle bir adalet, yararlar paylara bölüştürülmekten, kârlar ve zararlar tartılmaktan her nerede kesilirse ancak orada başlar. Tek kaygının, birarada yaşayan bireylerin birbirlerine karşılıklı zarar vermesini önlemek ve birbirlerine zarar verdikleri her seferinde kârlar ve zararlar dengesini yeniden kurmak olduğu her yerde, topluluğun temeli olarak adalet henüz ortaya çıkmaz. Böyle bir adalet, ancak, söz konusu şey yurttaşların *ortaklaşa* sahip oldukları şey olduğunda ve ana kaygı bu ortak yeterliği kullanma ve kullanmayı denetleme biçimlerinin bölüştürülme tarzı olduğunda başlar. Bir yandan, erdem olarak adalet, bireysel çıkarları basit bir dengeleme edimi ya da birilerinin başka birilerine verdiği zararın tazmini değildir. Erdem olarak adalet, tam da herbir tarafın yalnızca kendi payına düşeni almasını sağlayan ölçüm cetvelinin seçimidir. Öte yandan, politik adalet, basitçe bireyler ile iyiler [mülkler] arasındaki ölçülüp biçilmiş ilişkileri birarada tutan düzen değildir. Politik adalet, ortak olan şeyin pay edilmesini belirleyen düzendir. İmdi, bu düzende, âdil-olan, bireyler düzeninde olduğu gibi yararlı-olandan çıkarsanamaz. Bireyler için, yararlı-olanın düzeninden âdil-olanın düzenine geçiş problemi kolaylıkla çözülebilir. *Nikomakhos'a Ahlâk*'ın V. Kitabı problemimize bir çözüm getirir: adalet, yararlı şeylerde kendi payından fazlasını-ya-da yararsız şeylerde kendi payından

daha azını almamaktan oluşur. *Blaberon*'u zararlı'ya indirgemek ve *sumpheron*'u bu "yararlı" şeylerle özdeşleştirmek koşuluyla, yararlı-olanın düzeninden âdil-olanın düzenine geçişe dakik bir anlam vermek mümkündür: yararlı ve yararsız olan, üzerinde adalet erdeminin uygulandığı maddedir; adalet erdemi de, tam da uygun payı almaktan, herbirine ve herkese düşen ortalama payı almaktan oluşur.

Problem, apaçık ki, bunun hâlâ daha herhangi bir politik düzeni tanımlamadığıdır. Politik-olan, tam da kârları ve zararları dengelemeye son verildiği ve bunun yerine *ortak* payları dağıtma ve ortaklaşa payları ve bu paylara liyakatleri, birini topluluğa liyakatli kılan *aksiai*'ı* geometrik orana göre ahenge sokma kaygısı başgösterdiği zaman başlar. Politik topluluğun, iyileri [mülkleri] ve hizmetleri değiştokuş edenler arasındaki bir sözleşmeden daha fazlası olması için, hüküm süren eşitliğin, kendisi uyarınca malların değiştokuş edildiği ve zararların giderildiği eşitlikten kökten farklı olması gerekir. Fakat "klasikler"in yandaşı, bu noktanın üstüne atlamakta biraz aceleci olur ve bunda, *telos*'u insan doğasında içerilen ortak iyinin bireysel çıkarlar lehine kıyasıya pazarlık etme karşısındaki üstünlüğünü görürdü. Problemin kökü işte burada yatar: "politik felsefe"nin kurucuları için, değiştokuş mantığının ortak iyiye bu boyun eğişi, ticarî değiştokuşlarda ve mahkeme hükümlerinde söz sahibi olan aritmetik eşitliğin orandan, ortak uyumdan sorumlu geometrik eşitliğe boyun eğişi olarak, yani topluluk içerisindeki herbir tarafın ortaklaşa-olandan kaptığı payların, söz konusu tarafın ortak iyiye getirdiği paya boyun eğişi olarak mükemmelen belirlenimli bir tarzda ifade edilir. Fakat kaba aritmetikten ideal bir geometriye bu geçişin kendisi, empirik-olanla tuhaf bir uzlaşmayı, topluluk içerisindeki "taraflar"ı saymanın garip bir yolunu içerir. Şehrin iyi-olana göre düzene sokulması için, topluluk paylarının kesin bir şekilde topluluğun herbir tarafının

---

* Yun. çoğ. *aksiaï*: bedeller, değerler; tek. *aksia*: birşeyin bedeli, değeri, ederi, fiyatı veya bir kimsenin layık olduğu, hak ettiği yer veya konum, makam, rütbe, unvan, mevki -*çn.*

*axia*'sına orantılı olması zorunludur: yani topluluk paylarının, tarafın topluluğa getirdiği değere ve bu değerin, tarafa ortak güçten bir pay kapması için verdiği hakka orantılı olması zorunludur. Özsel politik sorun, *sumpheron* ile *blaberon* arasındaki problematik karşıtlığın gerisinde yatar. Politik felsefenin varolması için, politik idealitelerin düzeninin şehirdeki "taraflar"ın bir inşasıyla, karmaşıklıkları temel bir yanlış-sayımı (*mécompte / miscount*) maskeleyebilecek bir sayımla (*compte / count*) bağlantılı olması zorunludur; bu öyle bir yanlış-sayımdır ki pekâlâ *blaberon* olabilir, yani tam da politikanın hamuru olan yanlış (*tort / wrong*) olabilir. "Klasikler"in bize öğrettiği şey, herşeyden önce, politikanın bireyler arasındaki bağlarla ya da bireyler ile topluluk arasındaki ilişkilerle ilgili bir mesele olmadığıdır. Politika, topluluğun "taraflar"ının bir sayımından doğar, ki bu sayım daima bir sahte (*faux / false*) sayımdır, iki misli (*double*) bir sayımdır veya yanlış-sayımdır.

Bu *aksiai*'a daha yakından bakalım. Aristoteles şu üçünü sayar: en az sayıda olanların (*oligoi*) zenginliği, en iyi olanların (*aristoi*) adlarını kendisinden aldıkları erdem veya fazilet (aretê) ve halka (*demos*) ait olan özgürlük (*eleutheria*). Kendi başlarına alındıklarında, bu sıfatların herbiri, ötekilerin isyan kışkırtıcılığının tehdidi altında bulunan tikel bir rejim doğurur: zenginlerin oligarşisi, iyilerin aristokrasisi ya da halkın demokrasisi. Öte yandan, onların topluluk liyakatlerinin dakik bir irtibatlandırılışı ortak iyiyi sağlama alır. Fakat gizli bir dengesizlik bu zarif yapıyı zedeler. Kuşkusuz, ortak iyi arayışında oligarkların ve aristokratların yeteneklerinin ve halk denetiminin herbirinin kendine özgü katkısı ölçülebilir. *Politika*'nın III. Kitabı bu hesabı somutlaştırmaya, sırasıyla "liyakatli" insanların azınlığının ve sıradan insanların çoğunluğunun sahip oldukları politik yeterliğin ölçüsünü tanımlamaya girişir. Karışım metaforu, Aristoteles'in herbiri kendine özgü niteliklerin orantılı bir eklenişiyle beslenip büyüyen bir topluluk tahayyül etmesine izin verir; kendisinin söylediği şekliyle, "tıpkı ayıklanmamış yiyeceklerin ayıklanmışlara katılmasının, yemeğin bütününü, az miktarda ayıklanmış yiyecekten daha bes-

leyici hâle getirmesine benzer bir tarzda." [5] Sâf olanın ve olmayanın etkileri birbirine harmanlanabilir. Fakat temelde onlar birbirleriyle nasıl kıyaslanabilirler? Herbir tarafın liyakati veya niteliği tam olarak nedir? *Aksiai*'ın bu güzel ahengi içerisinde, kolaylıkla ayırdına varılabilir tek bir nitelik öne çıkar: *oligoi*'un zenginliği. Ama bu, aynı zamanda tek başına değiştokuş aritmetiğinden de çıkan bir niteliktir. Peki ya halkın özgürlüğünün topluluğa getirdiği nedir? Ve bu özgürlük ne bakımdan halka özgüdür? Temel yanlış-sayımın başverdiği yer işte burasıdır. İlkin, *demos*'un özgürlüğü belirlenebilir bir özellik değil, fakat katıksız bir yapıntıdır: "*autokhthon*"luğun [topraktan-doğmuşluğun, doğuştan yerliliğin çn.] gerisinde, Atina *demos*'unun yeniden dirilttiği bu kökenler mitinin gerisinde, demokrasiyi skandal doğuran bir düşünce nesnesi hâline getiren yabanıl olgu birden bire beliriverir. Sadece belli bir şehirde ve özellikle de bir zamanlar borç karşılığı köleliğin yürürlükten kaldırıldığı Atina şehrinde doğmuş olmakla, çalışmanın ve yeniden-üretmenin anonimliğine mahkûm edilmiş bu konuşan bedenlerden herhangi biri; kölelerden daha fazla değeri olmayan -hatta kölelerden daha değersiz, der Aristoteles, çünkü köle kendi erdemini efendisinin erdeminden alır- bu konuşan bedenlerden herhangi biri; ister yaşlı bir zanaatkâr isterse dükkân sahibi olsun bunlardan herhangi biri, şehrin kendisini halk diye adlandıran bu tarafı içerisinde sayılır, toplulukla ilgili işlere bu sıfatla katılır. *Oligoi*'un, kendilerine borçlu olanları köleliğe geri taşımasının yalın imkânsızlığı, topluluğun bir parçası olarak halkın olumlu özgülüğü olacak bir özgürlük görünüşüne dönüştürülmüştü.

Halkın ve onun özgürlüğünün bu pohpohlanışını, ilk-örneği sağlayan haktanır yasakoyucu Solon'un bilgeliğine yükleyenler vardır. Başkaları, ayaktakımını rakiplerine karşı bir sipere dönüştüren belli soyluların "demagogluk"una gönderimde bulunurlar. Bu açıklamaların herbiri zaten belli bir politika fikrini varsayar. Bunlardan birini ya da ötekini yeğlemektense, onların

5. Aristotle, *Politics*, III, 1281 b 36, s. 204.

gerisinde yatan güdüyü, yani olgunun ve yasanın kökensel bağını ve bu bağın politikadaki iki anahtar terim, eşitlik ile özgürlük arasında kurduğu tekil bağlantıyı irdelemek üzere soluklanmak daha yerinde olur. "Liberal" bilgelik, doğal girişimi ve değiştokuş özgürlüğünün beraberinde gelen ve bu özgürlüğün önünü tıkayan yapay bir eşitliğin ters etkilerini kendini beğenmiş bir edayla bize anlatır. Bununla birlikte, klasik yazarlar politikanın başlangıçlarında çok farklı derinlikte bir fenomenle karşılaşırlar: çıkagelip de, ticarî eşitlik hesaplamalarına ve yalın borçlu olma ve sahip olma yasasının etkilerine bir sınır çeken şey, içi boş bir mülkiyet [özgülük] olarak özgürlüktür. Sözün kısası, özgürlük, kârların ve borçların basit aritmetik oyunu sayesinde yönetmesini önlemek suretiyle oligarşiyi çatlatıverir ve parçalar. Oligarşinin yasası, fiilen, "aritmetik" eşitliğin engelsiz buyurucu olması, zenginliğin tahakkümle dolayımsız bir şekilde özdeş olmasıdır. Atina'nın yoksullarının tüccarlarınkinden çok soyluların iktidarına tabi oldukları düşünülebilir, fakat asıl önemli nokta şudur: Atina halkının özgürlüğü, soyağaçlarının görkemli ve kadîm doğasına dayalı soyluların doğal tahakkümünü, onların zengin mülkiyet sahipleri ve ortaklaşa mülkiyetin tekelcileri olarak yalın tahakkümüne indirgemişti. Bu özgürlük, soyluluğu soyluların zenginler olması koşuluna indirgemiş ve onların zenginlerin gücüne indirgenmiş mutlak hakkını tikel bir *aksia*'ya dönüştürmüştü.

Fakat yanlış-sayım orada durup kalmaz. *Demos*'a "özgü" olan şey olarak özgürlük yalnızca kendisinin herhangi bir olumlu özgülükle belirlenmesine izin vermemekle kalmaz; özgürlük, hiç de *demos*'a özgü değildir. Halk, hiçbir olumlu sıfata -hiçbir zenginliğe, hiçbir erdeme- sahip olmayan, fakat bununla birlikte bu tür sıfatları taşıyanlarla aynı özgürlüğe sahip kabul edilenlerin ayrımlaşmamış kütlesinden fazla birşey değildir. Halk tabakası aslında sadece geri kalanlar gibi özgürdür. İmdi, halka özgül bir sıfat kazandıran şey, başka bakımlardan her şeyde halktan üstün olanlarla bu yalın özdeşliktir. *Demos*, her yurttaşa ait olan eşitliği kendine özgü pay olarak kendisine yükler. Böyle yapmakla, bir

olmayan bu taraf, kendine özgü olmayan mülkiyetini topluluğun tek ilkesiyle özdeşleştirir ve adını -hiçbir vasfı olmayan insanların ayrımsız kütlesinin adını- bizzat topluluğun kendisinin adıyla özdeşleştirir. Çünkü -sadece ötekilerden hiçbirine, hiçbir liyakate, hiçbir zenginliğe mutlak olarak sahip olmayanların vasfı olan- özgürlük aynı zamanda ortak erdem sayılır. Özgürlük, *demos*'un (yani, hiçbir vasfı olmayan insanların, Aristoteles'in bize "herhangi birşeyde hiçbir paya sahip olmadıklarını"[6] söylediği insanların fiilî yığınının) eşseslilik (*homonymie /homonymy*) sayesinde topluluğun bütünüyle özdeşleşmesini olanaklı kılar. Temel yanlış budur; *blaberon*'un ve *adikon*'un* kökensel bağı buradadır ve bu bağın "görünüşe-çıkış"ı sonradan âdil-olanın yararlı-olandan herhangi bir çıkarsanışının önünü tıkar: halk, o ortak vasfı kendi öz vasfı olarak temellük eder. Halkın topluluğa getirdiği şey dar anlamda söylendikte çekişmedir. Bunun iki anlamda anlaşılması gerekir: halkın getirdiği sıfat, tek başına halka ait olmadığından, çekişmeye dayalı bir özgülüktür, fakat bu çekişmeye dayalı özgülük dar anlamda söylendikte yalnızca çekişmeye dayalı bir ortaklaşalığın (*commun / commonality*) kuruluşudur. Özgülüksüz [mülkiyetsiz] insanlar kütlesi, sıfatlarının veya özgülüklerinin doğal etkisi gereği kendilerini "herhangi birşeyde hiçbir payı" olmayanların var-olmayışına (*inexistence / nonexistence*) sürükleyenlerce onlara karşı sürekli işlenmekte olan yanlış adına toplulukla özdeşleşir. Halkın topluluğun bütünüyle özdeşleşmesi, başka tarafların halka karşı işlediği yanlış adına olur. Hiçbir paya sahip olmayan her kim ise kadîm zamanların yoksulları, üçüncü sınıf, modern proletarya, onun aslında hep ya da hiç dışında herhangi bir payı olamaz. Üstüne üstlük, bu hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının, hep olan bu hiçin varoluşu sayesindedir ki topluluk politik bir topluluk olarak varolur yani, temel bir çekişmeyle, topluluğun taraflarının "hak-

6. Aristotle, *The Athenian Constitution*, 2, trans., intro., & annotated by P. J. Rhodes (London: Penguin Classics, 1984), s. 43.

* Yun. *adikon*: âdil-olmayan, adaletsiz-olan-*çn.*

lar"ından daha da fazla sayılmasıyla ilişkili bir çekişmeyle bölünmüş olarak varolur. Halk öteki sınıflar arasında bir sınıf değildir. Halk, topluluğa zarar veren ve topluluğu âdil-olanların ve olmayanların bir "topluluğu" olarak kuran yanlışın (tort/wrong) sınıfıdır.

Böylelikle, soylu tabakadan insanların gözlerinde büyük bir skandala yol açmakla, *demos*, hiçbir şeye sahip olmayan o sürü, halk hâline gelir, özgür Atina'lıların politik topluluğu hâline gelir, mecliste konuşan, sayılan ve karar veren topluluk olur, hem de hattatlara: "halkın hoşuna gitti, halk karar verdi." diye yazdırtacak şekilde. Bizim için politik felsefeyi icadeden Platon'a göre, bu formül iki terimin eşdeğerliğine kolaylıkla çevrilir: *demos* ve *doksa*: hoşlananlar, daha fazlanın ya da daha azın yalnızca haz ve acı diye adlandırılan görüntülerini bilenlerdir; halk için yalın *doksa* vardı, "görünüş" vardı, halkın görünüşü vardı. Halk, mecliste biraraya toplanmış hiçbir şeye sahip olmayan büyük hayvanı, ayaktakımının ayrımsız kitlesini okşamak ya da sindirmek üzere retorikçiler ve sofistler tarafından manipüle edilen haz ve acı duyumlarının ürettiği salt görünüştür.

Başlangıçta açık olalım: demokrasiye karşı sergilediği kararlı nefret içerisinde, Platon, politikanın ve demokrasinin temellerini, demokrasiyi "ılımlı bir şekilde" anlamında "makul bir şekilde" sevmemiz gerektiğine yarımağızla bizi inandıran yorgun apolojistlerden çok daha derinlere inerek araştırır. Platon, onların görmezlikten geldiği şeyi görür: eninde sonunda politikanın temel yanlışsayımı olan demokrasinin yanlış-sayımını. Politika vardır -salt tahakküm değil-, çünkü bütünün parçalarının yanlış bir sayımı vardır. Bu imkânsız denklem Herodotos'un Pers Otanes'e yakıştırdığı bir formülde özetlenir: bütün çokta yatar.[7] *Demos*, bütüne özdeş olan çokluktur: bir olarak çok, bütün olarak parça, tümde tüm. Kârların ve zararların denkleştirilmesini gerektiren aritmetik eşitliğin ya da bir niteliği bir kümeye bağladığı varsayılan geometrik eşitliğin bölümlemeleri içerisinde anlaşılamayacak bu imkânsız

7. Herodotus, *The Histories*, III, 80, 31, trans. George Rowlinson, ed. Hugh Bowden (London: Everyman, 1992), s. 258.

denklemi özgürlüğün varolmayan niteliksel farkı üretir. Aynı sebeple, halk daima halktan daha fazlası veya daha azıdır. Doğuştan soylu ve rahatı yerinde olanlar, kendilerine sahtekârlık ya da gasp gibi görünen şeyin tüm gösterimlerine gülebilirler ya da ağlayabilirler: *demos*, meclis değil çoğunluk, topluluk değil meclis anlamına gelir; uyuşmalarını alkışlayan, kararlar almak yerine taşları sayan şehir adına yoksullar anlamına gelir. Fakat halkın kendisine eşit olmayışının tüm bu görünüşe-çıkışları, tam da temel bir yanlış-sayımın önemsiz küsûratıdır: bu temel yanlış sayımdan kasıt, özgürlüğün halka özgü mülkiyet kılınmasının ürettiği o imkânsız çokluk ile bütün eşitliğidir. Bu imkânsız eşitlik, şehri biçimlendiren parçaların ve liyakatlerin tüm çıkarsanışı üzerinde bir domino etkisine sahiptir. *Demos*'un bu tekil mülkiyetinin ardından, tuhaf bir belirsiz-anlamlılık uzamı olarak başgösteren *aristoi*'un mülkiyeti, yani erdem gelir. Halkın getirilmesi kendine ait olmayan bir özgürlük getirdiği tarzda erdemi ortaklaşa çömleğe getiren bu soylu veya faziletli insanlar tam olarak kimlerdir? Eğer onlar filozofun düşü değillerse, filozofun orantı düşünün bütünün bir parçasına dönüştürülmüş sayımı değillerse, *oligoi*'un -başka deyişle, oldukça yalın bir şekilde, zenginlerin- sadece bir başka adı pekâlâ olabilirler. *Nikomakhos'a Ahlâk*'ta ve *Politika*'nın III. Kitabında üç parçaya ve üç zümreye dayanak kazandırmak için çırpınan Aristoteles bile, IV. Kitapta ve aynı zamanda *Atinalıların Devlet Teşkilatı*'nda şehirde fiilen iki tarafın, zenginlerin ve yoksulların bulunduğunu rahatça kabul eder: "hemen her yerde doğuştan soylu olanlar ve hâli vakti yerinde olanlar aynı daire içerisinde bulunurlar."[8] İktidarları ve iktidarların görünüşlerini yalnızca bu iki taraf arasında, yalnızca şehrin bu indirgenemez parçaları arasında dağıtan düzenlemelerden, *aristoi*'un daima yoksun olacağı topluluk *aretê*'sini* getirmeleri istenir.

Bununla, basitçe, geometrik orana ilişkin bilimsel hesapların, iyi niyeti içinde felsefeye sınıf mücadelesinin özsel, kaçınılmaz

8. Aristotle, *Politics*, IV, 1294 a 19-20, s. 260.

* Yun. *aretê*: erdem, fazilet-*çn.*

gerçekliğini ta en başında düzeltip ıslah etmeye çalışma olanağı veren salt ideal yapılar olduklarını mı anlamalıyız? Bu soru ancak iki kısım hâlinde yanıtlanabilir. İlkin, politikanın bütün temelinin yoksullar ile zenginler arasındaki mücadele olduğunu Kadîmlerin Modernlerden çok daha fazla benimsediklerinin–vurgulanması zorunludur. Fakat tam da şöyle: kadîmlerin benimsedikleri, tam anlamıyla politik bir gerçeklikti -bu gerçekliği aşmaya çalışmak amaçlansa bile. Zenginler ile yoksullar arasındaki mücadele, politikanın o zamanlar hesabını kitabını çıkarmakla yükümlü olduğu toplumsal gerçeklik değildir. Bu mücadele, bizzat fiilî politika kurumunun kendisidir. Bir hiçbir payı olmayanlar parçası, bir yoksullar parçası veya tarafı var olduğunda politika var olur. Politika, sırf yoksullar zenginlere karşı çıktığı için olmaz. Tam tersine: politika (yani zenginlerin tahakkümünün yalın etkilerinin kesintiye uğratılışı), yoksulların bir kendilik (*entity*) olarak varolmasına neden olur. *Demos*'un topluluğun bütünü olma yönündeki hadsiz hududsuz iddiası politika gereksinimini yalnızca kendi tarzında -bir tarafın tarzında- doyurur. Doğal tahakküm düzeni bir hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının kuruluşu yoluyla kesintiye uğratıldığında politika varolur. Bu kuruluş, özgül bir bağlantı biçimi olarak politikanın bütünüdür. O, topluluğun politik bir topluluk olarak umumunu tanımlar; başka deyişle bölünmüş bir topluluk olarak, değiştokuş ve tazmin aritmetiğinden kaçan bir yanlışa dayalı bir topluluk olarak tamamını tanımlar. Bu kuruluşun gerisinde hiçbir politika yoktur. Yalnızca tahakküm düzeni ya da isyan düzensizliği vardır.

Herodotos, bu yalın alternativi mesel biçimindeki bir öyküde önümüze koyar. Bu örnek tarihî mesel Skyth [İskit] kölelerin isyanıyla ilgilidir. Herodotos'un bize anlattığına göre, Skyth'ler, köleler olarak üzerlerine düşen görevle, evcil hayvanlardan süt sağmakla daha iyi uğraşsınlar diye görenekleri gereği köle ettiklerinin gözlerini oyarlardı. Skyth'lerin çıktıkları büyük seferler şeylerin bu normal düzenini altüst etti. Med topraklarını fethetmek üzere kendi yurtlarından ayrıldıktan sonra, Skyth savaşçıları, Asya'nın derin-

liklerine daldılar ve orada yolları kesilip bütün bir kuşağın ömrü boyunca mahsur bırakıldılar. Aynı dönemde, kölelerin oğullarından bir kuşak doğdu ve gözleri açık bir şekilde yetişip büyüdü. Dünyaya bakıp etrafı seyreden bu köle-oğulları, uzaktaki efendileriyle aynı şekilde ve aynı niteliklerle doğmuş olduklarını gördüklerinden köle olmalarının belli bir sebebi olmadığı sonucuna vardılar. Geride kalan kadınlar sürekli olarak bu doğal benzerliği teyid etme işlevi gördüklerinden, köleler, yanıldıkları kanıtlanıncaya dek savaşçılarla eşit olduklarına karar verdiler. Bunun ardından, fatihler yurtlarına geri dönecek olduklarında mevzilerini terketmeden direnmeye hazır olacak şekilde, ülke topraklarının etrafını kazıp koskoca bir hendekle çevirdiler. Sonunda Skyth savaşçıları, mızraklarıyla ve yaylarıyla çıkagelip boygösterdiklerinde, bu küçük sığırtmaçların isyanını kolaylıkla ezip geçebileceklerini düşündüler. Saldırı başarısız oldu. En keskin görüşlü savaşçılardan biri çıkıp durumu ölçtü biçti ve silahlara sarılmış kardeşlerine şu çağrıda bulundu:

> "Öğüdümü dinleyin mızrağı ve yayı bir kenara bırakın, herbiriniz atlarınızın kırbaçlarını alın ve mertçe onların karşısına dikilin. Bizi böyle ellerimizde silahlarla gördükleri sürece, kendilerini doğumda ve yiğitlikte eşitlerimizmiş gibi hayal ediyorlar; fakat bizi bir de elimizde kırbaçtan başka hiçbir silah olmadan görsünler, işte o zaman bizim kölelerimiz olduklarını hissedecekler ve önümüzden kaçıp gidecekler." 9

Ve böyle yapıldı, büyük başarı elde edildi; bu manzara karşısında allak bullak olan köleler dövüşmeksizin tabanları yağlayıp kaçtılar.

Herodotos'un anlattığı öykü, "köle savaşı" ve "isyancı köle" paradigmasının nasıl olup da "yoksullar" ile "zenginler" arasındaki mücadelenin herhangi bir görünüşe-çıkışının negativ yüzü hâline geldiğini görmemize yardım eder. Köle savaşı paradigması, tahakküm edilen ile tahakküm eden arasında tamamen savaşın do-

9. Herodotus, *The Histories*, IV, 3, s. 296.

doğurduğu bir eşitlik kazanımı paradigmasıdır. Skyth köleler, önceden köle oldukları toprakları tahkim edilmiş bir kamp olarak işgal ederler ve silaha silahla karşılık verirler. Bu eşitlik gösterisi, ilk başta onların doğal efendileri olduklarını düşünenleri yere serer. Fakat Skyth savaşçılar doğaca farklılıklarının işaretlerini bir kez daha gösterdiklerinde, isyancıların hiçbir çıkış yolu kalmaz. Onlar savaştaki eşitliği politik özgürlüğe dönüştürmeyi beceremezler. Ülke toprağı üzerinde harfi harfine sınırları çizilen ve silahlı kuvvetle savunulan bu eşitlik bölünmüş bir topluluk yaratmaz. Böyle bir eşitlik, *demos*'u eşzamanlı bir şekilde topluluğun hem bütünü hem de parçası olarak kuran özgürlüğün mülk olmayan mülkiyetine dönüştürülemez. İmdi, politika, yalnızca bağlantı-kopukluğu, ara-kopukluk (*interruption*) sayesinde, politikayı temel bir yanlışın ya da çekişmenin düzenlenişi olarak kuran ilk yamulma sayesinde ortaya çıkar. Bu yamulma (*torsion / twist*) zararlıdır / yanlıştır (*tort / wrong*), topluluğa ilişkin felsefî düşünceyi uyandırıp ayaklandıran temel *blaberon*'dur. *Blaberon, Kratylos*'taki etimoloji buluşlarından birine göre "akışı durduran şey"i imler,[10] ki bu tür etimoloji buluşlarının düşüncenin özsel bir akışına temas etmesi bakımından bu ilk sayılmaz. *Blaberon*, kesintiye-uğratılmış bir akışı imler, "mülkiyetler"in doğal mantığının önünü kesen kökensel yamuluşu imler. Bu bağlantı-kopukluğu, oran hakkında, topluluk bütününün analogia'sı* hakkında düşünmeye zorlar. Aynı zamanda da böyle bir oran düşünü önceden çökertir.

Çünkü yanlış / zararlı olan, sadece sınıf mücadelesi değildir; sadece şehre birlik ilkesini vermekle, şehri topluluk *arkhê*'sinde° -hareket noktasında veya temelinde- temellendirmekle aşılacak içsel ihtilaf değildir. O, tam da arkhê'nin imkânsızlığıdır. Belâ sadece zenginler ile yoksullar arasındaki mücadele olsaydı, bunu savuşturmak çok kolay olurdu. Problemin çözümü oldukça hızlı bir şekilde hemencecik bulunurdu. Bu durumda yapacağınız tek

10. Plato, *Cratylus*, 417 d/e.

* Yun. *analogia*: oran, orantı -*çn.*

° Yun. *arkhê*: ana ilke, ilk ilke, kök, temel dayanak -*çn.*

şey, herbir kimseye pastadan eşit bir pay vermekle, ihtilafın nedenini başka deyişle servet eşitsizliğini ortadan kaldırmaktır. Sıkıntı daha derinlere iner. Nasıl ki halk gerçekte halk değil de fiilen yoksullar ise, aynı şekilde yoksulların kendileri de gerçekte yoksul değillerdir. Halk, sadece bir sıfat yokluğu hükümdârlığıdır, içi boş özgürlük adını, mülk olmayan mülkiyeti, liyakati çekişmeye taşıyan ilk ayrıklığın etkililiğidir. Halk, bizzat, gerçekte kendilerine özgü olmayan kendilerine özgü şeyin ve gerçekte ortak olmayan ortaklaşanın önceden çarpık çurpuk kenetlenişidir. Halk basitçe kendi sıfatıyla politikanın yapısal yanlışı (*tort / wrong*) veya yamuluşudur (*torsion / twist*). Yoksullar cephesi, bir hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının kuruluşu olarak politikanın kendisinden başka hiçbir şeyi cisimleştirmez. M. Ö. Beşinci yüzyıl Atina'sından bizim bugünkü yönetimlerimize dek, zenginler cephesinin hep söylediği tek bir şey var ve bu da en dakîk hâliyle politikanın olumsuzlanışı olan bir şey: hiçbir paya sahip olmayanlar diye bir parça yok.

Bu temel önerme, elbette ki, ahlâkların ve zihniyetlerin evrimi diye bilinen şeye göre farklı yollarda eğilip bükülebilir. On-dokuzuncu yüzyılın "liberaller"i arasında varlığını koruyan Kadîmlerin o eski teklifsiz tonu içinde şöyle geçer: yalnızca reisler ve yerliler, doğuştan soylular ve soyu sopu olmayanlar, seçkinler ve sürüler, uzmanlar ve cahiller var. Çağdaş nezaket dilinde, önerme farklı bir şekilde dile getirilir: yalnızca toplumun *parçaları* var -toplumsal çoğunluklar ve azınlıklar, sosyo-profesyonel kategoriler, çıkar grupları, cemaatler vb. Yalnızca paydaşlara dönüştürülmek zorunda olan parçalar var. Fakat eşitsizliği olumlayıcı katı eylem biçimlerinde olduğu gibi, sözleşmeye dayalı toplum ve karşılıklı müzakereye dayalı yönetim denen *polis* biçimleri altında da temel önerme aynı kalır: hiçbir paya sahip olmayanlar diye bir parça yok. Yalnızca taraf parçalar var. Başka deyişle, politika diye birşey yok, olmasına gerek de yok. Yoksulların ve zenginlerin savaşı aynı zamanda tam da politikanın varoluşu üzerine bir savaş. Yoksulların halk, halkın da topluluk sayılışı konusundaki çekişme,

politikayı ortaya çıkartan, politikanın varoluşu hakkındaki bir çekişmedir. Politika, daima yalnızca çekişmeci olabilecek bir kamunun etkinlik alanıdır, yalnızca taraflar olan parçalar ile toplamı asla bütüne eşit olmayan vasıflar veya liyakatler arasındaki ilişkidir.

Bu, demokrasi olgularının felsefeyi enine boyuna düşünmeye davet ettiği ilk politika skandalıdır. Felsefî tasarının çekirdeği, Platon'da özetlendiği şekliyle, aritmetik düzenin, fanî iyilerin ve insanî talihsizliklerin değiştokuşunu düzenleyen daha fazlanın veya daha azın düzeninin yerine, gerçek iyiyi, herhangi bir kimsenin zararına olmaksızın hemen herbir kişinin yararına olan ortak iyiyi düzenleyen tanrısal geometrik oran düzenini geçirmektir. Bu amaç için bir bilim, matematik bilimi model oluşturacaktır: kendi kesinliğini ortak ölçüden kaçmasından türeten bir sayı sayma düzeni modeli. İyinin yolu, dükkân sahiplerinin ve alaverecilerin aritmetiğinin yerine bir ortak-ölçülemezlik matematiğinin geçirilmesinde yatar. Tek aksaklık, daha fazlanın ya da daha azın yalın düzeninin özgül bir düzenle, özgül bir oranla yer değiştirmiş bir hâlde askıda bırakıldığı en az bir alanın var olduğudur. Bu alan politika diye adlandırılır. Politika, sıradan ölçümden kaçıp giden bir büyüklük olgusu sayesinde, hiçbir paya sahip olmayanların hiç ve hep olan bu parçası sayesinde varolur. Bu paradoksal büyüklük, pazar ölçülerine takılı fişi zaten çekip çıkarmış, "akış"ı durdurmuş, aritmetiğin toplumsal beden üzerindeki etkilerini askıya almıştır. Felsefe, yüzeyler, oylumlar ve yıldızlar biliminde olduğu gibi, şehirde ve ruhta da aritmetik eşitliğin yerine geometrik eşitliği geçirmeye çabalar. Fakat Atina'lıların içi boş özgürlüğünün felsefeye sunduğu şey, bir başka türden eşitlik etkisi, herhangi bir tür geometri kurmaksızın yalın aritmetiği askıya alan bir eşitlik etkisidir. Bu eşitlik, basitçe, herhangi birinin başka herhangi biriyle eşitliğidir: başka deyişle, son tahlilde, *arkhê*'nin yokluğudur, herhangi bir toplumsal düzenin büsbütün olumsallığıdır. *Gorgias*'ın yazarı, bu özel eşitliğin oligarkların aritmetik eşitliğinden, başka deyişle arzu eşitsizliğinden öte birşey olmadığının

kanıtlanışı içerisine tüm öfkesini boşaltır; bu hadsiz hududsuz iştihadır ki, çiğ ruhları sonu gelmezcesine acının eşlik ettiği bir kısır haz döngüsü içerisinde ve rejimleri de oligarşilerin, demokrasilerin ve tiranlıkların kısır döngüsü içerisinde döndürüp durur. Halk cephesinin önderlerinin Atina halkına bahşettikleri "eşitlik", halka daima daha fazlası için sonu gelmez bir doymak bilmezlikten fazlasını vermez: daima daha fazla liman ve gemi, daha fazla ticaret ve sömürge, daha fazla cephane ve istihkâm. Fakat Platon problemin daha derinlerde yattığını çok iyi bilir. Problem, gemilere ve istihkâmlara duyulan bu doymak bilmez açlık değildir. Problem, halk meclisinde, sırf ayakkabı yapan ya da sırf demircilikle uğraşan herhangi birinin ayağa kalkıp, gemilerde dümenin nasıl kullanılacağı ve istihkâmların nasıl inşa edileceği ve daha da önemlisi bunları ortak iyi için kullanmanın âdil olan ya da olmayan yolu konusunda söz söylemesidir. Problem, *daima daha fazlası* değil, fakat *kim olursa olsun herhangi biri*'dir, herhangi bir hiyerarşinin dayanağı olan nihaî anarşi'nin birdenbire açığaçıkışıdır. Sokrates'i Protagoras'la ya da Kallikles'le kapıştıran doğa mı âdet mi çekişmesi, skandalı iman tazeleyici bir şekilde sunma yolu olarak kalır. Politikanın temeli, aslında doğadan çok âdetle ilgili bir sorun değildir: bu temel, temelin yokluğudur, herhangi bir toplumsal düzenin büsbütün olumsallığıdır. Politika, basitçe, hiçbir toplumsal düzen doğaya dayanmadığı, insanî toplumu hiçbir tanrısal yasa düzenlemediği için varolur. *Devlet Adamı*'ndaki büyük mitte Platon'un kendisinin verdiği ders budur. Kronos çağında ve çoban krallar gibi boş hayallerde modeller aramak anlamsızdır. Yanlışın doğurduğu bağlantı-kopukluğu Kronos çağı ile bizim kendi zamanımız arasında zaten daha önceden olup bitmiştir. Bir kimse her ne zaman bir şehrin oranlarının ilkelerinin saptanması hakkında düşünse, bu, demokrasinin o yoldan zaten daha önce geçtiğini gösterir. Bizim dünyamız "tersine doğru" döner ve politikayı hastalıklarından sağaltmak isteyen herhangi bir kimsenin elinde yalnızca tek bir çözüm vardır: topluluğa bir *arkhê* sağlamak için bir tür toplumsal doğa uyduran yalan.

Politika, çoban kralların, cengaverlerin ya da mülkiyet sahiplerinin doğal düzeni, herhangi bir toplumsal düzenin yaslandığı nihaî eşitliği ortaya çıkartıveren ve gerçek kılan bir özgürlük yoluyla kesintiye uğratıldığı için ve kesintiye uğratıldığı zaman ortaya çıkar. Yararlı-olanla ve zararlı-olanla ilgili *logos*'tan önce, düzene sokan [emreden] ve düzene sokma [emretme] hakkını bahşeden *logos* vardır. Fakat bu ilk logos, ilksel bir çelişkiyle lekelenmiştir. Toplumda düzen vardır, çünkü bazı insanlar emreder ve başka bazıları da itaat eder, fakat bir düzene [emre] itaat etmek için en az iki şey gereklidir: düzeni [emri] anlamak zorundasınız ve ona itaat etmek zorunda olduğunuzu anlamak zorundasınız. Ve bunu yapmak için de, zaten daha önceden, sizi düzene sokmakta [size emretmekte] olan kişinin eşiti olmak zorundasınız. Herhangi bir doğal düzeni kemirip aşındıran da işte bu eşitliktir. Hiç kuşkusuz alttakiler zamanın yüzde 99'unda itaat ederler; geri kalanında ise, toplumsal düzen bu şekilde nihaî olumsallığına indirgenir. Son tahlilde, eşitsizlik ancak eşitlik sayesinde mümkündür. Bu da, politikanın daima olmadığı fiilen çok az ya da nadiren olduğu anlamına gelir. Âdet olduğu üzre politik tarih ya da politik bilim adı altında biraraya yığılan şey, aslında, çoğu zaman sulta uygulayımını, tanrısallık zangoçluğunu, orduların komutasını ve çıkarların çekip çevrilmesini sürdürmekle ilgili başka mekanizmalardan kaynaklanır. Bu mekanizmalar onlara bütünüyle yabancı olan, ama yine de kendisi olmaksızın onlardan hiçbirinin nihaî olarak iş göremeyecekleri bir önvarsayımın etkisiyle yürüdükleri yollarda durduruldukları zaman ancak politika ortaya çıkar: herhangi birinin ve herkesin eşitliği önvarsayımı ya da herhangi bir düzenin büsbütün olumsallığının paradoksal etkililiği.

Politikanın bu nihaî sırrı, bir "Modern" tarafından, onu kendi davasının amaçları için "herkesin herkese karşı savaşı" adıyla yeniden vaftiz etme riskini göze alan Thomas Hobbes tarafından açığa vuruldu. "Kadîmler" tam da bu eşitliği adlandırmaktan kaçınırlarken bu eşitliğin kapanına kıstırılırlar, çünkü onlar için özgürlük

en özgül karşıtla, kölelikle bağıntılı olarak tanımlanıyordu. Köle, *logos* yeterliğine sahip olmaksızın bir *logos*'u idrak etme yeterliğine sahip olan biridir. O, Aristoteles'in en dakîk şekilde anlama değil farkındalık yoluyla dilsel topluluğa katılmak olarak tanımladığı, hayvanlıktan insanlığa özgül geçiştir: köle, ona sahip olacak (*heksis*) kadar değil de onu idrak edecek (*aisthêsis*) kadar akıldan (*logos*) pay alan biridir.[11] O hâlde, halktan adamın özgürlüğünün olumsal doğallığı ve köleliğin doğallığı, eşitliğin nihaî olumsallığına geri göndermeksizin ayırdedilebilir. Bu aynı zamanda şunu da demeye gelir ki, böyle bir eşitlik, politika gibi birşeyle hiç ilişkisi olmayan birşey olarak koyulabilir. Platon'un Menon'un kölesine karekök kuralını buldurtmakla zaten yaptığı tanıtlamadır bu. Önemsiz bir kölenin geometrik düzeni aritmetik düzenden ayıran bir işlemi Sokrates kadar başarıyla yapabilmesi, aynı zekâyı paylaşabilmesi, Platon için topluluğa dahil olmanın herhangi bir biçimini tanımlamaz.

"Klasikler", dönüp dolaşıp, *logos*'un kökensel eşitliğine onu adlandırmaksızın geri dönerler. Ama yine de onların tanımladıkları şey, toplum sözleşmesiyle ve doğa durumundaki yaşamla ilgilenen modern teorisyenler için kavranılamaz kalan bir tarzda, bir olmayan bu ilkenin, hiçbir şeye sahip olmayan halkın "özgürlüğü" olarak etkide bulunduğunda yarattığı yamulmadır. Politika, eşitlikçi olumsallık doğal ast üst düzenini halkın "özgürlüğü" olarak kesintiye uğrattığında, bu bağlantı-kopukluğu özgül bir mekanizma meydana getirdiğinde ortaya çıkar: toplumun "hakikî" parçalar olmayan parçalara bölünüşü; bir parçanın, onun kendisinin olmayan bir "mülkiyet" ve bir çekişme topluluğu olan bir "kamu" adına bütüne eşit olarak kuruluşu. Bu, nihaî olarak, yararlı-olan ile âdil-olan arasına sıkışıveren ve birinin ötekinden herhangi bir çıkarsanışını kuraldışı bırakan yanlıştır (*tort/wrong*). Politikanın kuruluşu, sınıf mücadelesinin kuruluşuna özdeştir. Sınıf mücadelesi, politikanın gizli motoru ya da görünüşlerin gerisinde saklı hakikat değildir. Bizzat politikanın kendisidir, zaten daima yerli

11. Aristotle, Politics, I, 1254 b 24-25, s. 69.

yerinde olup, topluluğu kendi *arkhê*'sinde temellendirmeye çalışan herkesin karşısına çıktığı şekliyle politikadır. Bu, politikanın, toplumsal gruplar değişik çıkarları üzerine savaşa girdikleri için varolduğunu söylemek değildir. Politikanın ortaya çıkmasına neden olan yamulma veya bükülme aynı zamanda herbir sınıfı kendisinden farklı olarak kuran şeydir de. Proletarya bir sınıftan çok tüm sınıfların çözülüşüdür; Marx'ın söyleyecek olduğu gibi, onun evrenselliğini oluşturan işte budur. Bu iddia, tüm genelliği içerisinde anlaşılmalıdır. Politika, gerçekte sınıflar olmayan sınıflar arasında bir çekişmenin kuruluşudur. "Hakikî" sınıflar toplumun gerçek parçalarıdır, işlevlere karşılık gelen kategorilerdir ya da böyle olmaları gerekir. Tüm toplumla özdeşleşen Atina *demos*'unda ya da kendisini topluluğa kökten itiraz olarak ilân eden Marxist proletaryada durum böyle değildir. Onların her ikisi de, tüm sınıfların bağlantısını kopartan ve politikayı ortaya çıkartan, herhangi biri ile herkes arasında eşitlik adının ta kendisini, toplumun bir parçası adına biraraya kenetler. Politikanın evrenselliği, topluluğun öz yapısı olarak ihtilafın (*différend / differend*) evrenselliği olduğu kadar, herbir tarafın kendisinden farklılığının (*différence / difference*) evrenselliğidir de. Politikanın kurduğu yanlış birincil olarak sınıflar arasındaki bölünme değildir; herbir sınıfın kendisinden farklılığıdır ve bu, toplumsal bedenin tam da dilim dilim doğranışına, karışım yasasını, kim olursa olsun herhangi birinin ne olursa olsun herhangi bir işi yapması yasasını sonradan dayatır. Platon'un bunun için kullandığı bir söz vardır: *polupragmosunê*,* kendisini her ne olursa olsun herhangi bir işlevi yerine getirir gören herhangi birinin haddini "çokça" aşması, haddinin "fazlasıyla ötesine" geçmesi olgusu. *Gorgias* demokratik eşitliğin tam da tiranlığın eşitsizliği olduğunun bitip tükenmez bir şekilde tanıtlıyorsa, *Devl*et de, devlet işlevlerinin herhangi bir düzenli paylaşımını harabedebilecek ve farklı sınıfların kendilerine özgü

---

* Yun. *polupragmosunê*: işgüzarlık, haddi olmayan işlere burnunu sokma, bilir bilmez her işe karışma, üstüne farz olmayan işlere bulaşma vb. -*çn.*

karakteri yitirmelerine neden olabilecek bu *polupragmosunê*'nin, bu etkinlikleri karıştırmanın kaynağının izini sonu gelmezcesine sürüp durur. *Devlet*'in IV. Kitabı, adaleti hakikî adaleti, eğriliği / yanlışı dışlayan adaleti tanımladığı noktada, vakur bir şekilde bize şu uyarıda bulunur ki, bu tür karıştırma "devletimize en büyük zararı verir ve buna kötülerin en kötüsü demeye baştan sona hakkımız var."[12]

Politika büyük bir yanlışla başlar: aritmetik düzen ile geometrik düzen arasında halkın içi boş özgürlüğünün yarattığı yarık. Ortak fayda, politik topluluğu cepheleşmeden ya da çıkarların biçimlenişinden daha fazla temellendirmez. Politikayı ortaya çıkartan yanlış onarım gerektiren bir çatlak değildir. Konuşan bedenlerin dağılımının yüreğine ortak-ölçülemez birşeyin sokulmasıdır. Bu ortak-ölçülemez-olan, yalnızca kârlar ve zararlar eşitliğini yıkıp yok etmekle kalmaz; aynı zamanda kosmos'un oranına göre düzene sokulmuş ve topluluk *arkhê*'sine dayalı şehir tasarısını da önceden yerle bir eder.

12. Plato, *The Republic*, IV, 434, trans. Sir Desmond Lee (London: Penguin Classics, 1987), s. 146.

# Yanlış: politika ve p*olis*

Politik hayvanın amaçlarının mantıklı (*logique / logical*) hayvanın özgülüklerinden görkemli çıkarsanışı, bir yırtığın üzerine yamanır. Politik bedeni toplumsal bedenin gerçek parçaları olmayan topluluk parçaları arasındaki çatışkı olarak tek başına kuran yanlışın ortak-ölçülemezliği, yararlı-olan ile âdil-olan arasında yatar. Fakat sırası geldiğinde, yararlı-olan ile âdil-olan arasındaki sahte süreklilik, kendilerine logos bahşedilmiş insan varlıkları ile yalnızca ses (*phônê*) organının kullanımına tutsak edilmiş hayvanlar arasında herhangi bir kesin karşıtlık delilinin sahteliğine işaret eder. Aristoteles'in bize söylediğine göre, ses, sınırlı bir amaç için tasarlanmış bir organdır. Ses, genelde, hayvanların haz ya da acı duyumlarını belirtmelerine veya göstermelerine (*sêmainein*) yarar. Haz ve acı, insan varlıklarına ve politik bedene bir kâr ve zarar duyusu tahsis eden dağıtımın *ve böylelikle de* âdil-olanın ve olmayanın kamuya yayılışının dışında varolur. Fakat sesin sıradan işlevlerini ve konuşmanın ayrıcalıklarını bu kadar açık bir şekilde dağıtırken, Aristoteles, hocası Platon'un o "büyük ve güçlü hayvan"a, halka yönelttiği öfkeli suçlamaları elbette ki unutmamıştır. Devlet'in VI. Kitabı, bu büyük ve güçlü hayvanın, onu övgü dolu bir alkış tufanıyla yatıştıran ve yergi dolu bir yuhalama velvelesiyle kızdıran sözlere tepki verişini bize sergilemekten gerçekten haz alır. Kendilerini onun ağılının duvarları içinde gösteren, onun bakımını üstlenmiş hayvan terbiyecilerinin "bilim"i, tamamen, büyük hayvanı hangi ses efektlerinin kızdırıp hırlattığını ve hangilerinin yatıştırıp uysallaştırdığını bilmekten ibarettir. Nasıl ki *demos* topluluğa liyakati gasbediyorsa, aynı şe-

kilde demokrasi de, zahirî haz ve acı duygularını yalnızca dışlaştırmaklakalmayıpaynızamanda besleyip çoğaltan sesin, âdil-olanın tanınmasına izin veren ve bu farkındalığı topluluk oranı çerçevesinde düzenleyen *logos*'un ayrıcalıklarını gasbettiği rejimdir -yaşam tarzıdır. Büyük ve güçlü hayvan metaforu, basit bir metafor değildir: o, *logos*'u ve *logos*'un topluluk parçalarının *analogia*'sı olarak politik gerçekleşimini sıkıntıya sokan o vasıfsız konuşan varlıkları, hayvanlar olarak katı bir şekilde geri püskürtmeye hizmet eder.

Bu yüzden, mantıklı (*logique / logical*) hayvanlar ile ses çıkartan hayvanlar arasındaki basit karşıtlık, hiçbir şekilde, politikanın o zamanlar yaslandığı verili durum değildir. Tam tersine, o, tam da politikayı kuran çekişmenin bahs-i müştereklerinden (*enjeu / stakes*) biridir. Politikanın yüreğinde, vasıfsız olan konuşan varlığın yeterliği ile politik yeterlik arasındaki ilişkiye dair, asla bu sıfatla ele alınmamış bir çifte yanlış, bir temel çatışma yatar. Platon için, kendini halk diye adlandıran anonim konuşan varlıklar sürüsü, topluluk içerisindeki bedenlerin herhangi bir düzenli dağıtımına zarar (*tort / wrong*) verir. Fakat diğer taraftan, "halk", toplumsal düzeni, konuşan varlıklar çoğunluğunun sessizlik gecesine ya da haz veya acı ifade eden seslerin hayvanî uğultusuna mahkûm edilişiyle sembolize etmeyi sağlayan hatırlanmayacak kadar uzak geçmişe ait ve daim süregelen yanlışın adıdır, öznelleşme biçimidir. Çünkü hiçbir adı sanı olmayan halkı oligarklara bağımlılık ilişkisine sokan borçlardan önce, bedenlerin iki kategoriye bölünmüş sembolik dağıtımı vardır: görülenler ve görülmeyenler, bir *logos*'a -hatırlanır bir konuşmaya, tutulacak bir hesaba, korunacak bir sayıma- sahip olanlar ve hiçbir *logos*'a sahip olmayanlar, gerçekten konuşanlar ve haz ve acı ifade etmek için sesleriyle sadece eklemli ve anlaşılır sesi taklit edenler. Politika, *logos* asla basitçe konuşma olmadığı, daima koparılamaz bir şekilde bu konuşmanın ürünü olan sayım olduğu için varolur: bir ses çıkarmanın âdil olan şeyi dile getirebilecek konuşma olarak anlaşılmasını, buna karşılık bir başka ses çıkarmanın ise sadece haz ya da acı, rıza ya da isyan alâmeti olan bir uğultu olarak algılanmasını sağlayan sayım.

Ondokuzuncu yüzyılda yaşayan bir Fransız düşünürünün, Roma plebleri̇nin Aventinus Tepesi'ne çekilip birlikten ayrılışları hakkında Livius tarafından anlatılan öyküyü yeniden kaleme alırken bize anlattığı şey budur. Pierre-Simon Ballanche, 1829'dan itibaren, *Revue de Paris*'te, "Formule générale de l'histoire de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain" (Tüm halkların tarihinin Roma halkının tarihine uygulanmış genel formülü) başlığı altında bir dizi makale yayınladı. Ballanche, kendine özgü bir tarzda, "Kadîmler"in politikası ile "Modernler"in politikası arasındaki bağlantıyı buradan hareketle kurar. Livius'un öyküsü, Volsk'larla savaşın sonunu, plebleri̇n Aventinus Tepesi'ne geri çekilişlerini, Menenius Agrippa'nın elçiliğini, onun anlattığı [bedeni toplumsal bütünün bir metaforu olarak alan, bedenin organlarının isyanıyla ilgili] ünlü meseli, ve plebleri̇n birlik saflarına geri dönüşlerini birbirine bağlayıp birleştirir. Ballanche, Latin tarihçiye, bu olayı bir isyandan, yoksulluğun ve açlığın neden olduğu ve her türlü anlamdan yoksun bir kuvvet gösterisini tetikleyen bir ayaklanmadan başka birşey olarak düşünemediği için çıkışır. Livius, Menenius Agrippa'nın meselini gerçek bağlamı -bizzat konuşma konusu üzerine bir ağız dalaşı bağlamı- içerisine yerleştiremediği için çatışmaya anlam veremez. Ballanche, tarihî-meselinin merkezine senatörlerin tartışmalarını ve plebleri̇n konuşma edimlerini yerleştirmekle, çatışmanın bir yeniden sahnelenişini canlandırır; ve burada söz konusu bütün sorun, plebleri̇n ve patrisyenlerin herhangi bir meseleyi tartışabilecekleri ortak bir sahnenin varolup olmadığını bulup ortaya çıkarmayı gerektirir.

Uzlaşmaz patrisyenlerin pozisyonu apaçıktır: plebleri̇n konuşmamaları gibi yalın bir sebepten ötürü plebleri̇n tartışmaya mahal yoktur. Plebler konuşmazlar, çünkü onlar -şehir içinde tutulan sembolik kayıttan yoksun olma anlamında- *logos*'tan yoksun, adı sanı olmayan varlıklardır. Plebler, gelecek nesillere bizzat yaşamın kendisi dışında hiçbir kalıt bırakmadan geçip giden, üreme işlevine indirgenmiş tamamen bireysel bir hayat yaşarlar. Her kim ki adsızdır, konuşamaz. Konsül Menenius, mantıksal olarak plebleri̇n

ağızlarından çıkabilecek tek şey uğultuyken, onlardan sözlerin dökülmekte olduğunu tahayyül etmekle ölümcül bir hataya düşmüştür.

> "Onlar tıpkı bizim gibi konuştular, Menenius'a lâf anlatmaya cüret ettiler! Menenius'un ağzını kapatan, gözlerini kamaştıran, kulaklarını çınlatan bir tanrı mıydı?... Yalnızca gelip geçici bir konuşma yaptıkları, bir zekâ ifadesi değil de uçup giden bir ses, bir tür böğürme, bir ihtiyaç alâmeti olan bir konuşma yaptıkları yanıtını nasıl oldu da veremedi. Onlar öncesiz-sonrasız sözden yoksundular, bu geçmişte böyleydi ve gelecekte de böyle olacak."[13]

Ballanche'ın Appius Claudius'a atfettiği bu söylev, ağız dalaşının çerçevesini mükemmel bir şekilde sergiler. Adı sanı olanların dili ile adsız varlıkların böğürmesi arasında bir dilsel değiştokuş konumu kurulabilmesi, tartışma kuralları ya da tartışma kodu koyulabilmesi mümkün olamaz. Bu hüküm, basitçe hâkim olanların dediğim dedikçiliğini veya ideolojik körlüğünü yansıtmaz; onların tahakkümünü örgütleyen, bizzat o tahakkümün kendisi olan duyarlık düzenini de katı bir şekilde ifade eder. Pleblerin konuştuklarını işittiğini tahayyül eden elçi Menenius, bir sınıf haini olmadan önce, duyarlık yanılsamasının bir kurbanıdır. Patrisyen tahakkümü yapılandıran düzen, *logos*'tan yoksun olan varlıklar tarafından söze dökülebilir hiçbir *logos*, adsız varlıklar, *sayılır* veya *say/gın* olmayan varlıklar tarafından dile getirilebilir hiçbir *konuşma* tanımaz.

Bununla karşılaştıklarında, Aventinus'ta toplanan plebler ne yaparlar? Skyth kölelerin yaptıkları gibi tahkim edilmiş bir kamp kurmazlar. Skyth köleler için düşünülemez olacak birşey yaparlar: kendilerini öteki savaşçılara eşit savaşçılar olarak değil de, onlara bu özellikleri men edenlerle aynı özellikleri paylaşan konuşan varlıklar olarak teşkilatlandırmak suretiyle, bir başka düzen, duyulur-olanın bir başka paylaştırımını kurarlar. Böylelikle, patrisyenlerinkini taklit eden bir dizi konuşma edimi gerçekleştirirler: lanetlemelerde

13. Pierre-Simon Ballanche, "Formule générale de l'histoire de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain", Revue de Paris, September, 1829, s. 94.

ve ululamalarda bulunurlar; aralarından birini gidip *kendi* kahinlerine danışması için delege seçerler; onları yeniden kutsayıp adlandırarak kendilerine temsilciler atarlar. Bir cümleyle, kendilerine tıpkı adı sanı olan varlıklar gibi davranırlar. Bu sınır ihlâli sayesinde, tıpkı konuşan varlıklar gibi, kendilerinin de basitçe ihtiyaç, acı veya öfke değil, zekâ ifade eden konuşma yetisiyle donatıldıklarını görürler. Ballanche'ın bize anlattığı şekliyle, onlar "göğe bir ad" yazarlar: konuşan varlıklar topluluğunun sembolik düzeni içinde, Roma şehrinde henüz herhangi bir etkili güce sahip olmayan bir topluluk içinde bir yer.

Öykü bize bu şekilde iki sahne sunar ve onlar arasında -elbette ki yalnızca tek bir yönde- koşuşturup duran iki gözlemci ve elçi gösterir. Bunlar, varolmayan (*inexistante / nonexistent*) bir hakkın bu sahnelenişinde olup bitenleri görmeye ve işitmeye başlamış alışılmadık patrisyenlerdir. Ve onlar bu inanılmaz fenomeni gözlemlerler: plebler şehrin düzenini fiilen çiğnemişlerdir. Kendilerine adlar vermişlerdir. Bedenlerinin yaşamını sözlere ve söz kullanımına bağlayan bir dizi konuşma edimi gerçekleştirmişlerdir. Kısaca, Ballanche'ın terimleriyle, "ölümlüler" hâlinden "insanlar" hâline dönüşmüşler, yani sözler aracılığıyla ortak bir kadere bağlanmış varlıklar olmuşlardır. Pekâla sözler verebilen ve sözleşmeler düzenleyebilen varlıklar hâline gelmişlerdir. Sonuç şudur: Menenius meselini anlatırken, plebler nezaketle dinlerler ve ona teşekkür ederler, ama ancak böyle yaparak tır ki daha sonra ondan bir antlaşma talep edebilirler. Menenius bağırıp çağırabilir ve böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söyleyebilir; ne yazık ki, Ballanche'ın bize anlattığına göre, Menenius'un meseli tek bir günde "bütün bir devrin çığırını açmış"tı. Durumu formüle etmek kolaydır: plebler, Menenius'un meselini -hayatî patrisyen ilke ile bu ilkeyi hayata geçiren pleb üyeler arasındaki zorunlu eşitsizlik savunusunu- anlayabildikleri ândan itibaren, zaten tam da zorunlu olarak eşitler idiler. Mesel, duyulur-olanın eşitlikçi olmayan bir paylaştırımını içerir. Bu paylaştırımı anlamak için zorunlu olan duyu, ilkini silip süpüren eşitlikçi bir paylaştırımı öngerektirir, fakat ancak özgül bir

esinlenme sahnesinin kurulumu bu eşitliğe herhangi bir etkililik kazandırabilir. *Logos* ile kendisi arasındaki mesafeyi ancak böyle bir mekanizma ölçebilir ve bu ölçümü pleblerin *tıpkı* patrisyenler *gibi* konuşmakta oldukları ve patrisyenlerin tahakkümünün herhangi bir toplumsal düzenin katıksız olumsallığından başka hiçbir temele sahip olmadığı bir duyarlık uzamı örgütlemede ancak böyle bir mekanizma etkili kılabilir.

Ballanche'ın öyküsündeki Roma Senatosu, bilge yaşlı adamlardan kurulu gizli bir meclisle canlandırılır. Onlar, bir devir kapandığında, beğenin ya da beğenmeyin, o devrin kapandığını bilirler ve plebler konuşma yetisine sahip yaratıklar hâline geldiklerine göre, geriye onlarla konuşmaktan başka hiçbir çıkar yol kalmadığı sonuca varırlar. Varılan bu sonuç, Ballanche'ın Vico'dan türettiği felsefeyle uyuşur: bir konuşma çağından bir diğerine geçiş bastırılabilecek bir isyan meselesi değildir: o, kendine özgü alâmetlerle tanınabilecek ve karşısına çıkıp savaşmanın hiçbir anlam ifade etmediği bir tür ilerletici esinlenme sorunudur.

Bununla birlikte, burada bizim için önemli olan, bu belirlenimli felsefeden çok, söz konusu meselin, politik sahneyi kuran, *logos* ayrıcalığı ile davalaşma oyunu arasındaki ilişkiye geri dönme tarzıdır. Davalaşma (*litige / litigation*), çıkarların ve şu ya da bu paya liyakatlerin ölçümünden önce, tarafların taraflar olarak varoluşuyla ve tarafları taraflar olarak kuran bir ilişkinin varoluşuyla ilgilidir. *Logos*'un konuşma ve say[ıl]ma olarak ikili anlamı, bu çatışmanın sahnelendiği uzamdır. Aventinus meseli, insanî *logos*'un politik işlevi ve onun görünüşe çıkardığı yanlışın gösterimi hakkında Aristoteles'in verdiği yargıyı yeniden formüle etmemize izin verir. Politikanın varolmasına neden olan konuşma, tam da konuşma ile onun sayılışı arasındaki boşluğu ölçen konuşmanın aynısıdır. Ve bu konuşmada kendini gösteren *aisthêsis*, tam da *aisthêsis*'in kuruluşu konusundaki ağız dalaşıdır; duyulur-olanın, bedenlerin kendilerini topluluk içerisinde bulmalarını sağlayan bu paylaştırımı konusundaki ağız dalaşıdır. Bu paylaştırım, burada terimin ikili anlamında anlaşılmalıdır: topluluk olarak ve ayrılma olarak. Duyulur-

olanın paylaştırımını tanımlayan, işte bunlar arasındaki ilişkidir ve bu ilişki meselin "ikili anlam"ında (*double sens / double sense*) oyun hâlindedir: meselin içerdiği anlam (*sens / sense*) ve meseli anlamak için gerekli duyu (*sens / sense*). Pleblerin konuşabileceklerini sezmek, taraflar "arasında" bir şeylerin var olduğunu sezmektir. Patrisyenler için, taraflar diye birşey var olmadığından ötürü hiçbir politik sahne yoktur. Taraflar yoktur, çünkü plebler, hiçbir *logos*'a sahip olmamakla, var değillerdir. "Sizin bahtsızlığınız var olmamak"[14] der bir patrisyen pleblere, "ve bu bahtsızlıktan kaçılamaz." Aristoteles'in tanımı ya da Platon'un polemikleri tarafından bulanık bir şekilde belirtilen, fakat öte yandan politik topluluğun alışveriş, sözleşme ve iletişim anlayışlarının tümü tarafından düpedüz gölgede bırakılan can alıcı nokta budur. Politika, öncelikle, ortak bir sahnenin varoluşu üzerine ve o sahnede hazır bulunanların varoluşu ve statüsü üzerine çatışmadır. Saptanması zorunlu ilk şey şudur: sahne, sahneyi göremeyen ve sahnenin varolmaması gibi sağlam bir sebepten ötürü sahneyi göremeyen bir muhatabın (*interlocuteur / interlocutor*) kullanımı için varolur. Taraflar, adlandırdıkları ve içerisinde taraflar olarak sayıldıkları çatışmadan önce var değillerdir. Yanlışın "tartışılması", kurucu ortaklar arasında bir alışveriş değildir hatta şiddete dayalı bir alışveriş bile değildir. Bu tartışma, bizzat konuşma konumunun kendisiyle ve konuşmanın aktörleriyle ilgilidir. Politika, insanlar konuşma ayrıcalığı sayesinde çıkarlarını kamuya yaydıkları için var değildir. Politika, konuşan varlıklar olarak sayılma hakkına sahip olmayanlar, bir yanlışı kamuya yaymakla bir topluluk oluşturup, kendilerini bir şekilde saydırdıkları için varolur ve bu yanlış tam da bu cepheleşmeden, tek bir dünya içinde iki dünya çelişkisinden daha öte birşey değildir: onların var oldukları dünya ile var olmadıkları dünya, onlar ile onları konuşan varlıklar olarak tanımayanlar "arasında" birşeylerin bulunduğu dünya ile hiçbir şeyin bulunmadığı dünya.

Atina'lı özgürlüğünün olumsal, yapıntı doğası ve "Pleblerin Birlikten Ayrılışı"nın sıradışı doğası, bu şekilde, Skythia köle savaşının

14. Ballanche, "Formule générale," s. 75.

hem dikkat çektiği hem de ıskaladığı temel bir çatışma sahnelerler. Bu çatışma, insanî birarada-oluşun iki tarzını, duyulur-olanın paylaştırımının ilke bakımından karşıt ama yine de imkânsız oran sayımlarında ve keza çatışmanın cebrinde birbirine sımsıkı bağlanmış iki tipini ayırır. Bedenleri, "özgülükler"ine / "mülkiyetler"ine göre, adlarına ya da addan yoksun oluşlarına göre, ağızlarından çıkan seslerin "mantıksal" ya da "sessel" doğasına göre yerlerine ve rollerine yerleştiren bir birarada-oluş tarzı vardır. Bu tür birarada-oluşun ilkesi yalındır: o, herbir kimseye, o kimsenin olduğu şeyin apaçıklığına uygun düşen payı verir. Var olma tarzları, yapıp etme tarzları ve söyleyiş ya da söylemeyiş tarzları tam da herbir kişinin hissesine düşeni yansıtır. Skyth'ler, kendilerinden yerine getirmelerini talep ettikleri görevi gerçekleştirmek için yalnızca ellerine ihtiyaç duyanların gözlerini oymakla, en ilkel örneği sunarlar. Konuşabilmesi imkânsız olanların konuşmasını anlayamayan Patrisyenler klasik örneği verirler. Ayrımsızlaşmış bir dünyanın ve herbir yaş diliminin ya da herbir sosyo-profesyonel kategorinin şu ya da bu bakanın "politik gelecek"i hakkında hangi kanaatte olduğunun tam bir sayımının sonsuz seyirliğini gece gündüz herbirimize sunan haberleşme ve kamuoyu yoklaması "politika"sı, pekâla aynı şeyin örnek bir modern biçimi olabilirdi. Bir yanda, basitçe tarafların paylarını sayan, bedenleri görülürlük-lerinin ya da görülmezliklerinin uzamı içerisinde dağıtan ve herbirine özgü var olma, yapıp etme ve söyleme tarzlarını hizaya sokan mantık vardır. Bir de öteki mantık vardır: kim olursa olsun konuşan herhangi bir varlığın ne aritmetik ne de geometrik olan eşitliğinin sırf olumsallığını gerçekleştirme olgusu sayesinde bu ahengi bozan mantık.

Bu yüzden, âdil-olanlar ve olmayanlar topluluğunun kim olursa olsun konuşan herhangi bir varlığın yeterliğinden çıkarsanışı konusunda bir çekişme üreten ilk çatışmada, insanî birarada-oluşun bu iki mantığının ayırdedilmesi zorunludur. Bunlar genelde politikayla karıştırılırlar, oysa ki politik etkinlik bunların paylaştırımını gerçekleştiren etkinlikten başka birşey değildir. Ortaklaşa-

lıkların kümelenmesinin ve rızasının işler kılınmasını, güçlerin örgütlenmesinin, yerlerin ve işlevlerin dağıtımının ve bu dağıtımı meşrulaştırma sistemlerinin gerçekleştirilmesini sağlayan prosedürler kümesine genellikle politika adı verilir. Bense, bu dağıtıma ve meşrulaştırma sistemine başka bir ad vermeyi öneriyorum. Onu *polis* (*police*) diye adlandırmayı öneriyorum.

Bu terim kuşkusuz bir takım problemler ortaya koyar. Polis sözcüğü, normalde, gündelik dildeki polis teşkilatı veya polis memuru olarak bilinen şeyi, asayiş ve kolluk kuvvetlerinin cop darbelerini ve gizli polisin sorgularını çağrıştırır. Fakat bu dar tanımın olumsal olduğu yargısı verilebilir. Michel Foucault, onyedinci ve onsekizinci yüzyıl yazarlarınca betimlenen bir yönetim tekniği olarak *polis*'in (*police*) "insan"la ve insanın "mutluluk"uyla ilgili herşeyi kapsadığını göstermiştir.[15] Gündelik dildeki polis teşkilatı, bedenlerin topluluk içerisinde dağıtıldığı o duyulur gerçekliği nizama sokan daha genel bir düzenin sadece tikel bir biçimidir. Gündelik anlamda polis teşkilatını, ona *polis* işlevlerinin bütün kümesini yükleme noktasına varıncaya dek şişiren şey, belli devletlerde bu düzenin gücü değil, zayıflığıdır. Batı toplumlarının evrimi, *a contrario**, polis memurunun tıbbı, huzur ve sükûneti ve kültürü birbirine bağlayan bir toplumsal mekanizma içerisinde tek bir öge olduğunu açığa vurur. Polis memurunun yazgısına düşen, kamusal asayiş ve kolluk görevlisi kadar danışman ve organizatör rolünü oynamaktır ve hiç kuşkusuz bizzat bu adın kendisi, bizim toplumlarımızın geleneksel olarak küçümsenen işlevlerin hiç değilse imajını düzeltmeye çalışmasını sağlayan zarifleştirme sürecine yakasını kaptırmış bir hâlde, bir gün değişecektir.

Bundan böyle, isim veya sıfat olarak *polis* (*police*) veya *polisiye* (*policier / policing*) sözcüklerini aynı zamanda "yansız" olan ve aşağılayıcı olmayan bu daha geniş anlamda kullanacağım. Bununla birlikte, *polis*'i "devlet aygıtı" denen şeyle özdeşleştirmiyorum.

---

15. Michel Foucault, "Omnes et singulatim: vers une Critique de la raison politique," *Dits et Écrits*, vol. IV, s. 134-61.

* Lat. a contrario: tam tersine, buna karşıt olarak çn.

Devlet aygıtı nosyonu, aslında, devleti toplum hayatına katı düzenini dayatan bir makine, bir "soğuk canavar" olarak resmeden, Devlet ile toplum arasındaki bir karşıtlık önvarsayımıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu tasarım, zaten belli bir "politik felsefe"yi, yani politikanın ve *polis*'in belli bir karışımını önvarsayar. Bir *polis* rejimini tanımlayan yerlerin ve işlevlerin dağıtımı, devlet işlevlerinin katılığından kaynaklandığı kadar, toplumsal ilişkilerin varsayımsal kendiliğindenliğinden de kaynaklanır. *Polis*, özü itibarıyla, bir tarafın payını ya da paydan yoksunluğunu tanımlayan, genellikle örtük yasadır. Fakat bunu tanımlamak için, ilkin, şu ya da bu tarafın içerisine oturtulduğu duyulur-olanın şekillenmesini tanımlamanız zorunludur. *Polis*, bu yüzden ilkin, yapıp etme, var olma ve söyleme tarzlarının paylaştırımını tanımlayan bir bedenler düzenidir ve bu bedenlerin belli bir yere ve göreve ad yoluyla [veya ismen] atanmalarını gözetir; *polis*, belli bir etkinliğin görülür olmasını, bir diğerinin görülür olmamasını gözeten, bu konuşmanın söylem, şu konuşmanın uğultu olarak anlaşılmasına nezaret eden, görülür-olanın ve söylenir-olanın bir düzenidir. Örneğin, geleneksel olarak işyerini, işçinin bir paya sahip olmasının katı bir şekilde emeğinin karşılığının ödenmesiyle tanımlandığı, kamusal denen alana özgü görme ve söyleme tarzlarınca düzenlenmemiş bir özel alana dönüştüren şey, *polis* yasasıdır. *Polis*, bedenleri "disiplin altına alma" olmaktan çok, bedenlerin görünüşünü yöneten bir kuraldır; *uğraşların* şekillenmesini ve bu uğraşların dağıtıldığı mekânların özgülüklerinin / mülkiyetlerinin şekilenmesini yöneten bir hâkimiyettir.

Şimdi, *politika* terimini, *polis*'in karşıtı olan son derece belirlenimli bir etkinliğe, yani o duyulur şekillenmeden kopan her ne varsa ona tahsis etmeyi öneriyorum: böylelikle, taraflar ve paylar veya paylardan yoksunluk, tanım gereği o şekillenmede hiçbir yeri olmayan bir önvarsayımla hiçbir paya sahip olmayanlar parçası önvarsayımıyla tanımlanır. Bu kopuş, tarafların, payların ya da paylardan yoksunluğun tanımlandığı uzamı yeniden şekillendiren bir eylemler dizisi içerisinde kendini gösterir. Politik etkinlik, bir

bedeni, ona tahsis edilmiş yerden koparıp uzaklaştıran veya bir yerin akıbetini değiştiren her ne varsa odur. O, görülür hiçbir yeri olmayan şeyi görülür kılar ve bir zamanlar yalnızca uğultunun bulunduğu yerde bir söylemi işitilir kılar; bir zamanlar yalnızca uğultu olarak işitilen şeyi söylem olarak anlaşılır kılar. "Sahip olmadıkları" bir konuşma yetisini kullanan Ballanche'ın plebllerinin etkinliği politik etkinlik olabilir. Yalnızca özel bireyler arasındaki sonsuz sayıda ilişkilerin ürünü olan emek ilişkilerinin ortaklaşa bir temelini tesis eden ondokuzuncu yüzyıl işçilerinin etkinliği politik etkinlik olabilir. Ya da yine, kent haberleşme yollarını tam anlamıyla "kamusal alan"a dönüştüren göstericilerin ve barikatleri dolduran yığınların etkinliği de böyledir. Büyük gösteriler tarzında ya da başka türlü olsun, politik etkinlik, daima, temelde heterojen bir üstlenimi, bir hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının üstlenimini, günün sonunda, bizzat, düzenin katıksız olumsallığını, konuşan herhangi bir varlığın konuşan başka herhangi bir varlıkla eşitliğini gözler önüne seren bir üstlenimi yerine getirmekle *polis* düzeninin duyulur paylaştırımlarını yıkıp yerle bir eden bir ifade tarzıdır. Politika, iki heterojen sürecin karşılaşıp buluşacak bir yeri ve bir yolu var olduğunda ortaya çıkar. Bu süreçlerden ilki, tanımlamaya çalıştığımız anlamda *polis* sürecidir. İkincisi ise eşitlik sürecidir. Şimdilik, bu terimin, konuşan herhangi bir varlık ile konuşan her varlık arasındaki eşitlik varsayımıyla ve bu eşitliği sınama kaygısıyla yürütülen pratiklerin açık uçlu kümesi anlamına geldiğinde anlaşalım.

Bu karşıtlığın formüle edilmesi, bizi başka birkaç nokta üzerinde durmaya zorlar ve belli sonuçlara varmayı gerektirir. En başta, bu şekilde tanımlanan *polisiye* düzen, içerisinde herşeyin aynı göründüğü, herşeyin ("tüm ineklerin gri olduğu gecede") eşdeğer olduğu o puslu birörnekliğe dönüştürülemez. Skyth'lerin kölelerinin gözlerini oyup çıkarma pratiği ve öbür uçta herşeyi sonsuz bir şekilde yağmaya çıkartan modern bilgilendirme ve haberleşme stratejilerinin pratikleri, her ikisi de *polis* prosedürünün biçimleridir. Ki bu, buradan hareketle bir örneğin ötekiyle aynı olduğu

şeklindeki nihilistik sonucu çıkarsayabileceğimizi söylemek değildir. Bizim konumumuz, Skyth kölelerin konumuna her bakımdan yeğlenir. Daha kötü bir *polis* ve daha iyi bir *polis* vardır -sözü açılmışken, daha iyi olan *polis*, varsayılan doğal toplum düzenine ya da yasakoyucuların bilimine sımsıkı bağlı kalan *polis* değil, fakat eşitlikçi mantıkça işletilen her yarma ve girme hareketiyle hemen her seferinde "doğal" mantığı sarsılan *polis*'tir. *Polis*, her türlü iyiyi temin edebilir ve *polis*'in bir türü bir diğer türüne sonsuzca yeğlenir olabilir. Bu, *polis*'in burada münhasıran ilgilenmekte olduğumuz doğasını değiştirmez. Nabız yoklayan anketlerle ölçüldüğü şekliyle kamuoyu ve gerçek-olanın bitip tükenmez teşhiri rejimi, bugün Batı toplumlarında *polis*'in büründüğü normal biçimdir. *Polis*'in tatlı ve sevecen olması, onun politikanın karşıtı oluşunu hiç de hafifletmez.

Herbir alana ait olan şeyi saptayıp çerçeve içerisine almak faydalı olabilir. Sözgelimi, ahlâk ile politika arasındaki bağıntıya dair geleneksel olarak sayılıp dökülen bir yığın soru, gerçekte yalnızca ahlâk ile *polis* arasındaki bağıntıyla ilgilidir. Ahalinin sükunetini ve devletin güvenliğini sağlamak için herhangi bir aracın kabul edilebilir olup olmadığına karar vermek, politik düşünceden doğan bir konu değildir -bu demek değildir ki, o, politikanın yanından yöresinden içine sızacağı uzamı sağlayamaz. Aynı zamanda, klüplerimizin ve politik "*think tank*"lerimizin, yurttaşı devlete veya devleti yurttaşa yakınlaştırarak politikayı değiştirme ya da yeniden canlandırma teklifiyle getirdikleri ölçülerin hemen hepsi, aslında politikaya en yalın alternativi sunar: yalın *polis*. Çünkü yurttaşlığı, bireylerin, işgal ettikleri yer ile kamusal iktidarın yeri arasındaki daha çok ya da daha az yakınlık ilişkisi içerisinde tanımlanabilir bir mülkiyeti olarak kimliklendiren şey, *polis*'e özgü bir topluluk tasarımıdır. Öte yandan, politika, yurttaşlar ile devlet arasındaki ilişkileri tanımaz. Politika, yalnızca, belli bir yurttaşlığın ortaya çıkmasını ama asla bireyler olmak bakımından bireylere ait olmamasını sağlayan mekanizmaları ve tekil görünüşe-çıkışları tanır.

Politika *polis*'inkinden kökçe bütünüyle ayrı bir mantığı yerine

getirse de, onun *polis* mantığıyla daima sımsıkı bağlantılı olduğunu da unutmamalıyız. Bunun sebebi basittir: politikanın kendine özgü hiçbir nesnesi veya konusu yoktur. Politikanın tek ilkesi, eşitlik, politikaya özgü değildir ve kendinde hiçbir bakımdan politik değildir. Eşitliğin yaptığı tek şey, eşitliğin *polis* düzeninin yüreğinde tasdik edilişini davalaşma biçiminde kayda geçirecek özgül vakalar biçimi içerisinde politikaya gerçeklik kazandırmaktır. Bir eylemin nesnesi ya da gerçekleştirildiği yer o eylemi politik kılmaz, fakat bir eylemi yalnızca o eylemin biçimi politik kılar: bir çekişmenin, yalnızca bölünmüş olmakla varolan bir topluluğun kuruluş çerçevesine eşitliğin tasdik edilişini kazıyan biçimdir bu. Politika heryerde *polis*'in karşısına dikilir. Bu karşılaşmayı heterojen-olanların bir buluşması olarak düşünmemiz gerekir. Bunu yapabilmek için de, onlar arasında önceden pürüssüz bir bağlantı kuran belli kavramları salıvermemiz icab eder. İktidar kavramı bu tür bir ana kavramdır. Bu kavram, bir zamanlar, iyi niyetli belli bir militanlığın, iktidar ilişkileri her yerde bulunduğundan "herşey politiktir" iddiasında bulunmasına izin vermişti. O ândan itibaren, her yerde ve her ân mevcut bir iktidar gören kasvetli görümde, politikayı direniş olarak gören kahramanca görümde ya da politikaya ve onun iktidar oyunlarına sırtlarını dönenlerce açılan olumlu eylem alanları gibi hayalî bir görümde karar kılınabilir. İktidar kavramı, "herşey poli-tiktir"e karşı "herşey *polisiyedir*"le çıkışılmasına izin verir, fakat bu mantıksal bir sonuç olarak oldukça zayıftır. Herşey politikse, o hâlde hiçbir şey politik değildir. Bu yüzden, bir yandan Michel Foucault'nun muhteşem bir şekilde yaptığı gibi, *polisiye* düzenin bu düzene mahsus kurumların ve tekniklerin epey ötesine uzandığını göstermek önemliyken, öbür yandan sırf içerisinde iktidar ilişkilerinin işbaşında olmasından ötürü hiçbir şeyin kendinde politik olmadığını söylemek de aynı ölçüde önemlidir. Bir şeyin politik olması için, *polisiye* mantığın ve eşitlikçi mantığın önceden hiç kurgulanmamış bir buluşmasına meydan vermek zorunludur.

İşte bu şekilde hiçbir şey kendinde politik değildir. Fakat bu iki mantığın buluşmasına meydan veriyorsa, herhangi bir şey politik

hâle gelebilir. Aynı şey bir seçim, bir grev, bir gösteri politikaya meydan verebilir de vermeyebilir de. Bir grev, daha büyük bir paydan ziyade reformlar istediğinde ya da ücretlerin yetersizliğinden ziyade otorite ilişkilerine saldırdığında politik değildir. İşyerini toplulukla bağıntısı içerisinde belirleyen ilişkileri yeniden şekillendirdiğinde ise politiktir. Hanenin içi, içerisinde iktidar ilişkilerinin iş başında olduğunu gösteren yalın bir olgudan ötürü değil, fakat topluluk içinde kadınların yeterliği üzerine bir çekişmede argüman konusu olmasından ötürü politik alana dönüştürülmüştür. Aynı kavram örneğin, kanı [kamuoyu] ya da hak [yasa] bir politik eylem yapısını ya da bir *polis* düzeni yapısını tanımlayabilir. Buna göre, aynı "kanı" ["kamuoyu"] sözcüğü iki karşıt süreci tanımlayabilir: yönetim meşrulaştırmalarının yönetilenlerin "duygular"ı biçiminde yeniden-üretimini ya da bu meşrulaştırmalar ve duygular oyunu arasında bir çatışma sahnesinin kuruluşunu; önerilen yanıtlar arasından seçim yapmayı ya da o zamana dek hiç kimsenin kendisine sormadığı bir sorunun bulgulanışını. Fakat bu tür terimlerin aynı zamanda tam da her iki mantığın birbirine dolanmışlığını imleyebilecekleri ve çoğunlukla imledikleri eklenmelidir. Politika, *polis* üzerinde eyler. Politika her ikisine de ortak olan yerlerde ve her ikisine de ortak olan sözlerle eyler, her ne kadar bu yerleri yeniden şekillendirme ve bu sözlerin statüsünü değiştirme amacı gütse bile. Alışıldık şekilde devlet kurumları kümesi anlamında politika alanı olarak koyulan şey, tam tamına homojen bir yer değildir. Onun şekillenmesi, politik mantık ile *polis* mantığı arasındaki ilişkiler durumunca belirlenir. Fakat bu alan, aynı zamanda, hiç kuşkusuz, onlar arasındaki farkın, topluluğun arkhê'si ile kurumların, yani topluluğun temelini meydana getiren *arkhaï*'ın* dağıtımı arasında doğrudan bir bağ önvarsayımı ardına saklandığı ayrıcalıklı alandır da.

Hiçbir şey kendinde politik değildir, çünkü politik-olan, ancak ona ait olmayan bir ilke aracılığıyla olup biter: eşitlik. Bu "ilke"nin statüsünün özgül olarak belirlenmesi gerekir. Eşitlik, politikanın

* Yun. *arkhaï*: *arkhê*'nin çoğulu: ana ilkeler, ilk ilkeler, kökler, temel dayanaklar -*çn.*

sonradan uygulamaya koyduğu verili bir şey, yasada cisimleştirilmiş bir öz ya da politikanın ulaşmayı amaçladığı bir hedef değildir. Eşitlik, kendisini işlerliğe koyan pratikler içerisinde seçik kılınması gereken salt bir önvarsayımdır. Aventinus meselinde, bu eşitlik önvarsayımı, ölümcül eşitsizlik olgusunu ilân eden bir söylem içerisinde bile seçik kılınacaktır. Menenius Agrippa, pleblere, ruhunu patrisyenlerin oluşturduğu bir şehrin sadece akılsız üyeleri olduklarını anlatır. Fakat pleblere yerlerini bu şekilde öğretmek için, Menenius, kendisinin söylediklerini pleblerin anladıklarını varsaymak zorundadır. O, konuşan varlıkların eşitliğini öngörmek zorundadır, ki bu da, kendi yerlerine yerleştirilmiş ve kendi işlevlerine atanmış bedenlerin *polis*'e özgü dağıtımıyla çelişir.

Eşitliğin ütopyayla uyak düşürdüğünü, eşitsizliğin ise "var olma tarzı"nın sağlıklı gürbüzlüğünü çağrıştırdığını düşünen yılgın ruhlara başlangıçta bir şeyi teslim edelim: böyle bir sayıltı, tam da onların saydıkları kadar boştur. Kendinde hiçbir tikel etkiye, hiçbir politik sağlamlığa sahip değildir. Bu sayıltının böyle bir etkiye ya da sağlamlığa hiç sahip olup olamayacağı bile kuşkulu olabilir. Dahası, böyle bir kuşkuyu son noktasına vardıranlar, en büyük eşitlik savunucularıdır. Politikanın ortaya çıkması için, *polis* mantığı ile eşitlikçi mantık arasında bir buluşma noktası olması zorunludur. Bu içi boş eşitliğin sağlamlığının kendisi, Atina'lıların özgürlüğü gibi, içi boş bir mülkiyet olabilir. Politikanın imkânı ya da imkânsızlığı burada bir son noktaya vardırılır ve yılgın ruhların yönlerini yörelerini yitirdikleri yer burasıdır: onlar için, içi boş eşitlik ve özgürlük nosyonları politikayı engeller. Artık, problem bunun tam tersidir: politikanın var olması için, herhangi biri ile herkes arasında eşitliğin apolitik yapısal boşluğu, Atina *demos*'unun özgürlüğü gibi bir politik mülkiyetin yapısal boşluğunu üretmek zorundadır.

Bu, reddedilebilecek bir varsayımdır. Düşünme (*in-telligence*) eşitliğinin ve düşünsel (*intellectuel* / *intellectual*) özgürleşmenin teorisyeni olan Joseph Jacotot'da böyle bir reddin saf biçimini başka bir yerde çözümlemiştim.[16] Jacotot, eşitlik sayıltısı mantığını

toplumsal bedenlerin kümelenişi mantığının kökten karşıtı olarak koyar. Jacotot için, kendisi olmaksızın hiçbir eşitsizliğin düşünülebilir olmadığı bu eşitliğin bir gösterisini sunmak daima mümkündür, fakat böyle bir edimin daima bir kerelik bir gösterim olmasını, her seferinde doğrulanışının saf izinin yinelenişi olmasını öngören katı koşulla. Bu daima bir kerelik eşitlik edimi, hangisi olursa olsun herhangi bir toplumsal bağ biçimine bağlı bulunamaz. Eşitlik, toplum ya da devlet örgüt-lenmesi içerisinde bir yer sevdasına düştüğü ân karşıtına dönüşür. Düşünsel özgürleşme, buna göre, halkın bünyesine sindirilmeksizin, başka deyişle bir ebedî azınlık örgütleme tarzı hâline gelmeksizin kurumsallaştırılamaz. Bu iki süreç, aynı bireylerden kurulu olsa bile eşit zihinler topluluğu ve eşitsizlik kurgusuyla biraraya yığılmış toplumsal bedenler topluluğu olmak üzere kökten farklı iki topluluk oluşturmakla, birbirine mutlak olarak yabancı kalmak zorundadır. Onlar, eşitliği karşıtına dönüştürme yolu dışında asla bir bağ oluşturmazlar. Düşünme (*intelligence*) eşitliği, her iletişimin ve herhangi bir toplumsal düzenin bu mutlak koşulu, ortaklaşa (*collectif / collective*) bir öznenin içi boş özgürlüğü aracılığıyla böyle bir düzene darbe indiremez. Bir toplumdaki her birey özgürleştirilebilir. Fakat bu özgürleştirme -ki eşitlik mealinde kullanılan modern terim budur-, herhangi bir *demos*'a veya bu türden başka herhangi bir özneye ait bir özgürlük boşluğu asla üretmeyecektir. Toplumsal düzen içerisinde, hiçbir boşluk olamaz. Yalnızca hep doluolan vardır, ağırlıklar ve karşı-ağırlıklar vardır. Politika bu yüzden hiçbir şeyin adı değildir veya hiçliğin, yokluğun adıdır. O, *polis*ten başka, yani eşitliğin yadsınışından başka birşey olamaz. Düşünsel (*intellectuel / intellectual*) özgürleşme paradoksu, *logos*'un ve yanlışın özsel bağını, eşitlikçi mantığı politik mantığa dönüştürmede yanlışın kurucu işlevini düşünmemize izin verir. Ya eşitliğin toplumsal düzen üzerinde hiçbir etkisi yoktur ya da yanlışın özgül biçimi içerisinde

16. Jacques Rancière, *Le Maître ignorant* (Paris: Fayard, 1987); İngiliz dilinde *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation* başlığıyla yayınlanmıştır, trans. & intro. Kristin Ross (Stanford: Stanford UniversityPress, 1991).

bir etkisi vardır. Atina'lı yoksulları politik özne, yani *demos* kılan içi boş "özgürlük", bu iki mantığın buluşmasından öte birşey değildir. O, topluluğu çekişmeye dayalı bir topluluk olarak kuran yanlıştan daha öte birşey değildir. Politika, eşitlik karakteristiğinin mantığının bir yanlışın işletilip sürdürülmesi biçimine bürünmesini sağlayan pratiktir ve bu pratik içerisinde politika, işlerin, işlevlerin ve yerlerin dağıtımında yerleşik bir çekişmeyle sımsıkı birbirine bağlı temel bir yanlışın delili hâline gelir. Politika özgül özneler ya da öznelleşme mekanizmaları sayesinde ortaya çıkar. Bunlar, ortak-ölçülemezleri, eşitlik damgasının mantığını ya da polis düzeninin mantığını ölçerler. Onlar bunu şu yolla yaparlar: herhangi biri ile herkes arasındaki içi boş eşitlik niteliğini herhangi bir toplumsal grubun adında birleştirerek ve topluluğu yapılandıran *polis* düzenine, yalnızca çatışma yoluyla ve çatışma için varolan bir başka topluluğu, yani bir paya sahip olanlar ile hiçbir paya sahip olmayanlar arasında tam da ortak birşeyin varoluşu konusundaki çatışmaya dayalı bir topluluğu zorla dayatarak.

Politika, öznelerle ya da daha doğrusu öznelleşme tarzlarıyla ilgili bir meseledir. *Öznelleşme* derken kastettiğim şudur: verili bir deneyim alanı içerisinde önceden kimliklendirilebilir olmayan ve bu yüzden de kimliklendirilmesi o deneyim alanının yeniden şekillendirilmesinin bir parçası olan bir bedenin ve bir söz-söyleme (*énonciation / enunciation*) yeterliğinin bir dizi eylem aracılığıyla üretimi. Descartes'ın *ego sum*'u, *ego existo*'su*, yeni bir deneyim alanının üretimini ima eden bir işlemler dizisinin bu tür çözündürülemez öznelerinin ilk-örneğidir. Herhangi bir politik öznelleşme, bu formüle sımsıkı tutunur. O, bir *nos sumus*'tur, bir *nos existimus*'tur° ve bu da, onun varolmasına neden olduğu öznenin böyle bir işlemler kümesinin ve böyle bir deneyim alanının istikrarından ne daha fazlasına ne de daha azına sahip olduğu anlamına gelir. Politik

---

* Lat. *ego sum*: "varım" ve *ego existo*: "mevcudum", yani "yayılımlı olarak, yani bir beden olarak varım" -*çn.*

° Lat. *nos sumus*: *ego sum*'un çoğulu: "varız"; *nos existimus*: *ego existo*'nun çoğulu: "mevcuduz", yani "yayılımlı şeyler olarak, yani bedenler olarak varız" -*çn.*

öznelleşme, *polis*'e özgü topluluk inşasında verili olmayan bir çokluk, sayımı (*compte / count*) kendisini *polis* mantığı çerçevesinde çelişik olarak koyan bir çokluk üretir. Avam, halk, topluluğu çatlatıp yaran bu çoklukların ilkidir, bir öznenin ve bir alanın kütüğe ilk kazınışıdır ve bu alan içerisinde o özne, kütüğe başka "mevcut bedenler"i, başka politik çatışma öznelerini kazıyacak başka öznelleşme tarzlarının bir ardalanı olarak görünür. Bir öznelleşme tarzı, özneleri *ex nihilo** yaratmaz; işlevler ve yerler paylaştırımının doğal düzeninde tanımlanan kimlikleri bir çekişme deneyiminin uğraklarına dönüştürerek yaratır. "İşçiler" ya da "kadınlar", görünürde hiçbir giz barındırmayan kimliklerdir. Kimin kastedildiğini herhangi biri söyleyebilir. Fakat politik öznelleşme, bir varoluşu koymanın görünüşte besbelli gereksizliği bakımından bir *kim* ile bir *ne* arasındaki ilişkiyi sorgulamakla, onları ["işçiler"i, "kadınlar"ı vb.] bu tür apaçıklığın dışına sürükler. Politika içerisinde, "kadın", teslim edilmiş bir pay (cinsel tamamlayıcılık payı) ile bir hiçbir paya sahip olmayış arasındaki boşluğu ölçen deneyim öznesidir böyle bir deneyimin doğasızlaştırılmış, dişiliksizleştirilmiş öznesidir. "İşçi" veya daha da doğrusu "proleter" de, benzer şekilde, toplumsal işlev olarak iş payı ile bu işi topluluğun umumunun tanımı içerisinde gerçekleştirenlerin hiçbir paya sahip olmayışı arasındaki boşluğu ölçen öznedir. Her politik öznelleşme, bu türden bir boşluğun görünüşeçıkışıdır. Militan proleterlerin işçi *değil* de sınıf-yitirmiş (*déclassé*) olduklarına ve militan feministlerin kendi cinsiyetlerinin yabancısı olduklarına karar veren tanıdık *polis* mantığı, bütün bütüne haklıdır. Her öznelleşme, bir kimliksizleşmedir, bir yerin doğallığından uzaklaşmadır, hiçbir saygınlığı olmayanların sayıldıkları alan olduğundan herhangi bir kimsenin sayılabileceği, bir paya sahip olanlar ile hiçbir paya sahip olmayanlar arasında bir bağlantının kurulabileceği bir özne alanının açılmasıdır. "Proleter" politik öznelleşme, başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, hiçbir şekil-

* Lat. *ex nihilo*: "yoktan", "hiçten" çn.

de bir "kültür" biçimi, ses çıkarma gücü bulabilecek ortaklaşa bir *ethos* biçimi değildir. Tam tersine o, emekçi bedenleri ait oldukları *ethos*'tan ve bu *ethos*'un ruhunu ifade ettiği varsayılan sesten ayıran bir yarıklar çokluğunu öngerektirir: bir konuşma olayları çokluğunu -yani, konuşma ve ses üzerine, duyulur-olanın paylaştırımı üzerine bir kerelik davalaşma deneyimlerinin çokluğunu- öngerektirir. "Söz söylemek", bir zâtın (*soi / self*) ona ait olan şeyi ortaya koyan farkındalığı ve ifadesi değildir. O, içerisinde *logos*'un *phônê*'den* başka bir doğayı tanımladığı uzama yerleşmedir. Bu yerleşme, *logoï*'un° kadîm politik yazıtların diriltilişini Aleksandren-üslûbun** esinlenmiş giziyle bağlayıp birleştirebilecek gücünü gösteren bir deneyim sayesinde "işçiler"in yazgılarının bir şekilde tersine döndürülmesini önvarsayar. Modern politik hayvan, herşeyden önce, sözlerin düzeni ile bedenlerin düzeni arasında herbirinin yerini belirleyen ilişkileri çökerten bir yazınsallık çemberine kıstırılmış, yazınsal bir hayvandır. Bir politik öznelleşme, bireylerin ve birey şebekelerinin, sesle donanmış hayvanlar olarak içerisinde bulundukları koşul ile logos'un eşitliğiyle şiddetli bir karşılaşma arasındaki boşluğu öznelleştirmelerini sağlayan bu çokkatmanlı kırılma hatlarının ürünüdür. 17

---

* Yun. *phônê*: ses -*çn.*

° Yun. *logoï*: *logos*'un çoğulu: *logos*'lar, sözler -*çn.*

** Aleksandren-üslûb (*Alexandrin*): Fransız edebiyatında dizeleri oniki hecelik vezinle yazılmış ve genellikle kahramanlık konulu epik şiirlerin taşıdığı üslûb -*çn.*

17. *La Nuit des prolétaires*'de (Paris: Fayard, 1981), politik öznelleşmenin aynı zamanda bu öznelleşmenin yitimi, Nietzsche'nin *Untergang*'ı ["günbatımı"ndaki gibi "batış" -*çn.*] anlamında bir öteye geçiş de olduğunu göstermeye çalışmıştım. Konuşma olayları mantığı konusunda, sizi, *Les Noms de l'histoire* (Paris: Le Seuil, 1992) adlı çalışmama da göndermeme izin verin. Bana öyle geliyor ki, bu düşünce, Jean-Luc Nancy'nin *Le Sens du monde*'da (Paris: Galilée, 1993) "söz alıp kürsüye kalkma" olarak düşündüğü şeyle bağlantılıdır. [Bu eserlerin İngiliz dilindeki şu çevirilerine ulaşılabilir: *The Nights of Labor: The Worker's Dream in Nineteenth-Century France*, trans. John Drury (Philadelphia: Temple University Press, 1989); *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans Hassan Melehy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994); *The Sense of the World*, trans. and with a foreword by Jeffrey S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). J.R.]

Politik düzensizliğin polis düzenine kazıdığı fark, böylelikle, ilk bakışta, öznelleşme ile [yerleşik bir kimlikle] özdeşleşme (*identification*) arasındaki fark olarak ifade edilebilir. Politik düzensizlik, topluluğun özdeşleşilmiş herhangi bir parçasından farklı olarak bir özne adı nakşeder. Bu nokta, tarihî bir hâdiseyle, modern proleter öznenin ilk politik belirişlerinden biri olan bir konuşma sahnesiyle canlandırılabilir. Bu hâdise, 1832'de devrimci Auguste Blanqui davası vesilesiyle vuku bulan örnek bir diyalogla ilgilidir. Yargıç mesleğini sorduğunda, Blanqui sadece şu yanıtı verir: "proleter." Yargıç bu yanıta "Bu bir meslek değil" diye derhal itiraz eder; ve böylelikle yargıç, sanığın hemen şu yanıtı yapıştırmasına bizzat meydan verir: "Emeğiyle geçinen ve politik haklardan yoksun otuz milyon Fransızın mesleğidir bu."[18] Yargıç o zaman mahkeme kâtibinin proleteri yeni bir "meslek" olarak tutanağa geçirmesine rıza gösterir. Blanqui'nin bu iki yanıtı politika ile *polis* arasındaki bütün çatışmayı özetler: herşey tek bir sözcüğün, meslek sözcüğünün ikili kabulü ekseninde döner. *Polis* mantığını cisimleştiren kovuşturmacı için, meslek, iş, uğraş, zanaat anlamına gelir: bir bedeni ait olduğu yere ve işleve oturtan etkinlik. Açıktır ki, proleter, herhangi bir meşguliyeti veya uğraşı hiç mi hiç imlemez; olsa olsa, yoksulluğun pençesine düşmüş kol emekçisinin belirsiz bir şekilde tanımlanmış hâlini imler, oysa ki bu hâl her hâlükârda sanığa tamuygun düşmez. Fakat devrimci politika içerisinde, Blanqui aynı sözcüğe farklı bir anlam verir: meslek, meslek-i imandır, bir ortaklaşalığa mensubiyetin bildirimidir. Ancak, bu ortaklaşalık özel bir türdendir. Blanqui'nin kendisini saflarına katmaya uğraştığı proleter sınıf hiçbir şekilde bir toplumsal grupla özdeşleştirilemez. Proletarya ne kol emekçileridir ne de emekçi sınıflardır. Proleterler, ancak onları adı sanı olmayanlar sayan bildirimin ta kendisinde varolan sayılmayanların sınıfıdır. Proleter adı, ne bir bireyler çokluğunca eşit olarak paylaşılan bir özellikler kümesini kol emeği, endüstriyel emek, yoksulluk, vb. ne de bir ilkeyi cisimleştiren ve üyeleri bu bireyler olan ortaklaşa

18. *Défence du citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Cour d'assies* (Paris, 1832), s. 4.

bir bedeni tanımlar. Bu ad, bir yanlışı ortaya serme sürecine özdeş bir öznelleşme sürecinin parçasıdır. "Proleter" öznelleşme işçilerin çokluğuyla bağıntılı bir dayatmadan ötürü yanlışın öznesini tanımlar. Öznelleştirilen şey ne emek ne de yoksulluktur, fakat yalnızca sayılmayanların sayılışıdır, toplumsal bedenlerin eşitsiz dağıtımı ile konuşan varlıkların eşitliği arasındaki farktır.

Bu, aynı zamanda, *proleter* adıyla serimlenen yanlışın tarihsel olarak miadını doldurmuş "evrensel kurban" figürüne ve onun özgül *pathos*'una* hiçbir şekilde özdeş olmamasının da nedenidir. 1830'ların çilekeş proletaryası tarafından sergilenen yanlış, kendisini topluluğun bütünüyle özdeşleştirme cüretkârlığı göstermiş Atina *demos*'unun ilkesizleştirilmiş özgürlüğünde içerilen *blaberon*'la aynı mantıksal yapıya sahiptir. Yalnız şu var ki, Atina demokrasisi söz konusu olduğunda, bu mantıksal yapı, *demos*'un hem parça hem bütün olarak dolayımsız birliğinde en aslî biçimi içerisinde iş görür. Öte yandan proleter mensubiyet bildirimi, iki halk arasındaki boşluğu -ilân edilmiş politik topluluk ile kendisini bu topluluktan dışlanmış olarak tanımlayan topluluk arasındaki boşluğu- apaçık kılar. "*Demos*" parça ve bütün özdeşliğinin öznesidir. "Proleter" ise tam tersine bütünü kendisinden farklı kılan hiçbir paya sahip olmayanlar parçasını öznelleştirir. Platon, sayılabilir-olmayanın (*incomptable / uncountable*) sayımı olan *demos*'a hakaretler yağdırmıştı. Blanqui ise, proleterler adına, onların sayılmaz olarak sayılabildikleri bir uzama sayılmaz-olanı kazır. Politika genelde bu tür yanlış-sayımlardan çatılır; o, topluluğun özgül bir parçasının ya da bütününün (yoksullar, proletarya, halk) tikel adı altında, iki heterojen topluluk mantığını ayıran ve yeniden birleştiren yanlışı kütüğe kazıyan, sınıflar olmayan sınıfların eseridir. Yanlış (*tort / wrong*) kavramı bu yüzden herhangi bir "kurban etme" seyirliğiyle bağlantılı değildir. Bu kavram, her politikanın kökensel yapısına aittir. Yanlış, basitçe, eşitlik savını politik kılığına büründüren öznelleşme tarzıdır. Politika, yanlışın özgül kılığına bürünen tekil bir tümel, yani eşitlik sayesinde ortaya çıkar. Yanlış, hiçbir paya

* Yun. *pathos*: his, duygu, tutku, yaşantı, deneyim, tecrübe, çile, yazgı vb. -*çn.*

sahip olmayanlar parçası olarak eşitlik sunumunu toplumun parçaları arasındaki çatışmaya iliştirmek suretiyle tekil bir tümel, polemik bir evrensel kurar.

Politikanın kurucu yanlışı bu yüzden özgül bir türdendir ve onu, genellikle benzeştirildiği ve yasada, dinde ya da savaşta görünürden kayboluşuna neden olan figürlerden ayırdetmemiz gerekir. O, ilkin, uygun yasal prosedürler yoluyla ayarlanabilecek özgül taraflar arası ilişki olarak nesnelleştirilebilir hukukî davadan ayrıdır. Oldukça yalın bir şekilde, taraflar yanlışın bildiriminden önce var değildirler. Adının sergilediği yanlıştan önce, proletarya, toplumun gerçek bir parçası olarak hiçbir varoluşa sahip değildir. Daha da ötesi, onun sergilediği yanlış taraflar arası bir anlaşma yoluyla düzeltilemez. Düzeltilemez, çünkü politik bir yanlışın harekete geçirdiği özneler, başlarına rastlantı eseri şu şu işlerin geldiği kendilikler (*entités / enti-ties*) değil, fakat tam da varoluşlarının kendisi yanlışın görünüşe-çıkma tarzı olan öznelerdir. Yanlışın kalıcılığı sonsuzdur, çünkü eşitliğin doğrulanışı sonsuzdur ve herhangi bir *polis* düzeninin böyle bir doğrulanışa direnişi bir ilke meselesidir. Gelgelelim, yanlış düzeltilemese bile, bu, onun işletilip sürdürülemeyeceği anlamına gelmez. Yanlış, geri dönülemez bir savaşla ya da bedeli ödenemeyecek bir borçla aynı değildir. Politik yanlış düzeltilemez -taraflar arası bir uzlaşma olarak hukukî davanın nesnelliği yoluyla. Fakat işletilip sürdürülebilir -ona, taraflar arası değiştirilebilir (*modifiable / alterable*) bir ilişki olarak, aslında oyun alanındaki bir değişiklik (*modification / shift*) olarak dayanak kazandıran öznelleşme mekanizmaları yoluyla.

Konuşan varlıkların eşitliği ve toplumsal bedenlerin dağıtımı gibi ortak-ölçülemez şeyler, birbirine oranla ölçülüp biçilebilir ve bu ölçümün bizzat dağıtımın kendisi üzerinde bir etkisi vardır. Yasal çözüm ile tazmin edilemez borç arasında, politik çekişme, herşeye rağmen işletilip sürdürülebilecek bir bağdaşmazlığı açığa vurur. Yalınlaştıracak olursak, bu işletip sürdürme, şahsî çıkarlara ilişkin herhangi bir diyalogun da hakların ve ödevlerin herhangi bir karşılıklılığının da ötesine geçer. Onun yolu, yanlışı kendi üstlerine

alan, yanlışa şekil veren, yanlışa yeni biçimler ve adlar bulup çıkaran ve yanlışın işletilip sürdürülüşünü özgül bir kanıtlar montajı içerisinde yürüten özgül öznelerin kuruluşundan geçer: *logos*'un ve *phônê*'nin bölgelerini ve güçlerini, görülür-olanın ve olmayanın alanlarını sınırlayan ve bunları taraflar ve paylar paylaştırımına eklemleyen duyulur şekillenme olduğu kadar, aynı zamanda konuşma ile onun say(ıl)ımı (*compte / account*) arasındaki ilişkiyi yeniden-şekillendirmenin bir yolu da olan "mantıksal" savlamaların bir montajıdır bu. Politik öznelleşme, herbir kişiye kendisine düşen payla kimliğini veren deneyim alanını yeniden tanımlar. O, topluluğun duyulur örgütlenişini tanımlayan *yapıp etme, var olma* ve *söyleme* tarzları arasındaki ilişkileri, yani birinin bir şey yaptığı yerler ile başka bir şey yaptığı yerler arasındaki, bu tikel *yapıp etme*yle birarada bulunan yeterlikler ile bir başka *yapıp etme* için gerekli yeterlikler arasındaki ilişkileri bozar ve yeniden kurar. O, örneğin emeğin ya da analığın özel alana ait bir sorun mu yoksa toplumsal bir sorun mu olduğunu, bu toplumsal işlevin kamusal bir işlev olup olmadığını, bu kamusal işlevin bir politik yeterlik içerip içermediğini sorar. Bir politik özne, kendisinin "farkına varan", sesini çıkartma gücü bulan, ağırlığını topluma dayatan bir grup değildir. O, Verili bir deneyimin şekillenmesi içerisinde -yani *polis* düzeninin dağıtımlarını ve bu tür kazıntılar ne kadar kırılgan ve uçup gidici olursa olsun eşitliğin zaten içerisine kazındığı herşeyi birbirine düğümleyen örgü içerisinde- varolan farklı alanları, bölgeleri, kimlikleri, işlevleri ve yeterlikleri bağlayıp birleştiren ve koparıp ayıran bir işletimcidir. Örneğin bir işçi grevi, klasik biçimi içerisinde, birbiriyle "hiç ilişkili olmayan" iki şeyi biraraya getirebilir: İnsan Hakları Bildirgesince ilân edilen eşitlik ile iş saatlerine ya da işyeri düzenine ilişkin karanlıkta bırakılmış belli bir sorun gibi. Politik greve gitme edimi, o hâlde, hiçbir ilişkisi olmayan bu şeyler arasında bir ilişki inşa etmekte, ilişkinin ve ilişkisizliğin çekişme nesnesi olarak birarada görülmesini sağlamakta yatar. Bu kurgu, iş veya çalışma "parça"sını tanımlayan düzende bir dizi değişikliğin bütününü içerir: o, bir birey (işveren) ile başka bir birey (işçilerden herhangi biri)

arasındaki bir takım ilişkilerin ortaklaşa bir ilişki olarak koyulmasını, özel çalışma mekânının kamusal görülürlük alanına ait birşey olarak koyulmasını, iş veya çalışma mekânını ve parçasını özel bir ilişki olarak şekillendiren, uğultu (makineler, bağırıp çağırma ya da acıyla inleme) ile akılyürütücü (*argumentative / argumantative*) konuşma arasındaki ilişkinin tam da statüsünün yeniden şekillendirilmesini öngerektirir. Politik öznelleşme, aynı zamanda varolmayışlar olan varoluşlar -ya da aynı zamanda varoluşlar olan varolmayışlar- koymak suretiyle bu iki mantık arasındaki çelişkiyi ortaya seren bu polemik sahnelerini, bu paradoks sahnelerini üretebilme kabiliyetidir. Jeanne Deroin, 1849'da kendisini katılamayacağı bir yasama meclisi seçiminin adayı olarak sunduğunda, bu kabiliyeti örnek alınacak bir tarzda sergiler. Başka deyişle, o, kendi cinsiyetini bu tür herhangi bir evrenselliğin dışında bırakan evrensel seçme ve seçilme haklarındaki çelişkiyi gösterir. Deroin, kendisini açığa vurur ve evrensel seçme ve seçilme hakkından ve yasa önünde herkesin eşitliğinden yararlanan egemen Fransız halkına zorunlu olarak dahil edildiği, ama yine de aynı zamanda kökten bir şekilde dışlandığı şekliyle "kadınlar" öznesini açığa vurur. Bu gösterim, evrensele ilişkin bir tutarsızlığın ya da bir yalanın yalın bir yüze vuruluşu değildir. Bu, aynı zamanda, cumhuriyetçi topluluk tanımının yüreğinde bulunan, *polis* mantığı ile politik mantık arasındaki çelişkinin ta kendisinin sahnelenişidir de. Jeanne Deroin'ın gösterimi, kendisinden hane içinin ve ev işlerinin "politik" olduklarını söylemesinin bekleneceği anlamda politik değildir. Hane içi ve ev işleri, kendilerinde, sokaktan, fabrikadan ya da yönetimden daha fazla politik değillerdir. Deroin'ın gösterimi, kadınlar parçası ile tam da topluluğun umumunun tanımı arasındaki cumhuriyetçi ilişkiyi belirten olağanüstü karmakarışıklığı apaçık kıldığı için politiktir. Cumhuriyet, hem cinsiyetler arasında herhangi bir fark gözetmeyen bir eşitlik bildirisinde temellenmiş bir rejimdir hem de hukuku ve ahlâkı tümleştirme fikridir. Bu tümleştirmeye göre, kadınlar parçası, ahlâkla ve yurttaşların zihinlerinin ve yüreklerinin biçimlendirilmesini sağlayan eğitimle ilgili

parçadır. Kadın, yalnızca kendi çocukları olan gelecekteki yurttaşların değil, ama yoksul kadın için daha da önemlisi, aynı zamanda kendi kocasının da anası ve eğitmenidir. Hane içi alan, bu yüzden hem yurttaşlık alanından ayrılmış özel alandır hem de yurttaşlığın kazanılmasını tanımlayan hukuku ve ahlâkı tümleştirme işlemine dahil edilmiş bir alandır. Bir kadının seçim sahnesinde bu yakışıksız görünüşü, *polis* mantığını politikanın tanımına sımsıkı bağlayan hukukun ve ahlâkın bu cumhuriyetçi *topos*'unu*, mantıksal anlamda, bir yanlışın teşhiri tarzına dönüştürür. O, bir gösterimin tekil, polemik evrenselliğini kurgulamakla, cumhuriyetin evrenselini, *polis*'e özgü işlevler ve parçalar mantığınca tam da tanımında çarpıtılmış, tikelleşmiş bir evrensel olarak ortaya serer. Diğer taraftan bu şu anlama da gelir ki, böyle bir yakışıksız görünüş, bu şekilde politikleştirilmiş polis mantığının analar, eğitmenler, bakıcılar ve yasa-yapıcı yurttaşlar sınıfının yurttaşlık terbiyecileri ve medenîleştiricileri olan kadınlara yüklediği tüm bu işlevleri, "ayrıcalıklar"ı ve yeterlikleri dişil *nos sumus*, *nos existimus*° lehine argümanlara dönüştürür.

Bu şekilde birbiriyle bağlantısız iki şeyi ilişki içerisine sokmak, iki düzen arasında -duyulur-olanın paylaştırımında toplumsal bedenlerin eşitlikçi olmayan dağıtımının düzeni ile genelde konuşan varlıkların eşit yeterliğinin düzeni arasında- ortak-ölçülemez olan şeyin ölçüsü hâline gelir. Sorun aslında bir ortak-ölçülemezler sorunudur. Fakat bu ortak-ölçülemezler birbirlerine kıyasla pekâlâ ölçülürler ve bu ölçüm, payların ve tarafların ilişkilerini, yani çekişmeye yol açması olası nesnelerin, çekişmeyi dile dökebilir öznelerin ilişkilerini yeniden şekillendirir. Bu, hem özgürlük içinde eşitliğin yeni kazıntılarını hem de daha öte gösterimler için yepyeni bir görülürlük alanını üretir. Politika, iktidar ilişkilerinden çatılmaz; dünyalar arasındaki ilişkilerden çatılır.

---

* yun. *topos*: yer, konum -*çn.*

° *Lat. nos sumus: ego sum*'un çoğulu: "varız"; *nos existimus: ego existo*'nun çoğulu: "mevcuduz", yani "yayılımlı şeyler olarak, yani bedenler olarak varız" -*çn.*

# Uyuşmazlık Akılsallığı

Politikanın dayandığı ortak-ölçülemez, herhangi bir "akıldışılık"la özdeşleştirilemez. O, daha ziyade, tam da bir *logos* ile onun tanımladığı *alogia** -yalnızca yalın bir şekilde haz ve acı uğultusuna mahkûm edilmiş yaratığın hayvanîliğini değil, fakat aynı zamanda iyinin geometrik düzenini değiştokuşların ve paylaştırımların yalın aritmetiğinden ayıran ortak-ölçülemezliği de imleyen, Platon'un ve Aristoteles'in kullandıkları Yunan dilindeki ikili anlamda *alogia*- arasındaki ilişkinin ölçüsüdür. Politika aslında bir mantığa sahiptir, fakat bu mantık, kaçınılmaz bir şekilde, tam da *logos*'un konuşma olarak ve konuşmanın say(ıl)ımı olarak ikiliğine dayanır ve o mantığın özgül rolüne sıkıca kenetlenmeye mecbur bırakılır: Ballanche'ın meselinin gösterdiği gibi, paylaştırım, topluluk ve bölünme alanı olan bir *aisthêsis*'i görünüşe çıkartmak (*deloun*°). Politik "diyalog"un ikili özgüllüğünü gözden kaybetmek, akılsal iletişim aydınlanması ile kökensel şiddetin veya indirgenemez farklılığın puslu karanlığı arasında bir seçim gerektiren sahte alternativlere hapsolmaktır. Politik akılsallık, belli bir akılcılığın, ya çıkarlarını veya standardlarını tartışmaya açan taraflar arası değiştokuş olarak ya da aksi takdirde akıldışı-olanın şiddeti olarak, dizginlerini elinde tutmak isteyeceği alternativden tam da kurtulması koşuluyla düşünülebilir ancak.

Böyle bir alternativ koymak, gerçekte sorgulanan şeyi -politik akılsallığa ve onun âdil olan ve olmayan şeyi görünüşe-çıkartışına

* Yun. *alogia*: bir *a*- privativle sözcüğün en geniş anlamında "*logos*"tan yoksun olma hâli: metindeki özel bağlamda daha ziyade, "konuşma yetisinden (veya akıl/mantık sahibi olma hâlinden) yoksunluk" ve "oran yokluğu" (sayılamazlık / hesaplanamazlık) anlamları öne çıkmaktadır -*çn.*

° Yun. *dêloun*: *dêloô* fiilinden: göstermek, görülür kılmak, görünüşe çıkartmak, apaçık hâle getirmek-*çn.*

özgü tartışmanın belli bir konuşma-edimi konumuyla özdeşleştirilmesini- anlaşılmış saymak için biraz fazla acelecilik etmek olur. Diyalog akılsallığı, buradan hareketle, birbirlerinin çıkarlarına ve değer sistemlerine karşı çıkmak ve bunların geçerliğini sınamadan geçirmek için birbirlerine birinci ve ikinci şahısların gramatik kipi içerisinde hitab eden konuşmacılar arasındaki ilişkiyle özdeşleştirilir. Biraz fazla kolaya kaçan bir şekilde, bunun akılsal politik *logos* biçimlerinin tastamam bir betimini oluşturduğu ve böylelikle de, sonuçta, adaletin toplumsal ilişkilere adalet yolunu zorla dayattığı zannedilir: bir söze-dökmeyi işiten, onun söze dökülmesine neden olan edimi dolayımsız bir şekilde anlayan ve bu anlamayı destekleyen özneler-arası ilişkiyi dolaşıma sokan tarafların buluşması sayesinde. Buna göre, genel olarak dilsel pragmatik (bir söze-dökmenin anlamlı olması ve onu söze döken kişi için bir etkiye sahip olması için gereken koşullar) makul ve âdil değiştokuş *telos*'unu temin ederdi.

Fakat *logos*'un toplumsal ilişkiler içerisinde dolaşma ve -anlama ile karşılıklı-anlama arasındaki özdeşlik sayesinde- toplumsal ilişkiler üzerinde bir etkide bulunma tarzı gerçekten böyle midir? Elbette biri çıkıp da diyebilir ki, bu özdeşleştirme bir öngörme biçimidir, henüz verili olmayan bir ideal konuşma konumunu öngörme tarzıdır. Kabul, başarılı bir iletim (*illocution*) daima henüz verili olmayan bir konuşma konumunun öngörüsüdür; fakat buradan hareketle bu öngörünün vektörünün anlama ile anlama arasındaki özdeşlik olduğu sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Bu vektör, tam tersine, "anlamak"ın, politik söyleşinin (*interlocution*) akılsallığını kuran ve ona özgü "başarı" tipini tesis eden kabul edilmiş iki anlamı arasındaki boşluktur -bu "başarı" tipi, payların en iyi şekilde paylaştırılması konusunda taraflar arası uyuşma değil, bu paylaştırımın en iyi şekilde görünüşe-çıkarılma tarzıdır. Yürürlükteki kullanım, bize tuhaf bir dil olgusunu öğretmeye yeter: "anlamak" fiilini taşıyan ifadeler, lafzî olmayan bir şekilde yorumlanmayı, hatta çoğu zaman tam da paradoksal bir yolda, "anlaşılma"yı en yaygın olarak gerektiren ifadeler arasındadır. Sıradan toplumsal kullanımda,

"Anlıyor mu-sun?" gibi bir ifade, positiv içeriği şöyle olan sahte bir sorudur: "Anlayacağın hiçbir şey yok, anlamana gerek yok" ve hatta, ola ki "anlamak senin kârın değil; yapacağın tek şey itaat etmek." "Anlıyor musun?" bize tam da "anlamak"ın karşıt değilse bile farklı iki şey anlamına geldiğini anlatan bir ifadedir: bir problemi anlamak ve bir düzeni [veya emri] anlamak. Pragmatizm mantığında, konuşmacı, kendi ediminin (*performance*) başarısı için, o edimi karşılıklı-anla-adan gelen geçerlik koşullarının boyunduruğuna teslim etmek mecburiyetindedir. Aksi takdirde, konuşmacı, söze-dökmesinin etkisini temelden çökerten "edimsel çelişki"ye ("*contradiction perfor-mative*" / "*performative contradiction*") düşer. "Anlıyor musun?" ifadesi, onun kendi edimi, yani onun kendini anlaşılır kılma tarzı aynı sözcüğün iki anlamı arasına ve konuşan varlıkların iki kategorisi arasına çizgi çekmek olduğu için "edimsel çelişki"yi maskaraya çeviren bir edimsel ifadedir. Bu edimsel ifade, hitabettiği kimseleri, [bir yanda] problemleri anlayan insanların var olduklarını ve [öbür yanda] bu tür insanların kendilerine sunduğu düzenleri [verdiği emirleri] yalnızca anlamak durumunda olan insanların var olduklarını anlamaya sevkeder. Bu ifade, *logos*'un yalnızca bir *aisthêsis*'ine sahip olanlar ile onun *heksis*'ine* sahip olanlar arasındaki Aristotelesçi ayrımı[19] yapmayı, onu kavramsallaştırmak durumunda kalmaksızın beceriveren, duyulur-olanın paylaştırımına işaret eden bir ibredir.

Bu, iletişim dili üzerine bir şekilde daima önceden mührünü basan ve şiddetini her akılsal argümana zımbalayan bir iktidar yasasının acımasızlığını davet etmek değildir. Bu, sadece, argümanla ilgili politik akılsallığın asla konuşmanın ne anlama geldiğinin basit bir açıklanışı olamayacağına dikkat çekmektir. Sözedökmeleri geçerliklerinin koşullarının boyunduruğuna teslim etmek, herbir tarafın *logos*'tan pay alma tarzını çekişme konusu yapmaktır. Bir politik argüman konumu, daima, problemlerin dilinin

* Yun. *heksis:* içerisinde bulunulan hâl, durum, kalıcı bir süreklilik arzeden karakter veya karakteristik özellik, huy, mizac, alışkanlık çn.

19. Aristotle, *Politics*, I, 1254 b 5-26, s. 68 (aynı zamanda 1. bölümde de bahsi geçen pasaj).

ve emirlerin dilinin önceden-varolan ve sürekli olarak tekrar edilen dağıtımı üzerinde kazanılmak zorundadır. "Anlıyor musun?", içerisinde akılyürütme yeterliğinin -özellikle de doğru veya hak konusunda akılyürütme yeterliğinin- karaya oturacağı kapkaranlık iktidar gecesi değildir. Fakat bizi sahneyi daha karmakarışık bir hâlde görmeye zorlar ve "Anlıyor musun?"a verilecek yanıt zorunlu olarak daha karmaşık hâle gelir. Kendisine bu şekilde hitabedilen kişi, bu söze-dökme ve onun ikili anlamı üzerine kafa yormaya bağlı olarak çeşitli düzeylerde yanıt verecektir. Başlangıçtaki bir düzeyde bu kişiler şöyle yanıt vereceklerdir: "Anladığımız için anlıyoruz," ki bu da şu anlama gelir: "Sizin emirlerinizi anladığımıza göre, sizinle aynı anlama yetisini paylaşıyoruz." Bununla beraber, bir sonraki düzeyde, bu totoloji, tam da sorunun önvarsaydığı boşluğu ortaya sermekle -bir davalaşma konusu olarak umumun orta yerine koymakla- karmaşık hâle gelir: buyruk dili ile problemlerin dili arasındaki boşluk, ki bu, aynı zamanda, logos içerisindeki boşluktur da, bir söze-dökmenin anlaşılmasını ve bu anlamanın içerdiği, herbir kişinin sözlerinin say(ıl)ımının anlaşılmasını ayıran boşluktur da. Bu yüzden yanıt da buna göre karmaşık hâle gelecektir: " 'Anlıyor musun?' dediğinizde ne söylediğinizi anlıyoruz. 'Anlıyor musun?' demekle aslında şunu söylemekte olduğunuzu anlıyoruz: 'Beni anlamanıza gerek yok, beni anlayacak hamurunuz yok, vs. vs.' "

Gelgelelim, bu ikinci-düzey anlamanın kendisi, konuşma yeterliği ile söylenen sözlerin say(ıl)ımı arasındaki boşluğun ima ettiği topluluğu ve topluluk-olmayanı nasıl eklemleyip telaffuz ettiğine bağımlı olarak, birbirine karşıt iki tarzda anlaşılabilir ve evrenselleştirilebilir. Birinci imkân, bu say(ıl)ımı, söze-dökmenin anlamının nihaî yorumlanış biçimi kılar. Onu şöyle toparlayabilirdik: "Dilinizi bize zorla dayatacak iletişim ortamını kullanmakta olduğunuzu anlıyoruz. Buyruklarınızın dilini ortak bir dil gibi koyarken yalan söylemekte olduğunuzu anlıyoruz. Kısacası, dildeki ve iletişimdeki tüm evrensellerin sadece cezbedici bir tuzak olduğunu, yalnızca iktidar deyiş biçimlerinin var olduğunu ve bizim de kendimizinkini kalıba dökmek zorunda olduğumuzu anlıyoruz."

İkinci imkân ise, bunun tam tersini ileri sürer, (yeterlik) topluluğu(nu) (say[ıl]ımın) topluluk-olmayan(ı) için nihaî sebep kılardı: "Bize iki dilin var olduğunu ve sizi anlayamayacağımızı göstermek istediğinizi anlıyoruz. Dünyayı buyuranlara ve itaat edenlere bölmek için bunu yapmakta olduğunuzu idrak ediyoruz. Biz tam tersine diyoruz ki, bizler için ortak tek bir dil vardır ve bunun sonucu olarak da sizi anlamamızı istemeseniz bile sizi anlıyoruz. Bir cümleyle, ortak bir dil olduğunu yadsımakla yalan söylemekte olduğunuzu anlıyoruz."

"Anlıyor musun?" sahte sorusuna verilecek yanıt, bu yüzden, özgül bir konuşma sahnesinin kuruluşunu gerektirir ve bu da, bunu dile getirenin pozisyonunu apaçık kılarak bir başka ilişki kurmakla ilgili bir meseledir. Bu şekilde tamamlanıp bitirilen söze-dökme, o zaman kendisini, doğal olarak işlevde bulunduğu konuşma konumundan sökülüp kopartılmış bulur. Artık işleyip çalışmadığı bir başka konuma, bir ortak dil içerisinde söze-dökme statüsüne indirgenmiş bir hâlde, sınama nesnesi olduğu bir başka konuma yerleştirilir. "İşlevsel" söze-dökmeyi nesnelleştiren ve evrenselleştiren bu görüşme / görüş-bildirme (*commentaire / commentary*) alanı içerisinde, söze-dökmenin geçerlik iddiaları tepeden tırnağa sınamadan geçirilir. Politikaya özgü ortak çekişmeyi kurmak bakımından, *logos* ile kendisi arasındaki boşluğu bir birinci ve bir üçüncü şahsın polemik boşluğu içerisinde nesnelleştiren görüşme'nin / görüş-bildirmenin (*commentaire / commentary*) *cum*'u* ["-ş-"si *çn.*], bir birinci ve bir ikinci şahıs arası iletişimdeki (*communication*) boşluktan ayırdedilemez. Hiç kuşkusuz, Jürgen Habermas'ın, yalın tartışmadan topluluk yaratan akılsal argüman ile tikel çıkarların biraraya getirilip birleştirilmesini birbirinden ayırma çabalarını boşa çıkartan, işte bu kişiler arası kaymanın emniyetsizliğidir. *Modernitenin Felsefî Söylemleri*'nde, Habermas, kendisine karşı çıkanları, argüman ve iletişim sahnesi üzerinde, gözlemcinin, üçüncü şahsın bakış noktasını benimsemekle suçlar; bu tavır, ikin-

* Lat. *cum*: birlik, beraberlik, ortaklık, topluluk, umumîlik vb. bildiren Latince önek *-çn.*

ci-şahış bakış noktasına yerleşmeye angaje bir birinci şahsın hamlesinde işlerlik kazanan akılsal iletişimi dondurur.[20] Fakat böyle bir karşıtlık, politik tartışmanın akılsal argümanını, aşmaya çalıştığıyla aynı konuşma konumuna hapseder: bir çıkarlar diyalogunun yalın akılsallığına hapseder. Politik *logos*'un çoğalmasıyla birlikte bu kişiler çoğalmasını yeterince dikkate almamakla, Habermas, aynı zamanda, üçüncü şahsın, tam da bir gözlem ve nesnelleştirme şahsı kadar bir dolaysız ve dolaylı konuşma şahsı olduğunu da unutur. Habermas, yalnızca çeşitli dillerin nezaket formüllerinde değil, fakat konuşanlar arasındaki ilişkinin tam da söyleşi konumunun bahs-i müştereği (*enjeu / stakes*) olarak koyulduğu her seferinde, bir kimsenin, muhatap taraflara, yaygın olarak üçüncü şahıs kipinde konuştuğunu unutur. Bizim tiyatromuz, bu oyunu örnek niteliğindeki bir iki lâf alışverişi içerisinde özetler, Molière'in *Cimri*'sinde cimri Harpagon'un aşçısı/ arabacısı ile kâhyası arasında geçen şu diyalogdaki gibi:

> "Jacques Usta fazla gevezelik ediyor.
> -Ve Kâhya Efendi de herşeye fazla burnunu sokuyor!"

Hane içi çatışmalar olan bu tür teatral çatışmalar, "nezaketin üçüncü şahsı" ile toplumsal çatışmayı kurumsallaştıran özdeşleşmenin üçüncü şahsı, yani "İşçiler ... kabul etmeyecekler" bildiriminde bulunan işçi temsilcisinin üçüncü şahsı arasındaki bağlantıyı yerinde bir şekilde gösterir. Biri kalkıp da, bir birinci şahıs tarafından dile getirilen bu üçüncü şahsı ya sesini çıkartma gücü bulan ortaklaşa bir bedenin *aisthêsis*'inin doğal ("hayvanî") sürecine ya da imkânsız veya olmayan bir ortaklaşa bedenle bir tür aldatıcı özdeşleyime indirgeyecek olsaydı, burada içerilen kişiler oyununun mantığı kaybolup giderdi. Üçüncü şahsın hamlesi, asla

---

20. Jürgen Habermas, "Sous le regard du troisième personne, que ce regard soit tourné vers l'extérieur ou vers l'intérieur, tout se gèle en objet," *Le Discours philosophique de la modernité* (Paris: Gallimard, 1988), s. 352; İngiliz dilindeki çevirisi *The Philosophical Discourses of Modernity: Twelve Lectures* başlığıyla yayınlanmıştır, trans. F Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1987).

basit bir diyalog olmayan politik tartışma mantığı için özseldir. Bu hamle daima bir diyalogdan daha azı ve daha fazlasıdır: daha azıdır, çünkü daima çekişmenin, *logos*'a içsel boşluğun kendisini bildirdiği bir monolog biçimindedir ve daha fazlasıdır, çünkü görüşme / görüş-bildirme (*com-mentaire / commentary*) kişilerin bir çoğalışını tetikler. Böyle bir alışveriş içerisinde, "onlar" üç-katmanlı bir rol oynar. İlkin, "onlar", kendisiyle yalnızca bir çıkarlar çatışmasının değil, fakat tam da konuşan varlıklar olarak konuşanların konumunun tartışıldığı biri olarak öteki şahsı imler. İkincisi, "onlar", bu sorunu gizil olarak kapısına koyduğu bir üçüncü şahsa hitabeder. Üçüncüsü, "onlar", birinci şahsı, konuşanın "ben"ini ya da "biz"ini bir topluluğun temsilcisi olarak kurar. Politikada, "onlar", "kamuoyu"yla kastedilen etkileşimler kümesidir. *Politik* kamuoyu (*polis*'e özgü devlet eliyle meşrulaştırma süreçlerinin işletiminden ayrı olarak politik kamuoyu), öncelikle, ortak problemleri tartışan aydınlanmış zihinlerden kurulu bir şebeke değildir. O, daha ziyade, özel türden bir bilgilendirilmiş kanıdır: tam da insanların birbirleriyle konuşma tarzını ve toplumsal düzenin konuşma ve konuşmanın yorumlanması olgusuyla ne denli ilgili olduğunu değerlendiren bir kanıdır. İşte bu, komedyadaki belli uşakların yazgısı ile tam da kamuoyu nosyonunun gelişimi arasındaki tarihsel bağlantıyı açıklar.

Her argümanın ve politik bir doğaya sahip her argümantativ davalaşmanın yüreğinde, dili anlamanın neyi içerdiğine ilişkin temel bir ağız dalaşı yatar. Açık ki, her söyleşme (*interlocution*), bir tür iletim (*illocution*) içeriğinin kavranmasını gerektirir. İddialaşma konusu, bu anlamanın bir karşılıklı-anlama *telos*'u önvarsayıp önvar-saymadığıdır. "Davalaşma konusu" derken iki şey kastediyorum: ilkin, burada kanıtlanmak üzere kalan bir önvarsayımın var olduğunu, fakat aynı zamanda her özgül davalaşma argümanında iş başında olan kökensel tartışmanın tam da burada yattığını. Herhangi bir söyleşme konumu, ta en başından itibaren, bir dilin anlamasından neyin çıkarsanabileceğini bilmekle ilgili çözülmemiş ve çatışmalı davalaşma konusu tarafından yarılır.

Böyle bir anlamadan ya birşeyler çıkarsayabiliriz ya da hiçbir

şey çıkarsayamayız. Bir buyruğun bir ast tarafından anlaşılması olgusundan, böyle bir buyruğun gerçekten verildiğini, emirler veren kişinin kendi işinde başarılı olduğunu ve bunun bir sonucu olarak da emri alan kişinin, yalın *aisthêsis* ile *heksis*'in tamlığı arasındaki bölünmeye uygun bir şekilde ilkinin işinin uzantısı olan kendi işini fiilen yerine getireceğini yalın olarak çıkarsayabiliriz. Aynı zamanda bunun tam tersi bir başka çıkarım da yapılabilir: ast, üstün emrini anlamıştır, çünkü ast aynı konuşan varlıklar topluluğunun ortağıdır ve böylelikle de bu anlamda üst'ün eşitidir. Kısacası, toplumsal rütbelerin eşitsizliğinin ancak tam da konuşan varlıkların eşitliğinden ötürü işlediğini çıkarsayabiliriz.

Bu çıkarım, terimin has anlamında altüst-edicidir. Öyle görmenin yeğlendiği her seferinde, toplumların uzun zamandır bir hayli tıkır tıkır işledikleri açıktır. Ve toplumları tıkır tıkır işleten şey, dili anlamanın toplumsal düzenin tanımlanışıyla hiç alâkası olmadığı fikridir. İşlevleriyle ve buyruklarıyla, payları ve tarafları bölüştürmeleriyle, toplumlar, en temel mantığın doğrular göründüğü bir fikir -yani, eşitsizliğin eşitsizlikten ötürü varolduğu fikri- temelinde işlemektedirler. Bunun sonucu, anlama mantığının, "normal olarak", kendisini yalnızca altüst edici bir paradoks ve sonsuz çatışma biçiminde sunmasıdır. Ast üst'ün söylediğini anladığı için ortak bir konuşma konumunun var olduğunu söylemek, iki kamp arasında bir anlaşmazlığın, ilkesel bir cepheleşmenin kurulmasının zorunlu olduğu anlamına gelir: bir anlama-içerisinde-anlamanın varolduğunu, yani tüm konuşan varlıkların konuşan varlıklar olarak eşit olduklarını düşünenler kampı ile böyle düşünmeyenler kampı arasında. Paradoks, bir anlama-içerisinde-anlamanın var olduğunu düşünenlerin, tam da bu sebepten ötürü, bu çıkarımı, çatışma, uyuşmazlık biçimi içerisinde olmak dışında daha öte herhangi bir noktaya taşıyamamalarıdır, zira onlar hiç görünür olmayan bir sonucu görünür kılmak mecburiyetindedirler. Politik sahne, çekişmeyi kamuya yayan paradoksal bir topluluğun bu seyirliği, bu yüzden, ortak bir dile ait nesneler ve amaçlarla ilgili, yerleşik ortaklar arasındaki bir iletişim modeliyle imkânı yok özdeşleştirilemez. Bu, politik sahnenin, dillerin ortak-ölçülemezliğine,

dil oyunları heterojenliğiyle bağlantılı bir anlama imkânsızlığına indirgendiği anlamına gelmez. Politik söyleşi, dil oyunlarını ve ifade rejimlerini daima birbirine harmanlamıştır ve heterojen ögelerin buluşmasından oluşturulmuş gösterim zincirlemeleri içerisinde daima tümeli tekilleştirmiş, evrenseli yerelleştirmiştir. Kavranabilir anlatılar ve argümanlar, daima, dil oyunlarından ve heterojen ifade rejimlerinden oluşturulmuşlardır. Problem, "dilsel kopuşlar"ın yeni dillerin icadıyla aşılması olmadığı gibi, düz anlamda ya da mecazî anlamda "farklı diller" konuşan insanların birbirlerini anlamaları da değil-dir. Problem, söyleşide sayılan öznelerin "var" mı "yok" mu olduklarını, onların konuşuyor mu, yoksa sadece uğulduyor mu olduklarını bilmektir. Problem, onların çatışmanın görülür nesnesi olarak işaret ettikleri nesnenin görüleceği bir çerçevenin bulunup bulunmadığını bilmektir. Problem, onların, bir yanlışı, içerisinde teşhir etmekte oldukları ortak dilin gerçekten bir ortak dil olup olmadığını bilmektir. Ağız dalaşının, daha çok veya daha az saydam ya da daha çok veya daha az geçirimsiz dilsel içeriklerle hiçbir alıp veremediği yoktur; o, kendi sıfatıyla konuşan varlıkların dikkate alınışıyla ilgilidir. Bu nedenle, modern zamanların büyük anlatısını ve evrensel kurban dramasını çağrıştıran bir modern davalaşma çağını, dil oyunlarının ve küçük-ölçekli anlatıların çağdaş patlayışını çağrıştıran bir modern ihtilaf (*différend* / *differend*) çağıyla karşıtlaştırmanın hiç gereği yoktur.[21] Dil oyunlarının heterojenliği, birdenbire gelip de politikanın büyük anlatısına son veriveren, çağdaş toplumların bir kaçınılmazlığı değildir. Tam tersine, bu heterojenlik politikanın kurucu ögesidir, politikayı bir yandan eşit adlî ve ticarî değiş-tokuştan ve öbür yandan da din ve savaş değişkesinden / öteki-liğinden (*altérité* / *alterity*) ayıran şeydir.

Aventinus tepesinde yaşanan sahnenin anlamı işte budur. Bu istisnaî sahne sadece bir "kökenler masalı" değildir. Bu tür "kökenler" kendilerini yinelemekten hiçbir zaman kesilmezler. Ballanche'ın anlatısı alışılmadık bir geçmişe-dönük kehanet biçimi içerisinde

21. Bkz. Jean-François Lyotard, *Le Différend*.

sunulur: Roma tarihindeki bir ân, onu halkların tarihî kaderi hakkında bir kehanete dönüştüren bir yolda yeniden yorumlanır. Fakat, bu geçmişe-dönük kehanet aynı zamanda dolayımsız geleceğin bir öngörüsüdür de. Ballanche'ın metni, *Revue de Paris*'de 1829 baharı ile güzü arasında yayınlanmıştı. O arada, Paris'te, pek çoklarına Ballanche'ın sözünü ettiği o "tüm halkların genel kuralı"nın *hic et nunc** gösterimi gibi görünen Temmuz Devrimi patlak verdi. Ve bu devrimin ardından, tam da Ballanche'ın anlatısınınkiyle aynı biçime bürülü bütün bir toplumsal hareketler dizisi geldi. Aktörlerin, setlerin ve dekorların adları değişebilir, fakat kural aynı kalır. Kural, üzerinde çatışma hâlindeki ortakların konuşan varlıklar olarak eşitliği ve eşitsizliği oyununun oynanabileceği, herhangi bir özgül çatışma etrafında bir sahne yaratmaktan ibarettir. Kuşkusuz, Ballanche'ın bu meseli yazmakta olduğu dönemde, kadîm dünyanın pleblerinin eşdeğeri olan modern proletaryanın üyelerinin konuşan varlıklar olmadıklarını söyleme devri kapanmıştı. Yalın bir şekilde, onların konuşmaları ile çalışmaları arasında hiçbir bağlantı olmadığı varsayılır. Neden hiçbir bağlantı olmadığını açıklamaya gerek yoktur; bağlantıyı görmemek yeter. Yöneticiler, yargıçlar ya da valiler olarak mevcut düzeni işletenler bir terim ile öteki arasındaki bağlantıyı göremezler. Onlar, ortak bir dili paylaşan konuşan varlıkta ve bir fabrika işçisi olarak özgül bir işle uğraşan ya da bir imalatçı (*manu-facturer*) olarak çalışan emekçide birbirine kenetlenebilecek iki kimlik arasındaki orta terimi göremezler. Bunun bir sonucu olarak da, bir emekçinin ücret yoluyla aldığı payın nasıl olup da topluluk meselesi, kamusal tartışma nesnesi hâline gelebileceğini göremezler.

İşte bu yüzden de, ağız dalaşı daima şu önyargılı soruyla ilgilidir: bu konuda ortak konuşma dünyasının kurulmasına herhangi bir gerek var mıdır? Ballanche'ın meselini izleyen yıllarda siperlerle sağlamlaştırılmış hâle gelen uyuşmazlık, toplumsal bir hareket veya işçi hareketi diye adlandırılacak bu uyuşmazlık, bu ortak dünyanın varolduğunu; genelde konuşan varlığa ve her türlü özgül

* Lat. hic et nunc: burada ve şimdi çn.

işlevde çalıştırılan emekçiye ortak statünün varolduğunu; ve bu ortak statünün aynı zamanda işçilere ve onların işverenlerine de ortak olduğunu, o statünün de, insanın ve yurttaşın yasada eşitliğini bildiren devrimci bildirgeninki gibi idealistçe ve kaypakça yazıtlarda olsa bile zaten tanınmış, zaten kayda geçirilmiş bir hâlde, onların aynı topluluk alanına mensub oluşlarından ibaret olduğunu söylemekte yatıyordu. Bu anlayışı eyleme geçirmeye adanmış bu uyuşmazlık, yasa önünde "insan ve yurttaş eşitliği" biçimindeki eşitlik yazıtının, çalışma "iş"ini içeren ve özgül özneler arası kamusal tartışmadan doğduğu şekliyle çalışmanın yapıldığı yeri belirleyen bir topluluk ve kamusallık alanını tanımladığını savlamakta yatıyordu.

Bu sav, pek özel bir argüman platformu gerektirir. Bu platforma konuşmacı olarak dahil olan işçi öznesi, sanki böyle bir sahne varmış gibi, sanki ortak bir argüman dünyası varmış gibi davranmak durumundadır öyle ki bu dünya, belirgin bir şekilde akla uygundur ve belirgin bir şekilde akla uygun değildir, belirgin bir şekilde bilgelikle doludur ve azimli bir şekilde yıkıcı ve altüst edicidir, zira böyle bir dünya var değildir. O zamanın işçi grevleri bu özel söylemsel yapıyı bu paradoksu azdırarak türetirler: onlar, işçilerin aslında akıl sahibi konuşan varlıklar olarak greve çıktıklarını, hep beraber işi durdurmalarına neden olan edimin bir uğultu, acı durumuna verilen şiddetli bir tepki olmayıp, bir *logos*'un ifadesi olduğunu ve bu *logos* ifadesinin de yalnızca bir iktidar mücadelesi envanteri olmayıp, sahip oldukları hakkın bir gösterimini (*démonstration/demonstration*), âdil-olanın öteki tarafça anlaşılabilecek bir bildirimini (*manifestation*) oluşturduğunu sergileyecek kadar keskin zekâlıdırlar.

Dönemin işçi bildirileri, buna uygun bir şekilde, ana çerçevesi şöyle şematize edilebilecek dikkate değer bir söylem düzenlemesi açığa vururlar: "İşte argümanlarımız. Bunları tanıyabilirsiniz ya da daha ziyade 'onlar' tanıyabilirler. Bunları herhangi biri tanıyabilir." Bu gösterim, eşzamanlı olarak, hem kamuoyunun "onlar"ına hem de kendisine karşı verili olan "onlar"a hitabeder. Elbette ki, böyle bir tanıma ortaya çıkmaz, çünkü konuşan varlıkların iki grubunun, patronların ve işçilerin argüman alışverişinde bulunabilecekleri

bir kamusal alan biçiminde ortak bir dünyanın var olduğu anlamında, bizzat gösterimin kendisinin önvarsaydığı şey tanınmaz. Fakat çalışma dünyasının özel bir alan olduğu, bir bireyin, herbiri bunları kabul eden ya da reddeden bir takım bireylere koşullar önerdiği özel bir alan olduğu varsayılır. Bu ândan itibaren, hiçbir argüman alımlanamaz, çünkü argümanlar, varolmayan özneler tarafından aynı ölçüde varolmayan ortak bir nesne konusunda yine kendileri de varolmayan öznelere yöneltilir. Orada yalnızca bir isyan vardır, azgına dönmüş bedenlerin uğultusu vardır. Gereken tek şey, bunun yatışıp durulmasını beklemek ya da yetkililerden bunu yatıştırıp durdurmalarını istemektir.

Çatışmayla ilgili söylem yapılandırması, daha sonraları ikinci bir çerçeveyle, ikinci bir hamleyle geliştirilir: "Haklarımızı savunmakta ve bu yüzden de ortak bir argüman dünyasının varoluşunu koymakta haklıyız. Ve tam da bu hakkı tanımaması gerekenler tanımadıkları için, onlar bu ortak dünyanın varoluşunu bilmiyorlarmış gibi davrandıkları için bunu yapmakta haklıyız." Argümanın yapısıyla ilgili bu ikinci hamlede, görüşmenin / görüş-bildirmenin (*com-mentaire / commentary*) nesnelleştirici işlevi özsel bir rol oynar. O günün işçi bildirileri, bu tür insanların sözlerinin or tak bir akıl ve argüman dünyasının apaçıklığına ters düştüğünü göstermek için, yalnızca kamusal güçler yönüne baskılandırma çağrısında bulunmaya yarayan patronların konuşmaları üzerine, hüküm veren yargıçların konuşması üzerine ya da görüş bildiren (*commenter / comment*) gazetecilerin konuşması üzerine görüş bildirirler (*commenter / comment*). Böylelikle, onlar, işçilerin grev yapma hakkını yadsıyan efendilerin veya hakimlerin konuşmasının, bu sözler bir toplulukolmayanı, imkânsız, çelişik olan bir eşitliği içerdiği için bu hakkın bir teyidi olduğunu gösterirler. "Edimsel çelişki", burada bir dahli varsa, cehaletini açıkça gösterecek şekilde "edimsel çelişki"ye başlangıçta hiç aldırış etmemek zorunda olan bu argüman konumunun tam da yüreğinde durur.

Ballanche'ın kurduğu sahneyi işçilerin bir davasına aktararak, bu türden bir uyuşmazlık durumuyla karşılaştığımızı varsayalım.

İlk başta, argüman, kamuoyunun üçüncü şahsının kullanımı yoluyla uyuşmazlık sahnesini konumlar, ki bu, taraflar arasındaki ilişkinin belli bir nitelik kazanması anlamına gelir: isyan uğultusu ya da bir yanlışı ortaya seren konuşma.

> "Bu beyler bizi küçümsüyorlar. Bize zulmedecek olan güçleri kışkırtıyorlar; bizi isyanla suçlama cüretkârlığında bulunuyorlar. Fakat biz onların zencileri miyiz ki bunu yapıyorlar? İsyan ha! Hem de ücretlerimizin yükseltilmesini istediğimizde, kurbanları olduğumuz sömürüye son vermek, koşullarımızın zorluklarını hafifletmek için biraraya kenetlendiğimizde İsyan ha! Bu sözde hakikaten hiç utanma arlanma yok. Bir tek bu bile, yürümeye azmettiğimiz yolu haklıçıkarıyor." [22]

Grev-gösterimini bir isyan olarak betimleyen patronların mektubunun tonu bu gösterimi haklıçıkarır, çünkü o, efendilerin, işçi olarak çalıştırdıkları kimseler hakkında, aynı dili anlamakla kendileriyle birleşen konuşan varlıklar olarak değil de, yalnızca emirleri anlayabilecek uğultucu hayvanlar veya köleler olarak konuştuklarını gösterir, çünkü o, aynı zamanda, efendilerin konuşma tarzında içerilen bu sayıma-değer-olmayışın [hesaba katılmayışın] bir doğru-olmayan [bir haksızlık] (*non-droit / nonright*) olduğunu da gösterir. Uyuşmazlık platformu böyle kurulduktan sonra, öteki tarafın meydan okuduğu bu ortaklar arası tartışma sanki gerçekten olmuş gibi akılyürütmek mümkündür; kısacası, akılyürütme ve sayma / hesaplama (*calcul / reckoning*) yoluyla, işçilerin yeniden-aklanmalarının geçerliğini tesis etmek mümkündür. Ve grevcilerin bu "hak" gösterimi bir kez tamama erdikten sonra, ikinci bir gösterimi eklemek, yani tam da böyle bir hakkı hesaba katmayı, onu sayılan konuşma liyakatine sahip bir şekilde kucaklamayı reddedişten türetilen bir gösterimi eklemek mümkündür.

> "Sahip olduğumuz hakkı bir de kanıtlamamız mı gerekiyor? Bu beylerin yazdıkları mektubun tonuna dikkat edin... Onlar boşuna itidalden söz ederek bitiriyorlar: onları çok iyi anlıyoruz." [23]

22.- 23. "Réponse au manifeste des maîtres tailleurs," *La Tribune politique et littérarie*, 7 November 1833.

Bu "onları çok iyi anlıyoruz" lâfı, politik bir uyuşmazlık yapısında anlamanın ne anlama geldiğini pek iyi özetler. Böyle bir kavrayış, iki kere yadsınan bir topluluk sahnesini iki kere yeniden kuran karmaşık bir söyleşi yapısını ima eder. Fakat bu topluluk sahnesi ancak bir "biz"in bir "onlar"la ilişkisi içerisinde varolur. Ve bu ilişki tam da bir ilişkisizlik derecesindedir. O, varoluşunu reddedeni ve şeylerin mevcut düzeninde, varoluşunu reddetmekle haklıçıkarılanı argüman konumuna iki misli dahil eder. Onu, ilkin, o konuma gerçekten dahil olduğu, argümanı anlayabilir olduğu (ve şu da hiç farketmez ki, argümanı bir yanıt yetiremeyeceği için anladığı) varsayımına dahil eder. Onu, bir diyalogda örtük ikinci şahıs olarak argüman konumuna dahil eder. Ve yine onu, ikinci bir kez, o konumdan kaçmaya çalışmakta olduğunun, argümanı anlamamaya ve konuşan varlıklar arasındaki bir tartışma konumuna denk düşen adlandırmalar ve betimlemeler yapmamaya çalışmakta olduğunun gösterimine dahil eder.

Fiilen tartışacak birşeylerin bulunduğu herhangi bir toplumsal tartışmada bu yapı işin içerisindedir: içerisinde tartışmanın yerinin, nesnesinin ve öznelerinin bizzat çekişme konusu oldukları ve ilk önce sınanmak zorunda oldukları bir yapıdır bu. Herhangi bir çıkarlar ve değerler cepheleşmesinden önce, herhangi bir sav yerleşik ortaklar arasında geçerli-kılınma taleplerine tabi tutulmadan önce, çekişme (*litige / dispute*) nesnesi üzerine çekişme, çekişmenin varoluşu üzerine çekişme ve birbiriyle bu çekişme içerisinde cepheleşen taraflar vardır. Çünkü konuşan varlıkların, ortak konuşma yeterliklerinden ötürü eşit oldukları fikri, akla uygun-akla uymaz bir fikirdir -Kadîm dünyanın kutsal krallıklarından bizim modern uzmanlar toplumlarımıza dek, toplumların yapılanma tarzı bakımından akla uymaz. Bir ortak dünya savlaması, bu yüzden, topluluğu ve topluluk-olmayanı biraraya getiren paradoksal bir *mise-en-scène** aracılığıyla olur. Ve böyle bir ekleyip-kenetleme daima paradokstan doğar ve meşru iletişim konumlarını, dünyaların ve dillerin meşru paylara-bölünüşünü allak bullak eden

* Fr. *mise-en-scène*: sahne kurma, sahneye koyma çn.

ve konuşan bedenlerin söyleme düzeni, yapıp-etme düzeni ve var olma düzeni arasında kurulu bir eklemleniş içerisindeki dağıtılma tarzını yeniden-dağıtan skandaldan doğar. Hakkın [doğrunun] (*droit / right*) *gösterimi* veya âdil-olanın *bildirimi*, duyulur-olanın paylaştırımının bir yeniden-şekillenmesidir. Jürgen Habermas'ın sözleriyle, bu gösterim, birbirinden koparılamaz bir şekilde, belli söze-dökmelerin geçerlik iddialarını oyuna sokan bir iletişimsel eylemdir ve söze-dökmelerin ortak bir sahne üzerindeki argümanlar olarak alınıp alınamayacağını belirleyen iktidar mücadelesini başka yöne kaydıran bir stratejik eylemdir. Bu tür iletişim aynı zamanda "normal" varsayılan tartışma kurallarının dayandığı ayrımlardan da yakasını sıyırır. *Modernitenin Felsefi Söylemleri*'nde, Habermas, iki tür dilsel edim arasındaki gerilim üzerinde ısrarla durur: dünyayı açıp genişleten "poetik" diller ve savlamanın / kanıtlamanın (*argumentation / arguing*) ve onaylamanın / geçerlikılmanın (*validation / validating*) kapalı-dünya biçimleri. O, eleştirdiklerini, bu gerilimi hafife almakla ve dünyayı açıp genişleten ve aynı zamanda iletişimsel etkinlik kuralları içerisinde de kendilerini meşrulaştıran estetik dillere duyulan zorunluluğu hafife almakla suçlar.[24]

Fakat asıl önemli nokta, politikaya özgü gösterimin daima hem argüman hem de argümanın alınıp kabul edilebileceği ve bir etkiye sahip olabileceği dünyayı açıp genişletme olduğudur -argüman, burada, tam da böyle bir dünyanın varoluşu hakkındaki argümandır. Ve evrensel-olanla ilgili sorunun, çıkarları evrenselleştirmenin mümkün mü yoksa imkânsız mı olduğu ve farklı argüman biçimlerinin normal varsayılan bir konumda nasıl denetlenebileceği gibi sorunlarda rolünü oynamadan önce, işin içine girdiği yer işte burasıdır. Evrenselliğin ilk şartı, konuşan varlıkların dilsel topluluğa evrensel olarak mensub olmalarıdır; bu şart, daima, "anormal" iletişim konumlarında, örnek vakaları işin içerisine sokan konumlarda karşılanır. Bu tür polemik konumlar, söyleşinin

24. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, s. 241 vd. Bu kesim, özgül olarak, Derridacı yapısökümün (deconstruction) bir eleştirisine ayrılmıştır.

ortaklarından birinin söyleşinin özelliklerinden birini (yerini, nesnesini, öznelerini) tanımayı reddettiği konumlardır. Evrensel, burada daima özel bir tarzda, tam da varoluşunu ve yerindeliğini çekişme konusu kılan örnek vakalar biçiminde söz konusu olur. Evrensel, hem zorlayıcı olan hem de zorlayıcı olmayan bir şekilde, daima yerel ve polemik tarzda söz konusu olur. İlkin, bir konumun zorlayıcı bir evrensellik vakası sunduğunun teslim edilmesi ve teslim edilir hâle getirilmesi zorunludur. Ve bu tanıma, akılsal bir argüman düzenini, akıldışı değilse bile poetik bir görüşme / görüş-bildirme ve metafor düzeninden ayırıp bölmeye izin vermez. O, aynı zamanda akılsal argümanlar ve "poetik" metaforlar olan dilsel edimler yoluyla üretilir.

Aslında, Platon'un deyiş biçimini bu bağlama naklederek "bundan çekinip sakınmaksızın" şunu söylemek gerekir: herhangi bir etkiye sahip olan toplumsal söyleşi biçimleri hem bir konum içerisindeki argümanlardır hem de bu konumun metaforlarıdır. Argümanın metaforla ve metaforun argümanla ortaklaşalık içinde olması, kendinde, kimi zaman sözü edilen felaketli sonuçlardan herhangi birine yol açmaz. Bu ortaklaşalık, bitip tükenmiş modernitenin keşiflerinden biri değildir; böyle olsaydı, o zaman toplumsal tartışmanın ve çekişmenin evrenselliğini bir büyük anlatının ürünü olan bir kurmaca olarak ifşa ederdi. İki fikri birbirine bağlayan argüman ve birşeyi bir başka şeyde görünür kılan metafor daima ortaklaşalık hâlinde bulunur. Sadece şu var ki, bu ortaklaşalık, farklı akılsallık alanlarına ve farklı konuşma konumlarına göre daha çok ya da daha az bağlayıcıdır. Onu pratikte hiçbir şeye indirgemenin mümkün olamayacağı alanlar vardır; bunlar, anlama önvarsayımının hiçbir problem ortaya koymadığı, ya söylenmekte olan şey konusunda herkesin birbirini anladığının veya anlayabileceğinin ya da bunun hiç önemli olmadığının varsayıldığı alanlardır. İlk durum, kendileri dışında herhangi birşeye gönderimde bulunmayan sembolik dillerin durumudur; ikincisi ise, her ne olursa olsun herhangi birşeye dilediği gibi özgürce gönderimde bulunabilen çene-çalma (*bavardage / chatting*) durumunda olup biten şeydir. Öte

yandan, bu tür ortaklaşalığın doruğa vardığı başka alanlar vardır. Bunlar, anlama önvarsayımının çekişme konusu olduğu, hem argümanı hem de argümanın anlaşılacağı konumu, hem tartışma nesnesini hem de onun nesne olarak belirdiği dünyayı eşzamanlı olarak üretmenin zorunlu olduğu alanlardır.

Politik söyleşi, *par excellence** böyle bir alandır. Politik söyleşinin gösterim mantığı, tam da *logos*'un ve onun *sayılmaya değerliğinin / hesaba katılırlığının aisthêsis*'e (duyulur-olanın paylaştırımına) olan bağıyla ilişkili olduğuna göre, çözündürülemez şekilde bir ifade estetiğidir. Politika, estetikleştirilme ve seyirlik hâle getirilme talihsizliğine daha geçen gün uğramadı. Konuşan varlığın söylediklerinin izini taşıyan estetik şekillenme, daima, politikanın *polis* düzeni içerisinde katıldığı çekişmenin tam da bahs-i müştereği (*enjeu / stakes*) olmuştur. Bu, "estetik"in, söyleşi mantığını sapaya sürükleyen "kendine-gönderimlilik" alanıyla özdeşleştirilmesinin ne denli yanlış olduğunu epeyce anlatır. "Estetik", tam tersine, ayrı ayrı ifade rejimlerinin ortak bir birikim içerisinde toplanmasına izin veren şeydir. Bununla beraber, politik üslûpların modern tarihinin, estetik'i hem duyulur-olanın paylaştırımı hem de duyulur-olan üzerine söylem olarak vurgulamış olan yapısal-başkalaşımlarla (*muta-tion*) bağlantılı olduğu doğrudur. Duyulur-olanın özerk bir bölümünü belirleyen özerk bir söylem olarak estetik'in modern belirişi, duyulur-olanın, koşulacağı kullanım hakkındaki herhangi bir yargıdan ayrı olan bir değerlendirilişinin belirişidir; ki buna göre, o, herşeye bir kullanım veren buyruklar ve paylar dünyasına tepeden dayatılan bir potansiyel (*virtuel / virtual*) topluluk olması-gereken / olması-beklenen topluluk dünyasını tanımlar. Bir sarayın, bir konutun kullanışlılığıyla, bir işlevin ayrıcalıklarıyla veya bir saltanatın simgeleriyle hiç ilgisi olmayan bir değerlendirme nesnesi olabilmesi, Kant'a göre estetik topluluğu ve ona özgü evrensellik şartını tikelleştiren [ve yerelleştiren] şeydir.[25] Böylelikle, estetik'in

* Lat. *par excellence*: en mükemmel, en üstün, en yüksek düzeyden çn.

25. Immanuel Kant, *Critique de la faculté der juger* (Paris: Vrin, 1979), s. 50; İngiliz dilinde yayınlanan çeviri: *Critique of Judgement*, trans. J. H. Bernard (New York: Haffner, 1968).

özerkleştirilmesi, ilkin temsil [ve tasarım] normlarının özgürlüğe kavuşturulması anlamına gelir ve ikinci olarak da, ön-sayıltı (*présomption / assumption*) dünyası üzerinde, yani tarafların ve payların paylaştırımından yakasını sıyıran bir duyu deneyiminin varoluş tarzını açığa vurmakla sayıma dahil edilmeyenleri dahil eden sanki ...miş gibi-'nin dünyası üzerinde işleyen bir tür duyu deneyimi topluluğu oluşturulması anlamına gelir.

Modern çağda politikanın "estetikleştirilmesi" diye birşey hiç olmadı, çünkü politika ilke bakımından estetiktir. Fakat *logos*'un düzeni ile duyulur-olanın paylaştırımı arasında yeni bir bağ olarak estetik'in özerkleştirilmesi, politikanın modern şekillenmesinin bir parçasıdır. Kadîm dünyanın politikası, halkı topluluğun *karar veren* [*dokein*: yargılamak, karar vermek] öznesi konumuna oturtan *görünüş* olarak, *doksa* gibi muğlak nosyonlarda tüketilip devrini tamamladı. Modern politika, ilkin, buyruklar ve vazifeler dağıtımının ötesindeki potansiyel (*virtuel / virtual*) veya olması-gereken / olması beklenen bir duyu deneyimi topluluğu gibi seçik bir nosyonda tüketilip devrini tamamladı. Kadîm politika, kamusal alanı çekişme alanı olarak açıp genişleten, *demos* ve onun mülk olmayan mülkiyetleri gibi tek bir nosyona tutunuyordu. Modern politika ise, ihtilaflı dünyalar olan topluluk dünyaları icad eden öznelleştirme işleyişlerinin çoğaltılmasına tutunur; her seferinde hem argümanlar hem de dünya açıcılar olan gösterim aygıtlarına, yani akılyürüten öznenin bir akılyürütücü olarak sayıldığı ortak (ki bu "konsensusa dayalı" anlamına gelmez) dünyaların açılması olan gösterim aygıtlarına tutunur. Bu özne, daima *bir-fazlasıdır*. Aktardığımız bildiride "Onları çok iyi anlıyoruz" diye yazan özne, işçilerin toplamı (*collection*) değildir, toplu (*collectif / collective*) bir beden değildir. Böyle bir anlamayı, kendi mesafe-oluşturucu yapısını, kamu ile kamu-olmayan arasındaki ilişkiyle ilgili yapısını görünüşe çıkarıp bildirmekle gösteren işlemler kümesi bütününce tanımlanan bir artık öznedir. Modern politika, toplumsal etkinliklerin ve düzenlerin yüzeyi üzerinde çıkarsanabilir ortaklaşa / davalaşmaya-dayalı dünyaların çoğaltılışı sayesinde varolur. Bu

çoğalışın yetke kazandırdığı özneler sayesinde, sayılışları daima artık-sayı veren özneler sayesinde varolur. Kadîm dünyanın politikası, hem parça hem bütün olan *demos* ve aynı zamanda herkese ait iken tek başına *demos*'a ait olan özgürlük gibi tek bir yanlış-sayıma tutunuyordu. Modern politika ise, sayılmayanın sayımını, onu sözcüklere döküp dile getirebilir her öznenin kendisinden mesafelenişine bağlayan çekişmeyi öznelleştirme aygıtlarının saflara-sürülüşüne tutunur. Söz konusu olan, sadece, "biz yurttaşlar," "biz işçiler" ya da "biz kadınlar" tipinde bir ardışıklık içerisinde imlenen yurttaşların, işçilerin ya da kadınların her-hangi bir toplamla, herhangi bir toplumsal grupla özdeşleştirilemeyeceği değildir. Söz konusu olan, aynı zamanda, "biz"in, ardışıklığı açan söze-dökmenin bu öznesinin, kimliği (yurttaşlar, işçiler, kadınlar, proleterler gibi) çeşitli biçimlerde sunulan, [ismen] ilân edilmiş özneyle ilişkisinin yalnızca gösterim ardışıklığı içerisindeki ilişkiler ve işlemler kümesi aracılığıyla tanımlandığıdır da. Ne biz ne ona atfedilen kimlik, ne de bu ikisinin yanyana-bitiştirilmesi bir özneyi tanımlar. Politik özneler veya daha doğrusu öznelleşme tarzları, biz'in ve onun adının "şahıslar" kümesiyle sürdürdüğü ilişkiler kümesi içerisinde, yani gösterimde belirtilen kimliklerin / özdeşliklerin (*identité / identity*) ve ötekiliklerin (*altérité / alterity*) ve bunların tanımlandığı -ortak ya da ayrı- dünyaların eksiksiz oyunu içerisinde vardır.

Hiç kuşku yok, öznelerin adları şu şu sıfatla kimliklendirilebilir / özdeşleştirilebilir herhangi bir toplumsal gruptan ayrı olduğunda, gösterim daha açık bir şekilde işler. Doğu Blokunun muhalifleri bu rejimlerin başında bulunanlar tarafından kendilerine yakıştırılan "holiganlar" terimini benimsediklerinde, 1968 Paris'indeki göstericiler polis'in kendini apaçık sergilediği her görünüşe karşı "Hepimiz Alman Yahudîleriyiz" bildiriminde bulunduklarında, -mantıksal bir söze-dökmenin ve estetik bir görünüşeçıkışın sımsıkı bağı içerisinde tanımlanan- politik öznelleşme ile herhangi bir türden kimlikle-özdeşleşme arasındaki yarığı herkesin göreceği şekilde teşhir ettiler. Politikanın diyalogizmi / diyaloga yatkınlığı, bir birinci ve bir ikinci şahıs arasında ideal addedilen

diyalog konumuyla ilişkili olmaktan çok daha fazla, yazınsal heterolojiyle, onun aşırılmış ve yazarlarına geri fırlatılmış sözedökmeleriyle ve birinci ve üçüncü şahıslar üzerindeki oyunuyla ilişkilidir. Politik icad, hem argümantativ hem poetik olan edimlerde, içerisinde topluluk edimlerinin bu tür topluluk edimleri olduğu dünyaları tekrar tekrar, zorunlu olduğu kadar üstüste açan direnç gösterilerinde işler. Bu yüzden, "poetik-olan" burada argümana karşıt değildir. Yine bu yüzden, davalaşmaya dayalı, estetik dünyaların yaratılışı da, varolan dillerle hâlledilemeyecek problemleri yeniden formüle etmeye upuygun dillerin salt icad edilişi değildir.

*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da, Richard Rorty, tartışılmakta olan şey konusunda az ya da çok uyuşma bulunduğu sıradan iletişim konumları ile bizzat tartışmanın temalarının ve terimlerinin kendi-lerinin münakaşaya açık olduğu kuraldışı konumlar arasında ayrım yapar.[26] Bu [ikinci] tür konumlar, yaratıcıların, ortak bir deneyimin farklı bir şekilde betimlenmesini mümkün kılan yeni diller oluşturdukları veya daha sonradan ortak dilsel âletlerin ve *konsensus*'a dayalı gerçekliğin arenalarına girmeye çağrılan yeni metaforlar icad-ettikleri poetik ânları kapsar. Rorty'e göre, o hâlde, poetik metafor yaratımı ile liberal *konsensus* hâli -eski metaforların ve eski poetik ironi icadlarının tortusu olduğuna göre, hiç de eşsiz olmayan bir *konsensus* hâli- arasında bir uzlaştırma işleyip geliştirebilirdik. Fakat eşsiz *konsensus* yalnızca kuraldışı ânlarda ve ironi uzmanlarından kopup gelmez. Özgül topluluk dünyaları, uyuşmazlık (*mésentente / disagreement*) ve [konsensus tuzağına düşmezlik anlamında çn.] uzlaşmazlık (*dissentiment / dissension*) dünyaları ne kadar üstüste açılırsa o kadar üstüste kopup gelir. Akıl-yürütme ve metaforlar kurma yeterliğine sahip bir topluluğun herhangi bir zamanda ve herhangi bir kimsenin dahliyle patlayıp başaklanıvermesi her nerede olası olursa, politika orada ortaya çıkar.

---

26. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

# Arkhi-politika'dan Meta-politika'ya

Şimdi artık, "politik felsefe" teriminde içerilen felsefe ve politika ilişkisini belirleyebiliriz. "Politik felsefe" terimi, herhangi bir felsefe janrını, felsefenin herhangi bir bölgesini veya özgülleşmesini imlemez. Politikanın kendi içkin akılsallığı üzerine düşünümünü de imlemez. O, politikanın paradoksunu veya skandalını -politikanın herhangi bir has temelden yoksunluğunu- teşhir eden bir karşılaşmanın -o da polemik bir karşılaşmanın- adıdır. Politika, parçaların herhangi bir sayımını karıştırıp bozan, topluluğun bir parçasının içi boş özgürlüğü içerisinde herhangi birinin ve herkesin eşitliğinin kotarılması yoluyla ancak varolur. Politikanın politik-olmayan koşulu olan bu eşitlik, burada kendisi için olduğu şeyi gözler önüne sermez: yalnızca yanlış figürü olarak görünür. Politika, özgürlük içinde eşitlik kırınması (*réfraction / refraction*) tarafından daima çarpıtılır. Politika asla sâf değildir, topluluğa ve yasaya özgü bir öze asla dayanmaz. Politika, ancak, topluluğun ve yasanın statüsü eşitliğin yasaya eklenişi yüzünden (Atina'nın *isonomia*'sı*, yalın bir şekilde yasanın "herkes için eşit" olması değil, fakat yasanın amacının eşitliği temsil etmek olmasıdır) ve bütüne özdeş bir parçanın belirişi yüzünden değişikliğe uğradığında ortaya çıkar.

"Politik felsefe" bu skandalın sergilenişiyle başlar ve bu sergileme politikanın temellendirilmemiş durumuna alternativ olarak sunulan bir fikir aracılığıyla yürütülür. Bu deyiş ["politik felsefe" deyişi], Sokrates'in, kendisinin demokratik şehrin insanlarından farklılığını ifade etmek -gerçekten politika yapmak, hakikatte politika yapmak, politikanın ayırıcı özünü gerçekleştirmenin bir yolu olarak politikaya angaje olmak- için kullandığı paroladır. Bu parola,

* Yun. *isonomia*: eşit-yasalılık, yasa önünde eşitlik çn.

gözlemlenmiş belli bir olgu ve belli bir tanı varsayar: gözlemlenen olgu, herhangi bir topluluk ilkesi bakımından politikanın daima önce gelen olgusallığı olgusudur. İlkin, felsefe, ta en başından itibaren, politikayla ilişkisinde "çok geç kalır". Ancak felsefe için bu "geç kalış" demokrasinin yanlışıdır. Demokrasi biçimi içerisinde, politika, teorik payandalar üzerine sağlamca oturtuluşunu veya *arkhê*'sini beklemeksizin, kendisini kendi ilkesinin hayata geçirilişi olarak doğuracak has başlangıcı beklemeksizin, zaten daha evvelden belli bir yerde yerleşik bir şekilde durur. *Demos*, kendisine ait üç özellikle zaten daha evvelden orada durur: halkın adının görünüşe çıkacağı bir alanın kuruluşu; aynı zamanda hem bütün hem parça olan bu halkın eşitsiz sayımı; tam da kendisini öteki taraf kılan yanlışın adında bütünle özdeşleşen topluluğun bir parçası tarafından çekişmenin paradoksal sergilenişi. Evveliyat olgusuna ilişkin bu gözlem, politik felsefe tarafından kalıtsal bir zaafiyetin tanısına dönüştürülür. Demokrasinin evveliyatı, onun düpedüz olgusallığı (*factualité* / *factuality*) veya olguluğu (*facticité* / *facticity*) hâline gelir, onun tek başına iyinin ve kötünün, hazzın ve acının empirik dolaşımı kuralınca (sırf bu düzensizlik kuralınca) düzenlenişi; onun sırf daha çoğun ve daha azın eşitliğince (eşitsizliğince) düzenlenişi olur. Adaletle ilgili olduğu kadarıyla, demokrasi yalnızca davalaşma seyirliği sunar. Türlü çeşitli davalaşma biçimleri içerisinde batağa saplanmış bir adalet ve aritmetik eşitsizlik sayımları tarafından fazlalıkları budanıp tesviye edilmiş bir eşitlik sunan demokrasi, politikaya hakikî ölçüsünü verebilecek güçte değildir. O hâlde, politik felsefenin açılış söylevi iki cümlecik içerisinde toparlanıp özetlenebilir: ilki, eşitlik demokrasi değildir ve ikincisi, adalet yanlışın işletimi değildir.

Kendilerinin böyle teklifsizce dile getirilme tarzı içerisinde bu iki önerme de doğrudur. Gerçekten de, eşitlik demokraside veya adalet yanlışta kendini göstermez. Politika, daima, eşitliği yalnızca yanlış figüründe var kılan boşlukta iş başındadır. Politika, *polis* mantığının ve eşitlik mantığının buluşma noktasında işler. Fakat bütün problem bu boşluğun nasıl yorumlanacağını bilmektir.

İmdi, Platon'la birlikte, felsefî polemik, bu boşluğu kökten bir sahteliğin göstergesine dönüştürür. Platon, kendi ilkesinin hayata geçirilişi olmayan, bir topluluk ilkesinin cisimleşmesi olmayan herhangi bir politikanın hiç de politika olmadığını ilân eder. İşte o zaman "hakikatte politika" suyüzüne çıkıp *demos*'un *kratein*'ine* karşı gelir ve onun özgül yamuluşunun yerine sâf bir *ya-ya da* mantığını -tanrısal model ile fanî model arasında seçim öngören katı alternativ mantığını- geçirir. İşte o zaman, adalet ahengi, çarpık çurpuk zihinlere sahip düzenbaz [demokrasi] avukatların[ın] sahtekârlığına indirgenmiş yanlışın karşısına dikilir; *kosmos*'un şehrin ruhunu hizaya sokmaya mahsus oranı olarak geometrik eşitlik, aritmetik eşitliğe -yani daha çoğun ya da daha azın saltanatına- indirgenmiş demokratik bir eşitliğe karşı çıkar. Eşit olanın ve olmayanın düşünülemez politik bağıyla yüzyüze geldiğinde, politik felsefenin (ya da daha doğrusu filozofların politikasının) programı, demokrasinin sadece görünüşünü ürettiği politikanın hakikî özünün gerçekleştirilmesi olarak ve demokratik politik aygıtın tam da şehrin mekânının yüreğinde kurduğu bu oransızlığın, topluluğun kendisinden bu ayrıklığının elenmesi olarak tanımlanır. Bir cümleyle, çözüm, politikayı oluşturan bu kendinden-farklı-oluşu eleyerek politikanın özünü gerçekleştirmek, yani politikayı eleyerek politikayı gerçekleştirmek, politikanın "yerinde" felsefeyi gerçekleştirerek politikayı gerçekleştirmektir.

Fakat bir gerçekleştirim olarak politikayı elemek, hakikî topluluk nosyonunu ve onun doğasına iliştirilmiş iyi'yi eşitliğin yanlış olarak çarpıtılışının yerine geçirmek, herşeyden önce, politika ile *polis* arasındaki farklılığı elemek anlamına gelir. Filozofların politikasının temeli, bir etkinlik olarak politika ilkesinin, bireylerin ve tarafların payını tanımlayan duyulurolanın paylaştırımını belirlemenin bir yolu olarak *polis* ilkesiyle özdeşliğidir. Böyle bir politikanın ilk kavramsal edimi, Platon'un bir nosyonu, *politeia* nosyonunu ikiye yarmasıdır. Platon'un gördüğü tarzda, bu, bir ana siyasî yapı [anayasa, teşkilat-ı esasî, devlet yapılanması, temel

* Yun. *kratein*: erk veya iktidar sahibi olma çn.

yönetim çerçevesi vb.] (*constitution*) değildir, sonradan sırayla birbirinin yerine geçecek dilimlere -demokrasi, oligarşi ya da tiranlık- bölünen bir genel form değildir. Bir yanda *politeia* vardır; öbür yanda ise *politeiai** vardır, yani şehrin parçaları arasındaki çatışmayla ve bir parçanın ötekiler üzerindeki tahakkümüyle sımsıkı birbirine bağlanmış türlü çeşitli değişik kötü rejimler vardır. Kötülük, demektedir *Yasalar*'ın VIII. Kitabı, hiçbiri *politeia* olmayan, hepsi salt fesatçı hizipler, uyumsuzluk yönetimleri olan bu *politeiai* ile ayakta durur.[27] Platonik *politeia*, kötü rejimlerin kısır döngüsüne karşıt olarak topluluğun iç-yaşamının (*intériorité / interiority*) rejimidir. Topluluğun Bir'i nasıl ki yanlışın bileşimlerinin çokluğuna karşıtsa, *politeia* da *politeiai*'a karşıttır. Aristotelesçi "gerçekçilik" bile, *politeia*'yı topluluğun iyi [sağlam] hâli olarak ve demokrasiyi de bu iyi [sağlam] hâlin saptırılmış bir biçimi olarak kabul eder. Bunun içindir ki, *politeia*, kendi özüne dayalı topluluk rejimidir, kamunun tüm tezahürlerinin aynı ilkeden çıktığı bir rejimdir. Bugün iyi [sağlam] cumhuriyeti kararsız bir demokrasiye karşıt olarak koyanlar, az çok bilinçli bir şekilde bu ilk ayırmanın mirasçılarıdır. Platon'un icadettiği şekliyle *cumhuriyet* veya *politeia*, Aynı'nın rejimi içerisinde işgören, toplumun farklı parçalarının tüm etkinliklerinde topluluk ilkesini ve *telos*'unu ifade eden bir topluluktur. *Politeia*, ilkin, kendi yasasının düzenine tabi, kendi hareket kabiliyetiyle soluk alıp veren, parçalarının herbirini, ona özgü işleve ve iyiye yönlendiren hayat ilkesiyle dolduran bir organizmanın yaşamına benzer bir rejimdir, bir yaşam biçimidir, bir politika tarzıdır. Platon'un düşündüğü şekliyle *politeia*, yaşamının

---

* Yun. *politeiai*: *politeia*'nın çoğulu. *politeia*'nın çeviride dakik bir karşılığını bulmak çok zor, hatta belki de imkânsızdır. Platon'un bu adı taşıyan diyalogunun "Devlet", "Cumhuriyet" gibi terimlerle karşılandığını biliyoruz. Fakat Yunanca terim, "anayasa", "siyasî yapı", "yönetim", "egemenlik", "yönetim biçimi", "yurttaşlık", hatta "siyasî-ahlâkî örgütlenme" vb. gibi bizim bugün ayrı değerler verdiğimiz çeşitli anlamları kuşatır. Tikel bir yönetim biçimi olarak anlaşılmazsa, etimolojik kökeni itibarıyla "cumhuriyet" en geniş anlamı içerisinde belki "devlet"ten daha uygun bir karşılık olarak düşünülebilir çn.

27. Plato, *Laws*, VIII, 832 b/c, trans. and intro. By Trevor J. Saunders (London: Penguin Classics, 1975), s. 327. Karş. Platon, *The Republic*, IV, 445 c, s. 164.

Tüm tezahürlerinde kendine özgü iç-yaşam (*intériorité / interiority*) ilkesini gerçekleştiren bir topluluktur. O, imkânsız kılınmış yanlıştır. Yalın bir şekilde söyleyecek olursak: filozofların *politeia*'sı, politikanın ve *polis*'in tastamam özdeşliğidir.

Bu özdeşliğin iki yönü vardır. Bir yandan, filozofların politikası, politikayı *polis*'le özdeşleştirir. Politikayı parçalar ve işlevler olarak dağıtılmış Bir'in rejimi içerisine yerleştirir. Filozofların politikası, canlı bir bedenin soluk alıp verme ilkesine göre, topluluğun yasalarının yaşam biçimlerine özümsetilişi içerisinde topluluğu bütünlüklü bir bünyeye kavuşturur. Fakat bu bütünlüklü bünyeye kavuşturma, politik felsefenin *polis*'in doğallığı düzeyine indiği anlamına gelmez. Politik felsefe, bu doğallık kaybolup gittiği, Khronos çağı arkamızda kaldığı ve herhâlde, onun büyük bir gümbürtüyle kutlanışı yalnızca bitkisel bir varoluşun mankafalığını ululadığı için varolur. Politik felsefe -veya filozofların politikası-, bölünme işte tam orada var olduğu için, demokrasi özgül bir ortak-ölçülemez paradoksunu, yani hiçbir paya sahip olmayanlar parçası paradoksunu felsefenin çözeceği bir problem olarak sunduğu için varolur. Politikanın özgül yasasının herhangi bir doğal tahakküm yasasına karşıt bir eşitliğe dayalı yasa olduğu fikri demek olan *isonomia* [eş(it)-yasalılık veya yasa önünde eşitlik] bu yoldan zaten geçip gitmiştir, burada üstüne düşen işi zaten yapıp tamamlamıştır. Cumhuriyet (*république / Republic*)*, geçip gitmiş kadîm zamanların erdeminin onarılışı değildir; o, demokrasinin felsefeyi dürtüklediği mantıksal probleme, hiçbir paya sahip olmayanlar parçası paradoksuna getirilen bir çözümdür. Politikayı *polis*'le özdeşleştirmek, aynı zamanda *polis*'i politikayla özdeşleştirmek, politikanın bir taklidini kurgulamak anlamına da gelebilir. İyi ideasını taklit etmek

---

* Burada, bir yandan Batı dillerinde genellikle *Republic*, bizim dilimizdeyse çoğu zaman *Devlet* terimiyle karşılanması âdet olan Platon'un ünlü diyalogunun başlığına, yani *Politeia*'ya gönderim yapılırken, öbür yandan aynı zamanda bu diyalogda oligarşi, demokrasi, tiranlık gibi sözde-rejimlerin karşıtı olarak konumlanan sahici rejim olarak *politeia*, politikanın hakikî özünü gerçekleştiren bir rejim olarak *politeia*, yani *cumhuriyet* kastedilmektedir. Kısacası, burada *Cumhuriyet*, hem Platon'un eserini hem de bu eserde açılım kazandırılan hakikî siyasî rejimi imler -*çn.*

için, *politeia*, o hâlde "kötü" politikayı taklit eder, öyle ki "kötü" politikanın taklidinin "kötü" politikanın yerine geçecek birşey olduğu varsayılır. Politik felsefeler, en azından bu adla, bu tikel paradoksun adıyla adlandırılmaya değer olan politik felsefeler, hiçbir paya sahip olmayanlar parçası paradoksuna bir çözüm sunan ve bu çözümü, ya eşdeğer bir rolü paradoksun yerine geçirerek ya da paradoksun bir benzerini, bir yansı-imgesini (*simulacre / simulacrum*) yaratarak, yani paradoksun olumsuzlanışında politikanın bir taklidini meydana getirerek sunan felsefelerdir. Politik felsefenin üç büyük şekli, politika ile felsefe arasındaki çatışmanın üç büyük şekli ve belki de son sözü pekâla felsefenin kendisinin kazanması-elenmesi olabilecek politikanın kazanması-elenmesi paradoksunun üç büyük şekli, işte bu özdeşleştirmenin iki yönü temelinde tanımlanır. Bu üç büyük şekli arkhi-politika, para-politika ve meta-politika diye adlandırıyorum.

Modelini Platon'un verdiği arkhi-politika, tüm köktenliği içerisinde, politikanın demokratik şekillenmesinin yerine artıksız, kalansız birşeyi geçiren, topluluk *arkhê*'sinin tam gerçekleştirilişine, tam tamına duyulur-kılınışına dayalı bir topluluk tasarısını açığa vurur. Bu şekillenmenin yerine artıksız, kalansız birşeyi geçirmek, hiçbir payı olmayanlar parçası paradoksuna mantıksal bir çözüm sunmak anlamına gelir. Bu çözüm, yalnızca orantılılıkla değil, fakat ters orantılılıkla ilgili bir kural gerektirir. *Devlet*'in III. kitabındaki üç soyla ve üç madenle ilgili kurucu anlatı, kafanın mideyi yönettiği, şehrin hiyerarşik düzenini tesis etmekle kalmaz yalnızca; aynı zamanda, en iyi olanların daha az iyi olanlar üzerindeki üstünlüğünün, *kratos*'unun* herhangi bir tahakküm ilişkisini, yani politik anlamda *krasi*'yi (*cratie / cracy*)° imlemediği bir şehri de tesis eder. Bunun olması için, en iyi olanların *krateïn*'inin payların ters bir dağıtımı olarak gerçekleştirilmesi zorunludur. Bu yüzden, ruhlarında altın bulunan yöneticilerin ellerinde hiç maddî altın bulundurama-

* Yun. *kratos*: erk, güç, kuvvet, iktidar çn.

° *krasi* (*cratie / cracy*): Yun. *kratia*'dan erk sahibi olan sınıfın adının sonuna eklenmek suretiyle politik rejimi adlandırmak için kullanılan sonek; "demo-krasi", "aristo-krasi", "timo-krasi" gibi çn.

yacakları, onlara düşen payın yalnızca ortaklaşa kamu payı olabileceği anlamına gelir. Onların "liyakat"i topluluğun taklit etmesi gereken gök cisimlerinin dostluğunun bilgisiyken, onlara düşen pay ancak topluluğun ortak malı olan şey olabilir. Bununla simetrik bir şekilde, zanaatkârların ortak payı, kendilerine düşen hisse olarak yalnızca kendilerinin malı olan şeyi almaktır: mülkiyet edinme hakkına bir tek onların sahip oldukları evler ve altın, onların topluluğa özgül katılımlarının geçerlik akçasıdır. Onlar, ancak topluluk işlerine hiçbir şekilde karışmama koşuluyla topluluğa katılırlar. Onlar, ancak, doğanın yalnızca onların yapmasını amaçladığı işleri (kunduracılık, binaların inşa edilmesinde amelelik veya başka her türlü kol emeği) yapmak suretiyle ya da daha doğrusu, yalnızca kendilerine düşen işlevi yerine getirmek, kendi zanaatlarının gerektirdiğinden başka hiçbir uzam-zamana sahip olmamak suretiyle topluluğun üyeleri olurlar.

Kuşkusuz, herhangi bir zanaatın pratiğinin has ve doğal bir karakteristiği olarak sunulan bu dışlanmışlık / kendi-içine-kapatılmışlık (*exclusivité / exclusivity*) yasasının yasakladığı şey, özgürlüğün sınanacağı yer olarak, yani hiçbir paya sahip olmayanlar parçasını fiile çıkaran *demos*'un gücünün sınanacağı yer olarak şehrin yüreğinde demokrasinin oyduğu bu ortak alandır. Ve zamana sahip olmayanların böyle bir pratiğe ayırdıkları bu paradoksal zamandır. İhtiyaçları ve işlevleri sayıp döken *Devlet*'in başlangıcının görünüşte empirik doğası demokrasi paradoksunun bir ilk çözümüdür: *demos* parçalanıp üyelerine ayrıştırılır, öyle ki topluluk işlevleri çerçevesinde yeniden inşa edilebilsin. Ortaklaşa ihtiyaçlarını saptayan ve hizmetlerini değiştokuş eden bireylerin ilk toplanışını anlatan kılavuz mesel (ki politik felsefe ve onun yerine geçirilenler, bu meseli naiv ya da sofistike uyarlamalar içerisinde çağdan çağa oraya buraya sürükleyip duracaklardır), kökeninde, mükemmel bir şekilde belirlenmiş şu işi görür: şehri *demos*'tan, onun "özgürlük"ünden ve bu özgürlüğün sınandığı yerlerden ve zamanlardan arındırmaya has yapısökme ve yeniden-yapılandırma işini. Topluluğa kendi yasası konusunda manevî rehberlik edecek bir eğitim vermeden önce,

yurttaşları yeniden-şekillendiren hâl ve hareketlerden ve yurttaşların eğitiminden önce, *politeia* tarafından kurulan yaşam tarzı, işine gücüne bakmak durumunda olan dört işçi meselinde zaten embriyo hâlinde bulunur.[28] İşine gücüne bakmanın erdemi *sôphrosunê* diye adlandırılır ve bu terimi "ılımlılık" veya "ölçülülük" şeklinde çevirmeye mecbur bırakılırız, ki bunlar, iştihaları denetlemeyle ilgili soluk imgelerin arkasında bu aşağı-sınıf "erdem"inin ifade ettiği katı mantıksal bağıntıyı maskeleyen sözcüklerdir. *Sôphrosunê*, *demos*'un "özgürlük"üne verilen katı yanıttır. Özgürlük, halkın paradoksal *aksia*'sıydı, *demos*'un "kendisine" malettiği, kamunun ortak liyakat unvanıydı.

Buna simetrik bir şekilde, zanaatkârların erdemi olarak tanımlanan *sôphrosunê*, kamunun ortak erdeminden daha fazla birşey değildir. Fakat kendine-has-mülkün-özgülüğü ile kamunun-ortaklaşa-mülkü arasındaki bu özdeşlik, *demos*'un "özgürlük"üne tam ters bir yolda işler. Özgürlük, hiçbir şekilde, tek erdemi *sôphrosunê* olanlara ait olamaz. *Sôphrosunê*, yalın bir şekilde, daha iyi olanların daha az iyi olanlara tahakkümüdür. Ayaktakımındakilerin bu kendilerine-özgü ve ortaklaşa erdemi, kendisi uyarınca salt ne iseler o oldukları ve salt ne yapıyorlarsa onu yaptıkları düzene boyun eğişlerinden daha fazla birşey değildir. Zanaatkârların *sôphrosunê*'si onların "zamandan yoksun oluş"uyla özdeştir. *Sôphrosunê*, onların, şehrin içinde-oluşu (*intériorité / interiorite*) kökten dışarda-oluş (*extériorité / exteriority*) olarak yaşama tarzıdır.

*Politeia*'nın düzeni, bu şekilde, herhangi bir boşluğun yokluğunu, topluluğun uzamının ve zamanının tıka basa doyurulmasını öngerektirir. Yasa hâkimiyeti, aynı zamanda, politikanın varolduğu her yerde yasanın var olma tarzıyla eş-tözden (*consubstantiel / consubstantial*) olan şeyin görünürden kayboluşudur da: yazının dışarıdalığı (*extériorité / exteriority*). Cumhuriyet, yasanın (*nomos*'un) canlı *logos* olarak varolduğu topluluktur: bu toplulukta, yasa, topluluğun ve onun mensublarından herbirinin *ethos*'u (ahlâkı, var olma tarzla-

28. Bkz. Plato, *The Republic*, II, 369 c 370 c, s. 58-60. Aşağıdaki kitapta bu pasajın geniş bir yorumunu veriyorum: Jacques Rancière, *Le philosophie des pauvres* (Paris: Fayard, 1983).

rı, karakteri) olarak varolur; işçilerin meşguliyeti olarak varolur; herkesin kafalarında tınlayan ezgi olarak ve onların bedenlerini kendiliğinden canlandıran tempo olarak varolur; onların zihinlerini otomatik olarak belli bir davranış ve düşünce makamına (*tropos*) doğru çeviren ruhsal gıda (*trophê*) olarak varolur. Cumhuriyet bir doğal-yatkınlıklar / doğal-bükülüşler (*tropism*) sistemidir. Filozofların politikası, sâfdil doğrucu Davut'ların bizi inandıracakları gibi, yasayla başlamaz. Yasanın ruhuyla başlar. Yasaların ilk önce bir topluluğun var olma tarzını, hamurunu, huyunu suyunu ifade etmesi, Aydınlanmanın bir hayli meraklı ruhunun öyle birdenbire rastgeliverdiği birşey değildir. Ya da daha doğrusu, Montesquieu kendi tarzında böyle bir ruha sürükleniverdiyse, bunun nedeni, o ruhun, zaten politik yasanın ilk felsefî belirlenimindeki yasanın boyunduruğuna koşulmuş olmasıdır. Yasanın eşitliği, ilkin bir ruh hâlinin eşitliğidir. İyi şehir, *kosmos*'un düzeninin, yani tanrısal yıldızların hareketini yöneten geometrik düzenin, kendisini toplumsal bir bedenin hamuru olarak görünüşe çıkardığı; yurttaşların yasaya göre değil, fakat yasanın ruhuna göre, yasaya can veren hayat soluğuna göre eyledikleri bir şehirdir. İyi şehir, yurttaşın yasayla kısıtlanmaktan ziyade öyküyle fethedildiği; yasaları yazan yasakoyucunun yasaların içine yurttaşlar için zorunlu uyarıları, keza "neyin güzel neyin çirkin olduğuna ilişkin kanaati"ni sıkıca nakşedebildiği bir şehirdir.[29] O, yasamanın eğitimde bütünüyle yeniden tekrarlandığı bir şehirdir bununla beraber burada söz konusu olan eğitim, okuldaki öğretmenin verdiği yalın öğretimin ötesine geçen ve gözle görülebilir, kulakla işitilebilir şeyin koro hâlindeki nakaratı içinde günün herhangi bir ânında sunulan eğitimdir. Arkhi-politika, *phusis*'in* *nomos* olarak tam gerçekleşimidir, topluluk yasasının tam olarak duyulur ve elle tutulur varlığa gelişidir. Topluluğun dokusunda hiçbir ölü zaman, hiçbir boş mekân var olamaz.

O hâlde, böyle bir arkhi-politika, var olma tarzlarını ve yapıp etme tarzlarını, hissetme tarzlarını ve düşünme tarzlarını artıksız bir

29. Bkz. Plato, The Laws, VII, 823a, s. 318.

* Yun. *phusis*: doğa; *nomos*: yasa çn.

şekilde bahşeden bir *arkhi-polis* biçiminden aşağı kalır değildir. Gelgelelim, böyle bir arkhi-politikayı veya *arkhi-polis*'i filozofun ütopyasıyla ya da kapalı şehrin bağnazlığıyla karıştıracak olsaydık, bu, ondan kalan mirası yanlış anlamak olduğu kadar, onun etkinlik alanını daraltmak da olurdu. Platon'un icadettiği şey daha kapsamlı ve daha uzun ömürlüdür: cumhuriyet ile demokrasi arasındaki karşıtlık. Platon, demokrasinin yanlış ve bölünme rejiminin yerine, taraflar çatışmasında hiçbir payı olmayanlar parçasının etkililiğini düzenleyen bir yasanın dışraklığının (*extériorité / exteriority*) yerine cumhuriyeti geçirir. Bu cumhuriyet, bir tümel olarak yasaya dayanmaktan çok, yasayı sürekli bir şekilde yasanın ruhuna tercüme eden eğitime dayanır. Platon, *ethos*'un ahenginin, bireylerin karakteri ile ortaklaşa-olanın *ahlâkî töresi* (*mœurs / moral values*) arasındaki uyumun yasa olduğu topluluk içreliğin (*intériorité / interiority*) rejimini icadeder. O, topluluk bağının bu içreleştirilişiyle (*intériorisation / internalization*) elele giden bilimleri, modernitenin psikoloji ve sosyoloji diye adlandıracağı bireysel ve ortaklaşa ruhun bilimlerini icadeder. "Cumhuriyet" tasarısı, Platon'un arkhi-politikasında ele alınıp işlendiği şekliyle, politik aygıtın ögelerinin eksiksiz psikolojileştirilişi ve sosyolojileştirilişidir. *Politeia*, politik öznelleşmenin rahatsız edici ögelerinin yerine, bütünün tek ruhunun canlandırdığı bir beden olarak düşünülen topluluğun işlevlerini, yatkınlıklarını ve duygularını koyar: zanaatların dağıtımını / iş bölümünü, ahlâkî doğal-yatkınlıkları / doğal-bükülüşleri (*tropism*), mesellerin ve nakaratların ahengini koyar.

Bir cumhuriyet fikrinin, eğitim tasarısının ve bireysel ve ortaklaşa ruha ilişkin bilimlerin icadının arkhi-politik aygıtın özellikleri olarak nasıl birbirine kenetlendiklerini görmek önemlidir. Politik felsefenin bugün ilân edilen "diriliş"i, toplumsal bilimlerin politika alanına ve politik felsefenin ayrıcalıklarına gayrımeşru el uzatışına gösterilen bir tepkidir. Cumhuriyet ideali ve onun evrenselci terbiyesi, demokratik bireycilik ve totaliteryan toplumculuk gibi ikiz raydan-çıkışlarla bağlantılı, bir tür psikopedagojinin ve sosyopedagojinin asalaksı buyruklarına tabi bir okul sistemine ne mutlu ki

karşıttır da. Fakat bu tür polemikler, "liberal ve toplumsal" bilimleri topluluk bilimleri olarak icad edenin "politik felsefe" olduğunu genellikle gözardı ederler. Cumhuriyet'te *paideia*'nın* merkezîliği, aynı zamanda, bireysel karakteri ve ortaklaşa ahlâkı tüm bilgi dağıtımının başından sonuna dek uyum içine sokmanın önceliği anlamına da gelir. Yurttaş evrenselciliğinin kayıp varsayılan bir cenneti olarak Jules Ferry'nin cumhuriyeti, bizzat kendileri arkhi-politik tasarının bir mirası olan liberal ve toplumsal bilimlerin gölgelerinde doğmuştu. Okul sistemi ve cumhuriyet, psikoloji ve sosyoloji tarafından daha geçen gün saptırılmadı. Onlar sadece psikoloji ve sosyoloji üslûplarını değiştirdiler ve bireysel ve ortaklaşa ruh hakkındaki bilginin bilgi dağıtımı sistemi içerisindeki işleyiş tarzını değiştirdiler, pedagojik efendilik ilişkisini, demokratik bilgi dolaşımının anarşisini ve karakter ile ahlâkî töre arasındaki ahengin cumhuriyetçi oluşumunu yeniden dağıttılar. Onlar, tikelin [yerelin] lehine evrenseli [tümeli] terk etmediler; sadece, demokrasinin tekilleştirilmiş (polemik) evrenselini [tümelini] ve cumhuriyetin tikelleştirilmiş [yerelleştirilmiş] (ethik) evrenselini [tümelini] farklı bir tarzda bağlayıp birleştirdiler. Tıpkı toplumsal ve kültürel yeniden-üretimin yasalarına kara çalan bir felsefenin ve bir cumhuriyetin sosyolojik suçlamaları gibi, sosyolojik emperyalizmin felsefî ve cumhuriyetçi suçlamaları da, *kosmos*'un oranlarına dayalı bir topluluk ile bireysel ve ortaklaşa ruha ilişkin bilimlerin işleyişi arasında arkhi-politikanın kurduğu ilk bağı aynı ölçüde gözardı eder.

Böylelikle, arkhi-politika, Platon tarafından formüle edildiği şekliyle, *phusis*'in *nomos* olarak tam gerçekleşimine varır -ki bu da, politikanın polemik aygıtının belli ögelerinin elenmesini ve onların yerine topluluk yasasının çeşitli duyarlaştırma veya bilinç-kazandırma biçimlerinin geçirilmesini öngerektirir. İçi boş bir nitelemenin (halkın özgürlüğünün) yerine aynı ölçüde içi boş bir erdemi (zanaatkârların *sôphrosunê*'sini) geçirmek, böyle bir sürecin can alıcı noktasıdır. Sonuç, özgül bir etkinlik olarak politikanın topyekûn elenmesidir. Fakat esasta Aristoteles'in icadettiği para-politika, bu

* Yun. *paideia*: öğretim, disiplin, terbiye, yetiştirme, tedris, tahsil gibi geniş anlam alanlarını kuşatan en geniş anlamda eğitim -*çn.*

bedeli ödemeyi reddeder. Başka herhangi bir "politik felsefe" gibi, para-politika da, nihaî olarak, politik etkinliği polis düzeniyle özdeşleştirme eğilimi taşır, fakat bunu, politikanın özgüllüğü nokta-i nazarından yapar. Politikanın özgüllüğü, halkın davalaşma konusu "özgürlük"ü olarak eşitliğin sonucu olan kopup parçalanmadır. Bu, topluluk *nomos*'u olarak gerçekleştirilmek istenen *phusis*'in ilk bölünüşüdür. Eşitlik gelip de, politikanın "doğa"sını tahayyül etmenin bile koşulu olan, politikanın "doğa"sındaki bu ilk yarığı açtığı için politika vardır. Aristoteles, Platon'la hesaplaştığı *Politika*'nın ikinci kitabının başında, bu yarıkla, topluluk *telos*'unun eşitlik olgusuna bu bağımlılığıyla boğuşur. Hiç kuşkusuz, der Aristoteles, şehri en erdemli olanların yönetmesi ve daima onların yönetmesi daha iyi olurdu. Fakat şeylerin bu doğal düzeni, "herkesin doğa gereği eşit olduğu" [30] bir şehirdeyseniz imkânsızdır. Böyle bir eşitliği doğal kılanın ne olduğunu ya da onun niçin Atina'da doğal olup da Lakedaimonia'da böyle olmadığını sormanın hiçbir anlamı yoktur: onun varolması yeter. Böyle bir şehirde, bunun iyi mi kötü mü olduğuna bakılmaksızın, herkesin yönetime katılması ve bu eşit payın kendisini özgül bir "taklit" içerisinde yönetenin yerinin ve yönetilenin yerinin sırayla değiştirilmesinde görünüşe çıkartması âdil olur.

Herşey, politikaya has iyiyi -adaleti- iyinin tüm öteki biçimlerinden ayıran şu birkaç çizgi etrafında döner. Politikanın iyi'si, "iyi olan, en iyinin daha az iyi olandan üstün olmasıdır" şeklindeki yalın totolojiyi yerinden söküp atmakla başlar. Bir kez eşitlik varolup da halkın özgürlüğüyle kaynaştıktan sonra, âdil olan, artık asla, iyi olanla ve iyilik totolojisinin düzenlenişiyle eşanlamlı (*synonyme / synonymous*) olamaz. İyi adamın erdemi -ki yönetmektir- politikaya has erdem değildir. Politika, ancak eşitler var olduğu ve yönetme fiili onlar üzerine uygulandığı için varolur. Problem, sadece, *demos*'un kuşkulu özgürlüğü gibi besbelli bir olguyu "sineye çekmek" durumunda kalmak değildir, çünkü bu besbelli olgu aynı zamanda politika olgusudur da, politikanın kendi arkhê'sini tüm öteki yönetme biçimlerinden ayıran şeydir de. Geri kalan yönetme biçimlerinin

30. Bkz. Aristotle, Politics, II, 1261 a41-42, s. 105.

hepsi, bir üst tarafından bir asta uygulanır. Sokrates'in Thrasymakhos'a önerdiği gibi, bu üstlüğün tarzını değiştirmek bütünüyle anlamsızdır. Politikanın herhangi bir anlamı varsa, ancak, *demos*'un varoluşundan önce basitçe hayal bile edilemeyecek tamamen özel bir yeterlik temelinde vardır: eşit yönetme ve yönetilme yeterliği. Bu erdem, halkı itaat pratiği yoluyla yönetme terbiyesine alıştırmayı öngören o eski askerî erdeme indirgenemez. Platon bu tür itaat yoluyla çıraklık alıştırmasına yer vermişti, fakat itaat yine de politik nöbet-değiştirebilirlik -yerleri değişme- kabiliyeti değildir. Bu yüzden Platon'un şehri politik değildir. Fakat politik-olmayan bir şehir, şehir de değildir. Platon, ailenin yönetim tarzını şehre zorla dayatan tuhaf bir ucube yaratır. Platon'un bunu yapmak için aileyi eleme gereği duyması tam bir mantıksal paradokstur: biri ile öteki arasındaki farkı elemek, onların her ikisini de elemek anlamına gelir. Tek şehir politik şehirdir ve politika eşitlikçi olumsallıkla başlar.

Para-politika için problem, iki doğa kavramını ve onların karşıt mantıklarını uzlaştırmak olacaktır: biri, en yüksek iyi en iyinin yönetimidir mantığı ve öteki, eşitlik çerçevesinde en yüksek iyi eşitliktir mantığı. Kadîmler ve onların ortak iyi şehri hakkında her ne söylersek söyleyelim, Aristoteles, bu ortak iyi içerisinde kesin bir kopuş meydana getirir, böylelikle de yeni bir "politik felsefe" usûlünü başlatır. Bu yeni usûlün politik felsefenin özünün özüyle (*quintessence*) özdeşleştirilegelmesini ve politik felsefeyi "restore edenler"-in hepsinin başvurduğu son çarenin daima Aristoteles olmasını anlamak çok da zor değildir. Aristoteles, aslında, tam da terimin kendisinde içerilen çelişkiyi kolayca cisimleştirmenin sonsuz ölçüde büyüleyici bir figürünü sunar. Aristoteles, daireyi kareye dönüştürmeyi, doğal bir politika düzeninin bir anayasal (*constitutionnel / constitutional*) düzen olarak gerçekleştirilmesini tam da böyle herhangi bir gerçekleşimin önünü tıkayan şeyi işin içine dahil ederek önermeyi becerir: bu şey, ya "zenginler" ile "yoksullar" arasındaki savaşın teşhiri biçimi içerisinde ya da eşitlikçi bir anarşinin etkililiğinin nihaî biçimi içerisinde *demos*'tur. O, aynı zamanda, bu *tour de force*'u*

* Fr. *tour de force*: güç gösterisi, zoru başarma marifeti çn.

politik hayvanın kökensel belirleniminin mükemmel mantıksal sonucu olarak sunmak gibi inanılmaz bir hüner sergilemeyi de becerir. Nasıl ki Platon normal rejim olarak işlevde bulunacak bir arkhi-politika *telos*'unu bir ânda ele geçiriverdiyse, aynı şekilde Aristoteles de "politik felsefe"nin normal, dürüst rejimi olarak işlevde bulunacak bir para-politika *telos*'unu bir ânda elde ediverir: politik davalaşma ediminin aktörlerini ve biçimlerini *polis* aygıtının dağıtım parçalarına ve biçimlerine dönüştürme.

Böylece, para-politika, bir düzenin yerini bir başkasıyla değiştirmek yerine, onları örtüştürmeye varır. Politikanın özgüllüğünün ortaya çıkmasını sağlayan *demos*, "devlet makamları"na oturma üzerine, şehrin *arkhai*'ı [yönetim mevkileri çn.] üzerine çatışmayla özdeşleştirilen bir politik çatışmanın taraflarından biri hâline gelir. Bu yüzden, Aristoteles, "politik felsefe"yi, böyle bir şey olmasa bile sonradan oldukça doğal görünecek bir merkeze sıkıca rapteder. Bu merkez, *arkhai*'ın kurumsal aygıtı ve bu aygıt içerisinde oynanıp sonuçlandırılan efendilik ilişkisidir; modernler bunu iktidar diye adlandıracaklardır, ama Aristoteles'in elinde bunu adlandıracak hiçbir ad yoktur, sadece bir sıfattan gayrı *-kurion*, egemen veya baskın öge, başkaları üzerine tahakküm uygulayarak topluluğa kendi baskın karakteristiğini, kendi üslûbunu katan bir öge. Para-politika, ilkin, bir rejimin kendisini belli bir *kurion* uygulamakla tanımlamasını sağlayan *arkhai*'ın yerinin ve paylaştırılma tarzının politik düşüncenin merkezine bu yerleştirilişidir. Böyle bir merkezlendirme, politika sorununu tamamen doğal olarak iktidar sorunu olarak gören, bu sorunu iktidarı meşrulaştıran ilkelerle, iktidarın dağıtılma biçimleriyle ve iktidara özgü kişilik tipleriyle ilgili bir sorun olarak alan bir moderniteye apaçık görünür. Gelgelelim, bizim için, onun, politikanın özgül paradoksuna, payların dağıtımıyla ilgili *polisiye* mantık ile hiçbir paya sahip olmayanlar parçasıyla ilgili politik mantık arasındaki cepheleşmeye verilen özel bir yanıt olduğunu görmek önemlidir. Aristoteles, eşitlik etkisinin ve politikanın mayası olan toplumsal bedenlerin eşitlikçi-olmayan mantığının bu özel içiçe düğümlenişini, kurumların özgül yeri olarak tek bir politi-

kaya doğru kaydırır. Bu iki mantık arasındaki çatışma, böylelikle, *arkhai*'ı işgal etmek ve şehrin *kurion*'unu fethetmek için mücadele eden iki taraf arasındaki çatışma hâline gelir. Bir cümleyle, politikanın teorik paradoksu, yani ortak-ölçülemezlerin buluşması, yönetimle ilgili pratik paradoks hâline gelir. Bu, kesinlikle dikenli bir problem biçimine bürünür, fakat bu problem, verili homojen ögeler arasındaki ilişki olarak dakîk bir şekilde formüle edilebilir: şehrin yönetimi, şehri yönlendiren ve ayakta tutan otorite, daima, "taraflar"dan birinin, yani ötekine kendi yasasını dayatmakla, şehre bölünme yasasını dayatan hiziplerden birinin yönetimidir. Problem, dolayısıyla, bunun nasıl işletileceğidir; öyle ki şehir, hangi taraf olursa olsun, şehri kasıp kavuran geçimsizliği sürdürmekten sorumlu öteki tarafa tahakküm etme mantığına sahip bir "yönetim"le varlığını sürdürsün.

Aristotelesçi çözüm, bildiğimiz gibi, problemi tam tersine çevirmektir. Herhangi bir yönetim kendi doğal yasası yüzünden kendisini alaşağı edecek isyan kışkırtıcılığını yarattığına göre, herbir yönetimin kendi yasasına ters düşmesi gerekir. Ya da daha doğrusu, kendi hakikî yasasını, tüm yönetimler için ortak olan yasayı keşfetmesi gerekir: böyle bir yasa, onu, her yönetimin korunup kollanmasını ve bununla beraber onların yönettikleri şehri güvence altında tutabilecek her türlü aracı kullanarak bu yönde yürümeye ve bu duruma istemeye istemeye katlanmaya sıkıştırır. Tiranlığa özgü yönelim, tek başına tiranın çıkarlarına ve zevkine hizmet etmektir ve bu da, oligarkların ve kitlelerin birleşik isyanını körükler ve böylelikle tiranlığın devrilmesine neden olan dengesizliğe meydan verir. Bu yüzden, tiranlığı koruyup sürdürmenin tek aracı, tiranın, yasa yönetimine boyun eğmesi ve halkın maddî koşullarının iyileştirilmesini ve doğuştan soylu insanların iktidara katılmasını teşvik etmesi olacaktır. Oligarklar, alışkanlıktan ötürü, halkın önünü her yönden tıkamaya kendi aralarında and içerler ve kendi iktidarlarını ortadan kaldıracak kaçınılmaz halk ayaklanmasını cezbedecek kadar kararlı bir şekilde verdikleri söze sadık kalırlar. Tam tersine her seferinde halkın çıkarlarına hizmet etmekle meşgul olsalardı, onla-

rın iktidarı pekişir güçlenirdi. Onların kendilerini buna göre ayarlamaları ya da hiç değilse böyleymiş gibi görünmeleri gerekir. Çünkü politika bir estetik sorunudur, görünüşlerle ilgili bir meseledir. İyi rejim, oligarklar için bir oligarşinin görünüşlerine ve *demos* için demokrasinin görünüşlerine bürünen bir rejimdir. Böylelikle, zenginler tarafı ve yoksullar tarafı aynı "politika"ya angaje olma yoluna sokulacaklardır; bu "politika", ne zengin ne yoksul olanların hiçbir yerde bulunmayacağı, orta sınıfın her yerde kayıp olduğu politikadır; bunun nedeni, sadece şehrin sınırlı çerçevesinin orta sınıfa gelişecek hiçbir yer bırakmaması değil, fakat daha derinde, politikanın yalnız zenginlerin ve yoksulların işi olmasıdır. Bu yüzden, toplumsal-olan, *polisleştirilmiş* politikanın ütopyası olarak kalır ve güçlerin yeniden-dağıtımında ve iktidarın görünüşlerinde yapılan bir elçabukluğuyla, herbir *politeia*, herbir kötü yönetim biçimi, kendi eşseslisine (*homonyme / homonym*), *politeia*'ya, yasa hâkimiyetine yaklaşır. Yasanın hâkim olması için, her rejim, kendi varlığını koruyacak şekilde, ideal bölüşüm rejimi olan o ara veya orta rejimde kendisini budayıp iptal etmek zorundadır, en azından demokrasi bu zemini zaten evvelce oturttuktan sonra.

Kendisine biçilen bu yeni arketip uyarınca, filozof, bilge ve sanatçı olarak, yasayapıcı ve reformcu olarak, demokratik aygıtın bileşenlerini (halkın görünüşünü, eşitsiz sayımını ve kurucu çekişmesini), güçlerin ve onların görülürlük tarzlarının dağıtımında topluluğun *telos*'unu gerçekleştiren iyi yönetimin akılsallık biçimleri içerisinde yeniden düzene sokar. Tekil bir *mimesis* aracılığıyla, *demos* ve onun yanlış-sayımı -politikanın bu önkoşulları-, topluluğun doğasının *telos*'unun gerçekleşimiyle kaynaştırılıp bütünleştirilir. Fakat bu bütünleştirme, yalnızca *bir mise en absence** biçimi içerisinde, varolanın geri-çekilişi biçimi içerisinde tamama erer. *Politika*'nın IV. ve VI. kitaplarında sunulan ünlü demokrasi tipleri hiyerarşisinde ifade edilen şey işte budur. En iyi demokrasi bir köylü demokrasisidir, çünkü o, tam da *demos*'un kendi yerinden sökülüp kaybolduğu bir demokrasidir. Köylülerin -"çiftçilik ögesi"nin- uzak tarlalara

*Fr. *mise en absence*: yok etme, yokluğa gönderme -*çn.*

saçılıp dağılmışlığı ve çalışma mecburiyeti, onların kendilerine ait iktidar yerine gidip oturmalarını önler. Onlar egemenlik unvanını taşıyabilirler, fakat egemenliğin somut uygulanışını doğuştan soylulara bırakırlar. İşte o zaman, demektedir Aristoteles, imkânların yokluğu yüzünden yasa hâkim olur:[31] meclise gitmek için gereken para ve boş zaman yoktur, *demos*'un etkili bir politik öznelleşme tarzı olmasını sağlayabilecek araçlar yoktur. İşte o zaman, topluluk, *demos*'un çatışmasına maruz kalmaksızın *demos*'u içerir. Böylelikle, *politeia*, bedenlerin, onları birbirinden ayrı tutan bir araziye dağıtımı olarak gerçekleştirilir; bu dağıtım, politikanın merkezî alanını yalnızca "daha iyi olanlar"a, "hâli vakti yerinde olanlar"a bırakır. Herbiri kendi farklılığının damgasını taşıyan iki halk vardır; bir halkın içsel farklılığı, ötekininkini taklit eder ve budayıp iptal eder. Uzamsal-yayılma (*spatialization*) -has bir şekilde kurulmuş *demos*'un içsel farklılığı-, demokratik halkın içsel farklılığını taklit ederek bir o yöne bir bu yöne fırıl fırıl döner durur. Bu törpülenip düzeltilmiş demokrasi ütopyasının, bu uzama-yayılmış politika ütopyasının çok uzun ömürlü olduğu da görülecektir: Tocqueville'in "iyi" demokrasisinde, karşınıza bir allahın kulunun çıkmadığı uçsuz bucaksız engin alanların Amerika'sı, bizim politikacılarımızın Avrupa'sı gibi, soluk da olsa, bu ütopyanın bir yansımasıdır. Platon'un arkhi-politikası modern çağda demokrasinin savrukluğunu düzelten ve cumhuriyetçi bedene birlikli bir yapı kazandıran toplumsal bağ ve ortak inançlar sosyolojisine nasıl aktarıldıysa, para-politika da kendisini sevinçle bir başka "sosyoloji" usûlüne dönüştürür: kendi kendisinden bölünmüş, diğer taraftan halkın oluşmasını önleyen saçılıp dağılmayı erdem kılan bir demokrasi temsili. Platon'un politik felsefesi ve onun muadilleri, *demos*'un davalaşma doğuran görünüşlerinin yerine devlet işlevlerinin ruhuyla canlandırılan bir toplumsal bedenin hakikatini geçirir, buna karşılık Aristoteles'in politik felsefesi ve onun muadilleri ise, iyi idesine ulaşmayı engelleyen demokratik uyumsuzluğun tam taklidi yoluyla iyi idesine ulaşma

31. Aristotle, *Politics*, IV, 1292 b 37-38, s. 255. Daha ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Jacques Rancière, *Aux bords de la politique* (Paris: Osiris, 1970).

önerisinde bulunur: bu, sosyolijileştirilmiş bir politikanın tam tersine çevrilmiş nihaî ütopyasıdır, kendini gerçekleştiren bir telos olarak ve bir eleme ve yok etme jesti olarak "erek"in* her iki anlamının birebir çakışagelmesini sağlayan, politikanın dingin ereğidir.

Fakat "politik felsefe" bu şekilde "toplumsal bilim"e dönüştürülmeden önce, para-politik girişim modern bir biçime bürünür, "egemen güç" ve "toplumsal sözleşme" çerçevesinde toparlanabilecek bir biçim alır. Bu formülü keşfeden ve onu Kadîmlerin "politik felsefe"sine saldırmak için saflara süren Thomas Hobbes'tu. Hobbes'a göre, Kadîmlerin pozisyonu, insanların doğa gereği siyasî ve toplumsal varoluşa (*politicité / polity*) uygun bir şekilde yontulduklarını savlaması bakımından ütopiktir; ve politikaya doğal bir yatkınlığı, ortaya çıkıveren ilk kişinin, bir rejimin temelde yatan bu tür bir siyasî ve toplumsal varoluşa ve onun ideal tam-gerçekleşimi olan iyi yönetime uyup uymadığını yargılamaya kalkışabilmesini sağlayan norm kılmak bakımından bozguncu ve kışkırtıcıdır. Hobbes, politikanın ve politik felsefenin tekil bağını ilk fark edenler arasındadır. Politik felsefenin hiçbir çekişme içermeyen bir topluluğun kurallarını işleyip geliştirmek üzere politikadan ödünç aldığı kavramlar, politika tarafından yeni bir çekişme işleyip geliştirmek üzere sonsuz bir şekilde geri çağrılır. Aristoteles, bu şekilde, rejimleri, herkesin çıkarına mı yoksa egemen tarafın çıkarına mı hizmet ettiklerine göre iyi ve kötü olarak sınıflandırmıştı. Tiran, iktidarının yalnızca nihaîliği içerisinde büründüğü biçim yoluyla kendisini kraldan ayırmaz. Tiran, tiranlığının araçlarını değiştirerek, onun amaçlarını değiştiriyor "muş gibi" davranır.[32] O, kendisinin çıkarlarına ve aynı zamanda topluluğun çıkarlarına hizmet etmenin bir aracı olarak tiranlığını bir yarı-monarşiye dönüştürür. Bu iki terim arasındaki boşluktan, yalnızca sonunda aynı kapıya çıkan şeylerin imkânını göstermek için söz edilir: iyi bir tiran bir krala benzer ve buna göre ona hangi adı verdiğiniz pek de önemli değildir. Hobbes, bu ilişkinin tam tersiyle yüzyüze gelir: "tiran" adı, herhan-

*Burada "erek"ten, hem "amaç" hem de "sona erme", "bitim" anlaşılmalıdır -*çn.*

32. Bkz. Aristotle, *Politics*, V, 1314 a-1315 b, s. 346-51.

gi bir yaşlı akıl hocasının, devlet görevlisinin ya da yazın adamının, kralın iktidarının uygulanışının krallık amaçlarıyla uyuşumuna itiraz etmesine, bir tiranın kötü bir kral olduğu yargısında bulunmasına izin veren içi boş bir terimdir. Kötü bir kral, bir tirandır. Ve bir tiran, sahte bir kraldır, kralın yerini meşru olmayan bir şekilde işgal eden, dolayısıyla da zor yoluyla alaşağı edilmesi veya katledilmesi meşru olan birisidir. Buna benzer bir şekilde, Aristoteles, "halk" adını, egemen halkın adı ile doğuştan soylu insanların iktidarının gerçekliği arasındaki boşluğu vurgulayarak muhafaza etmişti. Burada da işler tam tersine çevrilmiştir: içi boş halk adı, krallık ile onun özü arasındaki boşluğu yargılamayı ve bu yargıyı, çekişmeyi yeniden açarak hayata geçirmeyi sağlayan öznel güç hâline gelir. O hâlde, problem, bir rejimin kendi normundan uzaklığını sahneleyen halkın bu yüzer gezer sayımını elemektir. Hakikaten belâlı olan kötü, demektedir Hobbes, "özel kişiler"in[33] neyin âdil olduğuna ve neyin âdil olmadığına karar verme işini kendi üzerlerine almalarıdır. Fakat Hobbes'un "özel kişiler"den anladığı şey, Aristotelesçi terimlerde, ortaklaşa alanın yönetiminde "hiçbir paya sahip olmayan"lardan başka birşey değildir. Bu yüzden, söz konusu olan, tam da politikayı kuran yanlışın yapısıdır, hiçbir paya sahip olmayanlar parçası olarak eşitliğin etkililiğidir, aslında çekişmenin özneleri olan "taraflar"ın tanımlanışıdır. Kötüyü daha başı küçükken ezmek ve "ayaktakımının doğruya ve yanlışa ilişkin sahte kanılarını"[34] en başından etkisizleştirmek için, insanları yalın hayatta-kalıştan başka herhangi bir iyi doğrultusunda önceden belirleyecek, insanî hayvandaki bir tür doğal politik yatkınlık fikrinin tam da kendisini çürütmek zorunludur. Politikaya yatkınlığın ancak ikinci sırada gelmesini, bu yatkınlığın ancak hayatta kalma duygusunun herkesi herkesle kapıştıran sınırsız arzu üzerindeki zaferi olmasını sağlam bir şekilde temellendirmek zorunludur.

Buradaki paradoks şudur: Aristoteles'i çürütmek için Hobbes'un temelde yaptığı tek şey, Aristoteles'in akılyürütmesini başka yöne

33. Thomas Hobbes, *On the Citizen* (Cambridge: Cambridge Texts in Political Thought, 1998), s. 69.
34. Hobbes, *On the Citizen*, s. 84.

kaydırmaktır -akla uygun hayatta kalma arzusunun demokrata, oligarka ve tirana mahsus tutkular üzerindeki zaferine. Hobbes, Aristoteles'in akılyürütmesini, iktidardaki "taraflar" düzeyinden bireyler düzeyine, bir yönetim teorisinden iktidarın kökenleri hakkındaki bir teoriye kaydırır. İktidarın kökenleri gibi modern politik felsefenin ayrıcalıklı bir nesnesini yaratan bu ikili kaydırmanın son derece özgül bir amacı vardır: o, bir ânda ve tek bir darbede, hiçbir paya sahip olmayanlar parçasını yok ediverir. Bu yüzden, politikaya bir yatkınlık, ancak, sadece bireylere ait bir özgürlükten ilk ve bütünsel bir yabancılaşma aracılığıyla varolur. Özgürlük, hiçbir paya sahip olmayanlar parçası olarak, herhangi bir politik öznenin içi boş özgülüğü / mülkiyeti olarak varolamaz. Özgürlük ya hep ya hiç olmak durumundadır. O, ancak iki biçim içerisinde varolabilir: ya tamamen toplumdışı (*asociaux / asocial*) bireylerin bir özgülüğü / mülkiyeti olarak ya da bu özgülükten kökten yabancılaşma hâli içerisinde egemenin egemenliği olarak.

Bu, aynı zamanda, egemenliğin artık bir tarafın bir başka taraf üzerindeki tahakkümü olmadığı anlamına da gelir. Bu, tarafların ve onlar arasındaki etkileşimin doğurduğu şeyin yani, hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının etkililiğinin kökten bir şekilde "davadan düşürülüşü"dür. İktidarın "kökenler"inin sorunsallaştırılması ve bu sorunsallaştırmayı çerçeveleyen terimler -toplum sözleşmesi, yabancılaşma ve egemenlik-, ilkin, hiçbir paya sahip olmayanlar diye bir parçanın var olmadığını ilân ederler. Yalnızca bireyler ve devletin iktidarı vardır. Doğruyu ve yanlışı bahs-i müştereğe (*enjeu / stakes*) açan herhangi bir taraf tam da topluluk kavramının kendisiyle çelişir. Rousseau, Hobbes'un tanıtlamasının züppeliğine saldırmıştı. Doğal toplumsallaşabilirlik fikrini içten pazarlıklı salon dedikodularından ve saray entrikalarından medet umarak çürütmek, kaba saba bir *hysteron proteron*'dur.* Fakat Rousseau ve onun ardından gelen modern cumhuriyetçi gelenek bu züppece tanıtlamanın ciddî bahs-i müştereği (*enjeu/stakes*) konusunda hemfikirdir:

* Yun. *hysteron proteron*: "sonra gelen önce", yani sonu başa koyma veya sonra geleni önce gelenle karıştırma ve tam tersi çn.

Aristotelesçi teorinin belirlenimli bir şekilde tam da olumsuzlanışıyla bütünleştirdiği hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının kökünün kazınışı. Rousseau, Hobbesçu egemenlik totolojisiyle hemfikirdir: egemenlik tek başına kendisine dayanır, çünkü onun ötesinde yalnızca bireyler vardır. Politika oyunundaki tüm öteki bedenler sadece bölücü hiziplerdir. Modern para-politika, bölücü hizipler arasındaki kavga dövüşü, parçalar ile taraflar arasındaki kavga dövüşü dışlamak zorunda olan bir egemen gücün mutlakına tam tamına karşılık gelen özgül bir doğanın, bir "bireysellik"in icad edilişiyle başlar. Modern para-politika, ilkin halkı çözüp bireylere ayrıştırarak işe başlar, ki bu da, politikayı var eden sınıf savaşını herkesin herkesle savaşı içerisinde tek bir hamlede kovup geri püskürtür. "Kadîmler"in yandaşları, yalnızca, modern politikanın felâketlerinin kökenini, Aristotelesçi politik "birliktelik"in temeli olmak durumunda olan nesnel yasa hâkimiyetinin yerine öldürücü bir şekilde "öznel haklar"ın geçirilmesinde görecek kadar talihlidirler. Fakat Aristoteles, sivil ve politik toplumun örgütleyici bir ilkesi olarak "hak"kı tanımaz. O, *âdil-olanı* ve onun farklı biçimlerini tanır. İmdi, Aristoteles için, âdil-olanın büründüğü politik biçim, topluluğun "parçalar"ı arasındaki ilişkileri belirleyen şeydir. Modernite, yalnızca nesnel yasa hâkimiyetinin yerine "öznel" hakları yerleştirmekle kalmaz; *politik* topluluğun *felsefî* ilkesi olarak "hak"kı da icadeder. Bu icad, parçalar arasındaki davalaşma ilişkisini silip yok etmek için uydurulan kökenler mitiyle, bireylerin bütünle ilişkisi masalıyla elele yürür. Yeri gelmişken, yanlış / haksızlık (*tort / wrong*) sorununu çözmek için "politik felsefe" tarafından kavramsallaştırıldığı şekliyle doğru / hak (*droit / right*) başka birşeydir; politikanın bir yanlışı / haksızlığı (*tort / wrong*) gidermek için kendi mekanizmaları içerisinde işlerliğe soktuğu doğru / hak (*droit / right*) yine başka birşeydir. Çünkü politika doğruya [veya hakka] (*droit / right*) değil, fakat yanlışa [veya haksızlığa] (*tort / wrong*) dayanır ve Modernlerin politikasını Kadîmlerin bir politikasından farklı kılan şey, farklı bir yanlış [veya haksızlık] (*tort / wrong*) yapısıdır. Bununla birlikte, yanlışın politik işlenişinin yeni çekişme argümanları ve gösterim-

leri inşa etmek için "politik felsefe"den ögeler almaktan hiçbir zaman kesilmediğini eklememiz gerekir. Bu yüzden, yanlışın modern biçimleri, herbir kimseyi egemenliğin bütününe bağıntılayan yeni çekişmeyi topluluğun parçaları adına çekişmeyle ilişkilendirir.

Çünkü burada şu paradoks yatmaktadır: toplumsal barışın dayandığı varsayılan kökenler kurmacası, uzun vadede, Kadîmlerinkinden daha kökten bir çekişme yarığı açacaktır. Sınıf mücadelesini politikayı kuran bir ikinci mantık, bir ikinci "doğa" olarak kabul etmeyi reddetmek, doğanın bölünümünü daha başlangıçta doğal haktan doğal yasaya geçiş olarak kurmak, sâf ve yalın eşitliği politikanın nihaî ilkesi olarak benimsemektir. Herkesin herkesle savaşı masalı, kökenlerle ilgili tüm masallar kadar ahmakçadır. Fakat bu zavallı ölüm kalım masalının gerisinde daha ciddî bir şey kendisini hissettirir; bu, herhangi bir toplumsal düzenin nihaî sırrının, yani herhangi birinin ve herkesin sâf ve yalın eşitliğinin ilânıdır: bir kişinin bir başkası üzerine tahakkümünün dayandırılacağı hiçbir doğal ilke yoktur. Toplumsal düzen, nihaî olarak, aynı zamanda bu düzenin yıkımı da olan eşitliğe dayanır. Hiçbir "antlaşma" bu "doğa" kusurunu değiştiremez -meğer ki içerisinde böyle bir eşitliğin etkisini gösterebileceği, bütünsel ve deva bulunmaz her "özgür-lük"ten yabancılaşmayı içersin. Bundan dolayı, eşitliğin ve özgürlüğün başlangıçta özdeşleştirilmesi ve birarada yok edilmesi zorunludur. Yabancılaşma ve egemenlik mutlakları eşitlikten ötürü zorunludur, ki bu da, onların ancak, eşitliği, topluluk düzeninin temeli ve kökensel yarığı olarak, tek eşitsizlik sebebi olarak adlandırmak pahasına haklıçıkarılabilir oldukları anlamına gelir. Ve yeni politik çekişmenin ögeleri, yani yabancılaşma sebepleri ve sınıf savaşının yeni biçimleri lehine argümanlar olarak ortaya çıkacak yabancılaştırılamaz-olanın sebepleri, işte bu şimdi açıkça ilân edilen eşitlik zemini önünde saflara dizilirler.

Başlangıçta, özgürlük bireyler olmak bakımından bireylere özgü hâle gelmiştir ve Hobbes'un niyetinin tersine, yabancılaşma masalı, bireylerin bu özgürlükten tam olarak yabancılaşıp yabancılaşamayacaklarını ve hangi koşullar altında tam olarak yabancılaşabilecek-

lerini bilme sorununa yol açacaktır -bir cümleyle, devletin hakolmayanı [haksızlığı] (*non-droit / nonright*) olarak bireyin hakkını doğuracak, herhangi bir kimsenin devleti sorgulama veya devletin kendi ilkesine sadakatsizliğinin kanıtı olarak hizmet etme liyakatine yol açacaktır. Öte yandan, egemenlik totolojisinde elendiği varsayılan halk, yabancılaşmanın düşünülür olabilmesi için önvarsayılması zorunlu olan kendilik (*entity*) olarak ve en sonunda da egemenliğin gerçek öznesi olarak ortaya çıkacaktır. Rousseau, Grotius'a yönelik eleştirisinde bu tanıtlamayı ortaya koyar. Kökü kurutulmak durumunda olan halkın "özgürlük"ü, "yasaca özgür ve eşit" doğmuş insanların ortak iktidarının gerçekleşimine özdeş olarak sonradan geri dönüp gelebilir. O hâlde, özgürlük, kökten bir yanlışın [haksızlığın], "özgür doğmuş ama heryerde zincire vurulmuş" insanlara yapılan yanlışın [haksızlığın] yapısı içerisinde savunulabilir. Aristoteles, yoksulların "doğadan özgür" oldukları şehirler bulunduğuna dair ilineksel (arızi) olguyu ve onların "ilineksel" doğasını tam da politikanın doğasının tanımına bağlayan paradoksu daha evvelce zaten görüp teslim etmişti. Fakat kökenler miti, nihaî dönüşümü içerisinde, halkın has mülkiyeti olan ve olmayan özgürlük çekişmesini, herbir öznenin -herbir insanın- kökensel olarak sahip olduğu ve yoksun bırakıldığı bir özgürlük koyan kök çelişkiye doğru mutlaklaştırır. İnsan, o hâlde, hep ile hiç arasındaki ilişkinin bizzat öznesidir, doğan ve ölen varlıklar dünyası ile eşitlik ve özgürlük terimleri arasındaki başdöndürücü kısa devredir. Ve felsefî belirlenimi adalet ile çekişme arasındaki bağın işini bitirmek için üretilen hak [doğru] (*droit / right*), yanlışın [haksızlığın] (*tort / wrong*) yeni adı, *par excellence** adı hâline gelir. Sayılmayanın bir sayımının tüm gösterimlerinin gerisinde, bir çekişmeyi görünüşe çıkarmak üzere örgütlenmiş tüm birliktelik dünyalarının gerisinde, bundan böyle, anahtar bir figür, sayımı daima hesap açığı [eksik veya küsurat] veren insan figürü bulunacaktır: bu insan, gösterdiği tepkilerden ve verdiği yanıtlardan herhangi biri de sayılmadıkça sayılmayan, fakat yalnızca politik bir hayvan olarak sayıldığında asla tamlığı içerisin-

* Lat. *par excellence*: en mükemmel, en üstün, en yüksek düzeyden çn.

de sayılmamış da olan insandır. Toplumsal sözleşme ve egemen güç para-politikası, Aristotelesçi para-politikanın toplumsal bedeni [veya toplumsal bütünü] tehdit eden isyan kışkırtıcılığına verdiği ödünü ifşa etmekle ve *demos*'u bireylere ayrıştırmakla, bütünün yerini tutan parçanın eski politik boşluğundan daha kökten bir boşluk açar. O, insanı kendisinden ayıran mesafeyi, halkı kendisinden ayıran mesafenin birincil ve nihaî temeli olarak ortaya serer.

Çünkü aynı zamanda egemen halk, (hiçbir şekilde benzeyip andırmadığı) kendi eşseslisini şöyle görünüşe çıkarır: egemenliğin yadsınışı veya küçümsenip alaya alınışı, nüfus veya ahali olarak bilinen politika-öncesi ya da politika-ötesi halk -varoluşu egemenliğe ulaşmayı kökünden baltalayan veya egemenliğe ulaşmakla çelişen, zincire vurulmuş ya da vurulmamış emek yorgunu, çilekeş bir nüfus, cahil kitleler, ayaktakımı. Modern halktaki boşluk, insan ve yurttaş terimlerinin problematik yanyana-kenetlenişinde oyulan bu boşluk işte buradan hareketle yeniden açılır: bu terimler, yeni bir politik çekişme aygıtının ögeleridir ve bu yeni politik çekişme aygıtı sayesinde, herbir terim, ötekinin sayılmayışını açığa vurmaya, fakat aynı zamanda arkhi-politika ile politika arasındaki boşluğu yeniden açmanın ve bu boşluğu tam da politika sahnesinde oluşturmanın da temelini açığa vurmaya hizmet eder. Bu arkhi-politik boşluğun politik etkililiğinin bir adı vardır. Bu ad terördür. Terör, topluluk *arkhê*'sini gerçekleştirme gereğini, bu *arkhê*'nin içreleştirilişini (*intérior-isation / internalization*) ve tam olarak duyulur-kılınışını kendi politik görevi olarak benimseyen politik *agir*'dir.* Bu demektir ki, terör arkhi-politik programı benimser, fakat bunu modern para-politika çerçevesinde yapar, yani egemen güç ile kendilerinde bütünün ruhu olan yurttaşlığı tehdit etmekle, herbiri kendi yönünden o egemen gücün potansiyel (*virtuel / virtual*) çözündürülüşünü dile getiren bireyler *arasındaki* tek ilişki çerçevesinde yapar.

Bireyleri ve onların haklarını (*droit / right*) devletle bağlayıp birleştiren bu yeni yanlış (*tort / wrong*), böylelikle, kökten yanlış -insanın insanlıktan-çıkmışlığı (*l'inhumanité de l'homme / inhumanity of man*)-

*Fr. *agir*: yapıp-etme, eylem, fiil, faaliyet, edim, etkinlik çn.

zeminiyle kesişir; bu, gerçek egemeni -halkı- egemenliği gasbedenlerle boğaz boğaza boğuşmaya terkeden yanlıştır; egemen halk ile bir taraf olarak halk arasındaki birbirine aykırılıktır; sınıfları birbiriyle pençeleştiren yanlıştır ve sınıfların çatışmalarının gerçekliğini bireyin ve devletin etkileşimiyle pençeleştiren yanlıştır. "Filozofların politikası"nın üçüncü büyük arketipi işte bu etkileşim içerisinde kalıba dökülür. Bu arketip, meta-politika diye tanınacaktır. Meta-politika, arkhi-politikayla simetrik bir ilişki içerisinde konumlanır. Arkhi-politika, sahte politikayı, yani demokrasiyi yürürlükten kaldırmıştı. Tanrısal oranı andıran gerçek adalet ile adaletsizlik saltanatına benzeştirilen yanlışın demokratik sahnelenişleri arasında kökten bir boşluk ilân etmişti. Buna simetrik olarak, meta-politika da, politikanın adalet veya eşitlik olarak öne koyduğu şeyle bağıntılı kökten bir adaletsizlik veya eşitsizlik artığı ilân eder. Meta-politika, mutlak yanlışı öne sürer, eşitlik argümanının herhangi bir politik açılımını yok eden yanlış artığını ortaya koyar. Bu artık çerçevesinde de politikanın "hakikatler"inden birini açığa vurur. Fakat bu hakikat özel bir türdendir. O, politik yalanın yerine gerçek bir topluluğun koyulmasına izin veren bir iyi idesi, bir adalet idesi, tanrısal *kosmos* veya hakikî eşitlik idesi değildir. Politikanın hakikati, onun sahteliğinin görünüşe-çıkartılışıdır. Herhangi bir politik adlandırma veya kayda-geçirme işlemi ile bu işlemlerle karşı açı oluşturan gerçeklikler arasındaki boşluktur.

Hiç kuşkusuz, böyle bir gerçeklik adlandırılabilir ve meta-politika onu şöyle adlandıracaktır: toplumsal-olan, toplumsal sorunlar, toplumsal sınıflar ve gerçek toplum hareketi. Fakat toplumsal-olan, politikanın sahteliğinin gerçekliği pahasına olmak dışında politikanın gerçekliği değildir [yani, bir tek politikanın sahteliğinin gerçekliği olarak politikanın gerçekliğidir *-çn.*]. Modern "politik felsefe" aygıtı içinde, politikanın hakikati artık politikanın üzerine onun özü veya idesi olarak konmaz. Bu hakikat, politikanın altına ya da arkasına konur, politikanın gizlediği ve yalnızca gizlemek için var-olduğu şeyde konumlanır. Meta-politika, bu özel hakikatin hayata geçirilişidir, demokratik olgusallığın karşısında ölümcül

yansı-imgeyle (*simulacre / simulacrum*) karşı karşıya bakan iyi model olarak bulunmayıp, politikanın herhangi bir görünüşe-çıkışının tam da yüreğine sarmallanmış ölüm dirim gizi olarak duran bir hakikatin uygulamaya sokuluşudur. Meta-politika politikanın sahteliği üzerine söylemdir; bu söylem, her politik çekişme gösterimini onun kendi hakikati hakkındaki bilgisizliğini kanıtlamak için yarıp parçalar ve bunu da her seferinde adlar ile şeyler arasındaki boşluğa dikkat çekerek yapar: halka, insana veya yurttaşlar topluluğuna ilişkin belli bir *logos*'un dile getirilişi ile bunun ürünü olan say(ıl)ım / saygın-lık (*compte / account*) arasındaki boşluktur bu, bizzat kurucu bir yalanla özdeş temel bir adaletsizliği açığa vuran boşluktur bu. Kadîm dünyanın arkhi-politikası nasıl ki bir topluluk sağlığı hekimliği önerdiyse, modern meta-politika da, kendisini, her politik ayrım -sözgelimi insan ile yurttaş arasındaki ayrım- içerisinde bir hakikat-dışılık izi arayıp bulan bir tanı-bilgisi (*symptomatologie / symptomology*) olarak sunar.

Açık ki, meta-politik yorumun yasakoyucu formülünü özellikle *Yahudî Sorunu*'nda Marx vermişti. Hedef Platon'unkiyle tastamam aynıdır, yani belli bir politikanın mükemmelleştirilmesi olarak başka deyişle, belli bir politikanın yalanının mükemmelleştirilmesi olarak demokrasidir. Yurttaşlık egemenliğinin Rousseaucu bir şekillendirilişi yoluyla nitelik kazandırılan bir ideal ile Hobbesçu çerçevede herkesin herkesle savaşı olarak düşünülen bir gerçeklik arasındaki boşluk, demokrasiye meydan okumanın temelini tam anlamıyla sağlar. Hobbes'un insanı ile Rousseau'nun yurttaşı arasındaki bu boşluğun işlenişi, Marx'ın metninin akışı içerisinde manidâr bir ton değişikliğine uğrar. Başlangıçta, bu boşluk, politikanın sınırlarını imler, politikanın insanın has olarak insanî yanını gerçekleştirmekteki güçsüzlüğüne işaret eder. O hâlde, insanın özgürleşmesi, politik yurttaşlık sınırları dışında kalan özgür insanlık hakikatidir. Fakat yol boyunca yürüdükçe, insan hakkındaki bu hakikat değişik yerlere yerleşir. İnsan, politik tasarımın ötesinde gelecekte gerçekleşecek bir kazanım değildir. İnsan, bu tasarımın altında saklanan hakikattir: sivil toplum insanı tasarımıdır bu, yani bir

yurttaş olarak hakları yalnızca kökten haksızlığı (*non-droit / non-right*) maskelemek için var olan mülkiyetsiz kişiyle eşleştirilmiş bencil ve çıkarcı mülkiyet sahibi tasarımıdır. İnsanın hakikî insanlığını gerçekleştirmede yurttaşlığın içerisine düştüğü zaafiyet, yurttaşlığın, mülkiyet sahibi insanın çıkarlarına bu çıkarları maskeleyerek hizmet etme kabiliyeti hâline gelir. O hâlde, politik "katılım" (*participation*) tam da payların paylaştırılmasının maskesidir. Politika, toplum denen bir gerçeklik hakkında uydurulan yalandır. Fakat aynı sebeple, toplumsal-olan, daima nihaî olarak politikanın yalın hakikat-dışılığına indirgenebilir.

Politikanın hakikati olarak toplumsal-olan, büyük bir yarılmanın tuzağına tutsak düşer. Bir yanda, toplumsal-olan, "insanın insanlığı"nın "gerçekçi" ve "bilimsel" adı olabilir. Bu durumda, üretim hareketi ve sınıf mücadelesi hareketi, gerçekleşmesi hâlinde politik yurttaşlığın görünüşlerini, üreten insanın gerçekliği lehine kovup yok edecek hakikî hareket hâline gelir. Fakat bu pozitiv olgusallık hâli (*positivité / positivity*), sınıf kavramının belirsiz-anlamlılığınca bir ânda kemirilip aşındırılır. *Sınıf*, üzerinde *polis* düzeni sayımlarının ve politik gösterim sayımlarının bölündüğü eşseslilerden birinin mükemmel örneğidir. *Polis*'e özgü anlamında, bir sınıf, kökenlerine ve etkinliklerine göre belli bir özel statü ve rütbe verilmiş insanların kümelenişidir; bu anlamda, sınıf, daha zayıf anlamda bir meslek grubunu belirtebilir. Ondokuzuncu yüzyılda matbaacılar sınıfından ya da şapkacılar sınıfından böyle bahsedilir. Daha güçlü anlamda ise, sınıf, zümreyle (*caste*) eşanlamlıdır. Apaçık görünen şu paradoks işte bu sebepten ileri gelir: çalışan sınıfların sayımı içerisinde herhangi bir probleme yol açmaksızın sayılanlar, toplumun bir bölümünü oluşturan ve kendisine özgül bir kimlik atfeden *bir* çalışan sınıfın varoluşunu tanımayı çoğu zaman reddederler. Politik anlamdaysa, bir *sınıf* bütünüyle bambaşka birşeydir: bir davalaşma failidir, sayılmayanları saymanın bir adıdır, tüm toplumsal grupların gerçekliği üzerine zorla dayatılan bir öznelleşme tarzıdır. Atina *demos*'u ya da "burjuva" Blanqui'nin kendisini saflarında saydığı proletarya bu türden sınıflardır, yani toplumsal

türlerin sınıflandırılmasını engelleyen, kendilerininkiyle aynı adı taşıyan "sınıflar"ın tasnifini bozan kuvvetlerdir. İmdi, Marxist meta-politika, birbirinin karşısına kaskatı dikilmiş bu iki tür sınıf arasına, politik *uyuşmazlık* hakkındaki her felsefî *uyuşmazlığı* yoğunlaştırıp kendi içinde toplayan bir belirsiz-anlamlılık sokar.

Bu belirsiz-anlamlılık proletaryanın tanımında özlü bir şekilde dile getirilebilir: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş* "*artık* toplum içerisinde bir sınıf olmayan toplum içerisinde bir sınıf" demektedir. Problem, Marx'ın bu sözlerle yalnızca politik anlamda, yani sınıf mücadelesi çerçevesinde bir sınıfın ne olduğunun dakik bir tanımını vermesidir. Proletarya terimi, sadece sayılmayanların adıdır, hiçbir paya sahip olmayanlar parçasını yeni bir çekişme içerisine sokan bir öznelleşme tarzıdır. Marx, bir bakıma, insan ve egemenlik kurgusunun ortadan kaldırmaya çalıştığı "sınıflar"ı yeniden adlandırır, fakat onları paradoksal bir şekilde yeniden adlandırır. Marx, sınıfları, politik yalanı çökertmeyi sağlayan politika-altı (*infra-politique / infrapolitic*) hakikat olarak yeniden adlandırır. O, sınıf-olmayan bir sınıfın sıradan olağandışılığını bir toplumsal parçalanma sürecinin sonucu olarak anlar. Bir cümleyle, Marx, politik bir kategoriyi politikanın hakikat-dışılığının kavramına dönüştürür. Bu ândan itibaren, sınıf kavramı ve onunla birlikte meta-politikanın anlamı, Platonik arkhi-politikanınkine simetrik bir "hakikî" politika radikalizmi ile her politikanın sahteliğini öne süren bir nihilizm -ki bu, aynı zamanda herşeyin sahteliğini öne süren politik nihilizmdir de- arasında kararsız bir şekilde salınır durur.

Birincil anlamda, sınıf kavramı aslında politik yalanın *hakikati* olarak kabul edilir. Gelgelelim bu hakikatin kendisi iki uç nokta arasında bir o yana bir bu yana gider gelir. Bir yanda, sınıf kavramı toplumsal bir içeriğe sahip positiv bir kuvvettir. Sınıf mücadelesi, hakikî toplum hareketidir ve proletarya veya işçi sınıfı da, bu hareketi kendi hakikatiyle politikanın yanılsamasının patlayıp sönmesine yol açan noktaya doğru götüren toplumsal kuvvettir. Böyle tanımlandıklarında, işçi sınıfı ve proletarya positiv toplumsal kuvvetlerdir ve onların "hakikat"i, çalışan, üreten insanların tüm ahlâkî

cisimleşmelerini destekleyip güçlendirmeye yarar. Fakat öteki uçta, bunlar, salt olumsuzlukları (*negativité / negativity*) yoluyla "sınıf-olmayanlar" diye tanımlanırlar. Bunlar, herhangi bir positiv toplumsal gruplaşmanın olduğu kadar herhangi bir demokratik öznelleşme biçiminin de hangi ölçüye göre kökten kusurlu göründüğünü gösteren salt devrimci edim failleridir. Bu iki uç (*extrême / extreme*) nokta, iki ekstremizmi tam tamına tanımlar: sınıfın, yani politik sınıfların toplumsal cisimleşmesinin politika-altı (*infra-politique / infrapolitic*) ekstremizmi ve sınıf-olmayanın politika-aşırı (*ultra-poli-tique / ultrapolitic*) ekstremizmi -sınıf ve sınıf-olmayan şeklindeki eşseslileri sayesinde tek bir terörist figüründe biraraya gelmeleri olanaklı olan karşıt ekstremizmlerdir bunlar.

Politikanın yalanının hakikati olarak, sınıf kavramı, böylelikle, önekin [yani meta- önekinin -*çn.*] iki anlamından biri uyarınca politika ötesi olarak düşünülen bir meta-politikanın merkezî figürü hâline gelir. Fakat meta-politika, aynı zamanda önekin bir eşlik etme, bir birliktelik, bir tamamlama, bir tümleme, bir bütünleme belirten öteki anlamına göre de anlaşılabilir. Bu şekilde, meta-politika, politikanın bilimsel tümlenişi hâline gelir; bu tümleniş içerisinde, politik biçimlerin sınıf mücadelesi güçlerine indirgenişi ilk başta yalanın hakikatine veya yanılsamanın hakikatine eşdeğerdir. Fakat meta-politika, aynı zamanda değerini azımsadığı ve değerini azımsamamazlık edemeyeceği sınıf mücadelesini kendisinin gizli "politik" hakikati olarak koyan tüm öznelleşme biçimlerinin "politik" bir tümlenişi hâline de gelir. Marx, kendi dehası içerisinde, sahteliğin hakikatini adlandırmak için, tüm modernitenin benimsediği, hatta kimi zaman onun kendisine karşı bile çevrilen anahtar bir sözcük icad etti. Bunu *ideoloji* diye adlandırdı. İdeoloji, yansı-imgeyi (*simulacre / simulacrum*) veya yanılsamayı adlandırmak için kullanılacak yeni bir sözcük değildir sadece. İdeoloji, meta-politikanın biçimlendirdiği hakikî-olanın tümüyle yeni statüsünün -sahte-olanın hakikati olarak hakikî-olanın- belirtilerini veren sözcüktür. Görünüşlerin bulanıklığı karşısında ideanın açıklığı değil; kendisinin ve sahteliğin bir belirtkesi olarak hakikat

değil, fakat tam tersine kendisine tek başına sahte-olanın bir belirtke olduğu hakikat, sahteliğe ışık tutmaktan daha fazla birşey olmayan hakikat, tümel ve evrensel parazitlenme (*parasitage / interference*) olarak hakikat. İdeoloji, bu yüzden, eski bir ideye verilen yeni bir addan bütünüyle bambaşka birşeydir. Onu icad etmekle, Marx, hâlâ daha bizim yanıbaşımızda duran bir zaman için, o güne dek işitilmedik bir hakikat rejimi ve hakikat ile politika arasında bütünüyle yeni bir bağlantı icad eder. İdeoloji, sözcükler ile şeyler arasında sonsuzca rezil kepaze edilmiş boşluğa verilen bir addır, modern politik aygıtın bileşenleri arasındaki eklemlenmeleri ve kopmaları düzenleyen kavramsal bağlantı düzeneğidir. O, birbirinin ardı sıra, halkın politik görünüşünün çatışmanın gerçekliğini gizleyen bir yanılsama düzeyine indirgenmesine ya da öbür taraftan, halkın adlarının ve halkın çekişmesini gösteren görünüşe-çıkışların, ortak çıkarların suyüzüne çıkışını ve ilerletilişini geciktiren zamanaşımına uğramış gösterimler olarak rafa kaldırılmasına izin verir. İdeoloji, politikanın üretimini onun içinin boşaltılmasıyla bağlayıp birleştiren; sözcükler ile şeyler arasındaki uzaklığı, daima politikanın sahteliğine dönüştürülebilecek politika içindeki sahtelik olarak imleyen terimdir. Gelgelelim, ideoloji, aynı zamanda, herhangi bir şeyin politikadan kaynaklandığını, kendi sahteliğini gösteren "politik" bir gösterimden doğduğunu ilân etmeyi sağlayan kavramdır da. Kısacası, ideoloji, ya açıkça ilân edilen uçup gidiciliği aracılığıyla ya da tam tersine hiçbir şeyin politik olmadığını, politikanın yalnızca parazitli (*parasitaire / parasitical*) hakikat tarzı olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkan herşeyin politik olduğu savı aracılığıyla, her politikayı budayıp iptal eden kavramdır. İdeoloji, en nihayet, politikanın yerinin şu başdöndürücü sınıra doğru sonsuzca kaydırılmasına izin veren terimdir: politikanın kendi sonunun ilânı. Polis dili içerisinde "poli-tikanın sonu" denen şey, aslında belki de, politikayla çözülmez bir şekilde sarmaş dolaş olmuş ve herşeyi "politik" olarak biraraya bağlayan meta-politikanın, politikayı içeriden boşaltmasını sağlayan, politikayı kuran yanlışın her görünüşün eleştirisi adına kaybolup gitmesine neden

olan sürecin tamamlanmasından öte birşey değildir. Sürecin sonunda, yanlış, kendi mutlaklaştırılışının merdanesinden geçmekle, sahteliğin hakikatinin sonsuz yinelenişine, bomboş bir hakikatin salt gösterimine indirgenir. Bir zamanlar yanlışın temellendirdiği politika, bu durumda, bireylerin ve grupların genel çıkar hükümdârlığı içerisinde kendi tikel çıkarlarını uzlaştırmak için eşsiz bir şekilde insana mahsus konuşma yetisini kullandıkları, hiçbir yerde bulunmayan o ilk cennetle özdeşleştirilebilir. *Polis* Marxizmlerinin mezarı başında ilân edilen politikanın sonu, kısaca, Marxist meta-politikanın öteki biçimidir, "liberal" kapitalist biçimidir. "Politikanın sonu", meta-politik parazitlenmenin (*parasitage / interference*) en son evresidir, politikanın hakikatinin bomboşluğunun nihaî olumlanışıdır. "Politikanın sonu" politik felsefenin tamamlanışıdır, tam gerçekleşimidir.

Daha doğrusu, "politikanın sonu", politika ile modern demokratik ve toplumsal devrimler çağını karakterize eden meta-politika arasındaki gergin ilişkinin sonudur. Bu gergin ilişki, insan ile yurttaş arasındaki, çile dolu binbir zahmetle çalışan halk ile egemen halk arasındaki farklılıkla ilgili yorumlamalar içerisinde devrini tamamlamıştır. Esasta, bu boşluğu düşünmenin ve onunla başetmenin iki ana yolu vardır. İlki meta-politikanın yürüdüğü yoldur; bu yolla, boşluk, imkânsız bir özdeşleştirmenin ele güne ihbar edilişi olarak, ideal egemen halkın hakikat-dışılığının göstergesi olarak görülür. Meta-politika, halkın egemenliği kavramına dayanan yargı kayıtları ve yönetim kurumları sistemini biçimsel demokrasi olarak tanımlar. Böyle karakterize edildiğinde, "biçim", kendisini, potansiyel (*virtuel / virtual*) ya da varolmayan bir içeriğe karşıt bir hâlde, gerçekte halk topluluğuna ait olacak bir iktidarın gerçekliğine karşıt bir hâlde bulur. O ândan itibaren, biçimin anlamı, iktidar ve yoksun bırakılma gerçekliğini maskeleyen yalın yanılsamadan tutun da bir toplumsal çelişkiyi sunmanın henüz yeterince geliştirilmemiş zorunlu tarzına varıncaya dek değişik kılıklara bürünebilir. Her hâlükârda, halkın içsel bölünüşünün / kendisinden-farklılığının meta-politik yorumu, herhangi bir poli-

tik sahneyi ikiye böler: bir yanda biçimler oyununu (hak arama, temsil için savaş vb.) oynayanlar vardır ve öbür yanda bu biçimler oyununu kökünden kazımayı amaçlayan eylemi yönlendirenler vardır. Bir yanda, yasal ve politik temsilin halkı; öte yanda, toplum ve işçi hareketinin halkı, yani demokrasinin politik görünüşlerini eleyip yok eden hakikî hareket içerisindeki failler vardır.

İnsan ile yurttaş arasındaki, emekçi halk ile egemen halk arasındaki boşluğun bu meta-politik uyarlanışının karşısına politik uyarlama dikilir. Politika için, halkın içsel bir şekilde bölünmesi / kendisinden-farklı olması, fiilen, yana yakıla dövünülecek bir skandal değildir. Bu bölünme, politikanın hayata geçirilişinin birincil koşuludur. Kendine has özgülüğü kendisinden farklı olacak şekilde içsel olarak bölünmüş bir öznenin, yani *halkın* görünüş alanı varolduğu ândan itibaren politika vardır. Bu yüzden, politik bakış noktasından, İnsan Hakları Bildirgesi'nde veya Yasa Kitaplarına ve Anayasalara yazılan mukaddimelerde beliren eşitlik yazıtları, şöyle şöyle bir kurumu simgeleyen veya bu kurumların barındığı büyük binaların ön cephelerine kazınan eşitlik yazıtları, içeriklerince yalanlanan "biçimler" veya gerçekliği gizlemek için uydurulan "görünüşler" değillerdir. Onlar, halkın görünüşünün etkili bir tarzıdırlar, ortak deneyim alanına kazınmış asgarî eşitlik koşuludurlar. Problem, varolan bu eşitlik ile onu yalanlayan herşey arasındaki farklılığı vurgulamak değildir. Problem, görünüşlerle çelişmek değil, fakat tam tersine görünüşleri doğrulayıp onaylamaktır. Bu yazıtlar ne denli kırılgan ve uçucu olsalar da, hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının kazındığı, *demos*'un bir görünüş alanının yaratıldığı her yerde, bir *kratos* ögesi, yani halkın erki varolur. Problem, bu maddîleşme alanını alabildiğine genişletmek, bu erki en yüksek noktaya taşımaktır.

Bu erki en yüksek noktaya taşımak, hangi özgülleşme altında olursa olsun halkın kendisinden farklılığının gösterimi yoluyla davalaşma vakaları ve davalaşan topluluk dünyaları yaratmak demektir. Bir yanda kurucu metinlerin ideal halkı ve öbür yanda işliklerin ve varoşların real halkı var değildir. Halkın erkinin kazındığı bir yer

ve bu erkin âşikâr bir şekilde etkisiz olduğu yerler vardır. Çalışma mekânı ya da hane içi mekân, metinlerde yazılan erke ters düşmez. Buna ters düşmek için, onların her şeyden önce bunu doğrulayıp onaylamaları, bununla ilişkilendirilmeleri gerekirdi. Fakat *polis* mantığına göre, hiç kimse onların nasıl ya da niçin böyle olacaklarını göremez. Demek ki, problem, ilişkisizlikle görülür bir ilişki kurmak, etkisiz varsayılan bir erkin etkisini inşa etmektir. Ve bu yüzden de, problem, artık, bir halk ile bir diğeri arasındaki farklılığı bir tür tanı-bilgisine (*symptomatology / symptomology*) göre yorumlama sorunu değildir. Problem, *demos*'un varolduğu bir yer ile varolmadığı bir yer, yani yalnızca nüfus yığınlarının, bireylerin, işverenlerin ve işçilerin, hane reislerinin ve eşlerinin vs. vs. var olduğu bir yer arasındaki boşluğu sözcüğün teatral anlamında yorumlama sorunudur. Politika, bu ilişkiyi yorumlamaktan oluşur, ki bu da, politikayı ilkin tiyatro seyirliği olarak kurmak, bağlantısız olanı bağlayıp birleştirecek şekilde terimin mantıksal ve dramatik ikili anlamında argüman icad etmek demektir. Bu icad, ne egemen halkın ve onun "temsilciler"inin marifetidir ne de emeğin halk-olmayanının / halkının ve onların âni "bilinçleniş"inin marifetidir.

Bu, kendi sıfatıyla ya da başka bir ad altında iş gören ve belli bir özel çekişmeyi sayılmayanlar lehine biraraya bağlayan bir üçüncü halk (*tiers peuple / third people*) diye adlandırabileceğimiz şeyin eseridir. Proleter, kendisi altında bu bağlantının kurulduğu ayrıcalıklı ad olmuştur. Başka deyişle, meta-politika içerisinde tam da politik yanılsamanın hakikatinin adı olarak iş gören, "bir sınıf olmayan o sınıf"ın adı, politika içerisinde, bir çekişmeyi örgütleyen özne adlarından biri olarak iş görmüştür: bu ad, belli bir evrensel kurbanın adı değil de, daha ziyade yanlışın evrenselleştirici bir öznesinin adıdır. O, bir politik öznelleşme tarzının adı olarak iş görmüştür. Politikada, özneler sabit ve istikrarlı bedenlere sahip değillerdir; onlar, kendilerine özgü ânları, yerleri, belirişleri olan ve ilişkisiz-olanı ilişkiye sokacak ve yersiz-olana yer verecek -terimlerin hem mantıksal hem estetik ikili anlamlarında- argümanlar ve gösterimler (*démonstration / demonstration*) icad etmek gibi

özel bir role sahip, dalgalanıp çalkanan faillerdir. Bu icad, problematik bir "içerik"in meta-politik "biçimler"i olmayıp, meta-politik "görünüşler"e karşıt, halkın maddîleşme biçimleri olan biçimler içerisinde yapılır. Buna benzer şekilde, "doğru" veya "hak" da (*droit / right*), ideal bir öznenin yanılsatıcı özniteliği değil, bir yanlışın veya haksızlığın (*tort / wrong*) argümanlaştırılışıdır. Eşitlik bildirimi bir yerlerde varolduğuna göre, onun gücünü etkinleştirmek, bedenlerin atalardan kalma alışıldık dağıtımıyla karşılaşmasını şu soruyu sorarak örgütlemek mümkündür: Şöyle şöyle bir ilişki yurttaşlar eşitliğinin görünüşe-çıkış alanına dahil midir yoksa değil midir? Fransız işçileri burjuva monarşisi zamanında "Fransız işçileri Fransız yurttaşları mıdır?" (başka deyişle, "Kraliyet Ahidnâmesi'nin yasa önünde eşit Fransızların vasıfları olarak tanıdığı vasıflara sahipler midir?") sorusunu sorarlarken ya da onların feminist "kızkardeşleri" Cumhuriyet zamanında "Fransız kadınlar (*Françaises / Frenchwomen*) evrensel oy hakkına sahip 'Fransızlar'a (*Français / Frenchmen*) dahil midir?" sorusunu sorarlarken, hem işçiler hem de kadınlar yasanın eşitlikçi yazıtı ile eşitsizliğin hâkim olduğu alanlar arasındaki boşluktan yola çıkmaktaydılar. Fakat onlar, buradan hareketle, eşitlikçi metinden yana güdülen davadan vazgeçildiği sonucunu hiçbir şekilde çıkarmadılar. Tam tersine, bu dava için yeni bir yer icad ettiler: eşitliği ve onun yokluğunu birarada barındıran polemik bir gösterim alanı. Gösterim, gördüğümüz gibi, hem eşitlikçi metni hem de eşitsizlikçi ilişkiyi tek bir ânda sunar. Fakat, gösterim, tam da bu gösterme sayesinde, söyleşi konumunu kabul etmeyen bir muhataba hitab etme olgusu sayesinde, sanki aynı zamanda varolmayışını (*inexistence / nonexistence*) gösterdiği bir topluluk içerisinde iş görmekteymiş gibi de yapar. Demokratik politika, bir öznenin maddîleşme biçimlerini kuran ve Kantçı tarzda estetik bir topluluğa, yani tam da demokratik politikayı tanıyıp kabul etmeyen kişinin rızasını talep eden bir topluluğa kapı açan bu sanki ...miş gibi pratiğiyle meta-politik görünüşler oyununa ve onun yadsınışına karşı çıkar.

Böylelikle, modern toplum ve işçi hareketi, karşıt iki mantığın

içiçe-dolanışını aynı adlar altında sunar. Bu hareketin anahtar sözcüğü olan proleter, çok farklı iki "özne"yi imler. Meta-politik bakış noktasından, proleter, politikanın demokratik görünüşlerinin foyasını açığa vuran ve bu görünüşlerin tuzbuz edilmesine neden olduğu varsayılan gerçek toplum hareketinin failini imler. Bu sebepten ötürü, tasnifi bozan bu sınıf, bu "tüm sınıfların çözülüşü", politikanın toplumsal-olanla yeniden-bütünleşmesinin öznesi hâline gelmiştir. Arkhi-*polis* düzeninin en radikal figürünü harekete geçirmeye yardım etmiştir. Politik bakış noktasından ise, proleter, *demos*'un özgül bir belirişidir, davalaşan topluluk dünyalarının kuruluşu içinde kendi gücünün bir gösterimini sunan, sonsuz yanlış karşısında eksik kalacak herhangi bir sıralamanın, tanzimin, düzenlemenin ötesinde, sayılmayanın sayımı sorununu evrenselleştiren demokratik bir öznedir. Böylelikle, "işçi", "emekçi" ve "proleter" iki yönlü bir süreç içerisindeki aktörlerin adları olmuştur: halkın içsel bölünüşünü sergileyen ve bu bölünüşle ilgilenen demokratik politikanın aktörleri; ve politik görünüşlerin ve onların en yüksek ihtişamının, yani demokrasi yanılsamasının defedilmesi olarak koyulan "gerçek hareket" içerisindeki meta-politik figürler, aktörler. Meta-politika gelip, görünüş ile gerçeklik arasında yarattığı ilişkiyi halkın tüm çekişme biçimlerinin üzerine saplar. Fakat bunun tam tersi de doğrudur: Toplum ve işçi hareketi, argümanlarını ve görünüşe-çıkışlarını inşa etmek için, eşitlikçi *logos*'un görülürlük biçimlerini görülür olmadığı yerlerle bağlayıp birleştirmek için, görülür-olan ile olmayan arasındaki ilişkileri, işçilerin ve onların sözlerinin lehine işleyen yapıp-etme tarzları, var olma tarzları ve söyleme tarzları arasındaki ilişkileri yeniden şekillendirmek durumundadır. Fakat bu hareket, bunu yapmak için, âdil-olanı ve olmayanı "toplumsal" hakikatin ve "politik" sahteliğin etkileşimine bağlayan meta-politik argümanlara tekrar tekrar sarılmaktan asla kesilmemiştir. Meta-politika, demokratik boşluğun biçimlerini hakikat-dışılığın alâmetleri olarak yorumlamıştı. Gelgelelim, meta-politikanın kendisi, yeniden yorumlanmaktan, bu boşluğu kurcalamanın ve silip aşındırmanın başka tarzları için

malzeme ve biçim sağlamaktan kesilmemiştir.

Bu ara-yorumların kapsamlı mekanizmasının bir adı vardır. Ona *toplumsal-olan* denir. Eğer *polis* ile politika arasındaki ilişkiler birkaç anahtar sözcükle, birkaç başat eşsesliyle belirleniyorsa, modernite içerisinde, çeşitli mantıkların ve mantık örüntülerinin bağlanıp birleşmesine ve bağlantısızlaşmasına, birbirine karşı çıkmasına ve bulanıklaşmasına neden olan belirleyici eşseslinin *toplumsal-olan* olduğunu söyleyebilirdik. Kendilerini politikanın ve "onun" felsefesinin "restoratörler"i ilân edenler, politik-olan ile onun ayrıcalıklarına haddinden fazla tecavüz etmiş görülen toplumsal-olan arasındaki karşıtlığa bayılırlar. Fakat modern çağda, toplumsal-olan, tam da politikanın miadını doldurduğu yer olmuştur; yönetim bilimiyle ve yönetimi devralıp üstlenme aracıyla basitçe özdeşleştirilmediği her yerde politikanın kendisine taktığı adın ta kendisi olmuştur. Bu adın politikanın olumsuzlanışının adına benzer olduğu doğrudur. Fakat her politika, eşsesliler ve seçikleştirilemezler üzerinde işler. Her politika, aynı zamanda, *polis* olarak cisimleşme olan, politik öznenin toplumsal beden olarak gerçekleşimi olan kendi kökten ölümünün eşiği üzerinde işler. Politik eylem, daima, arada-olana, "doğal" figür, yani işlevsel organlarına dilimlenmiş bir toplum cisimleşmesi sergileyen *polis* figürü ile başka belli bir arkhi-politik ya da meta-politik cisimleşme sergileyen sınır figürü -"doğal" toplumsal bedenin parça parça ufalanıp dağılışında faydalı olan öznenin anlı şanlı bir hakikat cüssesine dönüşümü- arasına yapışır kalır. "Toplumsal hareket" ve "toplumsal devrimler" çağı, toplumsal-olanın bu rollerden her birini oynadığı bir çağ olmuştur. Toplumsal-olan, ilk başta, grupların ve işlevlerin dağıtılmasının *polis*'e özgü adı olmuştur. Diğer taraftan, politik öznelleşme mekanizmalarının, hiçbir paya sahip olmayanlar parçasını sayıma katarak bu tür grupların ve işlevlerin doğallığıyla çarpışagelişlerini kendisinde toplayan ad olmuştur. Son olarak da, bizzat şu iki biçime bürünmüş bir *hakikat* politikasının meta-politik adı olmuştur: yeni bir toplumsal bedenin gerisindeki ilke olarak şekillenmeye çağrılan gerçek hareketin positiv gücü, fakat aynı zamanda

sahteliğin hakikatinin bitmez tükenmez gösteriminin sâf negativ hâli de. Toplumsal-olan, hem tüm bu mantıkların ortak adı hem de onların içiçe-düğümlenişlerinin adı olmuştur.

Bu, aynı zamanda, kimilerince politik felsefe için saklı tutulan arındırılmış atmosfere düzenbazlıkla kendi empirikliğini sokmakla suçlanan, kimilerinceyse bu tür bir felsefenin yüksek sayılan kavramlarının gizemlerini bozup dağıttığı için övülen "toplumsal bilim"in, aslında, politik felsefenin demokratik ve toplumsal devrimler çağında büründüğü varoluş biçiminin ta kendisi olduğu anlamına da gelir. Toplumsal bilim, felsefe ile politika arasındaki gergin ilişkinin ve politikayı onu ortadan kaldırarak gerçekleştirmeyi öngören felsefî tasarının büründüğü en son biçim olmuştur. Bu çatışma ve bu tasarı, politik felsefenin sâf sayılan biçimleri içerisinde olduğundan çok daha fazla, Marxist bilimin veya sosyolojinin Durkheim usûlü ya da Weber usûlü tecessümlerinde tüketilip bitirilmiştir. Marxist meta-politika oyunun kurallarını -politik görünüşlerin altında saklı gerçek toplumsal beden ile politik sahteliğin bilimsel hakikatinin sonsuz savlanışı arasında gidip gelen kaydırmayı- tanımlamıştı. Platonik arkhi-politika toplumsal bilimlerin ilk çağına model sağlamıştı: yeni topluluk dininin yönetimi altında işlevlerinin doğru dürüst ayarlanışıyla tanımlanan organik topluluk. Aristotelesçi para-politika da, ikinci çağa, bilgece kendinden uzak bir yere yerleştirilmiş bir topluluk modeli sağlamıştı. Aynı zamanda politik felsefenin en son tecessümü de olan bu son sosyoloji çağı ise sadece oyunun kurallarının bir teşhiridir: bu çağa, boşluk çağı, yani toplumsal-olanın hakikatinin bomboş hakikatin sonsuz parazitlenişinin (*parasitage / interference*) hakikatine indirgendiği çağ denmiştir. Bu üçüncü çağın sosyologları kimi zaman bunu "politikanın sonu" diye adlandırıyorlar. Şimdi belki de şunu anlayabileceğimiz bir noktada bulunuyoruz: bu "politikanın sonu", "politik felsefe"yi onaranların "politikanın geri dönüşü" diye adlandırdıkları şeyin tamı tamına aynısıdır. Sâf politikaya ve "politik felsefe"nin sâflığına geri dönmenin bugün yalnızca bir tek anlamı vardır. O, hem modern politikayı kuran çatışmanın berisindeki hem

de felsefe ile politika arasındaki temel çatışmanın berisindeki bir noktaya geri dönüş, politikanın ve felsefenin sıfır derecesine geri dönüş anlamına gelir: politik topluluğun bundan böyle gerçekleştirmekle görevli olacağı iyinin felsefî bir belirlenimine düzülmüş teorik bir güzelleme; ortak iyiyi, kitlelerin güveninin ve itimadının koltuk çıktığı bir aydınlanmış seçkinler yönetiminin gerçekleştirmesine düzülen politik bir güzelleme. Politikanın "felsefî" geri dönüşü ve politikanın sosyolojik "son"u bir ve aynıdır..

# Demokrasi ya da konsensus

Politikanın [gerçek bir çatışma içermeyen ya da böyle bir çatışmaya izin vermeyen] güzellemelere yaraşır bu asûde durumu genel olarak konsensus demokrasisi adıyla anılır. Bu bölüm, bu kavramın, kesin bir dille söylendikte, çelişik terimlerin yanyana getirilmesi olduğunu göstermeye çalışacaktır. Ve bu bakımdan, göründüğünden daha yabancı olan bir nesne üzerine düşünümde bulunmak için "post-demokrasi" terimini öneriyoruz. Bu terim, ancak, demokrasi konusunda şu ânda yürürlükte olan baskın söylemin özüne ait bir takım paradoksların açıklığa kavuşturulmasıyla haklı çıkarılabilir.

Her ne tarafa dönseniz, totaliter diye adlandırılan sistemlerin çöküşünü taçlandıran bir sonuç olarak demokrasinin zaferini ilân eden borular çalınmaktadır. Bu zaferin iki yönlü olduğu varsayılır. İlkin, (bir politik rejim olarak, halk egemenliğinin maddîleşmesine neden olan bir kurumlar sistemi olarak anlaşılan) demokrasinin, düşmanı karşısındaki zaferi olduğu varsayılır ve bu da, böyle bir rejimin hem en âdil hem de en etkili olduğunun kanıtı sayılır. Totaliter denen devletlerin iflası, aslında onların nihaî meşrulaştırılışı -etkililik argümanı, yani sistemin yeni bir topluluğun maddî koşullarını sağlayabilme kabiliyetini vurgulayan argüman- bakımından iflastır. Daha sonra, bu argüman, demokratik diye adlandırılan rejimin meşrulaştırılması için destek işlevi görür: politik adalet biçimlerinin ve ekonomik refah üretimi biçimlerinin ve de herkes için çıkarlar oluşturmanın ve kazançları herkes için en yüksek noktaya taşımanın birlikte yürümesini demokrasinin sağladığı fikrine destek oluşturur. Fakat aynı zamanda bu zafer, öyle görünüyor ki, kendi gözlerinde, politik bir pratik olarak demokrasi adına da kazanılmış bir zaferdir. Batı dünyasında demokratik ha-

reketin tarihine, demokrasinin sürekli kendisi hakkında kapıldığı kuşku musallat olmuştur. Bu kuşku, kağıt üzerinde demokrasi ile gerçek demokrasi arasında kurulan Marxist karşıtlıkta, çoğu kez tam da politik çatışmanın yürütülme tarzında içselleştirilen metapolitik bir karşıtlıkta özlü bir ifade bulmuştur. Demokrasi konusunda bizzat demokratların kendileri daima kuşku içerisinde kalmışlardır. Demokratik haklar [doğrular] (*droit / right*) adına en büyük gayretle dövüşenler, çoğu kez, bu hakların [doğruların] yalnızca teorik oldukları, hâlâ daha hakikî demokrasinin salt bir gölgesi oldukları kuşkusunu ilk besleyenler olmuşlardır. Şimdi, totaliter sistemin iflası, demokrasi hakkındaki kuşkuyu besleyen "gerçek" bir demokrasi üzerindeki ölü toprağını en sonunda kaldırmış görünür. O ândan itibaren ve daha öte herhangi bir güdüleyici olmaksızın, (halk egemenliğinin kurumsal mekanizmaları olarak anlaşılan) demokrasi biçimlerinin duruşunu sağlamlaştırmak, demokrasiyi meşru devletle [hukuk devletiyle] (*État de droit / legitimate state*), meşru devleti [hukuk devletini] liberalizmle yalın bir şekilde özdeşleştirmek ve topluluk *nomos*'u olarak girişimcilikte bulunan, arzulayan insanın *phusis*'inin tam gerçeklik kazanmasının ideal figürünü demokraside görmek mümkün görünür.

Demokrasinin başarısı, güle oynaya, ikinci bir ölü toprağının, halk fikri üzerine dökülen ölü toprağının kaldırılmasına yüklenir. Bugün demokrasi halkın iktidarı edâsı takınmaktan caymıştır. O, modern devrimler çağında politikayı batağa saplayan çift-yüzlü halk figürünü terketmiştir, yani halkın, egemenliğin öznesiyle Rousseaucu özdeşleştirilişini ve halkın, empirik toplumsal bir figür olarak işçi sınıfıyla ya da hakikati içerisinde politikanın aşılmasının figürü olarak proleter veya üretici sınıfla Marxist -ve daha kaba hatlarıyla, sosyalist- özdeşleştirilişini terketmiştir. Aslında, birden çok belirlenimi olan bu halkın hakikî bir politik sözleşme yolunda olduğu, bireylerin ve grupların herkesin birlikte-varoluşunu ve herbir kimsenin topluluğun refahından mümkün en yüksek payı almasını temin edecek doğru hukukî-politik biçimler üzerinde anlaşmaya vardıkları hakikî bir politik sözleşme yolunda olduğu

söylenmiştir.

Totaliteryanizm felaketinin bilançosu olarak iş gören demokrasinin meşrulaştırılması şeması kabaca bu şekildedir. Fakat bu şema bir paradoksla karşı karşıya gelir. Normalde, halk ve "gerçek" demokrasi "mitleri"nin çöküşü, "biçimsel" (teorik) demokrasinin ıslah edilmesine, halk egemenliğinin kurumsal mekanizmalarına ve en başta da parlamenter denetim biçimlerine artan bir bağlılığa götürmeliydi. Gelgelelim, olup bitenler hiç de böyle değildir. Örneğin, Fransa'daki politik sistemde, sorumlu [ve hesap sorulabilir] olmayan otoritelerin (uzmanların, yargıçların, komitelerin) politik güçlerinin artmasıyla ve cumhurbaşkanının kişiliğiyle ilgili karizmatik bir kavrayışın beraberinde cumhurbaşkanına ayrılan alanın genişlemesiyle birlikte, parlamenter temsilin sürekli bir aşınması gözlemlenebilir. Paradoks şudur: tam da parlamenter temsil kurumlarına karşı çıkıldığı, bu kurumların "salt biçimler" oldukları düşüncesinin ağır bastığı zamanlarda, bu kurumlar yine de olabildiğince üst düzeyden militan bir tetikte duruşun nesnesiydiler. Militan sosyalist ve komunist kuşakların, başka koşullarda burjuvazinin ve sermayenin iktidarını ifade ettiğini iddia ettikleri bir anayasa, haklar, kurumlar ve kurumsal mekanizmalar adına ateşli bir şekilde savaştıklarını gördük. Bugün durum bunun tam tersidir ve biçimsel denen demokrasinin zaferine onun biçimleriyle ilgili dikkate değer bir hoşnutsuzluk eşlik etmektedir. Şurası kesin ki, *zeitgeist* [çağın ruhu] bu paradoks karşısında kendi yanıtını verir. Göründüğü kadarıyla demokratik bilgelik, politik pratiklerin bir toplumun var olma tarzlarına, onu harekete geçiren güçlere, toplumsal dokuyu ören birbirine düğümlenmiş gereksinimlere, çıkarlara ve arzulara uydurulmasında bulunmadığı gibi, halkın iktidarını temsil kurumları yoluyla güvenceye alan kurumlara yönelik kılıkırkyarıcı bir dikkatte de bulunmaz. Demokratik bilgelik, toplumsal bünye içerisinde ortaya çıkıp birbiriyle örtüşen mümkün-en-iyiyi-başarma (*opti-malisation / optimization*) hesaplarına (teorilerine) ve bireyselleşme süreçlerine ve bunların dayattığı dayanışmalara göre uyarlanmakta bulunur.

Bu yanıt iki problem ortaya koyar. Bunlardan ilki, bu yanıtın tuhaf bir şekilde "gerçek" demokrasi argümanıyla uyumlu bir tını verme tarzıyla ilişkilidir. Tam da politikanın ekonomiye boyun eğmesinin iflasıyla birlikte Marxizmin miadını doldurduğunun ilân edilmekte olduğu ânda, liberal demokrasiler oldukları söylenen rejimlerin, politikanın toplumsal-olanın belli bir durumunun ifadesi olduğunu ve toplumsallık biçimlerinin hemen hepsini üretim güçlerinin gelişiminin kurduğunu savlayan bir tür şahlanmış Marxizmi kendi gayretleriyle ayakta tuttuklarını ve bünyelerine sindirdiklerini görüyoruz. Demek ki, demokrasinin ilân edilen başarısına, demokrasinin belli bir toplumsal ilişkiler durumuna indirgenmesi eşlik ediyor. O hâlde, bizim toplumlarımızda demokrasinin başarısı, politik biçimi ile elle tutulur varlığı arasındaki bir çakışma noktasına isabet etmesinde bulunur.

Fakat paradoks bundan sonra bir başka biçime bürünür. Demokrasinin elle tutulur varlığıyla bu özdeşleştirilmesi, aslında kenisini, bu elle tutulur varlığın büründüğü temsil biçiminden "soğuma", bu temsil biçimine duyarsız kalma gibi ayrıcalıklı bir biçimde gösterir. Demokrasi, yaşanan belli bir deneyime, elle tutulur bir deneyim biçimine, fakat fiilen hissedilmekten ziyade elle tutulur olan bir deneyim biçimine gönderimde bulunur: sanki birşeye beslenen tek tutku o şeyin yokluğunda bulunurmuş gibi, sanki demokrasi -Platon'un *Phaidros*'unda Lûsias'ın söylevindeki aşk gibi- bir etkiye sahip olmayı ancak kendisini kendisinin duygusundan yoksun bırakmak pahasına becerebilirmiş gibi. Problem odur ki, bu yokluğun yeri daima doldurulur ve bizim toplumlarımızda hoşnutsuzluk uyandıran biçimin yarattığı paradoks, mezara gömülmüş olan halkın öngörülemez biçimde bir geri dönüşüne karşılık gelir. Aslında, halk daima tam da bittiğinin ilân edildiği noktada şekle şemale bürünür. Ve Rousseau'nun ya da Marx'ın paketleyip gönderdiği halklar yerine, orada, burada ve her yerde kendi kendisine özdeş olarak, ötekilerin karşısına dikilmiş tek bir vücut olarak sımsıkı kenetlenmiş etnik bir halk ortaya çıkar.

O hâlde, bu paradoksların yüreğinde, demokratik "biçimler"le

ve "biçim"in bu bağlamda tam olarak ne anlama geldiğiyle ilgili kılıkırkyarıcı soru yatar. Sanırsınız ki, hâkim olduğu ilân edilen liberalizm işinin bittiği söylenen Marxizmin vizyonunu paylaştı: politikanın biçimlerini biçim ve içerik, politik görünüş ve toplumsal gerçeklik ikiliği çerçevesinde kavramsallaştıran; politikanın ve toplumsal-olanın etkileşimini bir kurumlar sistemi ile bu sistem içerisinde kendilerini az ya da çok ifade edilmiş bulan bireylerin ve grupların enerjilerinin hareketi arasındaki ilişki olarak tanımlayan bir vizyon. Marxist meta-politika, bir biçim-ifade teorisi ile bir görünüş-maske teorisi arasında bir o yana bir bu yana gidip gelmişti. Fakat resmî muzaffer demokrasi söylemi, cumhuriyetçi topluluk ruhunu demokrasinin entipüften hazlarıyla bir kez daha birbirine kapıştıran iki paralık bir Platonculuğu kışkırtmak anlamına gelse bile, "biçim"i, yalnızca, uçup gidici bir içeriğe karşılık gelecek şekilde hoşnutsuzluk hissine yol açan biçim olarak yeniden diriltir.

Bir bakıma "politik felsefe"nin kalıntılarını kaldırmaya taşeronluk eden bu tartışmalardan bir çıkış yolu bulmak için, politik felsefenin kökenindeki bahs-i müştereğe [onun temelindeki kazıklara] (*enjeu / stakes*) geri dönmeye ihtiyacımız var. Demokrasi, ta ilk başta, bir kurumlar kümesi ya da başkaları arasında bir rejim türü olduğu için değil, fakat politikanın var olmasının bir tarzı olduğu için politik felsefeyi uyandırıp harekete geçirdi. Demokrasi parlamenter sistem ya da meşru Devlet [hukuk devleti] (*État de droit / legitimate state*) değildir. Demokrasi, toplumsal-olanın bir durumu da, bireyciliğin ya da kitlelerin saltanatı da değildir. Demokrasi, genel olarak, eğer politikadan bedenlerin bir topluluk olarak örgütlenmesi ve konumların, güçlerin ve işlevlerin idaresi dışında birşey anlıyorsak, politikanın öznelleşme tarzıdır. Daha da tam olarak, demokrasi, bedenlerin, daha kapsamlı polis kavramı içerisinde kavramsallaştırmayı önerdiğimiz bir topluluk olarak bu dağıtılış düzeninin tekil bir kesintiye-uğratılışının (*interruption*) adıdır. Demokrasi, gelip de bu düzenin aksaksız işleyişini tekil bir öznelleşme mekanizması yoluyla kesintiye uğratan (*interrompre / interrupt*) şeyin adıdır.

Bu mekanizma, daha önce zaten tanımlanmış olan üç yön içerisinde özetlenebilir. İlkin, demokrasi, halkın özgül bir görünüş alanının varoluşu yoluyla tanımlanan topluluk türüdür. Görünüş, gerçek-olana karşıt bir yanılsama değildir. Görünüş, görülür-olanın deneyim alanı içerisine girişidir, ki bu giriş bundan böyle görülür-olanın rejiminde değişikliğe yol açar. Görünüş, gerçekliğe karşıt değildir. O, gerçekliği bölüp yarar ve onu çift olarak yeniden şekillendirir. Ve işte bu yüzden, "politik felsefe"nin demokrasiyle ilk savaşı, Platon'un *doksa*'ya [kanıya] karşı polemiğiydi, yani *demos*'a özgü görülür-olanın hakikat-dışılığın rejimine özümsetilişiydi.

İkinci olarak, bu görünüş alanını dolduran halk özel türden bir "halk"tır, etnik özgülükler çerçevesinde tanımlanabilir olmayan, bir nüfusun sosyolojik olarak belirlenebilir bir kısmıyla ya da bu nüfusa belirli bir çehre kazandıran grupların toplamıyla özdeş olmayan bir halktır. Demokrasiyi ortaya çıkaran halk, herhangi bir toplumsal gruptan ibaret olmayan, fakat toplumun taraflarının hesaplanmasında (*décompte / reckoning*) bir hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının etkililiğini zorla dayatan bir birliktir. Demokrasi, devletin ya da toplumun taraflarıyla çakışmayan öznelerin, yani yerlerin ve dilimlerin tüm temsilinin düzenini bozan yüzergezer öznelerin kurumudur. Bu noktada hiç kuşkusuz Claude Lefort'un demokratik "belirlenmemişlik" kavramsallaştırması akla[35] getirilebilir, fakat böyle bir belirlenmemişliği, kralın "çifte beden"inin devrimci parçalanışıyla bağlantılı, simgesel-olandaki bir tür katastrofla özdeşleştirmenin gerçekte hiçbir sebebi yoktur. Demokrasinin ortaya çıkışını, paramparça edilmiş bir bedenin terörizm ve totaliteryanizm tarafından sahneye koyulan yeniden-bedenlenişlerinin büyük hayaletleriyle kökensel olarak bağlayıp birleştiren bu kurban seyirliğinden, demokratik kopuşu (*interruption*) ve özdeşleşme-yokluğunu ayırmamız gerekiyor. Ve bu ikilik, Hristiyanlığın semavî beden ile dünyevî beden ikiliği de değildir: o, bir

35. Bkz. Claude Lefort, Essais sur la politique (Paris: Le Seuil, 1986); İngilizce çevirisi Democracy and Political Theory adıyla yayınlanmıştır, trans. David Macey (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

toplumsal beden ile şimdi artık herhangi bir toplumsal özdeşleşmeyi yerinden söken bir beden ikiliğidir.

Üçüncü olarak, halkın görünüşe çıktığı yer bir çekişmenin, bir davalaşmanın yürütüldüğü yerdir. Politik çekişme nüfusun yerleşik tarafları arasındaki çıkar çatışmalarının tümünden ayrıdır, çünkü tam da bu tarafların sayımı üzerine bir çekişmedir. O, ortaklar arasında bir tartışma değil, fakat tam da söyleşi (*interlocution*) konumunun altını oyan bir söyleşidir. Demokrasi, bu yüzden, özel türden topluluklar kurar, iki mantığın -*polis*'e özgü yerlerin dağıtımı mantığının ve politik eşitlikçi edim mantığının- taban tabana karşıtlığının altını oyan polemik topluluklar oluşturur.

Demokrasi biçimleri, bu üç kollu mekanizmanın kendisini görünüşe çıkardığı biçimlerden başka birşey değillerdir. Nerede halkın görünüşe çıktığı özgül bir alan varsa orada demokrasi vardır. Ne devlet aygıtının failleri ne de toplumun parçaları olan özgül politik aktörler nerede varsa, devletin ya da toplumun parçalarının yayıldığı erimin son noktasına varıncaya dek özdeşlikleri veya kimlikleri yerinden söken gruplar nerede varsa orada demokrasi vardır. Son olarak da, halkın yüzünü gösterdiği sahne üzerinde kimliği-belirsiz / kendisine-özdeş-olmayan (*non identitaire / nonidentary*) bir özne tarafından yürütülen bir çekişme nerede varsa orada demokrasi vardır. Demokrasi biçimleri, bu görünüşün ortaya çıkışının, çekişmenin bu kimliği-belirsiz / kendisine-özdeş-olmayan (*non identitaire / nonidentary*) öznelleşmesinin ve yürütülüşünün ortaya çıkışının büründüğü biçimlerdir. Bu ortaya çıkış biçimleri, politikanın kurumsal mekanizmaları üzerinde bir etkide bulunurlar ve diledikleri her türlü mekanizmayı kullanırlar. Onlar eşitlik yazıtları üretirler ve varolan yazıtlar hakkında argümanlar ortaya koyarlar. Ve bu yüzden de onlar, seçilmiş meclislerin, konuşma ve ifade özgürlüğünün kurumsal güvencelerinin, devlet denetim mekanizmalarının varoluşunu hiçbir şekilde umursamaz değillerdir. Onlar, bu gibi şeylerde, uygulanıp sınanmanın ve sırası geldiğinde de onları dönüştürüp değiştirmenin koşullarını görürler. Fakat bu gibi şeylerle özdeşleşmezler. Ve hele hele bireylerin var olma tarzlarıyla

hiç özdeşleştirilemezler.

Demokrasi bireyler çağı ya da kitleler çağı değildir. Bir kurum tipi ile bir bireysellik tipi arasındaki karşılıklı-bağıntı, modern sosyolojinin rastlantısal olarak bulup buluşturuverdiği birşey değildir: bu buluş, biliyoruz ki, Platon'a aitti. Ve açık ki, demokratik bireyin doğası ile bu bireylerin şehrinin doğası arasındaki yakın benzerliğin betimlenmesini buyuran emir, ruh ile iyi-yönetilen şehir arasındaki yakın benzerlik kuran arkhi-politik emirdir. Başka deyişle, bir *karakteri*, demokratik bireylerin bir yaşam tarzını ifade eden bir ortaklaşa (*collective*) yaşam rejimi olarak demokrasi fikrinin bizzat kendisi, demokratik tekilliğin Platonik bastırılışına, bizzat politikanın kendisinin bastırılışına aittir. Çünkü demokrasi biçimleri, politikayı özgül bir insanî birliktelik tarzı olarak inşa eden biçimlerden daha az birşey değildirler. Demokrasi, bir rejim ya da toplumsal bir yaşam tarzı değildir. Demokrasi, bizzat politika kurumunun kendisidir, bedenlerin kendi "doğa"larına karşılık gelen işlevlere ve işlevlerine karşılık gelen yerlere dağıtılma düzenini temelden çökerten, olumsallığına geri fırlatan öznelleşme biçimleri sistemidir. Ve, görmüş olduğumuz gibi, bireyleri demokrasiye yatkın hâle getiren şey, onların *ethos*'u, onların "var olma tarzı" değil, fakat bu *ethos*'tan bir kopuştur, konuşan varlığın kabiliyeti ile yapıp-etmenin, var olmanın ve söylemenin herhangi bir "ethik" ahengi *arasında* deneyimlenen boşluktur. Her politika bu ince anlamda demokratiktir: bir kurumlar kümesi anlamında değil, fakat eşitlik mantığını *polis* düzeninin mantığının karşısına koyan ifade biçimleri anlamında.

Burada post-demokrasi kavramını bu temelde kullanıyoruz. Bu terim, bir demokrasinin umutlarını hüzünlü bir şekilde elden çıkartmış ya da yanılsamalarından mutlu bir şekilde sıyrılmış durumu anlamında anlaşılmamalıdır. Ona post-modern çağda bir demokrasi kavramı gözüyle bakmamalıyız. Terim, basitçe, demokrasi adına, demokratik eylem biçimlerini silip süpürmenin konsensusa dayalı (*consensuelle* / *consensual*) pratiğini belirgin kılan paradoksu belirtmek için kullanılacaktır. Post-demokrasi, *demos*'tan

sonraki bir demokrasinin, halkın görünüşünü, yanlış-say(ıl)ımını (*mécompte / miscount*) ve çekişmesini eleyip dışarıda bırakmış ve böylelikle de bir tek devlet mekanizmalarının ve toplumsal enerji ve çıkar bileşimlerinin etkileşimine indirgenebilir olan bir demokrasinin yönetim pratiği ve kavramsal meşrulaştırılışıdır. Post-demokrasi, kurumsal biçimlerin hakikatini toplumsal enerjilerin etkileşiminde bulmuş olan bir demokrasi değildir. O, kurumsal mekanizmalar arasında bir özdeşleştirme tarzıdır ve özneyi ve demokrasinin kendi özgül eylemini görünürden kaldırmak için toplumun tamuygun parçalarının ve paylarının paylaştırımıdır. O, devlet biçimlerine ve toplumsal ilişkiler durumuna tam tamına artıksız uyan şeyin pratiği ve teorisidir.

Konsensus demokrasisi diye adlandırılan şeyin gerçek anlamı işte budur. Hüküm sürmekte olan o asûde güzelleme anlatısına göre, konsensus demokrasisi, ortaklar arasında neyin mümkün olduğunu bilmenin ve tartışmanın / müzakere etmenin, herbir tarafın durumun nesnel verili koşulları uyarınca umudetmelerine izin verilen ve çatışmaya yeğlenir olan mümkün en büyük payı elde etmesinin bir yolu olduğunu anlayan bireyler ve toplumsal gruplar arasındaki makul bir anlaşmadır. Fakat tarafların kavgadan ziyade tartışma yolunu seçmeleri için, onlar ilkin, kendi paylarını elde etmenin iki yolu arasında seçim yapmak durumunda olan taraflar olarak varolmak zorundadırlar. Konsensus, savaşa karşı barıştan yana bir yeğleme hâline gelmeden önce, duyulur-olanın belli bir rejimidir: tarafları zaten verili, onların topluluğunu kurulu ve söylemlerinin savını dilsel edimlerine özdeş olarak önvarsayan rejimdir bu. Böylelikle konsensusun önvarsaydığı şey, bir çekişmenin bir tarafı ile toplumun bir parçası arasında herhangi bir boşluğun kaybolup gidişidir. Bu, görünüş mekanizmalarının, yanlış-sayımın ve "halk" adıyla açığa vurulan çekişmenin ve halkın özgürlüğüne olanak tanıyan boşluğun kaybolup gidişidir. Bir cümleyle, politikanın kaybolup gidişidir. Demokrasinin -yani politikanın- üç kollu aygıtı, herşeyin teşhirde olduğu, tarafların artıksız sayıldığı ve herşeyin problemleri nesnelleştirmek yoluyla çözülebileceği bir

dünya önerisiyle taban tabana karşıttır. Konsensus sistemi denen şey, her ikisi de topluluğun kendisiyle artıksız özdeşleştirilmesinin rejimleri olarak koyulan, belirlenimli bir *kanı* [*kamuoyu*] rejiminin ve belirlenimli bir *hak* [*doğru*] rejiminin yanyana getirilmesidir. Bir kanı rejimi olarak, post-demokrasinin ilkesi, halkı ve onun parçalarını tüketesiye sunan ve bu parçaların sayımını bütün imgesiyle ahenkli bir şekilde bir hizaya sokan prosedürlerin gerisinde, halkın huzursuzluğa boğulmuş ve huzursuzluk doğuran görünüşünü ve halkın daima sahte sayımını görünmez kılmaktır. Post-demokrasi ütopyası, "kamuoyu"nun toplamını halkın bütün bedenine özdeş olarak sunan kesintisiz bir sayım ütopyasıdır. Demokratik kanının kamuoyu anketleri ve simulasyonlar sistemiyle bu özdeşleştirilişi fiilî olgu bakımından acaba nedir? O, halkın görünüş alanının mutlak ortadan kaldırılışıdır. Post-demokrasi içerisinde, topluluk sürekli bir şekilde kendi kendisine sunulur. Post-demokraside, halk bir daha asla artıklı, sayılamaz veya sunulamaz olmaz. Halk, daima tek bir hamlede hem bütünsel olarak var hem de bütünsel olarak yoktur. Halk, herşeyin teşhirde olduğu ve bu yüzden de artık görünüş için herhangi bir yerin var olmadığı bir görülürlük yapısı içerisinde bütünüyle kıskıvrak yakalanıp tutsak edilir.

Bu noktayı, kendimizi çeşitli simulasyon ve simulakrum (*simulacre / simulacrum*) çözümlemelerinden, özellikle de Jean Baudrilliard'ınkilerden uzak tutarak açıklığa kavuşturmak önemlidir. Bu çözümlemeler, gerçek-olanın eksiksiz ve aralıksız sergilenişinde içerilen alabildiğine geniş bir simulasyon sürecini bize göstermiştir: herşey görülür, hiçbir şey görünmez, çünkü herşey kendi temsiline özdeş, kendi temsilinin simule-edilmiş üretimine özdeş bir hâlde zaten orada durur. Gerçek-olan ve onun simulasyonu bu durumda ayırdedilemezler, ki bu da, daima simulakrumu (*simulacre / simulacrum*) içerisinde öngörülmekle artık olması gerekmeyen bir gerçekliği tamamen silip süpürerek ortadan kaldırmak demeye gelir. Bu ândan itibaren, bu "gerçek-olanın yitimi" iki farklı yolda yorumlanabilir. İlki, gerçek-olanın ve onun simulasyonunun eşdeğerliği ilkesi olan tam elçabukluğu marifetini vurgular.[36] İkincisi ise, ger-

çek-olanın bu yitimini yeni bir politikanın temeli olarak sevinç gösterileriyle selamlar.[37] Bu ikincisine göre, dünyayı hakikat tiranlığından salıverilmiş imgelerinin bir ardışıklığına indirgeyen medya teknolojisinin tahakkümü, metafiziğin inceden inceye gözden geçirilen, tartılıp biçilen ve manipule edilen nesneler dünyasını buharlaştıran teknolojik tahakkümün bir tersine çevrilişidir ve çokçeşitliliğin halis bir özgürleşmesine uzanan yolu açar. Özgürleşme, Marxist çağda, emek ve tarih terimleri çerçevesinde, metafiziğin kavramları ve onun manipule edilmiş nesneler evreni içerisinde düşünülüyordu. Yeni özgürleşmenin ise teknolojinin birdenbire yön değiştirmesinin ve onun metafiziği yıkıp yerle bir etmesinin bir yansıması olduğu varsayılır. Kimliklerini her kimliğin kabul edilmiş olumsallığı temelinde olumlamakla, bir yerel rasyonaliteler ve etnik, cinsel, dinî, kültürel ya da estetik azınlıklar çokçeşitliliği olarak yeni toplumu özgürleştirdiği varsayılır.

Görülür-olanın, bir dünya imgesinin belli bir statüsü ile bir politik eyleme biçimi arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmanın bu yolları can alıcı bir noktayı ıskalar görünür ve bu nokta, simulasyon mantığının gerçek-olana ve gerçekçi imana karşıt olmaktan çok görünüşe ve onun güçlerine karşıt olduğudur. Sâf görülür-olanın rejimi, imgesinden koparılıp ayırılamaz bir gerçeğin herbirimize ve hepimize sonsuz sunumunun rejimi, görünüşün özgürleşmesi değildir. Tam tersine görünüşün yitimidir. Topyekûn görülürlük dünyası, görünüşe bölücü, parçalayıcı etkilerini ortaya çıkartacak ya da üretecek hiçbir yer bırakmayan bir gerçeklik yontar. Görünüş, özellikle de politik görünüş gerçekliği gizlemez, fakat aslında onu kıymık kıymık parçalar, onun içerisine iddialaşma nesneleri sokar, öyle ki bu nesnelerin sunum tarzı, bu sunum tarzıyla özdeşleştirilen nesnelerin sıradan varoluş tarzıyla homojen

36. Bkz. Jean Baudrilliard'ın eserleri, özellikle de *L'Illusion de la fin* (Paris: Galilée, 1992); İngilizcede *The Illusion of the End* adıyla yayınlanmıştır, trans. Chris Turner (Stanford: Stanford UniversityPress, 1995).

37. Bkz. Gianni Vattimo, *La Société transparente* (Paris: Desclée de Brouwer, 1990); İngilizcede *The Transparent Society* adıyla yayınlanmıştır, trans. David Webb (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992).

değildir. Gerçek-olanın yeniden-üretimiyle ve simulasyonuyla özdeşleştirilmesi, görünüşün heterojenliği adına yürütülen "davanın düşmesi"dir ve onunla birlikte, ayrı dünyaları birarada göstermek, davalaşma topluluğu dünyaları örgütlemek suretiyle duyulur-olanın homojenliğini altüst eden kimliği-belirsiz / kendisine-özdeş-olmayan (*non identitaire / nonidentary*) öznelerin politik kuruluşu adına yürütülen davanın düşmesidir. "Gerçek-olanın yitimi" aslında bir görünüş yitimidir. Onun "özgürleştirdiği" şey, yeni bir olumsal çokçeşitlilik politikası değildir, parçalarının sayımına bire bir özdeş bir nüfusun *polis*'e özgü figürüdür.

Bu, aslında, medya doğurganlığının görülür olan herşeyi yanyana getirmesiyle ve nabzı yoklanan kamuoyu kanaatlerinin ve simule-edilmiş oyların sonsuz sayımıyla oluşturulan şeydir. Bu şekilde, genelde görünüş görülür-olanın homojen bir rejimine ve halkın demokratik görünüşü de onun simule-edilmiş gerçekliğine katı bir şekilde karşıttır. Fakat simule-edilmiş gerçeklik hiçbir şekilde simulakrumun (*simulacre / simulacrum*) "gerçek dünya"yı ve onun politik cisimleşmelerini yıkıp yok etme gücü değildir. Simule-edilmiş gerçeklik, daha çok, meta-politikaya özgü hakikatin tepesitaklak dönüp başı üzerinde son duruşudur. Egemen halkın etkililiğine ve istatistik örneklemine indirgenmiş bir nüfusun davranışlarının bilimsel bilgisine özdeş bir hâlde, kamuoyunun kendisiyle ayna ilişkisinin örgütlenmesidir. İstatistik indirgenişinin biçimi içerisinde vücut bulan böyle bir halk, görünüşü ve görünüşün polemiklerini paketleyen bir bilgi ve öndeyi nesnesine dönüştürülmüş bir halktır. O ândan itibaren tüketesiye sayma prosedürleri işin içerisine sokulabilir. Halk, parçalarının toplamına özdeştir. Halkın kanılarının toplamı, onu oluşturan parçaların toplamına eşittir. Halkın sayımı daima tam ve artıksızdır. Ve kendi kendisine mutlak olarak eşit bu halk aynı zamanda kendi gerçekliğine daima bölünebilir: sosyo-profesyonel kategorilerine ve yaş ayraçlarına bölünebilir. Bundan sonra, halkın dakik bir şekilde sayılabilir parçalarının kanılarını ve çıkarlarını ayrıntısıyla ince ince işleyip elden geçirmek dışında halk adına hiçbir şey olmaz.

Demek ki bilimin ve medyanın yanyana getirilip birbirine kenetlenmesi eşitlikçi olumsallığın ilerleyişi değildir. Aslında bunun tam karşıtıdır. Herhangi bir kimsenin ve herkesin eşitliğinin, o eşitlik hakkındaki herşeyi en kökten unutma biçimini oluşturan bir eşdeğerlikler ve döngüsellikler dizisi içerisinde tuzağa düşürülmesidir. Herhangi bir kimsenin ve herkesin eşitliği, parçalarına tam olarak dilimlenmiş empirik bir nüfus üzerinde iş gören bilimsel modellemeye ve tahmine bizzat özdeş egemen bir halkın dolayımsız etkililiği hâline gelir. Herhangi bir kimsenin ve herkesin eşitliği, halkın parçalarına ve alt-parçalarına dağılım toplamına özdeş hâle gelir. Egemen halkın etkililiği, nüfusun kanılarıyla ilgili bir bilimin hesaplamalarına tam tamına özdeş olarak hesabedilir, ki bu da yine aynı kapıya çıkacak şekilde bilimin ve kanının dolayımsız bir birliği demektir. "Kanı [kamuoyu] bilimi" aslında "kanı"yı [kamuoyunu] nesnesi olarak ele alan bir bilim değildir sadece. Doğrudan doğruya kanı olarak yapılan bir bilimdir, bir kanının, kendisini, bilimin ona kendisiyle özdeşliğini göstermek için tuttuğu aynada gördüğü bu aynaya-yansıtılma (*spécularisation / specularization*) süreci çerçevesinde olmak dışında hiçbir anlamı olmayan bir bilimdir. Egemen halkın, empirik nüfusun ve bilimsel olarak bilinen nüfusun artıksız birliği, aynı zamanda kanının eski Platonik düşmanıyla, yani bilimle özdeşliğidir de. "Simulasyon"un saltanatı bu yüzden Platonik metafiziğin ve arkhi-politikanın yıkımı değildir. Onların programının paradoksal gerçekleşimidir: herkesi kendilerine denk düşen doğru kanı uyarınca yerli yerine oturtan bilimin yönetimindeki topluluk. Kanı (kamuoyu) simulasyonları bilimi, Platon'un *sôphrosunê* [ölçülülük, itidal] diye adlandırdığı içi boş erdemin mükemmel gerçekleşimidir: herbir kişinin kendine özgü yerde olması, orada kendine özgü işle uğraşması ve o yerde olmaya özdeş kanıya sahip olması ve yalnızca orada yapılmak durumunda olan şeyi yapması. Platon için, bu özdeşlik / kimlik erdemi, aynaların ve kuklacıların yarattığı simulakranın (*simulacre / simulacrum*) şehirden kovulduğunu önvarsayıyordu. Fakat kanı (kamuoyu ) biliminin kanıya (kamuoyuna) tuttuğu

aynada, kanının (kamuoyunun) tam da birinin kendi yerinde olmasının adı hâline gelebileceği, aynaya-yansıtılmış-görünürlüğün (*spécularité / specularity*) topluluğun herbir yurttaşını ve herbir parçasını oldukları şeyin hakikî imgesiyle besleyen içrelik (*intériorité / interiority*) sistemi hâline gelebileceği görünür. *Sôphrosunê*, topluluğun içreliğinin yasasını bedenlerin, zamanların ve mekânların tam dağıtımı çerçevesinde dışralıkta (*extériorité / exteriority*) gerçekleştiren paradoksal erdemdir. Kanının (kamuoyunun) bilimsel aynası, *sôphrosunê*'ye, içreliğini, topluluğun kendi kendisiyle bitmez tükenmez ve hakikî ilişkisi olarak verir. Böyle bir aynayayansıtma (*spécu-larisation / specularization*) yoluyla, dolu-olanın rejimi, topluluğun içreliğinin rejimi, bomboş-olanın, halkın saçılıp dağıtılmasının rejimine özdeştir. Bu "herkes kendi yerinde" olmaklık, bu durumda, nüfusun bir parçası olarak, nüfusun şu parçasının kendi kanı payını ifade ettiğinde düşündüğü şeyden başka herhangi bir şey düşünmeme şeklinde gerçekleştirilen, herhangi bir kimsenin ve herkesin eşitliğine tam tamına özdeş bir kılıkta kendisini gösterebilir. Post-demokratik "kanı", bütünün bilimi ile herbir kişinin kanısı arasındaki özdeşlik olarak kendisinin farkında olan bir topluluğun içreliğinin rejimi olarak yaşanan halk ile nüfus arasındaki özdeşliktir. Halkın görünüşünün ve onun kendisinden farklılığının bu elenişi, halkın adını ve onun bölünümünün görünüşlerini yeniden canlandırabilecek herhangi bir çekişme nesnesini bir problem biçimine sokarak çekişmeyi elemek yönünde kendisine karşılık gelen süreçler bulur. Görünüşünün ve yanlış-sayımının kaybolup gitmesiyle birlikte halkın çekişmesinin uğradığı büyük dönüşüm fiilen budur. Bu sistem içerisinde, herhangi bir çekişme bir problemin adı hâline gelir. Ve herhangi bir problem, onu çözme aracının yalın bir yokluğuna -yalın bir sürekli ertelenişine- indirgenebilir. İşte o zaman bu yokluğu teşhis etme ve bu yokluğu giderme, yanlışın görünüşe çıkmasının yerine geçirilmek zorundadır: işin içerisine katılan tercih payından, başvurulan bilirkişilerden, toplumsal bedenin konuyla ilgili parçalarından ve problemlerin tartışılması için oluşturulması gereken taraflardan hareketle, prob-

lemlerin devlet eylemi gerektirecek nesnelleştirilmesidir bu. Demokratik söyleşinin faili, çekişmeyi serimlemek ve çekişmeye taraf oluşturmak için bir yere yerleşen, evvelce hiç görülüp işitilmemiş bir karakterdi. Gelgelelim, post-demokrasideki taraf, bir problemin formülasyonunun problemin çözümüne dahil ettiği, varolan belli bir toplum kesimiyle özdeşleştirilir. Bunun, kendisini en makul, yani nesnel bakımdan mümkün tek mutlak çözüm olarak dayatan bir çözüm anlamında kanı (kamuoyu) oluşumuna götürdüğü varsayılır.

Ve işte bu şekilde, işbitirici / yönetici (*gestionnaire / managerial*) devlet ile meşru devlet [hukuk devleti] (*État de droit / legitimate state*) arasındaki birbirine uyarlık ideali, *demos*'un [halkın] ve onun adıyla ve çeşitli kılıklarıyla birarada bulunan çekişme biçimlerinin ortadan kaldırılması yoluyla olumlanır. Toplumsal çatışmanın "arkaik" aktörleri bir kez sepetlenip kapıdışarı edildi mi, bu bağdaşırlığın yolunda duran engel buharlaşıp gider. Adlar ile şeyler arasında uyuşum saptama arzusu bakımından konsensus modeli, Kratûlos'un kadîm *blaberon* [yanlış-olan, zararlı-olan] tanımını oldukça doğal bir şekilde tekrar eski onurlu makamına oturtur: *blaberon*, "akıntının önünü tıkayan", "akıntıyı kesen" şeydir. Yanlış-olanın ve onun öznelleşmesinin kadîm figürleri, ticarî malları ve fikirleri, kişileri ve grupları, etimolojisine göre "hep birlikte akıtıp götüren" *sumpheron*'un [doğru-olan, yararlı-olan] serbestçe akışını engeller. Çatışmanın bu arkaik figürlerinin dağılıp kaybolması, *sumpheron*'dan [doğru-olandan, yararlı-olandan] *dikaïon*'a [âdil-olana] tam ve kesin ilerleyişe, doğru-olanın [yararlı ve haklı-olanın] toplumsal bünye içerisinde serbestçe dolaşmasına, hakların genişlemesi ve onların ekonominin ve toplumun, yaşam tarzlarının ve tutumların bitmez tükenmez hareketlerine esnetilip uzatılabilir uyarlanışı sayesinde hukukî normun serbest ekonomik ve toplumsal inisiyatife gitgide artan upuygunluğuna izin verir.

Böylelikle, konsensus, problemlerini tartışmak ve çıkarlarını katmerlendirmek üzere fikir birliğine varan bireylerin ve grupların makul erdemi hâline gelmezden önce, duyulur-olanın belirlenimli

bir rejimidir, *hak*'kın [doğru-olanın] topluluğun *arkhê*'si olarak görülürlüğünün belli bir tarzıdır. Problemler uyumlu davranan toplumsal ortaklarca hâlledilmeden önce, çekişmenin idaresinin hâkimiyeti, özgül bir topluluk yapısı olarak, hâlledilmek durumundadır. Topluluğun kendisiyle özdeşliği, yanlış-olanın [zararlı, hatalı, haksız-olanın] elenmesine özdeş olarak doğru-olanın [yararlı, haklı, yanlışsız, hatasız-olanın] hâkimiyetiyle birlikte koyulmak zorundadır. Meşru devletin [hukuk devletinin] (*État de droit / legitimate state*) ve yasa alanının genişlemesinin bizim rejimlerimizin karakteristiği olduğu hakkında bir yığın söz söylenir, fakat kuralın keyfî-olana ve özgürlüğün köleliğe yeğlenir olduğu konusundaki uzlaşımın ötesinde, bununla tam olarak hangi fenomenlerin kast edildiği görülmeden kalır. Politikada söz konusu olan her sözcük gibi, "yasa" / "hukuk" (*droit / law*) sözcüğü de tamamen farklı şeyler için kullanılan eşsesli (*homonyme / homonym*) bir sözcüktür: yasa maddeleriyle (*codes*) ve onları ıslah etmenin yollarıyla ilgili adlî tedbir hükümleri, toplulukla ve topluluğun dayandığı temelle ilgili felsefî kavramlar, yanlış-olanla [muzır, haksız, yasadışı-olanla] ilgili politik yapılar, devlet ile toplumsal gruplar ve çıkarlar arasındaki ilişkilerle ilgili yönetimsel düzenleme tarzları, bunların hepsi de "yasa" / "hukuk" (*droit / law*) sözcüğü altına sokulur. O hâlde, meşru devletin [hukuk devletinin] (*État de droit / legitimate state*) yalın ululanışı, arkhi-*polis* devletlerinin doğru-olmayanı [yasadışı-olanı, hukukî-olmayanı] (*non-droit / nonright*) karşısında, kamusal otoritelerin yasama etkinliği, bireylerin doğruları ve yasa daireleri arasındaki mutlu bir ahenkle karakterize edilen sorgulanmamış tek bir yasa hâkimiyeti içerisinde tüm bu heterojen "doğrular"ı biraraya tıkıştırmamıza izin veren elverişli kestirmelerden yürüyüp gider. Fakat bizatihi yasanın hâkimiyeti daima bir yasanın hâkimiyetidir, yani topluluğun özdeşliği rejimi olarak koyulan, yasanın tüm farklı anlamları arasında kurulmuş bir birlik rejiminin kuralıdır. Bugün, demokrasi ile meşru devlet [hukuk devleti] (*État de droit / legitimate state*) arasındaki özdeşleştirme, topluluğun bizzat topluluk olarak özdeşliğinin bir rejimini üret-

mek, politikayı topluluk ruhuyla özdeşleştiren bir yasa kavramı altında politikayı buharlaştırıp yok etmek üzere kullanılır.

Topluluğun bu yasası / ruhu, bugün kendisini iki özdeşlik kutbu arasındaki harekette açığa vurur: bir uçta, o, sayesinde topluluğun kendi kendisi olduğu *dikaïon*'un [âdil-olanın] değişmez özünü temsil eder; öbür uçta ise, bu öz, toplumun dinamizmini oluşturan sumpheron'un çokçeşitli oyunuyla özdeşleştirilmeye varır. Yasal alanın genişlemesi, Batı sistemlerinde, hükümetin yürütme gücünün müdahalesinden önce ve sonra olmak üzere iki ana biçime bürünür. Yürütme gücünden önce, yasama eylemi, giderek artan bir şekilde yasa konusunda uzman bir otoriteye, neyin anayasanın ruhuna ve onun tanımladığı topluluğun özüne uygun düştüğünü söyleyen bilge bilirkişilere / uzmanlara teslim edilir. Burada, demokrasinin liberalizmin kurucu çizgileri paralelinde yeniden şekillendirilmesi, politikanın, topluluk içerisindeki bireysel özgürlükleri ve toplumsal enerjileri yerli yerine yerleştiren toplum sözleşmesini cisimleştiren hukuk hâkimiyetine devletin şahsında boyun eğip teslim olması memnuniyetle selamlanır. Fakat devlet-temelli-olanın (*étatique / the state-based*) hukuk alanına bu iddia edilen boyun eğişi, fiilen, politik-olanın hukukî-olan aracılığıyla devlet-temelli-olana boyun eğişidir, politikayı devleti önceleyen ve meşrulaştıran inisiyatifinden soymaya yönelik bir kuvvetin uygulanışıdır. Bu, aslında, moda olan "hizmetkâr" / "küçük" (*modeste / small*) devlet teorileri tarafından üstü örtülen tuhaf meşrulaştırma tarzıdır. Onlar derler ki, modern devlet "hizmetkâr" / "küçük" (*modeste / small*) devlet anlamına gelir, yani bir yandan yasal alana, öbür yandan toplumsal alana bir zamanlar onlardan aldığı herşeyi geri veren devlettir. Fakat devletin böyle bir hizmetkârlık / ılımlılık ve küçülme göstermesi kendisinden çok politikayla bağlantılıdır. Devletin böylesine hizmetkâr / ılımlı hâle gelmekle ve küçülmekle ortadan kaybolup gitmesini sağlama eğiliminde olduğu şey, kesinlikle, kendi aygıtından çok çatışma sergilemenin ve yürütmenin politik sahnesidir, ayrı dünyaları biraraya getiren topluluk sahnesidir. Bu yüzden, "anayasallık denetimi" pratiği, yasamanın ve yürütmenin

"Yargıç Kürsüsünün yönetimi"ne boyun eğmesinden çok herhangi bir kamusal çatışma gösterimi için bir "görülecek hiçbir dava yok" bildirimidir. Bu, gerçekte, politik dava açma pratiğinin devlete özgü *mimesis*'idir, taklididir. Bu tür bir *mimesis*, bu tür bir taklit, demokrasinin zevahirine, eşitlikteki bu içsel yarığa yer veren geleneksel argümanı bir uzmanlık konusu olan bir probleme dönüştürür.

Bu mimesis, bu taklit, aslında, bir davanın en yüksek anayasal mercie sevkinin ritüel seyirliğini düzenler. Yüksek mahkeme yargıcından fiilen istenen bilginin, anayasa metinlerinin ve bu metinlerin yorumlanışının bilimiyle mutlak olarak hiçbir ilişkisi yoktur. İstenen, düpedüz, eşitliğin farklılığı içinde kendisiyle özdeşliğinin dile getirilmesidir. Bir davayı anayasa yargıçlarına sevkeden her kim olursa olsun onun yasa sanatkârlığı, eninde sonunda, yasayı ya da arzulanmayan yasa maddesini anayasanın şu ya da bu maddesiyle değil, fakat tam da anayasanın ruhuyla çelişik göstermeye, aslında İnsan Hakları Bildirgesi'nin ilk maddesinde ifade edildiği şekliyle eşitlik ilkesiyle çelişik göstermeye varır. "Hukukî" anayasaya-aykırılık argümanı, böylelikle, eşitlikçi metni eşitsizlik vakalarıyla sınayan demokratik çekişmenin bir parodisini oluşturur. Çekişmenin argümanı, bölünmüş topluluğun yapısal kuruluşunun argümanı, arzulanmayan herhangi bir yasanın eski herhangi bir önemsiz maddesinde eşitlik ilkesiyle, anayasanın ruhuyla bir çelişki bulup çıkarabilecek bu ek sebepler içerisinde karikatürleştirilir. Anayasa yargıcı, o zaman, politik çekişmenin bir yasa problemine bu dönüştürülüşüne, "politik felsefe"nin birinci aksiyomundan, eşitliklerdeki farklılığa ilişkin aksiyomdan daha öte birşey olmayan bir yasa dersiyle yanıt verebilir ve bu aksiyom Platon'dan beridir hep şu şekilde geçer: eşitlik ilkesi, benzer varlıklara benzer şeyler vermek ve benzemez varlıklara benzemez şeyler vermektir. Bilgelikleri içerisinde anayasa yargıçları demektedirler ki, eşitlik her ahvâlde uygulanmak zorundadır (İnsan Hakları Bildirgesi, 1. Madde), fakat ahvâl farklılığının cevaz verdiği farklı koşullar altında (6. madde). Böylelikle, yasa, bu iki eşitliğin dengesiyle uyuşur, uyuşma-

yan maddeler dışında.

Politikayı işinden eden böyle bir bilgeliğin iki yönlü kazancı vardır. İlkin, herhangi bir muğlak ağız dalaşını / kör dövüşünü (üniversite kurullarının oluşturulması ya da Collège de France'taki profesörlerin emeklilik yaşı gibi) İnsan Hakları Bildirgesi'nin kendi kendisiyle bağıntısının idealitesi ögesi içerisine yerleştirir. Bu durumda, topluluğun kendisiyle özdeşliği ruhunun "hukukî" kanıtlanışı, kanının [kamuoyunun] kendisiyle özdeşliğinin bilimsel/medyatik kanıtlanışını tamamlar. Fakat söz konusu bilgelik, aynı zamanda devlet erkini en özgül bir meşruiyet biçimiyle de donatır. "Ilımlı", "hizmetkâr", "küçük" devlet, politikanın içini boşaltan, bir cümleyle, kendi mülkiyetini arttırmak, kendi meşrulaşma süreçlerini daha da geliştirmek için kendisine ait olmayan şeyi halkın çekişmesini terkeden bir devlettir. Devlet bugün kendisini politikanın imkânsız olduğunu ilân ederek meşrulaştırıyor. Ve bu imkânsızlık tanıtlaması da devletin kendi güçsüzlüğünün bir tanıtlanışı sayesinde işliyor. Post-demokrasi, *demos*'un [halkın] içini boşaltmak ve *demos*'u yok etmek için, ekonomik zorunluluk ve hukukun üstünlüğü mengenelerini kullanarak politikanın içini boşaltmak ve politikayı yok etmek durumundadır, her ne kadar bu, herbir kimsenin ve herkesin gücünün ve güçsüzlüğünün orantısızlaşmaya başladığı yeni bir yurttaşlık tanımı içerisinde bunların her ikisini biraraya getirmek anlamına gelse de.

Hukukî-olanın genişleyip yayılışında şimdi ele geçirilen bu öteki biçimin [post-demokrasinin], bir şekilde hükümet eyleminin arka yüzünde gösterdiği şey budur. Yasanın, hakların, yasanın üstünlüğünün ve yasa idealinin toplumun her tarafında dolaşıma sokulmasını, toplumun her hareketine uyar ve toplumun her hareketini öngörür hâle getirilmesini amaçlayan bir yolda, hakların etkin bir çoğaltılışına ve yeniden-tanımlanışına hâlihazırda fiilen tanıklık ediyoruz. Bu şekilde, aile hukuku, katılımcıları problemlerinin çözümüne baştan sona dahil ederek, yeni tutumları ve ahlâkî değerleri ve bunların tanımladığı daha gevşek bağları taklit etmeye ve mümkünse öngörmeye çalışıyor. Mülkiyet hukuku, yeni

teknolojilerle bağlantılı elle tutulmaz mülkiyeti yetişip yakalamak için dur durak bilmeksizin koşturuyor. Biyoetik adına biraraya toplanmış bilgin komiteleri yasakoyucu için insanın insanlığının başladığı noktayı açık kılmayı vaadediyor. Bu arada, yasama meclisinin üyeleri partilerinin finanse edilmesinde en başı çeken rüşveti ve yolsuzluğu sınırlayacak ve tarihçilerin tarihi tahrif etmelerini yasaklayacak yasaları desteklemek için oylamalar yapıyorlar. Çalışma hakkına gelince, bizzat çalışmanın kendisi gibi o da "esnek" hâle gelme eğilimi gösteriyor. Çalışma hakkı da, bir yarı-işçi, büsbütün işsiz ya da yarı-işsiz hâle gelmeye devamlı yatkın değişken bir işçi kimliğine kucak açmakla, ekonominin tüm hareketlerine ve istihdam pazarındaki tüm değişikliklere uyarlanmaya çalışıyor. Bu uyarlanma, işçilerin haklara sahip olmaları için ilkin çalışmak zorunda olduklarını ve çalışmaları için de girişimlerin onlara iş vermesini engelleyen haklarda kısıntıya gitmekte uzlaşmak zorunda olduklarını gözeten acımasız gerçekçilik değil yalnızca; aynı zamanda, yasanın yasa idesine ve hakları için savaşırken yasadan faydalanan tarafların yurttaşlar olarak sorumluluklarının yerine getirilmesine özdeş bir hakka sahip bireylere dönüşümüdür de. Böylece, bir kez işçiler aynı zamanda kendilerine iş veren girişim olarak ortaklaşa (*collective*) girişimin bir tarafı hâline geldiler mi, işçinin hakkı işçinin yurttaşlığı hâline gelir. Ve bu yurttaşlık, iş akdinin klasik / geleneksel ve çatışma-yüklü çerçevesiyle olduğu kadar bir yetişkin eğitimi anlaşmasıyla ya da bir asimilasyon sözleşmesiyle ilişkilendirilmeye yatkındır. Yasanın eski "katılıkları" ve haklar adına yürütülen mücadele, toplumsal esnekliği yansıtan bir hakkın esnekliğine, herbir bireyi, haklar gibi görünen enerjiler ve sorumluluklar topluluğunun kendisiyle özdeşliğini yansıtan bir mikrokozmos hâline getiren bir yurttaşlığın esnekliğine karşıttır.

Şimdi, yasanın ve meşru devletin [hukuk devletinin] (*État de droit / legitimate state*) tüm bu genişlemeleri, ilk başta, öyle bir yasa figürünün kuruluşudur ki, bu yasa figürünün arkasındaki fikir ara sıra varoluşunun biçimlerinin zararına geliştirilir. Onlar aynı zamanda uzman devletin yasa ile olgu arasındaki herhangi bir aralığı

kapatarak politikayı buharlaştırma kabiliyetinin de genişlemeleridir. Bir yandan, yasa, şimdi, devleti, bir zamanlar devletin halkı kendisinden yoksun bıraktığı politikadan yoksun bırakır; öbür yandansa, her duruma, her mümkün çekişmeye çengel atar, onu parçalayıp bir problem olarak kurucu bileşenlerine ayırır ve çekişmenin taraflarını, topluluğun kendisiyle özdeşliğini eylemelerinin yasası olarak yansıtan toplumsal aktörlere dönüştürür. Gerçek-olanın ve akılsal-olanın, yasanın ve bilirkişiliğin büyüyüp gelişen özdeşleşmesi; hakkın ve öncelikle devlet gücünün güvenceleri olan bir güvenceler sisteminin, yanılgıdan ötürü, yani yapıp etmekte olduğu şeyin iki yönlü meşruiyeti konusunda bilirkişilere sonu gelmez bir şekilde danışarak kendisini sakınmaktan hiçbir zaman kesilmediği bir yanılgıdan ötürü olmak dışında, devlet gücünün şaşmazlığının, adaletsiz olmasının imkânsızlığının hep güçlendirilen teminatı olan bir güvenceler sisteminin büyüyüp gelişen özdeşleşmesi -tüm bunlar bu sürecin genişlemeleridir.

Bu durumda ortaya çıkan şey şu üç fenomenin birbirine eklemlenmesidir: yasanın genişleyip yayılması, genelleştirilmiş bilirkişilik pratiği ve öncesiz-sonrasız kamuoyu yoklaması pratiği. Yasa ve olgu, gerçeklik ve onun imgesi kadar, gerçek ve mümkün kadar ayırdedilemez hâle gelir. Uzman devlet, yasa düzeni ile olguların düzeni arasında bire bir tam bir çakıştırma içerisinde her görünüş, öznelleşme ve çekişme aralığını kapatır. Devlet, kesintisiz bir şekilde denetim altında tutulmakla vazgeçtiği şeyi, bireylere ve gruplara hep yeni haklar içerisinde sürekli olarak tanıdığı şeyi, kendisinin meşrulaştırılışında yeniden kazanır. Yasanın gücü, uzman devletin bu sarmallananarak büyüyen aşırı-meşrulaştırılışıyla gitgide daha fazla özdeşleştirilir: yasa ilişkileri üretiminin ve pazar güçlerinin işletiminin büyüyüp gelişen eşdeğerliği içerisinde, son sözü, demokratik "biçim"in, işletmeciliğin ticarî zorunluluğa boyun eğme pratiğiyle saf ve yalın özdeşleşmesi olan yasanın ve gerçekliğin bitimsiz birbirine-gönderimi içerisinde. Günün sonunda, devlet gücünün hakkının kanıtı, onun yalnızca hep tek mümkün şeyi yaptığının, yalnızca hep küresel (*mondial / global*) pazar içeri-

sindeki ekonomilerin büyüyüp gelişen içiçe girmişliği bağlamında katı zorunluluğun gerektirdiği şeyi yaptığının kanıtına özdeştir.

Devlet gücünün meşruiyeti bu suretle tam da güçsüzlüğünün, tahakkümü altında bulunduğu dünya çapındaki küresel zorunluluk karşısında seçme şansının olmayışının olumlanması yoluyla pekiştirilip sağlamlaştırılır. Ortak irade temasının yerini kişisel irade yokluğu, salt zorunluluk idaresinden daha öte birşey olmayan özerk eylem yeterliğinin yokluğu alır. Hüküm sürdüğü varsayılan liberalizm, öldüğü iddia edilen Marxizmden dünya pazarının zorlamalarıyla ve kaprisleriyle özdeşleştirilmiş nesnel gerçeklik temasını ödünç alır. Marx'ın bir zamanlar skandallara yol açan tezi, yani hükümetlerin uluslararası sermayenin basit iş mümessilleri oldukları tezi, bugün "liberaller"in ve "sosyalistler"in üzerinde hemfikir oldukları apaçık bir olgudur. Politikanın sermaye işletmesiyle mutlak özdeşleşimi artık demokrasi "biçimleri"nin gerisindeki utanç verici bir giz değildir; bu özdeşleşme, sayesinde hükümetlerimizin meşruiyet kazandığı açıkça ilân edilmiş hakikattir. Bu meşrulaşma sürecinde, herhangi bir yapabilme yeterliği gösterisi bir güçsüzlük gösterisine dayandırılmayı gerektirir. Politik olarak dirayetli ocak başındaki ev kadınlarının ya da kadere isyan eden basit emekçilerin düşleri tersine çevrilmiş bir Marxizm temasıyla karşıtlaştırılır: bireylerin hazlarını mümkün en üst düzeye çıkarmak, ancak onların bu iyileşme koşullarını çekip çevirebilme yetersizliklerini gönül rızasıyla kabul etmeleri temelinde mümkündür. O zaman, devlet, ortak güçsüzlüğü içselleştirebilme, bu zayıf zeminini, topluluk bağının sürdürülmesinin olduğu kadar herkesin refahının da bağımlı olduğu bir mümkünün bu "hemen hemen yokluk"unu belirleyebilme kabiliyetine dayalı otoritesini kurar. Bir yandan, bu hemen hemen yokluk, devlet makinesini işletenlerle dövüşme zahmetine değmeyecek kadar önemsiz birşey olarak koyulur. Fakat öbür yandan, gelecek olan refahı üzerimize olanca ağırlığıyla çöken sefaletten, toplumsal bağı puslu kaostan ayıran belirleyici ince ayrım olarak koyulur; bu ince ayrım uzmanlara, bilirkişilere, teknik bilgiye sahip olanlara bırakılma-

dan edilemeyecek kadar belirleyici ve süreklidir, öyle ki Gayrı Safî Millî Hasılanın % 0.5'ini yatırım olarak şu taraftansa bu tarafa aktarmakla çizginin iyi ya da kötü yanına, refahtan mahvın kıyısına, toplumsal barıştan büsbütün genel bir parçalanmaya geçeriz. Böylelikle, bolluk yönetimi bunalım yönetimiyle özdeş hâle gelir. O, kesintisiz bir şekilde gün be gün öngörülmek, takip edilmek, plânlanmak, atlatılmak zorunda olan biricik mümkün zorunluluğun yönetimidir. Bu "hemen hemen yokluk"un çekip çevrilmesi, aynı zamanda, meşru devlet [hukuk devleti] (*État de droit / legitimate state*) ile uzman devlet arasındaki özdeşliğin, bu devletin gücü ile onun güçsüzlüğünün özdeşliğinin aralıksız bir gözler önüne serilişidir de; girişimde bulunan ve sözleşmeler yapan bireylerin ve grupların muazzam gücünün, politik bir kuvvet olarak *demos*'un [halkın] güçsüzlüğüyle özdeşliğini içselleştiren bir güçtür bu.

Bu tıpatıp aynılık, post-endüstriyel toplumu hem kötümser yönde hem de iyimser yönde çözümleyenlerce ıskalanır. Kötümserler, şahlanmış demokratik bireyciliğin ve hazcılığın bir sonucu olarak ortaklaşa (collective) zorlamaların ve meşrulaştırmaların çöküşünün meydana getirdiği toplumsal bütünlüğün dağılmasını lânetleyip yerin dibine batırırlar. İyimserler ise, tam tersine, ticarî malların serbestçe teşhiri, serbest demokratik oy hakkı ve narsistik bireyciliğin emelleri arasındaki giderek büyüyüp gelişen karşılıklı bağıntı hakkında sevinçle şakıyıp ötüşürler. Böylelikle, her iki taraf da bir boşluk durumunu, topluluk meşrulaştırmaları boşluğunu betimlemede aynı görüşü paylaşırlar, her ne kadar bu, ya herkesin herkese karşı savaşı gibi Hobbesçu bir kara delik olarak ya da topluluğun arkhi-politikasının nihaî yıkımı olarak yorumlanabilir olsa da. Böylelikle, her iki kamp da, post-demokratik meta-politikayı karakterize eden, boş-olan ile dolu-olan arasındaki eşdeğerliği gözden kaçırır. İlân edilen boşluk ya da bütünlüğün dağılması durumu, topluluğun, parçalarının ayrıntılı sayım dökümü yoluyla ve herbir parçayı bütüne bağlayan ayna ilişkisi yoluyla doyurulması / doldurulması durumudur tam da. Post-demokratik mantık, cumhuriyetçi yurttaşlığın yitimine yanıp yakınanlara, genelleştirilmiş

yurttaşlığı ilân ederek yanıt verir. Ve bu şekilde, kent ahalisi, kent uygarlığının, kendi topluluk ruhuyla canlandırılmış *polis* topluluğuyla özdeşliğini cisimleştirmeye davet edilir. Yurttaş-girişimi, yurttaşların üretici ve temellük edici enerjisinin topluluğun inşasında ve bu topluluğun bir mikrokozmosunun çatılıp kurulmasında oynanan rolle özdeşliğini sergilemeye çağrılır. Bu talep, hakların ve yeterliklerin, iyilerin ve İyi'nin dolaşımının ve kesintisiz değiş-tokuşunun gürültülü patırtılı muazzam bütününün mikrokozmosu olmaya çağrılı bireye yerel bölgenin ve derneklerin veya cemiyetlerin yurttaşlar topluluğu aracılığıyla ulaşır. Narkissos'un aynasında böyle bir topluluğun özü yansıtılır. Birey onda kendisini görür, bireyden onda kendisini kendi kendisinin militanı olarak görmesi, kendisini bir bağıttan hemen bir sonrakine, bir sözleşmeden hemen bir sonrakine, keza bir heyecandan hemen bir sonrakine koşuşturup duran ittifak kurucu küçük bir kuvvet olarak görmesi istenir. Bu birey içerisinden yansıtılan şey, topluluğun kendisiyle özdeşliğidir, toplumun enerjisini taşıyan şebekelerin ve devleti meşrulaştırmaya yarayan devrelerin özdeşliğidir.

Bu yüzdendir ki, konsensus mantığının bizi eski herkesin herkesle savaşı kara deliğiyle aynı noktaya götürdüğüne hükmediyorsak, bu, "kötümserler"in aktardıklarından çok farklı sebeplerden dolayıdır. Problem, öyle basitçe, "demokratik bireycilik"in, herbir bireyin durumunun güvence altına alamayacağı bir doyum beklentisini belirlediği değildir. Problem, daha özel olarak, meşru devlet [hukuk devleti] (*État de droit / legitimate state*) ile bireylerin hakları arasındaki özdeşliğin işlerliğini ilân etmede, herbir kişiyi enerjiler ve haklar topluluğu ruhunun yansıması kılmada, konsensus mantığının her yerde barış ile savaş arasına sınır çektiğidir, topluluğu kendi hakikat-dışılığının (*non-vérité / untruth*) açık bir gösterimine maruz bırakan bir kırılma noktası koyduğudur. Başka deyişle, "bütünlüğün parçalanıp dağılması" (*déliaison / disintegration*), bireysel doyum ile devletin kendisini kendinden menkul bir tarzda göstermesi arasındaki ayna bağı dışında ortakça-beraber-var-olmanın hiçbir biçimini bilmeyen bu doyma hâline takılmış bir başka addır.

O, hiçbir deliği olmayan, adlar ile şeyler, haklar ile olgular, bireyler ile özneler arasında hiçbir boşluk bırakmayan, çekişme hâlindeki topluluk biçimlerinin, aynaya yansıtılmaya elverişli olmayan topluluk biçimlerinin inşa edilebileceği hiçbir aralık barındırmayan bir doku içerisinde bireyleri ve grupları biraraya bağlayan bağın fanatizminin negativ bir gösterimidir. Bu, toplumsal sözleşme teorisinin ve "yeni yurttaş topluluğu" fikrinin bugün niçin ayrıcalıklı bir kavramsal bölge bulduğunu anlamlandırmaya yardım eder: "dışlama" (exclusion) olarak bilinen şeye uygulanan tıbbın kavramsal bölgesi. Çünkü "dışlamaya karşı savaş", aynı zamanda, dışlamanın tam da konsensusun bir başka adı olarak su yüzüne çıktığı paradoksal kavramsal yerdir.

Konsensus düşüncesi, "dışlama" diye adlandırdığı şeyi bir içeri ile bir dışarı arasındaki yalın ilişki içerisinde kullanışlı bir şekilde tasavvur eder. Fakat dışlanma adıyla söz konusu olan şey, dışarıda-olma değildir. O, kendisi uyarınca bir içerinin ve bir dışarının uçuca kenetlenebileceği bölünme tarzıdır. Bugün sözü edilen "dışlama", böyle bir bölümlemenin en belirlenimli bir biçimidir. O, bölümlemenin tam da görülemezliğidir, topluluk ile topluluk-olmayan arasındaki ilişkinin belli bir politik öznelleşme mekanizması içerisinde tartışılmasına izin verebilecek herhangi bir belirtinin silinmesidir. Polis mantığının allanıp pullanmaksızın kendisini ifade edebildiği günlerde, bu mantık, Bonald'la "belli kişilerin topluma ait olmaksızın toplum içerisinde olduklarını" ya da Guizot'yla politikanın "boş vakti olan insanlar"ın işi olduğunu söylüyordu. Bir bölme çizgisi, bir yanda uğultunun, gürültü patırtının, karanlığın ve eşitsizliğin özel dünyasını, öbür yanda *logos*'un, eşitliğin ve ortak olarak paylaşılan anlamın kamusal dünyasından ayırıyordu. Dışlama bu şekilde iki dünya arasındaki bir ilişki olarak ve onların davalaşan topluluklarının gösterimi olarak sembolize edilebiliyor, polemikli bir tarzda kurulabiliyordu. Sayılmayanlar, bölme sürecini sergileyip başkalarının eşitliğini kısmak ve onu kendilerine mal etmek suretiyle kendilerini saydırabiliyorlardı. Bugün gönderimde bulunulan "dışlama" ise, tam tersine, tasavvur edilebilir bir

engelin düpedüz yokluğudur. Ve bu bakımdan da konsensus yasasına tam anlamıyla özdeştir.

Konsensus, hiçbir paya sahip olmayanların parçasının, sayılmayanların sayımının politik öznelleşmesini yasaklayan, tüm tarafların ve onların tüm problemlerinin içe-dahil-edilişi (*inclusion*) önvarsayımı değilse, acaba aslında nedir? Herkes önceden içeriye dahil edilir, her birey tarafların sayısına eşit olan kanılar, küsuratlara ve yokluklara indirgenebilir olan problemler ve enerjilere özdeş olan haklar topluluğunun çekirdeği ve imgesidir. Bu "sınıfsız" toplumda, engelin yerini, okullardaki temel derecelendirmeyi taklit ederek en tepeden başlayıp ta en dibe kadar uzanan bir konumlar sürekliliği alır. Dışlama bu süreklilik içerisinde artık öznelleştirilmez, bu süreklilik içerisine artık dahil edilmez. Görülür-olmayan, öznelleştirilebilir-olmayan bir çizginin ötesinde, basitçe resmin dışında kalırsınız ve o ândan itibaren ancak orada hazır bulunanlar yığını içerisinde sayılabilir olursunuz: yalnızca işsiz, çaresiz ve barınaksız olanların değil, fakat aynı zamanda "kimlik"-ten ve "toplumsal bağlar"dan da yoksun olanların, bu büyük ortaklaşa (*collective*)' başarıyı içselleştirecek ve yansıtacak şekilde imal edilmiş o buluşçu ve ittifak-kurucu bireylerden olamayanların yığınıdır bu. Böyle insanlara yardım etmek için, varolan [egemen] güçler, bundan böyle, onları kendilerinden ayırmakla onları topluluktan ayıran yarıkları kapatması amaçlanan ek bir doyum sağlama çabasına girişirler. Varolan [egemen] güçler, otoritelerin basitçe ihtiyaç duymadıkları, işler yerine kimliğe ve bağlara ihtiyaç duymak gibi küçük ek bedeller sağlamak için onların yollarından çekilirler. O zaman, kimlikleri sağaltıp önceki sağlıklı hâllerine kavuşturmayı amaçlayan kişisel bir tıp, dışlanan herbir kişiye değişken bir yapabilirlik ve sorumluluk kimliğini geri vermek, her metruk ikametgâhta bir ortaklaşa (*collective*) sorumluluk hücresi kurmak için, topluluk dokusunu yamayıp onarmayı amaçlayan toplumsal bir tıpla güçbirliği yapar. Toplumsal red ve kente özgü terkedilmiş ıssız ve çorak alan, bireyin sorumluluğunun ve toplumsal bağın çimentosunun ufalanıp dağılmakta olduğu her nok-

taya serpilen "yeni bir toplumsal sözleşme"nin ve yeni bir yurttaşlığın modelleri hâline gelir. Bu süreçte bir takım olağanüstü zihinler ve ruhlar kullanılıp çalıştırılır ve bunun sonuçları ihmal edilebilir değildir. Orada, hem toplumun her yerine bir bağ eki iliştirmeyi hem bireye güdülenim iliştirmeyi amaçlayan bir mantığın döngüselliği kalıcı bir şekilde varlığını sürdürür, ki o zaman bu alanların her ikisiyle ilgili sıkıntı, tam tamına, böyle bir durdurulamaz doyurma çabasının ve koşulsuz seferberlik gereğinin etkisi olur. Orada, hastalık ile sağlık arasındaki, konsensusun doyum sağlama normu ile ezilmiş kimliklerin harap bir hâlde kendi kaderlerine terkedilişi arasındaki tıpatıp özdeşliğin gösterimi de kalıcı bir şekilde varlığını sürdürür. Herkesin herkese karşı savaşı, herbir bireyin topluluğa bir tehdit olarak inşası, bütünüyle halk ile nüfus arasında herbir kişide yansıtılan özdeşlik olarak gerçeklik kazanmış bir topluluk için konsensusun gerektirdiği koşula tam denk düşen bir bağlaşıktır. Konsensus toplumunun talep ettiği şekliyle, yanlış-olanın [zararlı, hatalı, haksız-olanın] elenmesi, onu mutlaklaştırmakla özdeştir.

Bu eşdeğerlik, ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının yeni biçimlerinin bizim konsensus rejimlerimize şiddete dayalı bir şekilde zorla girişince gözler önüne serilir. Hiç kuşkusuz, bunun her türlü ekonomik ve sosyolojik sebeplerini sayıp dökmek mümkündür: (halkın, yabancıları yerlilerin yerini almakla suçlamasına neden olan) işsizlik, dizginlenmemiş kentleşme, varoşların ve banliyö semtlerinin metruk bir vaziyette kendi hâline terkedilmişliği. Fakat politik bir fenomene atfedilen tüm bu "sosyo-ekonomik" nedenler, aslında, duyulur-olanın paylaştırımıyla ilgili politik soruna kazınmış kendiliklere (*entités / entities*) işaret ederler. Fabrika ve onun kaybolup gidişi, istihdam olarak çalışma ve bir ortakça-beraber-var-olma yapısı olarak çalışma, iş yokluğu olarak işsizlik ve "bir kimlik problemi" olarak işsizlik, işçilerin işyerlerinden ve ortak-olanın görülür olduğu mekânlardan uzaklıklarına göre tanımlanan mekânlara dağıtımı ve yeniden-dağıtımı bunların hepsi, duyulur-olanın *polis*'e özgü şekillenmesi ile onun içerisinde davalaşma nes-

nelerinin ve çekişen öznelerin görülürlüğünü tesis etme imkânları arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Tüm bu ögelerin bileşiminin doğası, yabancının ötekiliğini ya nötralize eden ya da hedef olarak parmakla gösteren bir görülürlük tarzına aittir., Göçmenlerin arzulanmazlığını onların sayıca çok fazla oluşundan türeten basit çıkarımı bu duruş noktasından hareketle tartışabiliriz. Açık ki, arzulanmazlığın yırtılma noktası bir istatistik sorunu değildir. Yirmi yıl önce de hemen hemen aynı sayıda göçmenimiz vardı. Fakat onların o zamanlar başka bir adı vardı: onlara göçmen işçiler ya da sadece düpedüz işçiler deniyordu. Bugünün göçmeni ise, ilkin ikinci adını kaybetmiş, kimliğinin ve ötekiliğinin politik biçimini, sayılmayanların sayımına ait bir politik öznelleşme biçimini kaybetmiş bir işçidir. Şimdi artık onun elinde kalan tek şey, farklı bir ırkın ve derinin antropolojik çıplaklığına gerisingeri yuvarlanan bir sosyolojik kimliktir. Onun yitirdiği şey, ilân edilen bir yanlışın nesnesi olarak ve kendi çekişmesine biçim veren özne olarak, halkın bir öznelleşme tarzıyla, işçi sınıfıyla ya da proletaryayla özdeşleştirilen kimliklendirilişidir. Topluluk fobisi olarak *fazladan-biri*'nin kuruluşunu belirleyen şey, öznelleşmenin *bir–fazla*'sının yitimidir.

Sınıf mücadelesi "mitler"inin sonu borazanlar çalınarak tantana ve velveleyle cümle aleme duyuruldu ve hatta kimileri, şimdi artık kent manzarasından silinen fabrikaların kaybolup gidişini mitlerin ve ütopyaların yıkımıyla özdeşleştirecek kadar bile ileri gittiler. Fakat belki şimdi, bu tür bir "karşı-ütopyacılık"ın ne denli naiv olduğunu anlamaya başlıyorlar. "Mitler"in sonu olarak bilinen şey, ortaklaşa (*collective*) mekânın görülürlük biçimlerinin sonudur, politika ile sosyoloji arasındaki, öznelleşme ile kimlik arasındaki yarığın görülürlüğünün sonudur. Halk "mitler"inin sonu, işçilerin [işçi sınıfının] görülemezliği, bir kişinin dışlanmış olarak içe-dahil-edilmiş olmasına, sayılmamış olarak sayılmasına izin veren öznelleşme tarzlarının "düşürülmüş dava"sıdır.

Çekişmenin bu politik görünüş ve öznelleşme tarzlarının silinip süprülmesi, artık sembolize edilemeyecek bir ötekiliğin gerçekolanda beklenmedik ânî bir yeniden-görünüşe-çıkışıyla sonuçlanır.

Evvelki işçi bundan böyle ikiye yarılır: önce, göçmen; sonra da, sosyologların manidâr bir şekilde bir başka renk yaftasıyla, bir zamanlar Fransız Cezayir'ine iskân edilen acınası göçmen yerleşimcilere takılan adla "ak süprüntü", *petit Blanc** yaftasıyla yaftaladıkları bu yeni ırkçı. Görülürlük alanından arkaik olarak dışlanan ayrışma, daha da arkaik çıplak ötekilik biçimi içerisinde yeniden görünüşe çıkar. İyi niyetli konsensus, göçmenler problemini tartışmak için boş yere yuvarlak masa toplantıları yapar. Başka yerlerde olduğu gibi burada da tedavi ve hastalık bir kısır döngü oluşturur. Göç "problem"inin post-demokratik nesnelleştirilişi, kökten bir ötekiliğin, mutlak, politika-öncesi bir nefret nesnesinin takıntı hâline getirilişiyle elele gider. "Öteki" figürü, aynı hamle içerisinde, saf ırkçı reddiyede şişirilip abartılır ve göçün problem hâline getirilişinde buharlaşıp kaybolur. Katlanılmaz ve hoşgörülmez farklılığının tüm çıplaklığı içerisinde ötekinin bu yeni görülürlüğü tam da konsensus işleminden kalma bir kalıntıdır. Kökten ötekilik canavarını politikanın zaafiyetiyle bir hizaya geri iten şey, gerçek-olanın topyekûn teşhirinde görünüşün, nüfusun dağıtımında halkın yanlış-sayımının ve konsensusta çekişmenin "makul" ve "barışçı" silinişidir. Şu ya da bu bakanlık müsteşarının "politik" geleceğiyle ilgili öndeyilerin yanısıra, yabancıların aşırı sayıda oluşuna ve yabancılar konusunda getirilen düzenlemelerin, alınan önlemlerin yetersizliğiyle ilgili kararlı bir şekilde ödünsüz bir kaç kanı içerisinde zuhur eden bu "Fransızlar" denen özneyi, arkaik olduğu ilân edilen halkın yerine üreten şey, bitip tükenmez bir şekilde anketlerle nabzı yoklanıp sayım dökümü yapılan nüfusun tüketesiye grafik dağıtılışı ve tasnifidir. Bu sözü edilen kanılar, elbette ki, aynı zamanda, tam da bir medya rejimi içerisindeki kanıların doğasının, onların tek bir ânda hem gerçek hem de simule-edilmiş olma tarzının gösterimleridir. Bu kanının öznesi, Siyahlar ve Araplar hakkında düşündüklerini, başka yerde kendisini fantezileri hakkında herşeyi anlatmaya ve bunları sadece dört rakam

* Fr. *petit Blanc* (İng. white trash): yoksul beyazlar için kullanılan aşağılayıcı bir deyimçn.

ve bir o kadar harf tuşuna basarak tamamen doyurmaya davet eden aynı gerçek / simule-edilmiş tarz içerisinde söyler. Kanılarını bu tarza uyar bir şekilde bildiren özne, herşeyin sebiller gibi elde edilmeye hazır bir hâlde teşhirde olduğu bu yeni görülürlük tarzının öznesidir; bir topyekûn teşhir dünyası ve bedenlerin sonuşmaz [veya dokunuşmaz / birbirine kavuşmaz] (*asymptotique / asymptotic*) bir biraraya gelişi dünyası içerisinde, sergilenen ve hiç kuşkusuz düşkırıklığına mahkûm anlamında vaadedilen heyecan titreyişlerinin ve kasılışlarının bu "herşey mümkündür"ü içerisinde tüm fantezilerini yaşamaya çağrılan bir öznedir bu: kendisine yakışır bir şekilde, "kötü beden"i, yani erişilen heryerde ve birinin avucundan kapıp kaçırılan heryerde bulunan bütünsel doyumun heryerde yolunda duran şeytanî bedeni aramaya ve yok etmeye dürtüklenen öznedir bu.

İleri derecede gelişmiş toplumların yeni ırkçılığı, kendi tekilliğini, konsensus modelini tanımlayagiden topluluğun kendisiyle özdeşliğinin tüm biçimleri için -keza, bu özdeşlikten kesilmenin ve böyle bir kesintinin telafi edilmesinin tüm biçimleri için- kesişme noktası olmaya borçludur. Bu yüzden, yasanın şimdi bu birbiriyle tutarlı eklemlenişi tamamlaması, başka deyişle kendi birliğini, kendisini kendi Öteki'sinden ayıran bir topluluğun yansıma tarzına dönüştürmesi yalnızca normaldir. Göçmenler problemiyle ilgilenirken, yasa, elbette ki, adaletten ve barıştan yana davranmayı önerir. Şimdiye dek kader kısmete ve mevzuattaki uyuşmazlıklara terkedilmiş asimilasyon ve dışlama kurallarını tanımlamak suretiyle, yasa, tikel-olanı kendi evrenselliğinin alanı içerisine getirmekte olduğu iddiasındadır. Yasa, iyi yabancıları arzulanmayanlardan ayırmak suretiyle, herkesi ayrım gözetmeksizin biraraya yığıp avlayan ırkçılığı yatıştırmak niyetindedir. Problem, bizzat bu ayırmanın kendisinin korku ve tiksinti duyguları uyandıran bu tanımlanamaz Öteki'ye bir çehre kazandırmak pahasına ancak yapılabileceğidir. "Duygu" bulanıklığını giderdiği varsayılan yasa, duygunun nesnesini ödünç almak, duygunun öteki'nin kabul edilemezliğiyle ilgili heterojen durumları herhangi bir temel kavrama

dayanmaksızın birleştirme tarzını ödünç almak ve onu kavramsal bir birlik içerisine sokulmuş bir hâlde geri iade etmek pahasına ancak bunu yapar. Konsensus sisteminin emrettiği yasa, aynı zamanda, birinin kendi kendisiyle bizzat konsensus sisteminin kurduğu türden ilişkinin de teyididir. Bu yasanın ilkesi, yasanın bir'inden birlikte-olmayı tanımlayan duygunun bir'ine sürekli dönüştürülebilirliği tesis etmektir. Konsensusa dayalı yasanın işi, bu yüzden ilkin, hissedilen ama tanımlanamayan reddin bir'ini ortak yasanın bir'ine dönüştüren şemayı bulup buluşturmaktır. Kuzey Afrika kökenli suça eğilimli sokak çocuğu gibi, pasaportsuz Sri Lanka'lı işçi gibi, çok-eşli Müslüman gibi ve ailesinin bakım masrafını Fransız topluluğunun omuzlarına yıkan Mali'li işçi gibi heterojen durumları birleştirerek kaynağı-belirlenemez "göçmen" nesnesini oluşturan işte bu şemadır. Yabancı figürünü suçlu sokak serserisi figürüyle birbirine kenetleyen "gizli suç şebekesi" türünden bir takım dönüştürgeçlerin (*opérateur de conversion / converter*) dolaşıma sokulması, yasa için duygu nesnesine benzer bir nesne sağlayarak bu şemayı destekler: kendisini yasasız bir şekilde yeniden üreten aşırı-doğurgan çokluk figürü. Konsensusa dayalı yasa şeması, böylelikle, anlaşma ve sözleşmelere girme gücü olarak *nomos*'un düzenini duygu-ortaklığı [veya hissiyat birliği] içerisinde olma (*con-sentir / con-sent*) gücü olarak *phûsis*'in düzeniyle biraraya bağlar. Konsensus, doğa ile yasa arasında döngüsel bir ilişkidir ki ilkinin katlanılmaz [veya hoşgörülmez] olarak deneyimlediği karşı-doğayı (*antinature*) belirleme problemini ikincisine bırakır. Yasa, bunu, filizlenip büyüyen herşeyin gücü olarak düşünülen *phûsis*'i mantar gibi çoğalan çokluğun gücü olarak düşünülen bu karşı-doğadan ayırarak yapar. Yasa, doğanın vaktiyle kendiliğinden kendi hastalığı olarak belirtip gösterdiği şeyi, kendini yeniden üretmekten asla kesilmeyen bu çokluğu teşhis etmek suretiyle doğayı tamamlar. Kadîm Roma'nın en eski hukukçuları böyle bir çokluğa bir ad taktılar: *proletarii*, yani kendi çokluklarını yeniden üretmekten başka birşey yapmayan ve bu sebepten ötürü de sayılmaya layık olmayanlar. Modern demokrasi, bu sözcüğü gömüldüğü top-

raktan yeniden gün ışığına çıkardı ve onu politik bir özne kıldı: sayesinde sayılmayanların sayıldığı tekil bir çokluk, üretici ve yeniden-üretici bedenleri kendilerinden aralayıp ayıran bir işlemci, topluluğu kendisinden bölen bir çözümleyici sayaç. Meta-politika, bu özneyi politik yanılsamayı bertaraf eden hakikî hareketin ultra-politik öznesinin belirsiz-anlamlı figürüne dönüştürdü. Meta-politikanın nihilistik bir cilalanıp tamamlanışı olarak konsensusa dayalı post-demokrasi ise terimi kökünden kazıyor, topluluğu kendisi üzerine geri büküp figürü ta en başlangıçtaki kökenine geri gönderiyor: demokrasiden noksan, politikadan noksan hâline.

# Nihilistik çağı içerisinde politika

Toparlayalım: bir hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının kayda geçirilişi toplumun parçalarının ve taraflarının sayımını her nerede bozuyorsa, orada politika varolur. Politika, herhangi birinin ve herkesin eşitliği halkın özgürlüğüne kazındığında başlar. Halkın bu özgürlüğü, içi boş bir özgülüktür, bir hiç olanların, içerisinde bulundukları grubu topluluğun bütününe özdeş sayma iddiasında bulunmalarını sağlayan mülk olmayan bir mülkiyettir. Tekil öznelleşme biçimleri topluluğun bütünü ile onu kendisinden -başka deyişle, parçalarının yegâne sayımından- ayıran hiçlik arasındaki özdeşliğin ilk kayda geçirilişinin biçimlerini tekrarladığı sürece politika varolur. Bu boşluğun artık herhangi bir yerinin olmadığı, topluluğun bütününün artıksız bir şekilde parçalarının toplamına indirgendiği her yerde, politika varolmaktan kesilir.

Bütünü parçalarının yegâne toplamı olarak düşünmenin çeşitli yolları vardır. Toplam, bireylerin, yani kendilerine özgü arzulama, girişimde bulunma ve sahip olma özgürlüğünü alabildiğine sömüren küçük makinelerin toplamı olabilir. Kendi çıkarlarını sorumlu ortaklar olarak inşa eden toplumsal grupların toplamı olabilir. Herbiri kendi kimliğinin ve kültürünün farkındalığıyla donatılmış toplulukların toplamı olabilir. Bu bakımdan, konsensus devleti hoşgörülüdür. Gelgelelim, konsensus devleti, fazlalık oluşturan tarafı, topluluğun sayımını bozan tarafı hoşgörmez. O, hem kendilerine özgü özgülüklere hem de bütünün ortak özgülüğüne sahip gerçek taraflara ihtiyaç duyar. Hep olan bir hiçi hoşgöremez. Konsensus sistemi katı aksiyomlara dayanır: bütün tümdür, hiç hiçtir. Bütünün ilkesinin bütünden nemalanan parçalarının herbirinin ilkesiyle özdeşliği olan bütünün tümle özdeşliği, politik öznelleşmenin parazitli kendiliklerini (*entity*) eleyip yok etmek suretiyle azar azar

elde edilir. Bu özdeşlik, insanlık diye adlandırılır.

Sıkıntının başladığı yer işte burasıdır. Konsensus sistemi, totaliteryanizm karşısında kazandığı zaferi, yasanın (*droit / law*) yasaolmayan (*non-droit / nonlaw*) karşısında ve gerçekçiliğin ütopyalar karşısında kazandığı nihaî zafer olarak kutlayıp yüceltti. Totaliter devletlerin yıkılışından doğan demokrasileri politikadan arınmış ve Avrupa diye adlandırılan kendi uzamı içerisine buyur etmeye hazırlanıyordu. Fakat baktığı hemen her yerde, totaliteryanizmden ve ütopyalardan kurtulmuş insanlık manzarasını bir kimlik fundamentalizmleri manzarası olarak gördü. Totaliter devletlerin yıkıntıları üzerinde etnisizm ve etnik savaşlar patlak verdi. Bir zamanlar Sovyet yayılmasına karşı doğal bir set olarak kutsanmış din ve dinî devletler fundamentalist tehdit çehresine büründüler. Bu tehdit, artık göçmenlerden daha öte birşey olmayan işçilerin yaşadığı her yerde, bireylerin kendi tamlıklarının militanları olma gereğini karşılayamadıklarının anlaşıldığı her yerde, konsensus devletlerinin yüreğinde bile başgösterdi. Bu tehdit karşısında, konsensus toplulukları, etnisitelerine ya da dinlerine katlanılamaz olanların sâf reddedilişinin yeniden-doğuşuna tanıklık etti. Konsensus sistemi, kendi kendisininin temsilini, yasasız-olanın (*non-droit / nonlaw*) dünyasına barbar kimliğin, dinin ya da etnisitenin dünyasına karşıt yasa (*droit / law*) dünyası olarak kendi önüne koyar. Fakat etnisiteleriyle, ırklarıyla ya da tanrısal ışığın rehberliğindeki halkla katı bir şekilde özdeşleştirilmiş bu özneler dünyasında, kimliklerini paylaşanların yaşadığı toprakların tamamını işgal etmek için dövüşen kabileler arasındaki bu savaşlarda, konsensus sistemi, aynı zamanda, kendi makul düşünün ekstrem karikatürünü de temaşa eder: artık kimliklerden arındırılmış, adlarının ifade ettiği özgülükleri taşıyan gerçek bedenlerce iskân edilmiş bir dünya. Konsensus sistemi, *demos*'un ötesinde bir dünya, yalın bir şekilde ortak insanlığı sergileyen bireylerden ve gruplardan kurulu bir dünya ilân etti. Yalnızca bir tek şeyi gözardı etti: bireyler ile insanlık arasında, daima duyulur-olanın bir paylaştırımı vardır, farklı tarafların topluluk içerisinde bir paya sahip olma tarzını belirleyen

bir şekillenme vardır. Ve iki ana bölüştürme tarzı vardır: hiçbir paya sahip olmayanlar parçasını saymak ve böyle bir parçayı saymamak *demos* ya da *ethnos*. Konsensus sistemi, yayılımının sınırsız olduğunu düşündü: Avrupa, uluslararası topluluk, dünya yurttaşlığı ve son olarak da insanlık herbiri bütünün ortak özgülüğüne sahip ögelerinin toplamına eşit olan bir bütün için bir sürü ad. Konsensus sistemi, hep ile hiç arasındaki özdeşliğin yeni, radikal bir figürünü keşfetti. Bu yeni figür, hiçe özdeş hepin politik-olmayan bu figürü, her yerde saldırı altında bulunan bir tamlığı (*intégrité / integrity*) gösteren bu figür, bundan böyle aynı zamanda *insanlık* (*humanité / humanity*) olarak da adlandırılır. "Özgür doğ-muş ve her yerde zincire vurulmuş" insan, insanca doğmuş ve her yerde insanlıktan-çıkmış insan hâline gelir.

Demokratik çekişme biçimlerinin ötesinde, aslında, herbir kişiye dolaysızca yüklenen, herbir kişide paramparça dağılmaya maruz bırakılan kendi kendisine özdeş bir insanlık saltanatı yayılmaktadır; hiçliğiyle kaim bir hep, her yerde kendisinin inkâr edildiğini gösteren ve tanıtlayan bir insanlık. Yanlışın büyük öznelleşmelerinin sonu, "evrensel kurban" çağının sonu değildir; tam tersine, başlangıcıdır. Eski zamanın militan demokrasisi, "yasaca özgür ve eşit doğmuş insanlar"ın polemik biçimlerinin bütün bir dizisi içerisinden geçti. "Biz"in çeşitli biçimleri, "insan hakları"nın davalaşma gücünü denemek, eşitlik yazıtını sınamak, insan haklarının yurttaş haklarından fazla mı eksik mi olduğunu, kadınların, proleterlerin, siyah erkeklerin ve siyah kadınların vb. hakları mı olduğunu sormak için farklı farklı özne adları takındı. Ve böylelikle "biz", insan haklarına imkân ufku dahilinde sahip olabileceği tüm gücü kazandırdı: kendi akılyürütme mantığının ve görünüşe-çıkışının davalaşma vakaları inşa etmedeki, eşitlik yazıtının geçerli olduğu dünyayı ve geçerli olmadığı dünyayı birbirine bağlamadaki gücü sayesinde kuvvetlenen eşitlik yazıtının gücü. Öbür yandan, insan hakları, kendi tümelliğinin polemik bir şekilde tekilleştirilebilmesine izin veren yeterlikten her nerede koparılırsa, eşitlikçi söz, davalaşma etkililiğini görünüşe çıkaran bir yan-

lışın savlanışı (*argumentation / arguing*) içerisinde söylenmekten, yorumlanmaktan her nerede kesilirse, orada "insancıl-olan"ın (*humanitaire / humanitarian*) saltanatı başlar. O zaman insanlık, kadınlara ya da proleterlere, siyahlara ya da yeryüzünün lânetlilerine artık polemik bir şekilde yüklenmez. İnsan hakları artık politik yeterlikler olarak deneyimlenmez. "İnsanî" ve "insan hakları" yüklemi, herhangi bir deyiş biçimi içerisinde yorumlanmaksızın, herhangi bir dolayımdan geçmeksizin, basitçe kendilerinin hak sahibine, "insan" öznesine yüklenir. "İnsancılolan"ın çağı, acı içerisinde kıvranan insanlığın sıradan örneği ile insanlığın ve haklarının öznesinin bolluğu arasındaki dolayımsız özdeşlik çağıdır. O hâlde, sâf ve yalın hak sahibi, sözsüz kurbandan başka biri değildir, *logos*'tan dışlanmış, yalnızca tekdüze bir inilti, doygunluğun işitilmez kıldığı çırçıplak acı iniltisi ifade eden bir sesle donanmış bir kimsenin nihaî figüründen öte biri değildir. Daha dakîk bir şekilde söylendikte, sadece insanî olan bu kişi, kurbanın bağlaşığına, bu tür insanlığın kendisi hakkında yadsındığı zavallı bir kişi figürünün bağlaşığına, yani cellada, insanlığı yadsıyan canavar bir kişi figürüne varır. "Uluslararası topluluk"un "insancıl" rejimi, o zaman, birine erzak ve ilaç göndererek ve daha nadiren ötekine hava birlikleri göndererek, insan hakları yönetimini bu haklar bakımından sınar.[38]

Demokratik sahnenin insancıl bir sahneye dönüşümü, herhangi bir söze-dökme tarzının imkânsızlığıyla örneklendirilebilir. Fransa'da Mayıs 1968 hareketinin başlangıcında, göstericiler, tek bir deyiş içerisinde özetlenen bir öznelleşme biçimi tanımladılar: "Hepimiz Alman Yahudîleriyiz." Bu deyiş, heterolojik politik öznelleşme tarzının iyi bir örneğidir: sınıfların ve onların taraflarının sayıldığı sahneye davetsizce giren tacizcinin peşini bırakma-

38. Gereksinim içinde olanlara yiyecek ve ilaç göndermenin zorunlu olduğu ve bu aslî görevlerde seçkin bir beceri ve fedakârlık sergileyen insanların çalıştırıldıkları su götürmez ve burada bunlara itiraz edecek değilim. Burada tartıştığım bütünüyle bambaşka birşey: bu kategorilerin, devletin *realpolitik*'inin arka yüzü olarak *insancıl* kategorisi altına sokulmasını tartışıyorum.

macasına ensesine yapışmış bir hâlde, düşmanın damgalayıcı deyişi dış değeri itibarıyla alındı ve sonra dürülüp bükülüp, herhangi bir gerçek toplumsal grupla, herhangi bir kimsenin fiilî tikel kimlik koşullarıyla karıştırılması mümkün olamayacak bir ad olarak, sayılmayanların açık öznelleşmesine dönüştürüldü.

Apaçık ki, bu türden bir deyiş bugün söylenemezdi, iki sebepten ötürü. Bunlardan ilki, onun tam yerine oturmadığıdır: onu söyleyenler Alman değillerdi ve söyleyenlerin çoğunluğu Yahudî değillerdi. O günden bu yana, yasa ve düzen savunucuları kadar ilerleme savunucuları da, yalnızca şahsen söz alıp kürsüye çıkan ve kendi kimliklerini bizzat kendileri beyan eden gerçek grupların iddialarını meşru kabul etme kararına vardılar. Eğer gerçekten bu kimliğe sahip değilse, eğer doğuştan bu sıfata ve toplumsal deneyime sahip değilse, hiç kimsenin kendini proleter, siyah, Yahudî ya da kadın diye adlandırmaya hakkı yoktur. "İnsanlık", elbette, bu sahicilik (*authenticité / authenticity*) kuralına istisna oluşturur; insanlığın sahiciliği dilsiz / sözsüz olmaktır ve insanlığın hakları uluslararası topluluk polis'inin ellerine geri iade edilir. Ve söz konusu deyişin söylenememesinin ikinci sebebi işte burada devreye girer: deyiş apaçık bir şekilde yakışıksızdır, edebe aykırıdır. Bugün "Alman Yahudîsi" kimliği, dolayımsız bir şekilde, hiç kimsenin kutsallığı karşısında küfre düşmeksizin ağzına alamayacağı, insanlığa karşı işlenen suçun kurbanının kimliğini imler. O, artık politik öznelleşme için benimsenebilir bir ad değil, fakat böyle bir öznelleşmeyi askıya alan mutlak kurbanın adıdır. Uyuşmazlığın öznesi yasaklanmış olanın adı hâline gelmiştir. İnsancıl çağ, mutlak kurban nosyonunun, yanlışın öznelleşmesine yönelik polemik oyunları yasakladığı bir çağdır. "Yeni felsefe" diye bilinen episod, şu buyrultuda bütün bütüne özetlenir: katliam (*massacre*) nosyonu, kendi izinden yürüyen düşünceyi alçaklık olarak damgalar ve politikayı yasaklar. Kefareti-ödenemezlik nosyonu bu durumda konsensusa dayalı gerçekliği ortasından ikiye yarar: politik çekişme iki sebepten ötürü imkânsızdır, çünkü politik çekişmenin şiddeti taraflar arasında akla dayalı uzlaşımı sakatlar ve politik çekişmenin

cisimleşmelerinin alaylı üslûbu mutlak yanlışın kurbanlarına karşı bir hakarettir. O hâlde politikanın katliam önünde boyun eğmesi, düşüncenin düşünülemez-olan önünde boyun bükmesi zorunludur.

Yalnız şu var ki, tarafların biricik sayımına boyun eğmenin konsensusa dayalı mantığını, soykırımın (*genocide*) düşünülemez-olanına boyun eğmenin ahlâkî / insancıl mantığıyla çiftleştirmek, bir *iki taraflı açmaz* gibi görünmeye başlar. Rollerin dağıtımının bu iki mantığı ayrı ayrı uygulamaya izin verebileceği doğrudur, fakat bir provokatör çıkagelip de onların kesişme noktasına görmezmiş gibi yaptıkları her seferinde çok açık bir şekilde işaret ettikleri bir noktaya sataşmadıkça. Bu nokta, insanlığa karşı işlenen suçun kıyım (*extermination*) tamlığı olarak düşünülebilir olma imkânıdır. Kıyımın tüketesiye bir sayımının imkânsızlığını ve bunun bir ide olarak düşünülemezliğini öne süren ikiz argümanı kullanarak, insanlığa karşı işlenen suçun kurbanını sunma ve celladın bu suçu işlemesinin bir yeter sebebini verme imkânsızlığını ileri sürerek, mümkün-olanı yönetenlerin ve düşünülemez-olanı düşünenlerin mantığını onların üzerine gerisingeri döndüren inkârcı (*négationniste / negationist*)* provokasyonun patlak verdiği nokta işte burasıdır.

İnkârcı argümanı Nazi kamplarında Yahudîlere uygulanan kıyımın gerçekliğini yadsımaya sevkeden çifte itki aslında budur. O, sonsuz sayımla ve sonsuz bölmeyle ilgili klasik sofist paradokslarıyla oynar. 1950 gibi erken bir tarihte, Paul Rassinier, soykırım inkârcılığının satış eğrisinin parametrelerini bir sorular dizisi biçiminde sabitledi; öyle ki bu sorulara verilecek yanıtlar, işlemin tüm ögeleri yerli yerine oturtulmuş olsa bile, aralarındaki bağlantıların asla tam olarak tanıtlanamadığını ve onların tam olarak işlenip geliştirilmiş, programlanmış ve adımlarının herbirinde içkin bir plânın sonucu olduklarının ise hiç tanıtlanamadığını her seferinde

---

* İnkârcı (*négationniste / negationist*) terimi burada ve bundan sonra özgül olarak II. Dünya Savaşında Nazi Almanya'sının gerçekleştirdiği Yahudî soykırımının inkâr edilişinde rol oynayan cephenin adını imlemektedir çn.

gözler önüne sererler.[39] Rassinier, pek kesin bir şekilde tüm Yahudîlerin imhasını savunan Nazi bildirilerinin olduğunu söylüyordu. Fakat bildiriler, kendilerinde asla herhangi bir kimseyi öldürmemişlerdi. Pek kesin bir şekilde gaz odaları plânları vardı. Fakat bir gaz odası plânı ile çalışır hâldeki bir gaz odası farklı iki şeydi tıpkı mümkün yüz taler ile gerçek yüz taler gibi farklı iki şey. Pek kesin bir şekilde belli sayıda kamp içerisinde fiilen tesis edilmiş gaz odaları vardı. Fakat bir gaz odası hepsi hepsi sadece her türlü iş için kullanılabilecek bir gaz üretim tesisiydi ve onun hakkındaki hiçbir şey onun kitle kıyımına yönelik özgül bir işlev gördüğünü tanıtlamazdı. Pek kesin bir şekilde her kampta mahkûmların sırra kadem basmalarıyla ve bir daha asla hiç görülmemeleriyle sonuçlanan düzenli seçimler yapılıyordu. Fakat insanları öldürmenin ya da sadece insanların ölmesine seyirci kalmanın binlerce yolu vardı ve sırra kadem basanlar nasıl sırra kadem bastıklarını bize hiçbir zaman anlatamazlardı. Nihayet, pek kesin bir şekilde kamplarda gaz verilerek katledilen mahkûmlar vardı. Fakat onların, basit sadist işkencecilerin değil de kapsamlı sistematik bir plânın kurbanları olduklarını tanıtlayacak hiçbir şey yoktu.

Bu argüman çizgisinin iki uçlu çatalına şöyle bir bakmak için bir ân durup soluklanmalıyız: Rassinier, 1950'de, tüm bu olgular arasında mantıksal bir bağıntı tesis edecek, onları tek bir olay olarak bağlayıp birleştirecek belgelerin kayıp olduğunu iddia etti. Aynı zamanda bu belgelerin bulunup bulunmayacağının kuşkulu olduğunu da ekledi. Bununla beraber, o günden bugüne, yeterince bol miktarda belge bulundu, fakat revizyonist provokasyon* yine de pes etmedi. Tam tersine, yeni taraftarlar buldu, yeni bir düzeyde kabul gördü. Revizyonist provokasyonun argümanlarının olgusal

---

39. Paul Rassinier, *Le Mesonge d'Ulysse*, 2. ed. (Macon, 1955); İngiliz dilinde, *The Holocaust Story and the Lies of Ulysses* (Newport Beach, Calif.: Institute for Historical Renew, 1989) başlığıyla yayınlanmıştır.

° "Revizyonist provokasyon", burada özgül olarak, Yahudî soykırımı iddialarını mecraından saptıran ve sulandıran, böylelikle de işlenen suçun niteliğini mutlak bir belirsizlik düzeyine indirgeyip buharlaştıran argümanlar külliyatına işaret etmektedir-*çn.*

düzeyde tutarsız oldukları ne denli açığa çıktıysa, onun doğrulanırlık gücü o denli arttı ve sağlamlaştı. Bu güç, kendisi uyarınca bir dizi olgunun tek bir olay olarak ve mümkün kategorisi altına sokulan bir olay olarak tesbit edildiği inanç rejiminin kendisine zarar verecektir. İki imkânın birbirine uyarlanmak zorunda olduğu noktaya zarar verecektir: suçun, ardışık adımlarının bütünsel bir zincirlenişi olarak maddî imkânı ve insanlığa karşı işlenen mutlak suç olarak nitelenmesine uygun entellektüel imkânı. İnkârcı (*négationniste / negationist*) provokasyon, aksi yöndeki deliller öbeğine karşı çıkmak için kullandığı delillerden ötürü ayakta durmaz. Kendi içinde birbiriyle cepheleşen mantıkların herbirini, figürlerinden biri ya da öbürü içerisinde -zincirdeki kayıp halka olarak ya da halkayı düşünme imkânsızlığı olarak- imkânsızlığın bizzat sağlam bir şekilde tesis edilmiş bulunduğu kritik bir noktaya götürmesinden ötürü ayakta durur. Bundan sonra da bu mantıkları bir dizi çatışma hareketine doğru zorla iter ve bu suretle mümkün-olan daima imkânsız-olana ve olayın doğrulanması onda düşünülemez-olanın düşüncesine kıskıvrak yem edilir.

İlk açmaz (*aporie / aporia*) yasanın veya yargıcın açmazıdır. Fransız kamuoyu, Nazi rejimi yanlısı Fransız milis kuvvetlerinin sabık üyesi Paul Touvier'nin "insanlığa karşı suç" ithamından yakasını sıyırmasını sağlayan yargıçlar aleyhine ortalığı birbirine katmıştı. Fakat infiale kapılmadan önce, yasa, politika ve bilim arasında böyle bir meselede içerilen ilişkilerin kendine has şekillenmesi üzerine durup düşünmeliyiz. Başlangıçta savaş suçlarına ilave edilen "insanlığa karşı işlenen suç"la ilgili adlî nosyon, yasa hükümlerinin ve hükümetlerce ilân edilen afların cezalandırmadan bıraktığı suçların takibine izin verecek şekilde savaş suçları kapsamının dışına çıkarıldı. Buradaki talihsizlik, suçun nesnesi olan *insanlık*'ı kanunen hakkıyla tanımlayan hiçbir şeyin olmadığıdır. Bu durumda suç, kurbanında insanlığın saldırıya uğradığı kabul edildiği için değil, fakat suçu işleyen failin, suçun işlendiği zamanda, "bir ideolojik hegemonya siyaseti uygulayan" bir devletin plânlı ortaklaşa iradî buyruğuna basitçe itaat eden bir emir kulu olduğu

kabul edildiği için sabit kılınmış olur. O zaman da, yargıçtan istenen, böyle bir siyasetin varoluşunu tesbit etmesi için, en sonunda bir kez daha sonsuzca bölünme açmazlarına varmak pahasına bir devletin orijinal niyetinden memurlarından birinin eylemine dek uzanan sürekliliği takip etmesi için bir tarihçi hâline gelmesidir. Milis Touvier'nin ilk yargıçları, "Vichy"* Devletinin doğuşundan o devletin milisinin suç edimine uzanan sürekli bir "ideolojik hegemonya siyaseti" çizgisi bulgulamamışlardı. İkinci yargıçlar grubu, Touvier'yi doğrudan doğruya Alman Nazi Devletinin memuru saymakla problemi çözdüler. Sanık, savunmasında, plânlı ortaklaşa iradî buyruğun kendisinden istediğinden daha azını yerine getirerek insanlık gösterdiğini ileri sürdü. Bir ân için, bir sanığın, bunun tersine, buyurulandan daha fazlasını yerine getirdiğini, yaptıklarını buyruk almaksızın ve ideolojik güdülerle güdülenmeksizin sâf kişisel sadizmden hareketle yaptığını beyân edecek olduğunu varsayalım. Böyle bir sanık, insanlığa karşı işlenen suçun yasal çerçevesinden yakasını sıyıran, yargıcın insanlığa karşı işlenen suçun failini ve mağdurunu biraraya getirmesinin imkânsızlığını açıkça gözler önüne seren âdî bir canavardan öte birşey olmazdı.

İşte o zaman, yargıcın ve yasanın açmazı, sorunun hâllinde gerek duyulan bilimin, yani tarih biliminin açmazı hâline gelir. Uzmanlar olarak tarihçiler, olguların tesbiti ve zincirlenişi için talep edilen tüm delilleri tomar tomar ortaya serdiler. Bilimsel bir organ olarak, inkârcı cephenin sahte-bilimsel yöntemlerine itiraz ettiler. Hâl böyleyken, çeşitli devletlerin, kendilerini, kıyımın inkârı yoluyla tarihin yalanlanmasını / yanlışlanmasını yasaklayan yasalarla donatmaya niçin ihtiyaç duyduklarına hayret edebilirdik. Yanıtı basit: normal bir mahkemede tek bir tarafı çürütmeye mahsus olarak her türlü karşı-tanıklığı seferber edip tanık sandalyesine çağırabilen tarih, kendisinin şu iki argümanı yanıtlayabilme kabiliyetinden yoksun olduğunu açıkça gösterir: hepsi birbirine

* II. Dünya savaşı sırasında Fransa'yı işgal eden Alman silahlı kuvvetlerinin güdümü altında iktidara oturtulan Fransız hükümetine verilen ad-*çn.*

zincirleme bağlı bir olgular ardışıklığının tek bir olayı kuracak noktaya hiçbir zaman erişemeyeceği argümanı ve söz konusu zaman bir olayın imkânını mümkün kılmadıkça o olayın zaman içerisinde olup bitmediği argümanı. Böyle bir tarih bu argümanları yanıtlayabilme kabiliyetinden yoksundur, çünkü bu argümanlar tarihin kendisini bir bilim olarak düşünmesini sağlayan inanç rejimiyle -bir düşüncenin etkililiğinin düşünülürlüğünü, içerisinde yer aldığı zamanın onu mümkün kılma imkânına teslim eden rejimle- tutarlı bir şekilde uyuşur.

İnkârcı argümanın ekmeğine yağ süren çift kademeli tuzak işte budur. Kıyım olayını bütünlüğü içerisinde tesbit etmenin imkânsızlığı, kıyımı zamanının gerçekliğine ait olarak düşünmenin imkânsızlığıyla desteklenir. Formel nedeni maddî nedenden ve fail nedeni ereksel nedenden ayıran paradokslar, dört nedenin tek bir yeter sebep ilkesinde biraraya kenetlenebilme imkânsızlığını sadece yansıtsalardı, enerjilerini süratle tüketiverirlerdi. Gazların bileşimine ve yeterli miktarda üretilme aracına ilişkin safsatayla dolu kaçamak noktalarının ötesinde, inkârcı provokasyon şu soruyu sormak için tarihçinin "akıl"ına başvurur: bir bilgin olma ehliyetine sahip tarihçiler, yüzyılımızdaki karmaşık sanayi ve devlet sistemlerinin riayet ettiği akılsallık tarzları içerisinde, büyük bir modern devletin kökten bir düşman tayin edip onu kitle hâlinde kıyımdan geçirme hezeyanına kapılmasının zorunlu ve yeter sebebini acaba bulabilirler mi? Yanıt vermeye hazır bir şekilde tüm olguları parmak uçlarında tutan tarihçi, bu sefer de tarihsel akıl-yürütmeyi yöneten nosyonun tuzağına yakalanır: bir olgunun kabul edilmesi için düşünülebilir olması zorunludur; düşünülebilir olması için de, isnad edilişi anakronistik olmayacak şekilde içerisinde yer aldığı zamanın düşünülebilir kıldığı şeye ait olması zorunludur. Ünlü bir kitapta, Lucien Febvre, Rabelais'nin îmân etmeyen biri olmadığını iddia eder.[40] Rabelais'nin îmân etmeyen

40. Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au dix-septième siècle. La Religion de Rabelais* (Paris: Albin Michel, 1942); bu eser İngiliz diline çevrilmiş ve yayınlanmıştır: *The Problem of Unbelief in Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*,

biri olmadığına dair elimizde herhangi bir delil bulunduğu için değil bu tür hakikat, tam da yargıcın konusudur, tarihçinin değil. Tarihçinin hakikati şudur: Rabelais îmân etmeyen biri değildi, çünkü onun böyle olması mümkün değildi, çünkü onun yaşadığı zaman, bu imkânın imkânını sunmuyordu. Açık ve yalın îmân etmeme pozisyonuna bağlı bulunan bu düşünce olayı, bu tikel hakikate göre -yani zaman içindeki bir dönemin düşünülebilir kıldığı şeyin, varoluş yetkesiyle donattığı şeyin hakikatine göre- imkânsızdı. Bu hakikatten kopmak, tarih biliminin sahasıyla ilgili olduğu kadarıyla ölümcül bir günah işlemektir: anakronizm günahı.

Peki, bu imkânsızlıktan kıyımın oluşunun imkânsızlığına nasıl geçilir? Yalnızca, belli bir akılyürütmeyi saçmalık ve skandal noktasına taşıyan provokatörün sapkınlığı yoluyla değil, fakat aynı zamanda meta-politik hakikat rejiminin tersyüz oluşu yoluyla da. Lucien Febvre'in hakikati, sosyolojik bir organizmacılığın hakikatidir, yani toplumun ortaklaşa tutumların ve ortak inançların homojenliğince yönetilen bir beden olarak temsilinin hakikatidir. Bu kaskatı yekpâre hakikat içi boş bir hakikat hâline gelmiştir. Tüm bireysel düşüncenin, yaşanan zamanın ortak inanç rejimine bu zorunlu yamanışı, negativ bir ontolojik argümanın tam da içinin boşluğu hâline gelmiştir: yaşanan zamana göre mümkün olmayan şey imkânsızdır. İmkânsız olan şey olmuş olamaz. Bu yüzden, negativ ontolojik argümanın biçimsel tınısı, Almanya gibi büyük modern bir sanayi devletinin Yahudîleri kıyımdan geçirme çılgınlığı gibi bir saçmalık çıkarma ihtiyacı içerisinde olmadığı şeklindeki "makul" kanaâtle ahenkli bir ses verir. Yalancının kanıtlarının tümünü çürüten tarihçi onun yalanını kökten bir şekilde çürütemez, çünkü bu yalanı besleyen hakikat idesini çürütemez. Tarihçi, yargıcın yoksun olduğu olgular arası bağlantıyı getirip yargıcın önüne koyar. Ne var ki, aynı zamanda, tarihçinin akılsal-

---

trans. Beatrice Gottlieb (Cambridge: Harvard University Press, 1985). Daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Jacques Rancière, "Les énoncés de la fin et du rien," *Traversées du nihilisme* (Paris: Osiris, 1993).

lığı, olguların zincirlenişinin akılsallığını olguların imkânının akılsallığına doğru kaydırır.[41] İşte bu yüzdendir ki, yasanın tarihin yalanlanmasını / yanlışlanmasını yasaklaması zorunludur. Kısaca, yasanın üstesinden gelemeyeceği işle görevlendirilen tarihçilerin üstesinden gelemeyecekleri işi yasanın yapması zorunludur.

Bu iki taraflı açmaz, elbette ki, yasanın ve bilimin belli bir inanç rejimine yapışıklığının, konsensus sistemine özgü inanç rejimine -gerçekçiliğe(*réalisme / realism*)- bağlılığının işaretidir yalnızca. Gerçekçilik, gözlemlenebilir gerçekliklere sımsıkı tutunan sağlıklı zihin tutumu olduğu iddiasındadır. Aslında ise tamamen farklı birşeydir: her koşul içerisinde, yalnızca yapılması mümkün tek şeyi yapmakta olduğunu savlayan *polis*'e özgü düzen mantığıdır. Konsensus sistemi, koşulların izin verdiği "tek mümkün şey" gibi münasip bir hisseye indirgenmiş olan, eski zamanların tarihsel ve nesnel zorunluluğunu özümsemiştir. Bu yüzden, mümkün-olan, "gerçeklik"in ve "zorunluluk"un kavramsal değiştokuşunu sağlayan araçtır. Aynı zamanda, mükemmelen gerçekleşmiş meta-politikanın polis düzeninin mantığını sunabileceği nihaî "hakikat" tarzıdır, imkânsız-olanın imkânsızlığının hakikatidir. Gerçekçilik, tüm gerçekliğin ve tüm hakikatin tek mümkün şey kategorisinde özümsenişidir. Bu mantıkta, tüm bilgelik otoritesi içindeki mümkün/hakikatin, mümkün/gerçeklik içindeki tüm delikleri doldurup kapatmasına gerek duyulur. İdarî / işletmeci gerçekçilik, edimlerinde ne denli istikrarsızlaşırsa, kendisini o denli meşrulaştırma gereksinimi duyar ve bu meşrulaştırmayı da imkânsız-olanın imkânsızlığını tekdüze bir tonda durmadan tekrarlamak suretiyle yapar;

---

41. Fransa'da soykırım inkârcılığına karşı yürütülen kavgaya, antik çağ tarihiyle uğraşan bir tarihçi olarak Pierre Vidal-Naquet'nin özellikle *Les Assassins de la mémoire* ile (Paris: La Découverte, 1970) önderlik etmiş olması manidârdır; bu eserin İngiliz dilinde yayınlanan çevirisi için bkz. *Assassins of Memory: Essays on the Denial of the Holocaust*, trans. Jeffrey Mehlman (New York: Columbia University Press, 1994). İnkârcı provokasyonların ne tür hakikate başvurduklarını sorgulamak için hiç kuşkusuz mesafe zorunludur ve bu mesafe, tutumların ve inançların tarihsel-sosyolojik akılsallığı konusunda, kadîm *pseudos* nosyonuyla tanışıklığın kazandırdığı türden bir mesafedir.

böyle birşey, bu negativ kendini-meşrulaştırmayı, her ne kadar, hakikatin içi boşluğunun sona ermek zorunda olduğu noktayı, imkânsızın imkânsızlığı argümanının çiğnememek zorunda olduğu sınırı belirleyen yasanın cılız duvarları ardında korumak demek olsa da. Yasayı kutsallığın her türlü çiğnenişinden sonsuz haz almaya düşkün bir toplumun kendisinden koparan tüm "tabular"-ını yasa tarafından silinip süprülmeye çalışıldığı bir zamanda, yalanı yasaklayan yasa gibi tuhaf bir fenomen işte buradan peydahlanır. Burada oynanan oyun, kurbanlara saygı ya da kutsalın gazabı değil, fakat sırların en kırılganının korunuşudur: metapolitikanın nihaî hakikati ve tek mümkün şeyi işleten işletmecilerin nihaî meşrulaştırımı olan, imkânsızın imkânsızlığının yalın hiçliği. Yasak, soykırım inkârcılarını susturmaktan çok, düşünülemez-olana ilişkin argümanın yalın bomboşluğunun teşhir edilmesini yasaklar. Soykırımın dehşetengizliği içinde düşünülebilir olanın dışında kesinlikle hiçbir şey yoktur; zalimlik ve korkaklık modern devletlerin tasarrufundaki her türlü vasıtadan kazanç sağladıkları sürece bu birleşik zalimlik ve korkaklık yeterliklerinin ötesine geçen hiçbir şey yoktur; sayılmayanın sayımının kimliğibelirsiz / kendisine-özdeş-olmayan (*non identitaire / nonidentary*) öznelleşme biçimleri içerisinde bir çöküş yaşandığı her zaman, demokratik halkın etnik halkla bütünleşip yekvücut olduğu her yerde, bu devletlerin güç yetiremeyecekleri hiçbir şey yoktur.

Kuşkusuz, Hannah Arendt'in "kötünün sıradanlığı" argümanı bizi mânevî doyumsuzluk içerisinde bırakır. Bu argüman, özgül bir kurbanı hedef almış kudurgan nefreti sıradanlaştırdığı için eleştirilmiştir. Fakat argüman tersine çevrilebilir. Nazi kıyımının kökünü kazıdığı Yahudî kimliği sıradan anti-Semitik fantazmalarınkinden farklı değildi. Bu yüzden aslında özgül fark, kıyım vasıtasını örgütleme kabiliyetinde yatar. Ayrıca, burada mânevî doyuma ulaşmaya ihtiyacımız da yok. Sorun, soykırımı açıklama sorunu değil. Açık ki problem tersinden koyulmuştur. Soykırım, güncelliğin politikayı ve felsefeyi sarsıp allak bullak etme etkisiyle düşünüşümüze bugün dayattığı bir mesele değildir. Soykırım, da-

ha ziyade, artakalanıyla veya insancıl (*humanitaire / humanitarian*) ikiziyle politikanın devlet yönetimine özgü gemlenişidir; bu, soykırımı felsefî bir meşguliyete dönüştürür; ahlâk öğretisinin (*éthique / ethics*) adı olarak felsefeyi, bu kalıntıda yasanın ve bilimin elinin erişemeyeceği şeyle, yani insanî-olanın ve insanî-olmayanın özdeşliğiyle / kimliğiyle -ki konsensus devleti, bu konuda kaygılanmayı yasaya ve bilime havale etmiştir- bir şekilde başetme yükümlülüğü altına sokar. İşte tartışmayı bu duruş noktasından hareketle konumlandırmamız gerekir. Soykırımın hiçbir "iyi" açıklaması kötüsüyle tezat oluşturmaz. Düşünce ile soykırım olayı arasındaki ilişkiyi konumlamanın yolları, düşünülemez-olanın dairesi içerisine ya girer ya da giremez.

Jean-François Lyotard'ın bir metni, bu "düşünülemez-olan" oyununun karmaşıklığını oldukça iyi bir şekilde resmeder.[42] Lyotard için, Soykırım üzerine herhangi bir düşünüm, kurbanın özgüllüğüyle, Öteki'ne karşı en başta gelen insanlık borcuna, Yahudîliğin tanıklık ettiği ve Yunan-Roma uygarlığının daima unutmaya hevesli olduğu düşüncenin doğuştan güçsüzlüğüne tanık olan bir halk olarak Yahudî halkını kıyımdan geçirme plânının özgüllüğüyle meşgul olmak zorundadır. Fakat Lyotard'ın tanıtlamasında, düşünceyi olaya odaklamanın iki yolu birbirinden sökülüp ayrılamaz bir şekilde içiçe geçmiştir. İlk başta, sorun, olmuş olan soykırım olayının gerektirdiği hatırlama ya da unutma tipi hakkındaymış gibi görünür. Bundan sonra ise, soykırımı "açıklama" kaygısı gütmeksizin, soykırım nosyonunun Batı felsefesinin kendi tarihini yeniden irdelemesi için sağlayabileceği sonuçları ölçüp biçme sorunu olur. Fakat bu tarih geriye-bastırma (*refoulement / repression*) terimleri çerçevesinde düşünüldüğü ân, "Yahudî" adı, bu "unutulmuş-olan"ın tanığının -ki felsefe onu unutma zorunluluğunu unutmayı arzulayacaktı- adı hâline gelir. Bu durumda, Soykırım, kendisini,

42. Jean-François Lyotard, Heidegger et "les juifs" (Paris: Galilée, 1988); İngiliz diline çevirisi Heidegger and "the jews" başlığıyla yayınlanmıştır: trans. Andreas Michel and Marc Roberts, foreword by David Carroll (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990).

başlangıçta düşüncenin koşulu olan bu rehine olarak Öteki koşulunun tek tanığını ortadan kaldırarak geriye-bastırılmış-olandan kurtulma arzusunun "felsefî" anlamını sırtına yüklenmiş olarak bulur. Kurbanın, tanık / rehine'nin bu "felsefî" kimliği işte o zaman işlenen suçun / cinayetin sebebi hâline gelir. Bir uygarlaşma mantığı, düşüncenin güçsüzlüğüne tanıklık edenin kimliğinin unutulmasını talep eder. Ve işte bu şekilde, suçun / cinayetin gücünün ve düşüncenin güçsüzlüğünün iki taraflı kördüğümü içerisine düşeriz: bir yanda, olayın gerçekliği, nedenin belirlenimi ile sonucun tahkiki ve doğrulanışı arasındaki sonsuz bir boşluğa bir kez daha takılıp kalır; öbür yanda ise, olayın düşünülmesi talebi, kendine has güçsüzlüğünün inkârının korkunç etkileriyle karşı karşıya kalan düşüncenin, tam da kendisini yeni bir düşünülemez-olan figürü içerisine hapsettiği yer hâline gelir. Olayın düşünceden talep ettiği şeyi ve olayı emreden düşünceyi birbirine sıkıca bağlayan düğüm noktası, bu durumda, kendisinin ethik düşünme dairesi içinde kıstırılmasına izin verir. Ethik, düşünceye doğuştan güçsüzlüğünü hatırlama kabiliyetini yeniden kazandırmak için suçun / cinayetin *düşünce* içeriğini haddinden fazla abartan düşünmedir. Fakat ethik aynı zamanda, kendisini hiçbir ahlâkın hiçbir şekilde bizi yıkımından koruyamayacağı bir felâket düşüncesinin muhafızı saymakla, tüm düşünceyi ve tüm politikayı kendine has güçsüzlüğüyle damgalayıp lekeleyen düşünmedir de.[43]

Ethik, o hâlde, içerisinde "politik felsefe"nin başlangıçtaki projesini başaşağı tersine çevirdiği biçimdir. Felsefenin başlangıçtaki projesi, onun hakikî özünü gerçekleştirmek için politikayı ortadan kaldırmaktı. Platon'la birlikte, felsefe, politikanın yerine, topluluğun temeli olarak felsefenin kendisini gerçekleştirmeyi önerdi ve felsefenin bu gerçekleşiminin, son tahlilde, felsefenin ken-

---

43. Bkz. Alain Badiou, L'Ethique. Essai sur la conscience du mal (Paris: Hatier, 1993). [İngiliz diline Ethics: An Essay on the Understanding of Evil başlığıyla çevrilip yayınlanmıştır: trans. Peter Hallward (Verso, December 2002); ayrıca bu eserin Türkçe çevirisi de yayınlanmıştır: Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme, çeviren: Tuncay Birkan (Metis, Mart 2004) çn.]

disinin ortadan kaldırılması anlamına geldiği ortaya çıktı. On-dokuzuncu yüzyılın toplumsal bilimi, politikanın ortadan kaldırılma / gerçekleştirilme projesinin felsefenin gerçekleştirilmesi / ortadan kaldırılması olarak gerçekleştirilmesinin modern tarzıydı. Ethik, bugün bu gerçekleştirmenin / ortadan kaldırmanın nihaî biçimidir. Ethik, felsefeye, kendisini ortadan kaldırması yönünde, "Aynı" nosyonundaki çatlakları onarmayı, topluluk ruhu olarak "gerçek-leşmiş" felsefe suçlarının kefaretini ödemeyi mutlak Öteki'ne bırakması yönünde teklif edilmiş öneridir. Ethik, rehinenin, tanığın, kurbanın kendisine yönelttiği buyruğu felsefe, o eskiden takındığı felsefî efendilik edâsının ve yabancılaşmadan kurtulmuş insanlık denen modern yanılsamanın bedelini ödesin, her öznenin kendisiyle arasına mesafe koyan sonsuz ötekilik rejimine boyun eğsin buyruğunu sonsuzlaştırmak için suçu / cinayeti sonsuzlaştırır. Felsefe, o zaman, devletin *dikaïon*'u [âdil-olanın] *sumpheron*'a [yararlı-olana] indirgeyişinin olduğu kadar, şimdi artık kötülüğün de yükünü dövüne dövüne yüklenen matemin düşünümü hâline gelir. Felsefe, ethik adı altında, kötülüğün sorumluluğunu, asûde konsensus güzellemesinin karanlık yüzü olan insanın insanlıktan-çıkmışlığının sorumluluğunu üstlenir. O, politik ötekilik figürlerinin Öteki'nin sonsuz ötekiliği içerisinde silinip yok edilmesi yönünde bir tedavi çaresi önerir. Felsefe, böylelikle, politikayla mükemmelen belirlenimli bir ilişkiye gönüllü yazılır: politik "insanlık"ı şehre yabancının ikiz figüründen insan-altı ya da insan-üstü figürlerinden ayırmak suretiyle, *Politika*'nın birinci kitabında Aristoteles tarafından ayrıntısıyla ortaya serilen bir ilişkidir bu. İnsan-altı ya da insan-üstü olan, vahşî hayvandır ya da tanrıdır; canavarca-olanın ve tanrısal-olanın dinsel çiftidir. Ethik, düşünceyi, tam da vahşî hayvan ile tanrı arasındaki yüz-yüze-temasta tesis eder,[44] yani politikanın matemini kendi matemi olarak omzuna yüklenir.

Şurası kesin ki, felsefenin hâl-i hazırdaki ölçülü olma kaygısı, yani düşüncenin biraraya bağlanmış gücünün ve güçsüzlüğünün,

44. Aristotle, Politics, I, 1253 a 5, s. 59.

ölçüsüzlüğüne oranla çelimsiz gücünün bilincinde olma kaygısı yalnızca takdir edilebilir. Bu ölçülü düşünmenin pratikte nasıl somutlaştırılacağı, yani onun kendi ölçülülüğünü uygulamak için büründüğü tarz anlaşılmadan kalır. Devletin hâl-i hazırdaki ölçülülüğü, görmüş olduğumuz gibi, politikayla bağıntılı her ölçülülüğün başlangıç noktasıdır, başka deyişle yaşamını politikanın ortadan kaldırılışıyla sürdürmek durumunda olan devletin normal pratiğinin haddinden fazla abartılışıdır. Felsefenin ölçülülüğünün aynı zamanda başka birşey pahasına ölçülülük olmadığından, "politik felsefe"nin yaşamını borçlu olduğu politikanın bu gerçekleştirilişinin / ortadan kaldırılışının son turu olmadığından emin olmamız gerekir: yani, "gerçekleşmiş" felsefenin hatalarının bedeli olarak ilân edilen politikanın matemi olmadığından emin olmamız gerekir. Politikanın üzerine düşünülmeyi gerektirecek hiçbir matemi yoktur, bir tek onun kendisini hâl-i hazırda içerisinde bulduğu güçlük ve bu güçlüğün onu özgül bir ölçülülüğü ve ölçüsüzlüğü benimsemeye zorlama tarzı vardır. Politika, bugün, "tek mümkün şey"i işleten konsensus idaresinin mantığınca kendisine zorla dayatılan ölçülülüğe kıyasla ölçüsüz olmak zorundadır. Ethik felsefenin ölçüsüz ölçülülüğünce konumlandığı bölgeye -insanın çıplak insanlığıyla ve insanlıktan-çıkmışlığıyla yüzleşmek demek olan, ölçülü politikanın ölçüsüz kalıntılarının bölgesine- kıyasla ise ölçülü olmak zorundadır.

Politik eylem, bugün kendisini devlet yönetimine özgü *polis* ile insancıl-olanın küresel *polis*'i arasındaki bir kıskaç hareketinin kapanına kıstırılmış bulur. Bir yanda, konsensus sistemlerinin mantığı politik görünüşün, yanlış-sayımın ve çekişmenin izlerini silip yok eder. Öbür yanda ise, bu aynı mantık, sahne dışına sürülmüş politikayı, kurbanın küreselleştirilmesi olan insanî-olanın küreselleştirilmesi konumundan hareketle, yani bir dünya duygusu ve kurban figürüne dayalı bir insanlık topluluğu tanımından hareketle kendisini kurmaya çağırır. Bu mantık, bir yandan, sayılmayanların sayımında içerilen bölünmeyi kimliklerini sunmaya açık grupların bir dilimlenişine indirger; politik öznellik biçim-

lerini yakınlık yerleri (hane, iş, çıkar) ve kimlik bağları (cinsiyet, din, ırk, kültür) içerisine konumlar. Öbür yandan ise, politik öznelliği küreselleştirir, onu insanlığın katıksız kendisine aidiyetinin yaban toprağına sürgün eder. Hatta, kurbanın veya rehinenin, sürgünün veya aidiyeti-olmayanın insanlığını kimliğe-dayalı-olmayan (*non identitaire / non-identity-based*) bir topluluk temeli olarak tahayyül etmeyi konsensus mantığından defetme endişesinin kendisini bile pekiştirir.

Fakat politik yersizlik / mülkiyetsizlik, aidiyet taşımamak değildir. O, iki misli aidiyet taşır: yerler / mülkiyetler ve parçalar dünyasına aidiyet ve yersiz / mülkiyetsiz topluluğa, yani eşitlikçi mantığın hiçbir paya sahip olmayanlar parçası olarak kurduğu topluluğa aidiyet. Ve onun yersizliğinin / mülkiyetsizliğinin yeri sürgün yeri değildir. Bu yer, insanî-olanın, tüm çıplaklığı içerisinde, kendisiyle ya da kendi ötekisiyle, yani vahşî hayvanla ve / veya tanrıyla yüzleşecek olduğu öte yer değildir. Politika, konsensusa dayalı birbirine bağlanmış çıkarlar (*intérêts / interests*) topluluğu değildir. Fakat kendisine aslî-köklülüğünü (*originarité / originarity*), yani *inter*'in (ara) *esse*'sine veya *esse*'ye özgü *inter*'e dayalı bir ortaklık-içinde-olmanın (*être-en-commun / being-in-common*) aslî-köklülüğünü dayatacak bir tür ara-olma (*inter-être / being-between*), bir *interesse* topluluğu da değildir.[45] Politika, çıkarlar hâkimiyetinin vasatlığı içinde ya da felâketler doğuran farklı cisimleşmeler dışında yeniden etkin kılınacak şekilde, aslen daha köklü olarak insanî bir insanlığın gerçekleştirilmesi değildir. Politikanın ikinci doğası, topluluğun onun ilk doğasını yeniden temellük etmesi değildir. Politika etkili bir şekilde ikincil olarak düşünülmelidir. *İnteresse*, varoluşu, olmayı veya "başka türlü olma"yı aslî-köklülüğü içinde yeniden elde

45. Özellikle *La Comparution*'da (Paris: Christian Bourgois, 1991; İngiliz diline çevirisi *The Birth to Presence* olarak yayınlanmıştır, trans. Brian Holmes et al. [Stanford: Stanford University Press, 1993]) ve *Le Sens du monde*'da (Paris: Galilée, 1993; The *Sense of the World*, trans. and with a foreword by Jeffrey S. Librett [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997]), Jean-Luc Nancy'nin "ortaklık-içinde"nin "içinde"sinin kırınımı olarak politika hakkında ortaya attığı yorumlar ve görüşlere gönderimde bulunarak bu tartışma daha da ileri götürülebilirdi.

etmenin vereceği topluluk duygusu değildir. Politik bir *interesse*'nin *inter*'i [ara'sı], bir ara-kopukluğun / araya-girmenin (*interruption*) veya bir aralığın / ara-vermenin (*intervalle / interval*) *inter*'idir [ara'sıdır]. Politik topluluk, eşitlikçi mantığın gelip de polis topluluğunu kendisinden bölüp ayırmasını sağlayan, noktasal ve yerel bir ara-kopukluklar / araya-girmeler (*interruptions*) topluluğudur, bir kırılmalar topluluğudur. Öznelleşme aralıkları (intervalles / intervals) kimlikler arasında, mekânlar ve yerler arasında kurulan aralıklar olan bir topluluk içi dünyalar topluluğudur. Politik birarada-olma (*être-ensemble / being-together*), bir arada-olmadır (*être-entre / being-between*): kimlikler arasında, dünyalar arasında. Sanık Blanqui'nin "kimlik bildirimi"nin tanımladığı kadarıyla, "proleter" öznelleşme, bir koşul ile bir meslek arasındaki bir aralık olarak yanlışın bir topluluğuna yüklenip olumlanıyordu. "Proleter", çeşitli adlar, çeşitli kimlikler, çeşitli statüler arasına uğultu saçan âlet-kullanıcısının koşulu ile konuşan insan varlığının koşulu arasına, yurttaşın koşulu ile yurttaş-olmayanın koşulu arasına, tanımlanabilir bir toplumsal figür ile sayılmayanların çehresiz figürü arasına konumlananlara verilen addı. Politik aralıklar, bir koşulu kendisinden bölüp ayırmakla yaratılır. Onlar, verili bir dünya içinde sâbit bir yerde tanımlanan kimlikler ve yerler ile başka yerlerde tanımlanan kimlikler ve yerler, orada hiçbir yeri olmayan kimlikler ve yerler arasına bir çizgi çekmekle yaratılır. Politik bir topluluk, ortak bir özün veya ortak-olanın özünün edimselleşmesi değildir. O, ortaklaşalık-içinde olmak bakımından verilmeyen şeyi ortaklaşa-paylaşıma-sokmadır: görülür-olan ile olmayan arasında, yakın ile uzak, mevcut ile namevcut, var ile yok arasında. Bu ortaklaşa-paylaşıma-sokma, verileni verilmeyene, ortak-olanı şahsî-olana, ait olanı ait olmayana bağlayan bağların kuruluşunu gerektirir. İşte bu kuruluş içindedir ki, ortak insanlık kendi davasını savunur, kendisini gösterir ve etkili olur.

İnsanlık ile insanlığın yadsınışı arasındaki yalın ilişki, cereyân etmekte olan olayların bize mütemadiyen gösterdiği gibi, asla bir politik çekişme topluluğu yaratmaz. Örneğin Sırp tecavüzünün

kurbanlarıyla veya bu tecavüze direnen erkekler ve kadınlarla kurulan bir bağı Batı metropolislerinin demokratik pratiğine sokacak bir politik öznelleşmenin ilmeklerini, Bosna'da yerinden yurdundan edilmiş veya toplu olarak katledilmiş canların maruz kaldıkları insanlıktan-çıkmışlığın teşhiri ile ortak insanlığa, merhamete ve iyi niyete aidiyet duygusu arasında örmek yeterli değildir. Ortak bir öze ve ona yapılan yanlışa ilişkin yalın duygu politikayı yaratmaz, hatta örneğin ırzlarına geçilmiş Bosna'lı kadınlarla kurulan bir bağı kadın hareketinin bayrağı altına sokacak tikel politika örnekleri bile yaratmaz. Aynı ortaklığa ait olmayanlarla bir topluluk bağı olarak yanlışın kuruluşu yokluğunu sürdürüyor. Bosna'da teşhir edilen tüm cesetler ve toplu kıyımların tüm canlı tanıkları, 1961 Ekim'inde Fransız polisinin Seine nehrine attığı Cezayirlilerin gözden ve herhangi bir tanıklıktan bütünüyle gizli kalmış cesetlerinin vaktiyle Cezayir Savaşı ve sömürgecilik-karşıtı hareketler zamanında yarat-tığı bağı yaratmıyor. İki kere gözden kayıp olan bu cesetler etrafında, politik bir bağ etkili bir şekilde yaratılmıştı ve bu bağ, kurbanlarla ya da hatta onların davasıyla özdeşleşme üzerine değil, fakat onları toplu hâlde katleden ve herhangi bir sayımdan silen "Fransız" özneyle özdeşlik / kimlik bağlarını koparma üzerine inşa edilmişti. İnsanlığın inkârı, bir politik çekişmenin yerel, tekil evrenselliği içerisinde, Fransız yurttaşlar topluluğunun kendisiyle davalaşma ilişkisi olarak bu şekilde inşa edilebilirdi. Adaletsizlik duygusu, politik bir bağ kurmayı, yanlışın nesnesinin temellük-edilmeyişini temellük edecek yalın bir özdeşleşme yoluyla beceremez. Buna ek olarak, kimlik temellükünden kopmak da gerekir ki, çekişmeyi yürütecek upuygun hassalara sahip bir özneyi işte bu kurar. Politika, kıvrılıp yamultulmuş dedüksiyonlar ve çırpılıp karılmış kimlikler sanatıdır. Yerel ve tekil evrensellik vakaları inşasıdır. Böyle bir inşa, ancak, yanlışın tekilliği -doğruya / yasaya (*droit / law*) ilişkin yerel argümanın ve gösterimin tekilliği- ortaklaşalıklara kimliklerine göre yüklenen hakkın (*droit / right*) tikelleşmesinden ayırdedildiği sürece mümkündür. Ve aynı zamanda, ancak, yanlışın evrenselliği insanlık

ile insanlıktan-çıkmışlık arasındaki çıplak ilişkiden ayrı olduğu sürece mümkündür.

Küreselleşme hükümrânlığı evrensel-olanın hükümrânlığı değildir. Tam tersine. O, aslında, evrensel-olanın argümanına has yerlerin kaybolup gidişidir. Küresel bir *polis* olur ve bu küresel *polis* kimi zaman belli bir takım iyiler sağlayabilir. Fakat küresel hiçbir politika olmaz. "Küre" / "Dünya" daha büyük hâle gelebilir. Politikanın evrenseli ise daha büyük hâle hiç gelmez. Çekişmelerin tekil inşasının evrenselliği olarak kalır ve bu da, daha esaslı bir şekilde "küresel" bir küreselleşmenin bu yeni-icat özünden, evrenselin yasa hâkimiyetiyle yalın özdeşleştirilişinden daha fazlasını beklemeyecek bir evrenselliktir. "Restoratörler"in iddia ettikleri gibi, politikanın "basitçe" kendisini diriliğine yeniden geri döndürecek kendi öz ilkesini bulmak durumunda olduğunu iddia etmeyeceğiz. Politika, kendi özgüllüğü içerisinde, nadiren bulunur. O, daima yerel ve seyrektir. Hâlihazırdaki fiilî politika tutulması tamamen gerçektir ve onun geleceğini plânlayabilecek hiçbir politik bilim yoktur, tıpkı onun varoluşunu istemenin tek nesnesi kılacak bir politik ethik'in olmadığı gibi. Yeni bir politikanın bu keyifli konsensus hâlini ve insanlığın inkârını nasıl bozabileceğini daha şimdiden kestirmek veya karara bağlamak o kadar da kolay değildir. Ama yine de, onun, konsensusa dayalı payların paylaştırımı mantığına bağlı şişirilmiş kimlik vaatleriyle ya da düşünceyi aslen daha köklü bir küreselleşmeye veya insanî-olanın insanlık-dışılığının daha kökten bir deneyimine çağıran mübalağalarla oyalanıp kandırılamayacağını düşünmek için sağlam sebepler vardır.

# Dizin

(Hassan Melehy'nin derlediği İngilizce Dizinden hareketle hazırlanmıştır)


Adalet: ve topluluk, 22-24 ; ve yanlış, 94-95
akılsallık: ve uyuşmazlık, 14-15, 71-90
Arendt, Hannah, 179
Aristoteles, 9, 11, 15, 19, 21-28, 37, 71, 103, 104-109, 110-111, 113, 115, 182-183, ve eserleri: *Atina'lıların Devlet teşkilatı*' 30; *Nikomakhos'a Ahlak*', 23, 24, 30; *Politika*', 9, 19, 25, 30, 104, 108, 182;
Ve konuşma, 43-44, 48-49.

Ballanche, Pierre-Simon, 45-48, 52, 71, 79-80, 82
Baudrilliard, Jean, 142-143
bilim: ve medya, 144-146
Blanqui, Auguste, 61-63, 119-120, 185
Bonald, Louis de, 157

demokrasi: ve anayasa, 149-150; ve birey, 139-140 ; ve cumhuriyet, 101-103 ; ve devlet,14--149 ; ve konsensus, 167-169 ; ve Marxizm, 136, 137 ; ve özgürlük, 26-27, 30 ; ve politika, 109-111, 133-163; ve politik felsefe, 16, 25-26, 35 ; ve simulasyon, 142-145 ; ve taraf, 141 ; ve topluluk, 28-31, 44, 94-101, 147-149, 155-159 ; ve totaliteryanizm, 134-135. Aynı zamanda bkz. eşitlik
Deroin, Jeanne, 65-66
Descartes, René, 10, 59

devlet: ve demokrasi, 147-149 ; ve polis, 51 ; ve politik felsefe, 10-11 ; ve politika, 150-152 ; ve topluluk, 21 ; ve yasa, 151-154
Dil. Bkz. logos; konuşma
doğa: ve politika, 36
Durkheim, Émile, 129

egemenlik: ve terör, 115-116
estetik: ve politika, 87-89
eşitlik: ve düşünme, 56-58 ; ve logos, 36-38; ve özgürlük, 56-58, 114-115 ; ve polis, 52, 54, 56 ; ve politik felsefe, 181-183 ; ve politika, 54-56 . Aynı zamanda bkz. demokrasi

faydacılık: ve politika, 20-21
Febvre, Lucien, 176-177
Ferry, Jules, 103
Foucault, Michel, 51, 55

Guizot, François, 157

Habermas, Jürgen, 75, 85
Herodotos, 29, 31-32
Hobbes, Thomas, 110-114, 18 ; ve insan doğası, 19-20 ; ve politik felsefe, 37

İdeoloji: ve politika, 121-122 . Aynı zamanda bkz. Marx, Karl; Marxizm
Ihtilaf (différend / differend): ve uyuşmazlık,14-15. Aynı zamanda bkz. Lyotard, Jean-François.

iletişim: ve politika, 85-86 ; ve uyuşmazlık, 90 .
İnsan Hakları Bildirgesi, 150
İnsanlık: politik kimlik olarak, 167-187

Jacotot, Joseph, 57-58

Kamuoyu: ve politika, 48
Kant, Immanuel, 87-88
konuşma: ve öznelleşme, 61-62 ; ve politika, 19 ; ve politik hayvan, 43-44 ; ve topluluk, 80-81 ; ve uğultu, 52 . Aynı zamanda bkz. logos

Lefort, Claude, 138
liberalizm: ve Marxizm, 154-155 ; ve politik felsefe, 10, 27, 34
Livius, 45-47
logos: ve eşitlik, 37-39 ; ve politika, 15-16, 20, 48-49, 72-73, 76-77 ; ve topluluk, 45-47 ; ve yanlış, 58-59 . Aynı zamanda bkz. konuşma
Lyotard, Jean-François, 14-15, 180

mantık: ve politika, 71
Marx, Karl, 18, 136, 154; ve meta-politika, 117-122
Marxizm: ve demokrasi, 134-135 ; ve liberalizm, 154-156 ; ve politik felsefe, 9 ; ve politika, 129
matematik: ve politika, 35
Mayıs 1968, 170
mekân: hane-içi versus kamusal, 66-67
Menenius Agrippa, 45-47, 57
Molière, 76
Montesquieu, 101-102

Nancy, Jean-Luc, 61n17, 184n45
Nietzsche, Friedrich, 61n17

Özgürleşme: ~ olarak politika, 117-119
özgürlük: ve demokrasi, 27, 30; ve eşitlik, 56-58, 114-115 ; ve kölelik, 38, 50-51
öznelleşme: ve konuşma, 62 ; ve politika, 59-67, 88-89, 160-162, 170-172

Platon, 20, 22-23, 35-36, 38, 63, 71, 86, 95-100, 102-105, 109, 118, 138, 140, 145, 150, 181; ve demokrasi, 29-30 ; ve politik felsefe,10-12, 15 ; ve politik hayvan, 43-44 . Eserler: *Devlet*,13, 22, 40, 43-44, 97-99 ; *Devlet Adamı*, 36 ; *Gorgias*, 35 ; *Kratylos*, 33 ; *Phaidros*, 136; *Theaitetos*, 23 ; *Yasalar*, 96
polis: ve ahlâk, 54 ; ve devlet, 51 ; ve eşitlik, 53, 58 ; ve politika, 51 ; ve yurttaş, 54
politikanın sonu, 123-124
proletarya. Bkz. Blanqui, Auguste; sınıf; Marx, Karl; Marxizm

Rabelais, François, 176-177
Rassinier, Paul, 173
Rorty, Richard, 90
Rousseau, Jean-Jacques, 118, 136 ; ve egemenlik, 112-113, 115

sınıf: ve demokrasi, 63-64 ; ve politika, 30-34, 39, 62-64, 80-83, 119-122, 124-127 . Aynı zamanda bkz. Marx, Karl; Marxizm
Sokrates, 11, 36, 38, 93, 105
Solon, 26
Soykırım: inkârı, 176-182
Strauss, Leo: ve topluluk, 19, 21

şehir. Bkz. topluluk
şiir: ve felsefe, 114

Tarih: ve hakikat, 177-178
tiranlık: ve iktidar, 110-111
Tocqueville, Alexis de, 109
topluluk: ve anlama, 73-75 ; ve argüman, 86-87 ; ve demokrasi,29-32, 44, 45-47, 94-101, 147-149, 155-159 ; ve göç, 160-162 ; ve İyi, 20-21 ; ve konuşma, 78-79 ;ve politik felsefe, 23-25 ; ve politika, 20, 40, 167-169, 184-187 ; ve yasa, 93
toplumsal, -olan: ve politik felsefe, 20 ; ve politika, 118, 125-129
toplumsal bilimler: ve politik felsefe, 103-104 ; ve politika 129
Touvier, Paul, 174

Vico, Giambattista, 48

Weber, Max, 129

Yanlış: ve adalet, 94-95 ; ve logos, 59 ; ve politik felsefe, 21-25, 28 ; ve politika, 43-67, 113-115, 126, 185-187 ; ve topluluk, 33
yasa: ve devlet, 151-154; ve politika, 100-101 ; ve topluluk, 93
yönetim: ve politika, 106-108

Jacques **Rancière**

# UYUŞMAZLIK
## Politika ve Felsefe

"Rancière'in politik-olana ilişkin anlayışı tam da çağdaş bağlama hitabediyor. Liberal ve sözde demokratik biçimlerin küreselleşmesinin 'yeni dünya düzeni' karşısında rakip konuşma edimlerinin alanını kapamakta olduğu bir zamanda, Uyuşmazlık, muzaffer liberalizmin iddialarına meydan okuyabilecek çok gerekli bir yeni terimler kümesi getiriyor."

PEGGY KAMUF

Politik felsefe diye birşey var mıdır?" Kıt'a Avrupası düşüncesinde en önde gelen figürlerden birinin kaleme aldığı bu kitap bu soruyla başlıyor. "Felsefe" ile "politik" sıfatı arasındaki bağıntıda söz konusu olan tam olarak nedir? Politikanın ve felsefenin doğası ve özgüllüğü üzerine bu düşünüşte, Rancière, Aristoteles'ten yola çıkıp demokrasinin çağdaş anlamlarına doğru yürüyor; yol boyunca, politik akılsallığın merkezinde bulunan uyuşmazlık mantığını gözden geçiriyor.

Ara-lık Toplum Politika Felsefe
ISBN 975-98047-2-7

