HAKKIYLA

J.-F. LYOTARD
J.-L. THÉBAUD

Emine Sarıkartal'ın çevirisi ve sunumuyla

İTHAKİ > FELSEFE

ithaki

HAKKIYLA

J.-F. LYOTARD • J.-L. THÉBAUD

ithaki


ithaki

Jean-François Lyotard, 10 Ağustos 1924'te Versailles'da doğdu. Paris'te liseyi bitirdikten sonra Sorbonne'da felsefe okudu, Michel Butor, François Châtelet gibi isimlerle arkadaşlığı burada başladı. 1948 yılında Autun'da başladığı lise felsefe öğretmenliğine, 1950'den 1952'ye dek Cezayir'de, Constantine Lisesi'nde devam etti. Burada sendikacılık faaliyetlerine girişti ve böylece Pierre Souyri'yle dostluğu başlamış oldu. İlk kitabı *La Phénoménologie* 1954 yılında, Fransa'ya döndükten sonra, PUF yayınlarının "Que sais-je" serisinden yayınlandı. Aynı yıl, Souyri ile birlikte, Cornelius Castoriadis ve Claude Lefort tarafından kurulan *Socialisme ou barbarie* grubuna katıldı, grubun dergisinde Cezayir Savaşı üzerine yazılar yazdı. 1960 yılında Sorbonne'da ders vermeye başladı. 1966'da ise Nanterre (Paris X) Üniversitesi'ne geçti. 1968-1970 yılları arasında CNRS'te (Centre National de la Recherche Scientifique) araştırmacı olarak görev aldı, daha sonra Vincennes (Paris VIII) Üniversitesine profesör olarak atandı. Burada Deleuze'le birlikte deneysel sinema üzerine çalışan bir araştırma ekibinin sorumluluğunu üstlendi. 1971'de aynı zamanda doktora tezi olan *Discours, figure* yayınlandı. 1974'ten itibaren çeşitli Amerikan üniversitelerinde dersler vermeye başladı ve bundan böyle öğretim hayatının bir bölümünü ABD'de geçirdi. Jacques Derrida ve Louis Marin'le burada yakınlaştı. Estetik, psikanaliz, politika ve sanat başta olmak üzere çok çeşitli alanlarda yazdı. Felsefenin çoğulcu karakterini ve disiplinlerarası geçişleri önplana çıkaran eserler verdi. 1983'te Derrida ile birlikte Collège Internationale de Philosophie'nin kurulmasına öncülük etti. Aynı yıl *Le Différend* yayınlandı. 1985 yılında Thierry Chaput ile birlikte Centre Georges Pompidou'da *Les Immatériaux* sergisini düzenledi. 80'lerin sonundan itibaren *L'inhumain*, *Lectures d'enfance*, *Moralités postmodernes* gibi birçok önemli kitabın yanı sıra, *Pérégrinations* adıyla felsefi bir otobiyografi kaleme aldı. Kaliforniya Irvine Üniversitesi'nde *Distinguished Professor* olarak ders verdikten sonra, 1995'te Atlanta Emory Üniversitesi'nde "Robert Woddruff Professor" kürsüsüne layık görüldü. *La Confession d'Augustin* (1998) ve *Misère de la philosophie* (2000) ölümünden sonra yayınlandı. Lyotard 1998'de Paris'te öldü.

J.-F. LYOTARD • J.-L. THÉBAUD

Hakkıyla

Çeviren

Emine Sarıkartal

Hakkıyla
J.-F. Lyotard • J.-L. Thébaud

Özgün Adı
Au Juste

İthaki Yayınları – 918

Kitap Editörü: *Emine Sarıkartal*
Yayına Hazırlayanlar: *Emine Sarıkartal • Ahmet Öz*
Redaksiyon: *Yağmur Ceylan Uslu*
Kapak ve Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
1. Baskı, Mart 2014, İstanbul
ISBN: 978-605-375-362-9

Sertifika No: 11407

© Christian Bourgois, 1979, 2006
Türkçe Çeviri ve Önsöz © Emine Sarıkartal, 2014
© İthaki, 2014

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la Culture – Centre National du Livre.
Fransa Kültür Bakanlığı – Centre National du Livre'in katkılarıyla yayınlanmıştır.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy – İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 – Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki. com. tr – www. ithaki. com. tr – www. ilknokta. com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 – Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ
1

ÖNSÖZ
17

Birinci Gün İmkansız uzlaşma
31

İkinci Gün Üç pragmatik merci
57

Üçüncü Gün Genel bir literatür
95

Dördüncü Gün Kazuistik hayalgücü
121

Beşinci Gün Bir yargı [*jugement*] politikası
141

Altıncı Gün Politik fikirler [*idées*] fakültesi/yetisi
159

Yedinci Gün Çoğunlukta olan demek, çok sayıda olan değil, çok korku veren demektir
173

TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

Lyotard düşüncesinin Türkçe felsefe dünyasında yerini alması, 1990 yılında *Postmodern Koşul*[1]'un dilimize çevrilmesiyle başlar. Türkiye'de olduğu kadar dünyanın başka yerlerinde de postmodernizm tartışması, neredeyse Lyotard'ın adıyla bütünleşmiş, uzun yıllar bu düşüncenin alımlanmasında baskın rol oynamıştır. Buna göre postmodern, bir meşruiyet kaynağı olarak meta-anlatıları benimseyen rasyonel şemaların altüst olduğu modernizm-sonrası dönemin adıdır; postmodernizm ise söz konusu döneme damgasını vuran bir tür ölçüsüzlüğü, kritersizliği, dayanak noktalarını kaybetmiş olmanın verdiği şuursuzlukla "her yol mübah" anlayışını kabul eden düşünceleri ve bunların savunusunu işaret eder. Buna örnek olarak çeşitli kavramsal (ve çağdaş) sanat pratikleri veya avangardın kabul gören sınırlarını aşmaya cüret eden düşünce girişimleri gösterilir. Ve son olarak postmodernlik belası, romantik bir modernizm nostaljisi içinde veya Adorno'dan Habermas'a Frankurt okulunun tezleriyle savuşturulur.

Oysa Lyotard felsefesine biraz daha yakından bakıldığında, çoğu zaman yüzeysel kalan bu tartışmaların, onun zengin düşünce alanını kısırlaştırmaktan başka bir işe ya-

1 Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, 1979. Türkçeye *Postmodern Durum* olarak çevrilmiştir.

ramadığını görürüz. Tahmin edilebileceği gibi bunun en büyük sebebi Lyotard metinlerinin yeterince okunmamış, yaygınlaşmamış olmasıdır. En önemli kitabı sayılabilecek *Discours, figure*'ün İngilizceye bile ancak geçen yıl çevrilmiş olması (ve kısa zamanda büyük yankı uyandırması), bunun en güzel örneğidir. Türkiye'de de geçtiğimiz yıllarda çevrilen iki kitabıyla Lyotard felsefesi biraz daha görünürlük kazandı. Yine de 50'lerin ortasından ölümüne (1998) dek, yarım asrı aşkın bir süre boyunca yazmaya devam etmiş bir düşünürü anlamak için, bunun ancak bir başlangıç olabileceğini söylemek gerek.

Böyle bir tablo içinde, İthaki Yayınları'nın desteğiyle şekillenmiş olan Lyotard çevirileri dizisine, *Hakkıyla*'nın yayınlanmasıyla başlıyoruz. Birçok bakımdan Lyotard felsefesine rahat bir giriş sağlayan bu kitap, yukarıda söz ettiğimiz tartışmaların daha sağlam bir zemine oturmasına yardımcı olacaktır. 1979 yılında Jean-Loup Thébaud ile diyalog şeklinde gerçekleştirilen *Hakkıyla*, Lyotard'ın izlediği felsefi rota üzerinde *Libidinal Ekonomi* ve *Postmodern Koşul* arasında yer alır. Lyotard'a "sapmalar filozofu" veya "mülksüzleşme filozofu" denmesinin[1] sebebi, gerçekten de bu rota üzerinde birçok dönemeç noktasının bulunmasıdır. Bu noktalar, Lyotard düşüncesinin tutarsızlığına işaret etmek şöyle dursun, onun tutuculuk karşısında duyduğu hoşnutsuzluğu anlatır. Lyotard'ın entelektüel yolculuğunun en başında, uzun yıllar boyunca (1954-1964) *Socialisme ou barbarie* grubuyla sürdürdüğü politik aktivizm dönemi vardır. Bu dönemin yazıları *La Guerre des Algériens*'de toplanmıştır. Cezayir Savaşı, Avrupa'yı sarsan sömürgecilikten çıkış hareketlerinin bu son ve acılı örneği, Lyotard'a, hem

1 Bkz. Jean-Michel Salanskis, "Préface" [*Önsöz*], *Lyotard à Nanterre* içinde, ed. C. Pagès, Klincksiek, 2010; Pierre Zaoui, "Jean-François Lyotard, un philosophe à la dérive", *Les Transformateurs Lyotard* içinde, Sens&Tonka, 2008.

ortodoks komünist politikalardan ayrıldığı yeri dile getirme hem de yeni politik duruşunu şekillendirme imkânı sunar. Bu yeni politik duruş, bundan böyle eserlerinin hepsinde kendini hissettirir. Öte yandan, bu dönemde Lyotard, fenomenolojiye ve yapısalcılığa alttan alta ilgi duymaya başlar: 1954 yılında "Que sais-je?" serisinden *La Phénoménologie* yayınlanır; 1964'te ise Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'sini Merleau-Ponty gözünden okumayı hedefleyen uzun bir makale[1] kaleme alır. *Socialisme ou barbarie* grubunun dağılmasından sonra *Pouvoir Ouvrier* ile çalışmalarına iki yıl daha devam eden Lyotard, 1966'da klasik anlamda politik aktivizmi bırakır. 1971 yılına geldiğimizde *Discours, figure* adıyla doktora tezi yayınlanır: çağdaş Fransız felsefesi çizgisine yerleşen bu son derece incelikli metin, yayınlandığı dönemden beri büyük ilgi uyandırmıştır.

Yazmak için "politik" bir bahane aramaktan vazgeçen Lyotard'ın yazısı, kendi politik rengini *Discours, figure* ile bulur aslında. Kendi çağdaşlarıyla ortak konular üzerinde çalışmaya başlaması da yine bu esere rastlar. Deleuze için *Discours, figure* "imleyene [*signifiant*] dair ilk genel eleştiri"dir[2]; Derrida ise onun "yutarcasına yeniden okunmasını"[3] salık verir. Gerçekten de *Discours, figure* birçok açıdan Lyotard felsefesinin en önemli eseri sayılabilir: ilerleyen yıllarda düşüncesinin temellerini oluşturacak konular bakımından son derece zengin bir metindir. Ayrıca bu konuları öylesine bir entelektüel incelikle işler ki, burada Lyotard hem yeni bir felsefi konum almış olur hem de düşüncesini sistematik

1 Lyotard, "A propos de Lévi-Strauss: les indiens ne cueillent pas les fleurs", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* içinde, 1965, cilt 20, sayı 1, s. 62-83.

2 Deleuze, "Appréciation" (1972) dans *L'Ile déserte et autres textes*, Les Editions de Minuit, 2002 [*Issız Ada ve Başka Metinler*, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, 2009].

3 Derrida, "Préjugés. Devant la loi" (1982) *La Faculté de juger* içinde, Les Editions de Minuit, 1985, [yayına hazırlanıyor].

hale getirme kaygısı gütmeksizin, bakış açılarının çoğulluğuna olanak tanır. Bu çerçevede *Discours, figure,* öncelikle Hegelci spekülatif felsefenin (Jakobson'dan Lévi-Strauss'a, oradan da Lacan'a uzanan yapısalcılık bu felsefenin en sofistike örneğidir) algı fenomenolojisi tarafından çürütülmesini konu edinir. Bir sonraki adımda ise bu fenomenoloji, Freud'u izleyen ve yorumlayan bir psikanaliz düşüncesiyle çarpıştırılır. Son olarak Freud'un konumuna, belli bir sanat düşüncesine dayanarak itiraz edilir. Kitapta kendini gösteren bu sapmalarla dolu rota, masaya getirdiği konularla birlikte, aslında Lyotard düşüncesinin kendine has stilini haber veren bir işaret gibi görülebilir; nitekim Lyotard'ın bir sonraki kitabı, *Libidinal Ekonomi*, bu stilin radikal izlerini taşır.

1974'te yayınlanan *Libidinal Ekonomi*, "provokasyonla" doludur. Kitap her yönüyle okuru sınır aşımına zorlar: Freud düşüncesi, ölüm itkisiyle çocukluğun "çokbiçimli sapkınlığının" kesiştiği yerde politikleşir; öte yandan Marx düşüncesi de klasik yorumların üzerine yapıştırdığı "ustalık" edasından kurtulur. Üstelik Lyotard, başlı başına tahrip edici bir yazı stili kullanır, düşünceyi iyi kurulmuş iskeletinden kurtulmaya zorlayan bir yazı deneyimidir bu. İşte bu yüzden *Libidinal Ekonomi* politik ve entelektüel çevrelerde sert tepkilerle karşılaşır, deyim yerindeyse "skandal" yaratır. Yine de, kimi yorumcuların iddia ettiğinin aksine, Lyotard libidinal ekonomik duruşunu ilerleyen yıllarda bütünüyle kaybetmez: elbette kitap, Lyotard'a göre düşüncenin ve politika pratiğinin içine düştüğü uçurumun dibinden, bir "ümitsizlik" çığlığı[1] gibi yükselir ve bu çığlık, gitgide yerini daha farklı (optimist veya pesimist) duruşlara bırakır ama *Libidinal Ekonomi*'ye yön veren meseleler ve bakış açıları asla tam olarak terk edilmez.

1 Bkz. Thébaud, "Préface" ["Önsöz"] (2006) Lyotard ve Thébaud, *Au juste*, Christian Bourgois, 1979, s. 14 [Lyotard ve Thébaud, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki, 2014, s. 17].

Bu doğrultuda, *Libidinal Ekonomi*'den beş yıl sonra yayınlanan *Hakkıyla*, öncelikle Lyotard'm bakış açısını açıklamaya ve söz konusu skandalın ne olduğunu keşfetmeye yönelir. Bu retorik skandalın Yunanların *Pêitho*'suna gönderdiğini burada öğreniriz: Sofistler tarafından beceriyle kullanılan bu ikna etme sanatı, Lyotard'a pagan bir düşünce modeli sunar. *Libidinal Ekonomi*'yi izleyen yıllarda adı konan bu paganizm[1], Lyotard düşüncesinin önemli problematiklerinden birini hazırlar: adalet problematiği. *Hakkıyla*'nın gösterdiği gibi, bunun modeli öncelikle Aristo'nun basiret [Yun. *phronesis*, Lat. *prudentia*, Fr. *prudence*] fikridir: sadece kanılar [Yun. *doksa*, Lat. *opinio*, Fr. *opinion*] vardır, o halde kritersiz biçimde yargı vermek gerekir. Lyotard için adalet problemi, esas olarak bu terimlerle konmuştur: kriterler belirsizdir, yine de yargı vermek zorunludur. *Hakkıyla*'da buradan hareketle Lyotard, üç farklı düşünceyi kendine has yorumuyla devreye sokar: dil felsefesi, Kant felsefesi ve Lévinas felsefesi.

Bu problemi dilin alanına yerleştirmek için Lyotard iki "ifade"[2] grubuna gönderir; bunlar, aralarında belli bir ilişki bulunan iki dil oyunudur: betimleyici (belirtici) ifadeler ve buyurucu ifadeler. İlk grup, bilimin ifadelerinden oluşur: gerçeklik içinde betimlenmiş bir durumla veya bir nesneyle ilgili, doğruluk (hakikat) kriterine bağlı bir bilgiyi belirtirler. İkinci grupta ise etiğin veya ahlakın ifadeleri vardır:

---

1 Bkz. Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, 1977 [*Pagan Eğitimler*, çev. Atakan Karakış, Monokl Yayınları, 2011.]; *Les rudiments païens*, 10/18, 1977.

2 Fr. *énoncé*. Bu kavramı Türkçede karşılamak için yaygın olan "sözce" kullanımını, kavramın Fransızcadaki karşılığının aksine günlük dile yerleşmiş olmadığı ve dolayısıyla teknik yönünü öne çıkardığı için tercih etmiyoruz. Burada vurgulanan, mantığın önermelerinden farklı olarak, yargı bildiren bir cümlenin dile getirilmesi, konuşmada kullanılmasıdır, yani ifade edilmesi, beyan edilmesidir.

varolan bir durumu betimlemek yerine, gerçekleşmesi gereken bir etkinliği buyururlar. Dolayısıyla, geleceğe yönelmiş olan buyurucu ifadeler, varolan bir durumu betimlemekten başka bir şey yapmayan belirtici/betimleyici ifadelerden mantıksal olarak çıkarılamazlar.

Lyotard, tam da bu ayrımın olması gereken yerde bir problem bulur: buyurucu ifadeler çoktan başka dil oyunlarının içine sızmıştır, örneğin bilim veya anlatı oyunlarının. Oysa adalet sorusu, ancak buyurucu oyunun içinde sorulabilir. İşte bu yüzden düşünce, buyurucu ifadelerle betimleyici ifadeleri özenle birbirinden ayırmalı ve "olması gereken"i "olan"dan, yani adil olanı doğru olandan çıkarmanın imkânsızlığını her defasında vurgulamalıdır: "Toplumun merkezinde, aslında bu merkez tek bir merkez değil toplumun her yeridir, oldukları haliyle kurumlar sorgulanmıyorsa, onları daha adil kılmak için geliştirme projeleri yapılmıyorsa, politika da yapılmıyordur."[1] Bu problem bizim postmodern koşulumuzu belirler: meta-anlatıların sonunun gelmiş olması ve dil oyunlarının çoğulluğu, adalet problemi karşısında sorumluluk almaya çağırır bizi; kritersiz olduğu ölçüde politik bir sorumluluktur bu.

Hakkıyla'da ortaya çıkan bu duruşun, aynı zamanda dilin işlevine dair bir kritik içerdiğini ayrıca belirtelim: dil, teorik kullanımı içinde düşünülebileceği gibi basit bir iletişim aracı değildir. Figürlerle dolu bir oyun gibidir ve eşi benzeri olmayan hamleler yaratarak kendi oyuncularını adlandıracaktır. Lyotard, Jakobson'un iletişim şemasının terimlerini, Wittgenstein düşüncesiyle çarpıştırarak sapmaya uğratır, "sapkınlaştırır". *Discours, figure*'den beri şahit olduğumuz bu davranış, Lyotard'ın çizdiği rotada en beklenmedik yerlerde bile karşımıza çıkmaya devam edecektir: örneğin "felsefe kitabım" dediği *Le Différend*'da veya 1985 yılın-

1 Lyotard, *Au juste, op. cit.*, s. 63-4; Türkçesi: s. 64.

da Thierry Chaput ile birlikte Centre Georges Pompidou için hazırladığı *Les Immatériaux* sergisinde. Böylece Lyotard için dil sorusu sanat, politika, etik veya ontoloji gibi çeşitli alanlarda yönünü belirlerken kullandığı bir eksene dönüşecektir.

Benzer bir davranış, Lyotard'ın postmodern kavramına yüklediği anlamda da kendini gösterir, ki bunun ilk tanımlarına *Hakkıyla*'da rastlarız. Eğer postmodern, her şeyden önce, meta-anlatıların çöküşüyle birlikte kriterlerin yok olması olarak betimleniyorsa, kavramın daha sonra yol açtığı ve anlamını tamamen tersyüz eden yorumların aksine (özellikle Anglosakson düşüncede ve başka birçok bağlamda olduğu gibi), yeni bir politik duruş çağrısı yapmaktan da geri durmaz. Postmodernlik sorusu, adil olmak için herhangi bir teorik doktrine güvenemeyeceğimiz konusunda ısrarcı olduğu ölçüde, doğrudan politik bir sorudur: "metadilsel bir konum almak ve bütüne hâkim olmak üzere içinde bulunduğumuz hikâyeden [*tarihten*] çıkamayız."[1] Dünya daima yeni olaylara gebedir ve bunlar her seferinde adalet sorusunu sormak zorunda bırakır bizi, bu ise kriterler sorusundan ayrılamaz.

Adalet temelinde düşünüldüğünde, betimleyici ve buyurucu ifadeler arasındaki ayrım, Platon metafiziğinin karşısında durur. Bu ayrımın tam anlamıyla politik ifadesi şudur: adil olan, doğru olandan çıkarılamaz. *Postmodern Koşul*'da Lyotard'ın, betimleyici olanın buyurucu olan karşısındaki önceliğini takdis eden "performans kriteri"ne getirdiği eleştiri de bu yönde anlaşılmalıdır. Adalet arayışı içindeki politika pratiğinin sonu yoktur, teorik bir ideanın uygulanmasına veya kusursuz hale getirilmesine indirgenemez; bu idea ister adalet isterse de İyi ideası olsun. Hiçbir şey her durumda adil değildir; adalet tam da onu arayan hareketin

1 *Ibid.*, s. 98; Türkçesi: s. 93.

kendisindedir. Bu hareket, esas anlamıyla politiktir ve ne düşüncenin ne de onun bütünselleşmesi [*totalisation*] olacak tarihin bir sonu olduğunu gösterir.

Buradan itibaren, Lyotard düşüncesiyle Lévinas düşüncesi arasında bir bağ kurulur. Yahudi yasasının açılımını yeniden okuyan Lévinas, Hegel felsefesindeki töz haline gelmiş otonom özne anlayışına karşı çıkmak için Lyotard'a zemin sağlar. Gerçekten de Lévinas'ta özne, tam anlamıyla buyrukların alıcısıdır: mutlak Başkanın yasasıyla ("öldürmeyeceksin") her daim sarılı olan bu özne, Hegel'deki özne anlayışına, diyalektik bir hareket içinde başkayı tahakküm altına alabilen bu otonom bilgi öznesine meydan okumaktadır. Doğru veya yanlış terimleriyle yapılacak bir değerlendirmenin konusu olmayan buyrukların alıcısı etik özne, başkayla ilişkisinden itibaren temellenen heteronom ve heterojen konumundan ayrılamaz. Bu ise onu, bir çoğulluklar alanında, anonim başkalıklar (mutlak olduğu için adlandırılamayacak başkalıklar) tarafından muhatap alınan bir merci olarak tanımlar.

Aynı şekilde Lyotard, kendi duruşunu dillendirmek için Kant düşüncesiyle ilişki kurar ve kritik/eleştirel felsefeyi kendine göre yorumlar. Aklın pratik kullanımı Lyotard için politik bir boyut açar: yargı, olana göre değil, yapılması gerekene göre ayarlanmıştır. Böylelikle gerçekliği dönüştürebilecek projeler geliştiririz. Kant ahlakıyla kurulan bu ilişki üzerinden Lyotard, kanıların sahip olduğu statüyü yeniden düşünmemizi sağlar: "çeşitli yargı ve tutumların birikmiş tortusu olarak alınmamıştır sadece kanı, kendisini aşan ve geleneğin verileriyle tamamen paradoksal bir ilişki içinde olabilen bir yetiden hareketle tartılmıştır."[1] Bilindiği gibi, yargı fakültesinin/yetisinin bu kullanımı Kant'ta, akıllı varlıkların bütünü İdeasına bağlanmıştır ve bu, Lyotard için

1 *Ibid.*, s. 173; Türkçesi s. 156.

sorun teşkil eder: söz konusu olan, "adil olan ve olmayan hakkında toplumsal bir bütünlük ufkundan değil, tersine bir çokluk, bir çeşitlilik ufkundan itibaren düşünmek"tir[1]. Sorunu çözmek için Lyotard öncelikle üçüncü *Kritik*'e döner: Kant'taki yargı düşüncesi, tekil olanı düşünmeyi sağladığı ölçüde, bütünlük [*totalité*] fikrini aşmaya imkân sağlıyor gibidir. Oysa bu, çeşitlilik problemini çözmez. Bunun için, bilimsellikten ayrılan ve kanıların çoğulluğuna yaslanan bir adalet pragmatiği düşünmek gerekir. Böylece Lyotard, Kant felsefesiyle Sofist düşünceyi bir araya getirerek kendi "paganizmini" oluşturur ve bunu, totalitarizm eleştirisinin en önemli ayaklarından biri olarak kullanır.

Gerçekten de Lyotard, dil felsefesinden, Kant'tan ve Lévinas'tan ödünç aldığı kavramlarla, *Libidinal Ekonomi*'nin yarattığı "skandaldan" sonra kendi politik duruşunu hazırlar ve ilan eder. Burada söz konusu olan, ne politik sorunun naif bir poetik düşünce adına terk edilmesi, ne de Lyotard'ın totaliter eğilimler taşıdığından şüphe ettiği spekülatif Hegel düşüncesinin yarattığı hayal kırıklığının ardından, basitçe Kant'a geri dönülmesidir. Söz konusu olan daha ziyade, Lyotard'ın politik düşüncesinin adalet sorusu etrafında yeniden şekillenmesidir. Elbette bu türden bir şekillenme, aynı zamanda sistematik "politika" alanıyla ilgili, yani en basit anlamda politikacıların konumu ve etkinlikleriyle belirlenen alanla ilgili sorgulamanın dışarıda bırakılması demektir ve Lyotard birçokları tarafından bu alanı tamamen boşaltmış olmakla eleştirilmiştir. Oysa Thébaud ile yapılan bu söyleşinin gösterdiği gibi, hem dünyada devrimci politikaların yavaş yavaş almakta olduğu yeni şekilleri, 80'li yılların sessizliği içinde önceden haber veren, hem de Mayıs 68 deneyiminin getirdiği entelektüel kazanımları olumlayan bir işaret olarak bu tavrı görmek daha doğru olacaktır: tota-

1 *Ibid.*, s. 183; Türkçesi s. 165-166.

litarizme ve onun her tür uzantısına karşı duran, açıkça ilan edilmiş bir konum ve 1956'daki Budapeşte olaylarının veya 1968'de Prag'da yaşananların gösterdiği gibi, sarsılmaz bir teori geliştirirken dayanak noktalarını kaybeden ortodoks Marksist düşüncenin sorgulanması.

İşte *Hakkıyla*'nın yayınlandığı 1979 yılında, Lyotard'la ilgili çizebileceğimiz tablo ana hatlarıyla böyle olacaktır. Henüz yolun başında olduğumuzu hatırlatalım. Sapma hareketini çeşitli alanlarda sürdüren Lyotard felsefesi için, 80'li ve 90'lı yıllar son derece verimli geçecektir. Sorbonne'da ve 68 olaylarını yaşadığı Nanterre Üniversitesi'nde ders verdikten sonra, Lyotard Vincennes okulunun önemli figürlerinden biri haline gelir (1980 yılında Saint Denis'ye taşınacak olan Paris VIII Üniversitesi, bunun devamıdır). Meşhur *Yüce Analitiği Üzerine Dersler*'ini burada verir ve sinema araştırmalarında Deleuze'le birlikte çalışır. Aynı zamanda dünyanın çeşitli yerlerinde konferanslara katılır ve birçok ABD üniversitesinde, özellikle Kaliforniya, Irvine'da ders verir. Lyotard'ın, gücünü sapak noktalarının zenginliğinden alan, deyim yerindeyse rahatsız, yerleştiği yeri mülk edinmektense onunla neredeyse organik bir ilişkiye giren ve rahatsızlığını üretici bir güce dönüştüren düşüncesi, bu dönemde kendisini biçimlendiren bir duraktan daha geçer: Lacan'daki Şey'i yeniden yorumlayarak etik anlamda "işlenemez", "muamele edilemez" olanı [*l'intraitable*], dilin sistemli yapısını bozmaksızın söylenemez olanı [*l'inarticulable*], politika sahnesinde "çoğunlukta" olanların, "reşit" olanların [*majoritaire*] içinde tüketilemeyen çocukluğu, "azınlığı" konu edinir. Ölümünden sonra, kurucularından olduğu Collège International de Philosophie'de, yarım bıraktığı çalışmalardan hareketle bir kolokyum düzenlenir (*Jean-François Lyotard. L'exercice du différend*), ayrıca *La Confession d'Augustin* ve *Misère de la philosophie* yayınlanır. Hayatının

sonuna dek sürecek olan bu entelektüel açılma dönemi, Lyotard'ı XX. Yüzyılın en önemli düşünürleri arasına yerleştirir. *Hakkıyla*'nın Türkçe çevirisiyle, bizleri hâlâ ilgilendiren felsefi ve politik sorularla dolu bu özgün ama pek az keşfedilmiş düşüncenin tanınmasına katkıda bulunabilmeyi umuyoruz.[1]

Emine Sarıkartal

1 Biyografi ve kaynakça için bkz. http://lyotard.free.fr/?page_id=14.

LYOTARD • THÉBAUD | HAKKIYLA

"Belirsiz olanın kuralı da belirsizdir"

Nikomakos'a Etik V, 1137 b 29-30

ÖNSÖZ

Jean-François Lyotard ile yaptığımız bu tartışmanın üstünden "çok uzun seneler" geçti. Yuvarlak bir hesapla neredeyse bir kuşaklık mesafe. Ayrıca bugün, bu metnin yetim kalmış olduğunu da ekleyelim. Hem yetim hem de öksüz, zira tüm bu söyleşilere eşlik etmekle kalmayıp onların yayına hazırlanmasına da yardım eden Andrée Lyotard da aramızdan ayrıldı. Öyleyse oğulsuz ve babasız bir metin mi bu?

Ama bilmez misiniz ki yazı, ölümün saltanatını getirir; unutur musunuz hiç "Lyotard imzalı" demenin empirik bir Lyotard'ın silinmesinden başka bir şey olmadığını ve bu "mührün" ancak *in absentia* bir şekli resmettiğini? Asla. Ama dikkat edelim; bu metin yazı değildir, ayrıca "Lyotard imzalı" da değildir (Lyotard'ın kapaktaki adı olsa olsa metnin yayınlanmasına izin verir): sıfatın alabileceği birçok anlamda "samimi" sohbetlerin pek de müdahale edilmemiş bir kaydı olmakla yetinir bu metin. Bu samimi sohbetlerin hedefi, konuşmanın tonu, dili ve çerçevesidir, yayına yönelik veya entelektüel hesaplara mesafe almaktır, müzakere gerektirmeden sağlanmış bir anlaşmadır. Bu arada, kitabın düzeltmesi sırasında Jean-François Lyotard'ın dikkatini çektiği anlaşılan, alışılmışın oldukça dışındaki bu özelliklere dair bir gözlem, uzunca bir notta (s. 41) bizlere sunulmuştur. Lyotard bu notu eklemeyi özellikle istemiş ve bu-

rada, o zamanlar kullandığı terminolojiyle bu sohbetlerin "pragmatiği" dediği şey hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Lyotard haklı olarak, bu sohbetlerde bir tür "rahatlığa"[1] (üstüne rahat bir şeyler giymek derken kullandığımız anlamıyla) geçit veren, sözün kullanımında ve ayarlanmasında herhangi bir hazırlık veya protokol olmamasına imkân tanıyan bağın doğasını, sohbetlerin pragmatiği dediği şeyde bulmaktadır; bu rahatlık, kısa kesmek gerekirse, belki de bugünün dil alışkanlıkları içinde (böyle konuşmak tabii ki paradoksal olacaktır) İngilizce "off" ifadesiyle belirtilmektedir: bu sohbetler boyunca kurulan bağın doğası aynı politik hareketlenmeyi, daha kesin konuşmak gerekirse militan bir hareketlenmeyi etkileyecek cinstendi. Kitabın arka kapağındaki bir cümle de bunu ortaya koyar: "Politikayla ilgilendiniz, ben de."

Daha yukarıda bu metinden bahsederken, sohbet ve söyleşi terimlerini kullandım. Sohbet veya söyleşi, kendi akışı içine her türden sekansın veya olayın, anlatının sızabileceğini kabul eder, örneğin diyalog buna izin vermez. Lyotard'ın diliyle konuşmak gerekirse sohbet veya söyleşi, tüm diğerlerini bir araya getiren veya karıştıran bir söylem cinsidir [*genre de discours*] (bir "dil oyunu"dur). Latinlerin *sermo*'sunu veya *satura*'sım çağrıştırır. Bu gönderme, Jean-François Lyotard'ın o zamanlar Diderot çizgisine ne denli yakın olduğundan söz etmeye izin verir. Diderot, örneğin "Birinci hiciv"in başına Horace'ın şu dizelerini yerleştirir: "*Quot capitum vivunt, totidem studiorum millia*"[2], son derece pagan bir ifade. Öyle görünüyor ki Lyotard'ın André Marcel d'Ans'ın *Le Dit des vrais hommes* eserine canlı bir ilgi duymasını (bu tutku *Hakkıyla*'dan sonra da devam edecektir) ve orada sözü geçen Cashinahua yerlilerinde *kendi* Nambik-

1 Fr. *négligé*. —*çn*

2 "Ne kadar çok insan varsa o kadar çok meşgale vardır." —*çn*

wara'larını[1] bulmasını sağlayan da aslında bu eğilim benzerliğidir; burada bu konunun, Lyotard'ın akıl yürütmesinde temel bir yer tuttuğunu söylemek istiyorum. Gerçekten de, pagan pragmatikten neyi anladığını göstermek için son derece uygun olan bu Yerlileri düzenli bir biçimde örnek gösterir: anlatılan (dinleyici) [*narrataire*][2], anlatı [*narré*] ve anlatıcıdan [*narrateur*] oluşan bir daire, öyle ki bu üç merciden hiçbiri asla birbirlerine giden yolların hareketinde ortaya çıkan enerjiyi veya harcamayı bir sonuç gibi kendi yararına biriktiremez. Belirli bir açıdan, bu söyleşilerin kendi pragmatiğinin tam da pagan bir pragmatik olduğunu, yani herhangi bir sonuç veya biriktirme amacı gütmediğini söyleyebiliriz. Yine de mercilerin yer değiştirmesinin devamlı olmamasından kaynaklanan bozulma, yapıya değil partnerin yetersizliğine bağlıdır. Bu paganizmin doğasını belirlemenin iyi olacağını düşünüyorum, zira Jean-François Lyotard pagan olanın başka bir versiyonundan da etkilenmiş olabilirdi, Montaigne ve Horace'tan değil de Sofistlerden veya Budistlerdeki *koân*'dan, *kataballontes logoi*'den, tersyüz eden söylemlerden de etkilenmiş olabilirdi, Diogène gibi bir etiket yaratma kaygısıyla veya sevdasıyla da hareket edebilirdi. Ayrıca başka yerlerde birçok kez bu etkinin kendi üzerindeki gücünden söz etmiştir, öyle ki çoğu kez, haksız yere, Lyotard'ın paganizmindeki tüm zekâ pırıltısı bunlara eşitlenmiştir. Oysa bizim örneğimizde bu versiyonun bir kenara bırakılmış olması, bu söyleşilerin cinslerin kenarlarında, uçlarında, onları ayıran hareketli sınır çizgisinde,

1 Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarında sıkça yer verdiği Güney Amerika yerlileri. —*çn*

2 Fransızca *narrataire-narré-narrateur* üçlüsü aynı kökten türüyor. Bu yapıyı korumak için bu kelimeleri Türkçeye sırasıyla "anlatılan-anlatı-anlatıcı" olarak çevirmeyi uygun bulduk. Yalnız "anlatılan" söz konusu olduğunda, olası bir yanlış anlamaya izin vermemek için kelimenin yanına bir parantez açarak bunun "dinleyici" olduğunu belirttik ve böylece onu "anlatılan şey"den ayırmaya çalıştık. —*çn*

(Oise bölgesinin en dibindeki) bu Fillerval *pagus*'unda gerçekleşmiş olması, öyle görünüyor ki, kendini bize dayatan pragmatiğin Cashinahuaların pragmatiği olmasına yani bir kabile içindeki değiş-tokuşları yöneten pragmatik olmasına bağlıdır.

Bu noktayı kesinleştirelim. O dönemin Jean-François Lyotard'ı, 1974'te *Libidinal Ekonomi*'yi yayınlayarak kayda değer bir şöhret kazanmıştı; böylece *L'Arc* dergisinin özel bir sayısı (1976) sadece ona ayrılmıştı. Ama bu, yarattığı skandalın getirdiği bir şöhretti: zaten bu sayıdaki makalelerin birçoğunda yazılanlar, özellikle derginin sorumlusu Catherine Clément'ın şiddetli çekinceleri, bu huzursuzluğun ve öfkenin göstergesiydi. Ortada çifte skandal vardı: hem Marx'a dokunuyordu hem de bunu yapan, o güne dek, haklı olarak, Marksist ve komünist örgütlenmelerin (önce "Socialisme ou barbarie", daha sonra da –Castoriadis'le yollarını ayırdıktan sonra– "Pouvoir ouvrier")[1] içinde yer alan bir politikacı, bir militan ve bir teorisyen olarak görülmüş bir yazardı. Peki Jean-François Lyotard hangi kutsal şeylere saygısızlık etmekle itham ediliyordu? *Libidinal Ekonomi*, ekonomi politikle Freud'un kullandığı anlamda ekonomiyi ilişkiye sokuyordu. Jean-François Lyotard, uzun yıllar boyunca sermaye (kapital) konusuna eğilen Marx'ın üzerine eğiliyordu. Burada bir muğlaklık, bir büyülenme olmasından

1 Bkz. Philippe Gottraux, *"Socialisme ou barbarie", Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Editions Payot, Lozan, 1997. Rosa Luxembourg'un "Ya sosyalizm ya barbarlık" sözünden esinlenerek 1949 yılında kurulan *Socialisme ou barbarie*, Claude Lefort ve Cornelius Castoriadis önderliğinde çalışan grubun ve derginin adıdır. 1965 yılına dek etkinlik gösteren grubun içinde çok sayıda görüş ayrılığı ve kopuş yaşanmıştır. Bunların en önemlilerinden biri, Pierre Souyri'nin çabalarıyla 1963 yılında *Pouvoir Ouvrier* (*İşçi Gücü*) grubunun ve aynı adı taşıyan derginin kurulmasıdır. 1954 yılında *Socialisme ou barbarie* grubunda etkinlik göstermeye başlayan Lyotard, daha sonra *Pourvoir Ouvrier* grubuna dahil olmuş ve 1966 yılına dek çalışmalarını burada sürdürmüştür. —*çn*

şüpheleniyordu. Jean-François Lyotard'ın kendisi de bu büyülenmeden büyülenmişti. Libidinal olan, hangi bakımdan sermaye konusuna dahil oluyordu ve sermayeyi ilgilendiriyordu? Lyotard'ın ressam arkadaşı Jacques Monory'yle ilgili yazdığı biraz daha eski ama yine de *Libidinal Ekonomi*'nin çağdaşı bir kitap, bu konuda ilginç bir ipucu verir. Aslında Lyotard'ın dikkatini çeken, sanatçının tablolarındaki *mavi*dir, elektronik ekranların soğuk mavisi gibi, zalim ve soyut, tekbiçimli ve titreşimsiz, "bencil hesapların buzlu sularını" canlandırmaya çok uygun bir mavi, ki bu söz, bilindiği gibi Marx'ta sermayenin hareketini betimlemek için kullanılır. Gerçekten de sermaye soyutlamayla, hızla, genel değiş-tokuşla, "canlı parayla", evrensel yoksunluk ve kutsallıktan uzaklaşmayla nitelenir. Dolayısıyla, felsefenin yapması gereken işin bir kısmını sermaye yapar, onun şüphecilik veya eleştiri gibi kimi taleplerini ve eğilimlerini karşılar. Sermayenin tetiklediği iğrençlikte [*abjection*], filozof kendi işlerinin bir kısmını bulacaktır, yani aslında enerjiyi ve gücü, yoğunlukları serbest bırakan Hephaistos'un çekiç darbelerini. Elbette zincirlerinden boşanan böyle bir sermayenin keşfi Marx'ı ikiye böler; Marx bu büyülenme karşısında geriye çekilir, benzer şekilde Lyotard da sermayeyi libidinal ekonomiye sadık kalmamakla suçlayacaktır, çünkü sermaye akışların rejimini değer yasasına indirgeyerek, onu bu yasaya tabi kılar. Görüldüğü gibi sermayeden böylesi bir uzaklaşma oldukça ikirciklidir, zira Lyotard onu hâlâ fazlasıyla sofu olmakla suçlamaktadır, sanki daha da zalim olması gerekiyormuş gibi. Bir süre sonra Jean-François Lyotard daha açık olarak, sermayenin gerçekleştirdiği bu indirgemenin, tüm akışları tek bir büyük anlatının, yani değer anlatısının yasasına tâbi kılan bir adaletsizlik olduğunu söyleyecektir.

Bunu izleyen dönemde Jean-François Lyotard yarattığı skandalı ve burada kendine düşen provokasyon payını ka-

bul etmiştir. Yine de iyi okunduğunda, bu metinde bulunacak şeyin ümitsizlik olduğunu ekleyecektir. Bu varoluşsal iz, tesadüfen veya keyfi olarak çağrılmamıştır. Gerçekten de *Libidinal Ekonomi*'nin inanılmaz şiddeti ve zalimliği, Lyotard'ın derleme metinlerinden birinin adıyla söylersek, uzun ve çalkantılı bir "Marx ve Freud'dan sapma"nın durma noktasını oluşturur (bir diğerinin adı da *İtki Düzenekleri Üzerine*[1]'dir). Söz konusu derlemelerde Lyotard, ders vermekte olduğu Nanterre Üniversitesi'nde 1968 yılında yaşanan olayların etkilediği ve hızlandırdığı bu "ümitsizlik" hareketinin uğraklarını kaydetmiştir. En kaba haliyle söylersek: Marx ve tarih bizi rahat bıraksın! Biraz genişletildiğinde bu, aynı zamanda spekülatif olanın yasını tutmak demekti. Böylesi bir felaket karşısında insanın duygularının nasıl sallantıda kaldığını görmemek mümkün mü? Zira her filozof için Hegel, (Jean-François Lyotard'ın çok eski arkadaşı olan François Châtelet'nin deyimiyle) "bütünüyle meşrulaştırılmış söylemin başarısıdır", her devrimci politikacı için eleştiri köstebeğinin yorulmak bilmez çalışmasıdır o ve sonunda bu köstebeğin ulaşacağı ümit edilen kaldırılıştır [*relève*][2] ve burada onu "iyi kazılmış olan" selamlar; bütün bir kuşak için, örneğin Adorno'yu düşünelim, Hegel'in kabul edilmesi veya reddedilmesi, yaşama sebebinden başka bir şey değildir. Bu yıllarda yayınlanan makaleler veya yapılan sunuşlar, bu uğursuz şenliğin yayılışına vurgu yapar: spekülatif olanın izin verdiği ve vaat ettiği bu hâkimiyet konumundan kurtulmak gerekir, hatta bu eğilimin Freud düşüncesinde aldığı biçimi –dürtüleri "çalıştıran" ve tıpkı spekülatif söylem gibi bir sonuç üretebilecek bir düzenek– gözler önüne sermek söz konusudur.

Dolayısıyla bu söyleşilerde ortaya çıkan ve söz konusu

1 *Des dipositifs pulsionnels. —çn*
2 Alm. *Aufhebung. —çn*

olan işte bu JFL figürüdür, yani hızlı gitmek istersek, Büyük Pan figürü. Bu figür, *Signé Malraux*'dakinden oldukça uzak görünebilir ve buraya geri dönmenin, burada zaman yitirmenin gerekli olup olmadığı sorulabilir. Ama daha yakından bakarsak, bana öyle geliyor ki sözü edilen fark o kadar da önemli değildir ve paganizmin (belki de materyalizm demek gerekir) kalıcılığı hipotezi savunulmalıdır, her paganizm-materyalizm gibi buradaki de en çeşitli, hatta en şaşırtıcı maskeleri takınarak "kendi kendini büyülüyor" olsa da (JFL'nin son eserlerinde sıkça rastlanan bir durumdur bu). Oysa Dionysos ve İsa, kimbilir kaç kez kılıklarını değiş-tokuş etmiştir? Daha yukarıda da söylediğimiz gibi, Büyük Pan'ın başkalaşımları olmasaydı hiçbir değiş-tokuş da mümkün olmazdı. Söyleşi de ancak Proteus, Cashinahua olduğunda ve *Libidinal Ekonomi* de Ulysses'in Phaiaklaların sarayında anlattığı bir "hamleye" dönüştüğünde devam edebildi. Elbette bu söyleşileri ağırlaştıran kayda değer bir yanlış anlama vardı. Maoculuktan gelen ve *Libidinal Ekonomi* ile sarsılmış olan ben, örneğin *Pagan Talimatlar*'daki[1] "pagan ve adil" günahı, olması gerektiği gibi anlamıyordum. Anaksimandros'a benzer bir şekilde, adil olanın "özgür bir oyun" olarak paganizm olduğunu söylemekten başka bir anlama gelmeyen Lyotard'ın anlatıcı/anlatılan-dinleyici/anlatılan şey üçlüsü, her türlü aşkınlığı reddeder, buyurucu [*prescriptive*] aşkınlığı bile. Neyi ne kadar anlayabildiğim, kitabın başındaki Lyotard'ın izin verdiği ama bambaşka bir biçimde kullandığı Aristo alıntısından bellidir.

Aslında vurucu olan, paganın Lyotard'daki inatçı "direniş"idir. Bir taviz verir gibi görünür; adaletsizlik, dil oyunlarının seyreltilmesinden kaynaklanan bir terör olacaktır, örneğin buyurucu oyunun artık mümkün olmaması

1 Bkz. J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, 1977; *Pagan Eğitimler*, çev. Atakan Karakış, Monokl Yayınları, 2011. —*çn*

gibi. Buyurucu olana tanınan ayrıcalık derhal ondan geri alınmalıdır zira, o da diğerleri gibi, içkinlik yasasının altında durur: gerçekten de mecbur kılan, onun salt pragmatik eğilimidir. Hatta Lyotard kimi yerlerde Lévinas'tan veya Yahudilikten (biçimlerinin bozulduğunu itiraf ederek) paganizm "modelleri" yapmayı başarır, çünkü onlar, spekülatifin giriş kapısı olan otonomiyi reddederler. Bu söyleşiler esnasında, Lyotard'ın esas cephesi spekülatifle savaştığı yerdir. Tüm pagan düzenleme sanatının hedefi, hiçbir dil oyununun bir diğerine baskın çıkmaması ve metadile, yani oyunların oyunu olacak bir büyük oyuna dönüşmemesidir. Özünde paganizmin tek bir şartı vardır: oyuncuyla oynanmıştır; bu ise başka oyuncuların da olmasını sağlar veya onları varsayar; örneğin: ne ilk ne de son oyuncu vardır, ne ilk ne de son oyun.

Tek sorun şudur ki politik cephe, yani Lyotard'ın 70'li yılların sonunda sinik bir tehdit yüzünden veya ona rağmen yeniden açmak istediği cephe, her oyunun tekilliğinin gözetilmesinden daha fazlasını gerektirir. Toplumsal doku, birbirini kesintiye uğratan ve birbirlerine bağlanan çeşitli oyunların devamlı çarpışmasıdır. Bu zorunsuz [*contingent*] gerçeklik ne önceden hesaplanır ne de sipariş edilir. Politikanın herhangi bir şeyi bilmesi veya buyurması gerekmez. Ama karar vermesi, yargı vermesi gerekir, en azından pratikleri arasında hakemlik edilecek bir oyuncular topluluğu olsun diye. Burada Lyotard, daha sonra *L'Enthousiasme*'da da yapacağı gibi, ne yapılması gerektiği konusunda değilse bile, en azından ne yapılmaması gerektiği konusunda nasıl yargı verileceği sorusunun cevabını Kant'ta arar. Politika, tüm oyunları toparlayan büyük oyun değil, sahtekarlıklara ve onların terör kortejine hakemlik eden oyundışıdır. "Çekişmede hakkaniyetli" olmayı (1982 yılında kendisi için düzenlenen Cerisy Kolokyum'unda Lyotard'ın yaptığı su-

nuşun başlığı)[1], verili kriterler olmadan ama düzenleyici bir ufku kabul ederek yargıda bulunmayı gerektirir. Eğer Kant da böyle sırası gelince paganlaştırılacaksa, zor ve tehlikeli bir politikadır bu.

Belli bir Wittgenstein kullanımının JFL'ye sağladığı oluşun [*devenir*] mutlu masumiyeti, yani dil oyunlarının masumiyeti, *Hakkıyla*'yı izleyen aylarda Lyotard'ın farkına varacağı teorik ve politik bir çıkmazı maskelemektedir. *Hakkıyla* döneminde Lyotard'ın hâlâ esiri olduğu ve pagan yanılsama adını verebileceğimiz bu şey, kayda değer bir zayıflığı içinde barındırır. Hume'un diliyle konuşmak gerekirse, bu türden bir "yumuşatılmış" paganizm, fazla tereddüt etmeden ve endişe duymadan bir topluluk yaratır. Elbette bu topluluk, dağılım kuralının hükmü altındaki sade bir pragmatiğe indirgenmiştir ama bu koşul, bu yoksulluk veya zayıflık dileği, şen pagan bilginin, kesintiye uğrama veya çekişme [*différend*] sorusunu sormasına yetmez.

Doğruyu söylemek gerekirse bu mutlu pragmatik –kendi oyununun kalıcı olmasını sağlar– gerçekte çok kırılgan bir pragmatiktir. Bu pragmatik, topluluğun gerçekdışı olmasından –yani üç merci arasındaki mucizevi dolaşıma bağlı olmasından– kaynaklanan zorluklarla, bu dolaşıma izin veren ve onu ayakta tutan ilkenin zorluklarını (adaleti mümkün kılan da bu ilkedir), yani ufuk mefhumunun karşımıza çıkardığı zorlukları bir araya getirir. Tüm itirazlara rağmen, "öznel idealizm" denebilecek bir yöne doğru bizi hızla götüren bu Kantçı motifin yeniden ele alınışı, buna eklenen bir karmaşıklıkla ikiye katlanır. JFL için zorunlu fakat Kantçı ufukta muhtemelen savunulamayacak olan bir bükülmedir bu: burada Kantçı ufuk, birlik altında düşünülmeyi bırakıp tersine çokluk kuralının altına düşer. Başka

1 Bkz. J.-F. Lyotard, "Judicieux dans le différend", *La faculté de juger, autour de J.-F. Lyotard (actes du colloque Cerisy sur J.-F. Lyotard de 1982)* içinde, der. M. Enaudeau ve J.-L. Thébaud, Minuit, 1985. —*çn*

türlü söylersek, bu türden bir kısıtlı paganizm, bir sanki-İdeadan, deneyimin birlik-olmayışını sağlamasını istemeye kadar işi vardırır.

JFL'yi dil oyunlarına başvurmaktan vazgeçirecek olan muhtemelen bu zorluklardır (ayrıca bu başvuru antropolojiyle kirlenmiştir ve bu yüzden yeterince radikal değildir); onu çokluk ve topluluk konusunu incelemeye götüren çok daha atak bir yolun açılması da bu geri çekilme anma rast gelir. 1980 yazında Jacques Derrida için düzenlenen *Les fins de l'homme* [*İnsanın Erekleri*] başlıklı Cerisy kolokyumunda söz konusu yön değiştirme gerçekleşir. Kısmi olarak Adorno'nun Auschwitz üzerine söylediklerini izleyen JFL'nin sunuşu, Alman filozofun yaptığı gibi spekülatif bir topluluğun imkânsız olduğunun (sonuç yoktur) altını çizmekle kalmaz, ki kendisi de belirli bir açıdan o güne dek sıkça bu eleştiriyle yetinmiştir, daha önceki pagan pragmatik yanılsamasını da aynı şekilde kesin olarak yerle bir eder. Gerçekten de dil oyunlarının üzerine bir çizgi çeken, yani anlatıcı/anlatılan şey/anlatılan-dinleyici dairesini mümkün kılmaktansa topluluğu yasaklayan, kesintiye uğratan ve bir sanki-ufuktan elde edilen "çözümü" kabul edilemez bir kolaycılık gibi gösteren özel isimlere toslarız. Tersine kimi özel isimler uçurumlar açar. Dolayısıyla bu belirleyici sunuş boyunca, dil oyunlarının yerine söz konusu sıkıntılardan radikal bir çıkış sağlayan cümle meselesinin JFL düşüncesinin tam merkezinde belirmesi sürpriz olmayacaktır.

Bir cümlenin *gelip gelmediği* [*Arrive-t-il?*] sorusu, her seferinde öznellik-dışı dünyalar, yani çok olana yapılan fazla basit atıflardan kurtulmuş *Begebenheit*'lar sunar, zira hiçbir ufuk onların dağıtımını düzenlemez, varlığın ufku bile. 1984 yılında Beaubourg'da *Le Différend*'ı tanıtmak üzere yapılan bir konuşmada, Christine Buci-Glucksmann'ın bir sorusuna *küçük varlık*'tan söz ederek cevap veren Lyotard,

böylece bu ontolojinin tekilliğini kavramayı sağlayan çarpıcı ve aydınlatıcı bir ifadeyi dile getirmiş olacaktır.

Bu yeniden düzenleme ve dönüş hareketinin belirleyici olduğunu düşünebiliriz, zira bana öyle geliyor ki, bu hareket bir daha asla sorgulanmayacaktır; radikalleşerek şaşırtıcı yollara sapmasına neden olacak çeşitli başkalaşımlar geçirdiğinde bile. Söz konusu olan bir kesintidir, JFL'nin asla *berisine* dönmeyeceği bir konumdur: getirdiği ya da varsaydığı tüm değerler ve konularla birlikte antropolojik motif kesin olarak terk edilecektir ve Lyotard'ın düşüncesi (kural haline gelmiş çekişme konusundan uzaklaşabilecek ve) insanlık-dışı [*inhumain*] adını verdiği şey doğrultusunda hep daha ileri gidecektir (ayrıca *İnsanlık-dışı*, 1988 yılında yayınlanmış bir derlemenin de adıdır). Gerçekten de cümleler ontolojisi, anti-ufuk gibi bir sanki ilkenin altında barınandan çok daha radikal ve endişe verici bir dağılmayı devreye sokar. *Gelip gelmeme* sorusu her seferinde güvencesiz ve programsız olarak gelir; *gelip gelmemenin* harikuladeliği (ama bunu aynı zamanda *mirabile*[1] gibi, yani korkutucu bir şey olarak da algılamak gerekir) hiçbir "hamlenin" her zaman mümkün olmadığını, "kritik gözlemci" figürünün önünde vakalar ve cümlelerden oluşan bir bütün varken bile yeni bir vukuatın meydana geldiğini verili kabul edebilir ancak; gözlemcinin kurtarıcı ve canlandırıcı görevini tehlikeye sokan şey ise kendi olası yetersizliği ve hissizliğidir [*apathie*]. JFL *gelip gelmeme* sorusunu, öne çıkardığı konular ne olursa olsun "ikincil" bir yanılsamanın, yani inatçı bir sentez yanılsamasının esiri olacak bir felsefeden, senkopu [*syncope*] inkar eden ve aşılamaz neden-sonra'yı reddeden bir felsefeden kurtarmak için saptıracaktır. Bu yer değiştirme, imkânsız yüce [*sublime*] deneyiminin ısrarcı ve endişe verici biçimde oyuna sokulmasıyla etkinleştiri-

1 Lat. *harika*; olağanüstü ve korkutucu anlamı da taşır. —*çn*

lecektir; bu deneyim ise bir çeşit havada kalma [*suspens*], bir kesinti, her türden plastik hazırlığı kısa kesen bir beyazlık olarak düşünülür. Güzel biçim beklentilerini boşa çıkaran avangard sanatçıların "insanlık-dışı" çalışmasını savunurken JFL'nin öteden beri kullandığı bu deneyim, Bataille ve Saint Augustin'i takiben, onu *saf heterojen* olarak duygu üzerine düşünmeye itecektir. 80'li yıllardan itibaren işlemeye başlayan ve metafiziği "tamamlamamayı" hedefleyen bütün bir hareket, gizli olmaktansa şenlikli fakat daima gergin, JFL'nin şaşırtıcı bir ifadesiyle söylersek metafiziği "yasa boğması" gereken *Schadenfreude*'nin canlandırdığı bir hareket olacaktır.

Bu taslak bir kez ortaya konduğunda, elbette derhal karmaşıklaştırılmalı ve şüphe konusu edilmelidir. Kuşkusuz Jean-François Lyotard'ın en son eserlerine dek, kesinti yaratan ve sentezleri bozan bir şeyin arayışı içinde, bu *saf heterojen*i belirtmek için birçok eğilim arasında gidip gelmiş olduğunu düşünebiliriz. Bunun ötesinde belirli bir güvenceyle sonuna kadar izleyebileceğimiz tek yol "gırtlak sesi"nin veya "kafa sesi" diyebileceğimiz şeyin yoludur. Bu ifadelerden ilkinin en son dönemde, André Malraux'yla ilgili metinlerde ortaya çıktığını biliyoruz. Birçok yerde, başkalarının sesini kulaklarımızla, kendi sesimizi ise gırtlağımızla duyduğumuzu söyleyen Malraux'dan doğrudan alınmış bir ifadedir bu. Lyotard'ın zihninde bu, öznenin yokluğunda, ötesinde veya berisinde çizilmiş, sergilenemeyecek ve sermayeleştirilemeyecek bir deneyim-olmayan'ı biçimlendiren izlerden oluşmuş bir tını, bir aksan, bir zerrecik, bir imzadır. Bunun zıddı ise kafa sesidir, spekülatif olanın *falsetto*'sudur. Bu ses yapaydır çünkü –Marx'ın da Hegel'e yönelttiği eleştiride söylediği gibi– ancak hayali bir özne üretir, Hoffmann masallarının Olympia'sı gibi sahte aşırılıklarla çalışan kurgulanmış bir özne üretir. Jean-François Lyotard'ın hep

reddettiği şey işte budur, bu sahteliğin büründüğü kılık ne olursa olsun çeşitli imkânlar kullanarak bununla hep savaşmış, bu sırada kimi zaman kendileri de kendi içlerinde bölünmüş olan değişik isimleri öne çıkarmıştır: Freud, Wittgenstein, Kant, Barnett Newman, John Cage, Malraux.

Bu çizgi üzerinde birçok motif oluşmuştur. Bana kalırsa özünde bulacağımız şey, *saf heterojenin* üç ayrı resmini çıkaran son derece hızlı ve baş döndürücü, muhtemelen çok da acılı bir turnikedir. Bu heterojenin ilk versiyonu küçük varlık veya varlıksızlık [*désêtre*] terminolojisiyle, Hölderlin'in *Oidipus Kolonos'ta* ile ilgili yaptığı analize yakın biçimde dile getirilebilir. Buna göre hiçlikten başka hiçbir şey kalmamıştır, yalnızca vurgu, aksansız ölçü vardır. Bu versiyon örneğin Adorno'da nostaljiye yol açmış, buna direnmeye çalışan Jean-François Lyotard'da ise bir çeşit pagan *furor*[1] ortaya çıkarmıştır. 1980 Cerisy kolokyumunda Derrida bundan söz eder ve sunuşunu izleyen tartışma sırasında Jean-François Lyotard'a şöyle der: "Nostaljiyle kopuşunuzun bir stili, tonu veya kipi var ve bu stilin getirdiği ya da belirttiği her şey gözüpek, keskin ve istemli."

Bu heterojenin bir diğer figürü Yahudilikte veya Lévinas kutbunda bulunabilir. Burada unutulmaması gereken bir şart vardır: bunu düzenleyen –ve buyuran– büyük Başka [*Autre*], sonuç olarak Jean-François Lyotard'da, Lacan'dakinden çok da farklı olmayan bir biçimde, üzeri çizilmiş bir A gibidir, çünkü Lyotard gibi konuşmak gerekirse, tüm ilk cümleleri kendisine rağmen daima neden-sonra konumuna yerleştiren *gelip gelmeme* sorusunun bir sonucu olarak, A'nın üzerindeki çizginin çizilmesi tam da dile girmek için ödenmesi gereken bedeldir. Başka bir deyişle bu, simetrisizliğin içkin olduğu bir eğilimdir; Lévinas'ın Başka anlayışı ise böyle değildir.

1 Lat. *hiddet.* —*çn*

Son eserlere gelindiğinde, yani "artık hiçlik bile kalmadığında", Jean-François Lyotard Şey'i hırpalamaya başlayacak, ya da daha ziyade Şey onu hırpalayacaktır ve Lyotard renk, madde, duygu, çocukluk gibi, imza veya gırtlak sesine dönüşmek için vücut bulmayı bırakan etin ta kendisi gibi motiflerde bunun izini sürecektir. Onun, elbette, hakkıyla, asla yapılmayan bir ilk hamleyi neden-sonra çağıran, zamandaki, maddedeki, duygudaki senkop olarak hatırlama [*anamnèse*] adı altında düşündüğü her şey de buradadır.

Jean-Loup Thébaud
Nisan 2006

Birinci Gün
İmkansız uzlaşma

JFL: Libidinal Ekonomi'yle ilgili şöyle diyorsun: bu kitabın öyle bir yazı kipi var ki ya alırsın ya da bırakırsın. Ben de şöyle cevap veriyorum: alırsın veya bırakırsın ama eğer bırakıyorsan, kitap hiçbir etki üretmemiş demektir.

JLT: Yazı biçiminin müzakere etmeye izin vermediğini söylüyordum.

JFL: Zaten acaba herhangi bir kitap müzakere edilebilir mi diye soruyorum kendime; kitapların etkiler ürettiğine inanıyorum. Müzakere etmeye çalışanlar biraz safdillik ediyorlar.

JLT: Eğer her iki tarafı da, yazarı ve okuru, etkisiz hale getirirsek şöyle diyebiliriz: haydi konuşalım. Oysa bu kitap, tamamen böylesi bir durumu reddetmek için yazıldı. Bu yüzden yazarıyla bir söyleşi yapmanın son derece zor olduğunu düşündüm.

JFL: Evet. Ama bu, hiçbir tartışmanın mümkün olmadığı anlamına gelmez. Bu, belirli bir tür tartışmanın, gerçekten de zor olduğu anlamına gelir. İmkansız demiyorum çünkü hiçbir teorik merci yoktur demek de doğru değildir. Daha ziyade yolundan fazlasıyla saptırılmıştır. Başka şeyler onun içine sızmıştır. Bu, teorik bir söylem değildir, tabii eğer teorik kelimesini dar anlamıyla alırsanız. Öyle sanıyorum ki bu söylem, kitabı karıştırmış bir iki mantıkçıyı çok güldür-

müştür. Ama bu kitabın mümkün etkilerinden biri de insanların orada bulunan kimi şeyler hakkında onu yazmış olan kişiyle tartışmak istemesiydi. Ve bu oldu.

Bu konu bizi iyice sıkmadan önce birkaç şey daha söylemek isterim. Aslında kafamı kurcalayan bir şeyden bahsetmek istiyorum. Yazılışıyla belirli bir tür yorumdan kaçmaya çalışan bir kitap var ortada, burası kesin. Ve dolayısıyla, tam da diyaloğa izin vermediği ölçüde şiddet uyguluyor, bu da doğru. Belki daha da ileri gitmek gerekebilir: kelimenin Aristo'daki anlamıyla diyalektiğe de izin vermiyor, yani kanılarla ilgili bir tartışmaya bile izin vermiyor. Zira belirli bakımlardan, tartışmayı engelleyen şey, kitapta mevcut olan kanılar bile değil. Bu kitap skandal yaratacak biçimde yazıldı ve buradaki skandal kitabın tamamen retorik olması, bütünüyle ikna etmeye [*persuasion*] yönelik, eski *Peithô*[1] tarzında çalışması. Kullanılan usüller kontrol edilmemiş olsa da (çoğu kez kontrol edilmediler), yine de "beklenen" (ve kontroldışı) etkinin bir pedagoji ya da hatta bir diyalektik etkisi olmadığı kesindir; daha ziyade poetik veya edebi bir etkiydi bu ama kelimenin biraz garip bir anlamıyla. Tekrar ediyorum, diyalektik de dahil olmak üzere felsefi yazıdan çok, söz sanatlarına ait bir kitap bu. Bu anlamda ne demek istediğini anlıyorum ama senin davranışınla ilgili benim sorduğum soru, neden bu çekinceye, ya da daha ziyade bu geri çekilmeye geri döndüğün ve şöyle dediğin: her şekilde bu, okur üzerinde etki yaratmayı hedefleyen bir kitaptır ve yazarı da bu etkilerin soru biçiminde kendisine geri dönmesini istemez.

Buradaki yazının, retorikçinin ve ikna etmeye çalışan kişinin, yani simülakrlar yaratan kurnaz birinin, aldatan kişinin yazısı olduğu söylenir. Bana göre, bunun tam tersidir.

---

1 Peithô: Yunan mitolojisindeki tanrılardan biri. İnandırma ve etkileme gücünü temsil eder. —*çn*

Yani Antik düşüncede (Platonculuktan beri diyelim) retorikçi, hatip, şair, vs. başkasının üzerinde onun kontrol edemediği etkiler yaratmaya çalışan kişidir. Ama eğer diyalojik söylemi Platon'un sunduğu gibi alırsan, bu söylemin, temelde herkesin üretmeye çalıştığı bir ifade [*énoncé*] içerdiğini görürsün ve bu öyle bir ifadedir ki etkilerini "bu doğrudur, bu doğru değildir, vesaire" diyebileceği şekilde yaratıcısına geri gönderebilir. Yani ifadenin yaratıcısı, etkilerini kontrol edebilmeli veya bu kontrole katkı sağlayabilmelidir. *Libidinal Ekonomi*'nin yazılışında, bu geleneğe göre bir tür tersine dönme vardı: diyalojik söylemin, hatta Platoncu anlamıyla diyalektik söylemin düzenlenmesi bana iktidarla ortakmış gibi geliyordu, çünkü sonuç olarak partnerler arasında değiş-tokuş edilen ifadelerin etkilerini kontrol etmeyi hedefliyordu. Bense tersine, kendilerinde bile pek kontrol edilmemiş olan bir ifadeler yığınını serbest bırakmakla yetinmeye çalışıyordum; alıcıyla [*destinataire*] kurulan ilişkiye gelince, burada ifadelerin etkilerinin sahiplerine geri dönmesindense denize bırakılmış bir şişe zihniyeti hâkimdi daha çok. Bilmeden de olsa, kimi sofistlerin poetikanın belirleyici yüzü haline getirdikleri bir pragmatiği deneyimliyordum: şurası doğru ki ifadeler üreten bir şair, bunları anlayıp anlamadıklarını görmek için okurlarıyla diyalog kurmakla uğraşmaz.

JLT: Bir farkla: bu kitapta çok büyük bir şiddet var.

JFL: Ama edebi veya poetik bir yazıdakinden daha fazla değil...

JLT: Farklı olan şu: burada bir kanı dayatılıyor.

JFL: Gerçekten de bir dayatma olduğuna inanıyorum. Poetik veya edebi bir yazıyla arasındaki en azından görünür –gerçek olduğundan emin değilim– fark, kitabın temelde teorik bir kitap olması, en azından *background*'unun teorik olmasıdır. Kitap kimi tezler önermektedir ve bu tezler,

inandırmaya [*conviction*] veya çürütmeye değil de ikna etmeye, yani bir fikrin bizi etki altına almasına veya üzerimizdeki etkisini yitirmesine yol açmak üzere öne sürülmüştür, dolayısıyla *lexis* (yani sunuş kipi) ile *logos* (yani içerik) arasındaki fark, gerçekten de şiddet uygulamaktadır: bu tezler tartışmak için değildir. Oysa gerçekte tartışılabilirler. Yani demek istiyorum ki kitap, kendiliğinden olan veya olmayan tüm bu retorik donanım bir kenara bırakılarak da okunabilir ve sadece tezler ele alınabilir; belki de böylece kitabın bu açıdan tamamen tutarsız olduğu fark edilebilir. Neden olmasın? Bu ise okurun, eğer böyle denebilirse, gözünün korkmamasını gerektirir.

JLT: Bu tam da sizin, bir tezin evrenselleştirilebileceği ve herhangi birinin onu sahiplenebileceği varsayımı gibi, her teze bağlanabilecek varsayımlarla birlikte tezlerin tartışılmasını da kabul etmenizi gerektirir.

JFL: Ben de tam bunu demek istiyordum. Şiir veya edebiyatla farkı, temelde benim yazdıklarımın kurgu olmamasıdır. Ama tam da bu noktada, gitgide daha ısrarcı biçimde şu soruyu soruyorum: teoriyle kurgu arasındaki gerçek fark nedir? Eninde sonunda, teorik ifadeleri kurgu biçimi altında, kurgu biçiminde sunmaya hakkımız yok mudur? Kurgu biçimi *altında* değil de kurgu *biçiminde*.

JLT: Bu her tür söyleşiyi gitgide daha imkânsız kılar.

JFL: Bir yazarla yapılacak bir söyleşiden daha imkânsız kılmaz.

JLT: Evet ama bir yazarla söyleşi bambaşka bir "biçim" alır.

JFL: Bu da demektir ki gerçekten de söz konusu olan, kitaptaki tezlerin içeriğinin hakikatine ulaşmak değil, birlikte tartışmaktan ileri gelen yeni durumun yaratabileceği yeni

etkileri devreye sokmaktır. Dolayısıyla şu an oluşturmakta olduğumuz bu kitapta da yapmaya çalıştığımız şey, *Libidinal Ekonomi* ve diğerleriyle ilgili hakikati dile getirmek değil, başka bir kitap üretmektir. Üzerimizde oluşan etkiler, yeni kitabın (söyleşilerimizin kitabının) kurucu öğeleri olacaktır ve bu yeni kitap da daha öncekilerin aydınlatılması, açıklaması değil, bunların iki alıcı üzerindeki etkilerinden biri olacaktır. Bu iki alıcının ise, yani senin ve benim, hiçbir ayrıcalığımız yoktur...

JLT: Yine de bu konuda bana göre bazı ayrıcalıklarınız var[1].

JFL: Çünkü okura göre yazarın ustalığını varsayıyorsun. Peki ama bu söyleşilerden oluşan ilişki ne olacak? Denize bırakılan şişeler gibi kitaplar yazdım ve sen de onları okuyorsun; sorular soran, hatta bununla da kalmayıp okuma yorumları öneren bir okursun, yani konuşmaya başlayan bir okursun. Bir okur, yazılı mesajların alıcısıdır. Konuşmaya başlayan bir okur ise, tersine yeni mesajlar gönderen [*destinateur*] bir konuma geçer. Her ne kadar bu mesaj bir soru olsa da, sırası geldiğinde bir cevap beklese de... Bu şekilde, şu anki oyunumuzda roller bir anlamda tersine dönmüştür,

1 *JLT*'nin *JFL*'ye "siz" diye, *JFL*'nin ise *JLT*'ye "sen" diye hitap ettiği fark edilecektir. Hitap etme biçimlerinin kullanımındaki bu eşitsizlik, bir ast-üst ilişkisinin işareti gibi görünebilir. Oysa durum başkadır. Burada, bu dengesizlik tarafından bir yandan üzeri örtülen, bir yandan da örtüsü kaldırılan iki çeşit ilişki bulunmaktadır. "Sen" diye hitap etmek, politik yoldaşlığı da belirtir (bizim durumumuzda bu yoldaşlık, doğrudan olmamıştır). Ama öyleyse, neden buna aynı şekilde cevap verilmemiştir? Çünkü bu, yabancı karşısında hissedilen çekinceyi ortadan kaldıramayacak kadar uzaktan bir yoldaşlıktır. Kişi zamirlerinin bu şekilde dağıtılmış olması, örneğin en yaşlı ve en genç arasındaki âdetlerin emrettiği şeydir. Zaten bu âdetin tersi de, karşılıklı "sen" veya "siz" deme eşitliği değildir; iyi bir tersine çevrilebilirlik, ilişkilerin tersine çevrilemezliğini gizlemez.

çünkü senin sorularını dinlemeye ve sırası gelince, onlardan hareketle konuşmaya çalışan benim. Yazmış olduklarım, senin kafanda ne ölçüde soru uyandırıyorsa sorularını buna göre soruyorsun ve sonra bu sorular benim kafamda kimi sorular uyandırıyor: rollerin değiş-tokuş edilmesi, yer değiştirmesi, bunlar tam da bu kitabın üretilmesini sağlayan şeyler. Daha öncekiler üzerine bir kitap değil bu ve olamaz da, çünkü burada ben, kitaplar yazmış olan kişi değil, o kitapları okumuş olan kişiyi (seni) dinleyen kişiyim. İşte benim tarafımdan yazılmış olmayacak, "bana" ait bir kitap.

JLT: Yine de tüm bu yer değiştirmeler, sizin açtığınız ortak bir mekânda olup bitiyor. Bu sorular, her şeyden önce aydınlatma talepleri, açıklama talepleridir.

JFL: Orası belli olmaz. Sorduğun sorularda benim daha önce düşünmemiş olduğum ve beni büyük ölçüde yer değiştirmeye zorlayan şeyler olması akla yatkın duruyor. Bu bakımdan benim için bu, yazmaktan farklı bir deneyim. Bunu da sana borçluyum. Böylece bir kez daha görüyoruz ki sorun, bir ustalık sorunu değil. Çünkü burada ustalığımı kaybediyorum. Dolayısıyla bu yer değiştirmelerin önemsiz olduğunu düşünmüyorum, en azından benim için. Ayrıca "aydınlatma talebi", konuşmakta olan kişiyi problematik değiştirmeye davet etmek değilse nedir? Öyle ki çoğu zaman bu bir aydınlatma değil karartmadır. Ve aydınlatmanın karanlığı da, konuşan kişinin ustalığının elinden alındığını gösterir.

JLT: Tersine ustalığını ikiye katladığı, bunun başka türlü bir usta olma fırsatı bulduğu da söylenebilir.

JFL: Hayır, çünkü bir söyleşide sorgulanmaya başladığımız zaman, bu sorgulama bizi tam da ustalığın güvence altına alınmadığı, bütünüyle yeni, masum, hatta aptal olabileceğimiz bir alana yerleştirir.

JLT: Kimi zaman sürprizlerle karşılaşabileceğimiz konusunda size katılıyorum.

JFL: Bir sürprizden hem çok daha fazlası ve hem de bundan başka bir şey.

JLT: Ama bu söyleşilere has olan şey, devamlı olarak alanı yeniden işgal etmenin, söylemi yeniden düzenlemenin, burada bulunduğunuz ustalık konumunda, size düşüyor olması.

JFL: Bu, cevapların aldığı yöne bağlı. Götürülmüş olduğumuz yeni alanın yabancılığından, dışsallığından, bildiğimiz alanın tanıdıklığına geri dönerek de cevap vermeye çalışabiliriz ve bunun sadece başka bir konuşma biçimi olduğunu ama söz konusu olanın aslında aynı şey olduğunu gösterebiliriz. Veya tersine, değişmeye çalışarak, yani evet, işte bu soruyu hiç düşünmemiştim diyerek cevap verebiliriz. İşte benim şu an bu konuda söylemek istediğim şey bu, daha önce yazmış olabileceğim şeylerle tutarlı olup olmadığını, uyumlu olup olmadığını düşünmeden.

Bu durumda ustalığı bırakıyoruz ve Hunların doğrudan çıplak ata binmesi gibi, tabiri caizse doğrudan konuşuyoruz. Bu pragmatik koşullarda hangi ayrıcalığa sahip olabileceğimi kesinlikle anlamıyorum, artık hiçbir ayrıcalığım yok. Alışık olmadığı konularda, avantajının olmadığı yerlerde kendisine *ex abrupto* sorular sorulan biri gibiyim. Bu sadece bir sürpriz meselesi değil, bir dil oyunu farklılığı.

JLT: Bu söyleşilerin stilinin birçok kitabınızınkine hiç benzemeyecek olması, benim için her durumda çok çarpıcı.

JFL: Daha genel konuşmak gerekirse yazı, kelimenin tam anlamıyla sorumsuzdur, çünkü bir soruya verilen bir cevap değildir. Kendi kendine ilerler; bu konudaki mutlak modelin Montaigne olduğunu söyleyebiliriz. Kendi ritmin-

de yürür ve kimseye borcu yoktur. Oysa bizim sohbetimizin stilinde, ben senin soruların karşısında kendimi borçlu hissediyorum. Sonuç olarak söylediğim şeye son halini veren, daima bir soru oluyor.

JLT: Evet. Ben de düşünülenin aksine yazıda, (bir anda canlı gibi görünen ama aslında pek de öyle olmayan) sözün izin verdiğinden daha fazla canlılık sağlayan katmerli bir hile olduğuna inanıyorum.

JFL: Evet, tamamen katılıyorum. Sözlülük, canlılık değildir. Bu sözlü çalışmanın tehlikesi de bu.

JLT: Sanırım bu türden kitapların içine düşebileceği bir tuzak bu.

JFL: Evet, eğer bu türden kitaplar canlılığı hedefliyorsa. Ama eğer başka bir şey hedefliyorsa, eğer ulaşılabilirliği hedefliyorsa, yani kitaplar yazmış olanın, yazarken içinde bulunduğu yalnızlık ve sorumsuzluktan çıkıp soru soran ve cevap veren bir partner konumuna geçmesini, yani şu an senin bulunduğun yere benzeyen bir yere geçmesini gerektiriyorsa, o zaman gerçekten de denenmesi gereken bir şey bu. Eğer yalnızca bana kalsaydı, ben bu çalışmayı asla yapamazdım.

JLT: Okurun varlığının yazar için bir işkence olması gibi bir paradoksa varıyoruz.

JFL: Evet, burada yazmayı geniş anlamıyla alıyorum ve okurla *birlikte* yazılamayacağını düşünüyorum, özellikle sadece yazıyorsak, yazı kendi kendisinin temel konularından biriyse. Ancak okurun yokluğunda yazabiliriz. Yalnızca fiziksel olarak yokluğunu kastetmiyorum; şöyle diyelim, aramızdan bazılarının yazmak istediği gibi yazabilmesi için bir çeşit *okur yokluğu* gerekir. Okurun talebi, veya öyle olduğunu hayal ettiğimiz şey, askıya alınmalıdır. Ve bir şekilde

onunla ilgilenmeyi bırakmak gerekir. O zaman sanıyorum ilerleyebiliriz ve senin bahsettiğin hileleri, kurnazlıkları kullanabiliriz.

JLT: Ama ithaflar, borçlanmalar...?

JFL: Bence birisi için yazdığımız doğru değil. Neden sonra şöyle diyebiliriz: şu ya da bu türden insanlar için üretilmiş bir kitap bu. Veya Butor'un yaptığı gibi, şu kitabı taşralılara, bu kitabı Yerlilere ithaf edebiliriz. Ama bu bir bağış yapma edimidir ve kitaba dahildir, yazının yöneldiği şey [*destination*] değildir. Herhangi bir alıcı [*destinataire*] olmamasının önemli olduğuna inanıyorum. Denize bir şişe bıraktığında onun kime gideceğini bilmezsin ve bu çok iyi bir şey. Bu, modernitenin bir parçası olmalı diye düşünüyorum.

JLT: Modernite ile neyi kastediyorsunuz?

JFL: Corneille gibi biri trajedilerini analiz ettiğinde, bu analizler bir kitleye, bir okur topluluğuna, belirli bir kültürel gruba yöneliktir. Yaptığı şeyi, kitlesi tarafından kabul edilen bir değerler sistemi adına haklılaştırır, savunur. Ve özünde klasisizm diyeceğim şey budur: yazarın, aynı zamanda okur konumuna da geçerek yazabilmesi. Bu da ancak, kendi okurunun yerine geçmeyi becererek, kendisi de artık bir okur olduğundan, onun bakış açısıyla kendi yaptığı şey hakkında yargı vererek, yaptıklarını sınıflandırarak olur. Yazar kendisinden ne talep edildiğini bilir, okur olarak onu paylaşır, yazar olarak cevap verir. Oysa modernite dediğimiz durumda, yazar artık kimin için yazdığını bilmez, çünkü artık yazı içinde önceden sınıflandırma yapmaya, bazı şeyleri ortadan kaldırmaya, bazılarını ise görünür kılmaya izin verecek bir zevk, içselleştirilmiş bir kurallar sistemi yoktur. Muhatapsız kalınır. Kitap, kesinlikle karşılama ağları olmayan dağıtım ağlarına girer, bunlar ekonomik ağlardır, satış ağlarıdır. Ve duyulması bakımından kitabın

başına ne geleceğini, özünde kimse bilmez.

Bu modernitenin içinde klasisizme denk düşecek bir şeyler varsa, o da modadır. Kitapların duyulma kriterleri, iyi temellendirilmiş kendilerinde değerler olarak değil, kısa bir süre için geçerli olan keyfi seçim sistemleri olarak kabul edilir. Belirli bir kitle bir şeyler beklemektedir. Yazan kişi üzerinde baskı kuran bu beklenti, belirli çağrışımları buyurur. Kitlenin beklediği şeyi tanıması ve bu taleplere gerçekten uyan yazarları seçmesi de bu çağrışımlar sayesinde olur. Ama klasisizmden farklı olarak, moda tarafından yapılan düzenleme yarı sinik [*cynique*], yarı utanç vericidir. Aslında pek de klasik olmayan bir duruma tâbidir, yani araştırma olarak yazıya. Kriterlerin modada bile sabit olmama hali, bu deneyimleme durumundan ileri gelir. Bu hal, aynı zamanda bugün, ilginç şeyler yazan çoğu insanın kiminle konuştuğunu bilmeden yazmasına da yol açar. Bu ise, toplumun işleyişine ait bir şeydir. Ve çok iyi bir şeydir. Bunun için ağlamaya gerek yok.

Aynı şeyi farklı bir açıdan ele almak üzere, avangart sanata yapılan itirazları düşünüyorum: "Kimsenin anlayamayacağı şeyler yapıyorsunuz ve haksızsınız." Bu eski suçlama, 1918-1925 yılları arasında Rus avangart sanatına yöneltilmiştir: örneğin Lounatcharski'deki, ya da hatta Maïakovski'deki dram sanatı, Lenin'in şiddetli tavır alışları. Tüm bunlar aynı meseleye işaret eder: avangart sanat, okuyucusu, izleyicisi veya dinleyicisi olmadığını bilir. Ve bu koşullar altında çalışmak zorundadır. Eğer tersine, ona bir okur, izleyici, dinleyici imajı, yani yapma hakkını bulacağı sesli, plastik, edebi, hatta teorik deneylerin nasıl bir süzgeçten geçirileceğini belirleyen bir alıcı profili dayatılırsa, hiçbir şey yapamayacaktır. Burada çok önemli bir soru vardır: mesele sadece basit ve alışıldık anlamıyla politik bir mesele değil, tarih ve toplumla ilgili bir perspektif meselesidir. Ya-

zan kişilerin okurunun, ressamların izleyicisinin, gerçekten çalışan müzisyenlerin dinleyicisinin olmadığını söylediğimizde, bu şu demektir: tarihin öznesi yoktur. Şöyle diyerek çalışmaya başlayamayız: evet, birlikte düzenlendiklerinde bir özne oluşturan değerler vardır. Ben onunla konuşuyorum, söyleyecek olduğum şeyleri onun adına iletmeliyim. Zira bu türden bir alıcı veya vasi varsaymak, tarihi oluşturan tüm eylemlerin, buna söz konusu eserler de dahil olmak üzere, nihai anlamını evrensel bir öznenin tamamlanışında bulduğunu kabul etmektir. Modern sanatçıların reddettiği şey, böyle bir özne fikridir.

Sanat dilinde bugün söz konusu olan, deneydir. Ve deneyimlemek bir anlamda yalnızlık, bekarlık demektir. Ama öte yandan, eğer üretilen şey gerçekten güçlüyse, sonunda kendi okurlarını, izleyicilerini, dinleyicilerini de oluşturacak demektir. Yani deneysel eser sonuç olarak, önceden varolmayan pragmatik bir durum oluşturacaktır. Mesajın kendisi, biçimi ile hem gönderildiği kişiyi hem de kendisini göndereni meydana getirecektir. Böylece belki de bu ikisi birlikte iletişime geçebilecektir. Ve bu da bildiğin gibi bazen yüzyıllar alabilir, yirmi yıl sürebileceği gibi üç yıl da sürebilir veya hemen olabilir. Bunun hiçbir kuralı olmadığına inanıyorum. Ama kesin olan şudur ki eğer eser güçlüyse (bunu derken neyi kastettiğimizi de tam olarak bilmiyoruz), yönelik [*destiné*] olduğu kişileri üretmek gibi bir sonucu olacaktır. Kendi alıcısını ortaya çıkaracaktır. Bunlar Barthes'ın önceden gördüğü şeylerdir. Modernitenin böyle bir şey olduğuna inanıyorum. Kaldı ki modernite, ne anlaşılmamış sanatçının mızmızlanmalarını ne de zamanının ilerisinde olan dâhinin yeterliliğini meşrulaştıracak bir şeydir. Basitçe söylersek, iletişim kurulamaz, çünkü değerler sistemi, bir eserin yerini bulması ve duyulmasının güvence altına alınması için yeterince sabit değildir.

JLT: Öyleyse iki soru: Romantizm modernitenin bir parçası mıdır? "Modern" yazardan söz ederken tam olarak ne demek istiyoruz? Modern yazarın modernliği, modern bir toplumda yazmaktan başka bir şey midir?

JFL: Hem evet hem de hayır. Öncelikle ilk nokta, romantizm konusu. Buna cevap vermek çok zor, zira bu kelimenin anlamı çok geniş.

JLT: Klasisizm için yaptığımız gibi yaklaşık bir şeylerle sınırlayabiliriz.

JFL: Klasisizm için bu biraz daha kolay ve yaklaşık tanımımız aslında yeterince katı.

JLT: Evet, bazı kurallar ve bir kitle var.

JFL: "Hoşa gitmek" diyoruz. "Hoşa gitmek" ne demektir? Zevk yargıları olması demektir ve bu zevk yargıları evrenseldir. Başka bir deyişle şeyler buradadır, kendi yerlerindedir. Elbette klasisizm karşısında romantizm, modern bir şey gibi sunar kendini. Ama klasik bir şemayı yeniden üretmeyi denemiştir –en azından bizi ilgilendiren alıcı sorusuyla ilgili–, bir halk geleneğine [*tradition populaire*] dayanarak genel bir okur profilini, bir çeşit evrenselliği yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Bu konuda getirdiği yenilik, potansiyel kitle olarak halkın [*public*]ortaya çıkmasıdır. Böylece, zaten halk geleneği içinde mevcut bulunan sabit zevk yargıları varsayıp, onların üzerinden eserlere biçim verebileceğiz.

JLT: Klasik tiyatro, aristokrat topluma dayanıyordu. Bu durumda kitle belliydi. Saray'ın hoşuna gidecek bir eser yaratmak için uyulması gereken kurallar biliniyordu. Romantizmle birlikte halkın da zevk yargıları vererek ortaya çıktığını söylüyorsunuz.

JFL: Bu noktada bir parantez açmak istiyorum. Özünde

modern olan, bu ikisinin arasında olup biten şeydi: yani olduğu haliyle *Aufklärung*[1]'un kendisi değil, çünkü *Aufklärung* yine de evrenselcidir ama insanlığın ne olabileceğiyle ilgili o kadar da basit bir fikre sahip olmayan ve bu hareketin içinde bulunan insanlardı, dolayısıyla eserlerin muhtemel kitlesiydi modern olan. Örneğin Diderot'yu düşünüyorum. Diderot, Saray'dan gelen eğitimli ve geleneksel kitlenin yok olacağını çok iyi bilir ve bunun kadar iyi kurulmuş başka bir kitle olarak halkın ortaya çıkacağına da safça inanmaz. Dolayısıyla ikisinin arasında yer alır, moderndir. Tüm bir Diderot değil, belki *Salonlar*'ın Diderot'su ama özellikle *Rameau'nun Yeğeni* ve *Kaderci Jacques*'ın Diderot'su... Yeni edebi operatörlerle çalışmaya başlayan Diderot diyelim. Bugün bu yeni operatörler bizi ilgilendiriyor, çünkü başka sonuçların yanı sıra, alıcının uçup gitmesine yol açıyor. Pragmatik anlatı sistemi içinde ikamelere sık sık rastlıyoruz, anlatıcı yazarla, anlatılan (dinleyici) konuşan kişiyle ve anlatının söz ettiği kişiyle yer değiştiriyor, vs... Üç anlatı mercii, devamlı demiyorum, çünkü bu fazla basit olurdu ama sıkça ve rastlantısal olarak yer değiştiriyor. Öyle ki bu, romantik ironiyle ilişkisiz olmamakla birlikte, daha ziyade mizahtır [*humour*] aslında. Bu mizahın, modernitenin esas tonlarından biri olduğuna inanıyorum. Mallarmé'nin mizahı da budur.

JLT: O zaman romantizm, ironi kategorisine bağlanacak (zaten Hegel de bunu söylüyordu)...

JFL: Bu kategori, okur konusunda klasisizmin yasasını, yani zevk yasasını, bu yasadan üstün olan ve zevkin ötesinde bulunan başka bir okur keşfederek aşmak demektir.

JLT: Bu yeni okur da yasayı bilir ve onun parodisini yapar. Mizah ise, modernitenin özelliklerinden biridir.

---

1 *Aufklärung*: aydınlanma. —*çn*

JFL: Evet, deneycinin, her tür deneycinin özelliğidir.

JLT: O zaman bugünkü eserlerin birçoğunun modern olmadığını söyleyebilirim.

JFL: Neden peki?

JLT: Çünkü basitçe, bugün modern denen eserlerin birçoğu bir kitleye karşılık gelir. Basit bir örnek: pop müzik modern değil, son derece klasiktir. Çünkü belirli bir kitleye yöneliktir ve bu müziğin kime hitap ettiğini bilmediğimiz doğru değildir. Söz konusu olan yine hoşa gitmek ve etkilemektir.

JFL: Pop müzik sözcüğünü ne anlamda kullanıyorsun? İçindeki tüm çeşitlemeleri kapsayan kolektif bir terim olarak mı kullanıyorsun?

JLT: Aynen öyle.

JFL: Demek ki çok fazla çeşitleme var...

JLT: Sözcük gayet açık: "popüler müzik", yani dayanağı ve alıcısı halktır.

JFL: Modernitede *artık* halk *olmaması* anlamında popülerdir bu. Pop müziğin içinde, kelimenin romantik anlamıyla halka ait olan (popüler) öğeler de vardır (örneğin pop müzik olmayan ama pop müziğin içine yedirilebilecek halk müziklerinin yeniden keşfini kastediyorum, bunun bin tane örneği var), bu öğeler Avrupalı olan veya olmayan etnik geleneklere gönderme yapıyor. Bu araştırmalar, romantizmle aynı işin peşinde gibi görünür. Öyle görünürler ama gerçekte öyle yapmazlar. Çünkü bu halk müzikleri, devasa pop müzik yığınının içine, bu müziğin çeşitlemelerinden biri olarak yeniden yedirilmiştir ve pop müziğin kendisi etnik bir müzik değildir; bu müziğin zaten hem dinleyicisi hem çalgıcısı hem de bestecisi olacak ve onda kendi kanunlarını

zaten bulmuş olacak bir halk olması anlamında, bir halk müziği olarak ele alınamaz pop müzik. Tersine, pop müzikte beni çarpan şey (ABD'de bu çok belirgindir), bunun yıldan yıla, önceden duyulmamış yeni çeşitlemeler, yeni ses düzenlemeleri üretip duran uçsuz bucaksız korkunç bir bütünlük olmasıdır. Bu çeşitlemeler, kimi zaman oldukça kuvvetli oluyor, çalışılan armonik sistemle, tercih edilen melodik retoriklerle, kullanılan enstrüman sistemleriyle, vs. ilgili oluyor. Oysa bu yeni düzenlemeler üretilmeye başlandığında, belirli bir kitleleri olmuyor. Bir kitleleri olacak, sevilecekler. Öte yandan bazen işler yolunda gitmiyor. Bazen gidiyor. Önceden bunu bilemiyoruz ve işe koyulan sanatçı da bunu bilemiyor. Yaptığı iş bir deney özelliği taşıdığı ölçüde bu böyle. Dolayısıyla pop müzik, ismine rağmen, kelimenin romantik anlamıyla bir halkın müziği değil...

JLT: Tam da halk, romantik bir halk olmadığı ölçüde...

JFL: Gerçekten de kesinlikle romantiklerin halkı değil bu. İçinde belirli bir zaman için bu müziği dinleyecek kulakların, bununla dans edecek bedenlerin ve şarkısını söyleyecek seslerin belirdiği bir deniz gibi bir şey. Ve sonra, bu zamanın sonunda, bu şey kaybolacak ve daha sonra yeniden ortaya çıkacak ama bu kez yeni bir kulakla, yeni bir sesle... Bu uçsuz bucaksız şey, kendine has ve sabit bir ses süzgecine sahip değil.

JLT: Az önce söylediğim şeye geri dönüyorum. Eğer sizi doğru anlıyorsam, bana öyle geliyor ki modernitenin temel özelliği, zamansız [*inactuel*] olmasıdır. Bu düşünceyle diyordum ki pop müzik modern değildir. Bu müzik, kesinlikle zamansız değildir, bugün olduğu haliyle toplumsal bütünlüğün tam kalbine gider. Halk artık eskiden olduğu şey değil, Michelet'nin halkı gibi organik bir bütünlük değil. Üretilen ve bu bütünlüğe karşılık gelen müzik de, Grimm

veya Dvorak anlamında popüler özelliklere sahip olamaz. Bir önceki gözlemime geri dönüyorum: modern yazarda modern olan pek bir şey yok. Herkes modern olduğu için o da modern. Ama eğer zamansız değilse, sizin anladığınız anlamda modern de değildir.

JFL: Zamansız [*inactuel*][1] ifadesini, Nietzsche'deki gibi kelimenin tam anlamıyla düşünebiliriz. Ama Nietzsche'deki bu anlamın, yine de fazlasıyla romantik ironiye ait olduğunu düşünüyorum: belirli bir yazar konumuna, çağdaşlarının oluşturduğu kitleyle yazarın uyumsuzluğuna, kendi zamanının inkarına yol açar. Bu basitçe Nietzsche'nin söylemek istediği şey değildir ama Nietzsche belli bir ölçüde yanılgıya düşer. Dolayısıyla zamansız olan, bizim anladığımız anlamda modernitenin işareti değildir; zamansız olan, romantik bir iz de olabilir ve romantik, modern değildir. Modern olanda nostalji yoktur. Öyle ki diğer taraftan tehdit edilir: "modern" bir eser ortaya çıktığında, ne itibariyle deneysel anlamda gerçekten modern olduğunu ve ne itibariyle basitçe bir yenilik –moda anlamında yenilik– olduğunu, önceden yapılmış ve işe yaramış şeyleri fazla fark gözetmeden tekrar etmenin bir yolu olduğunu birbirinden ayırmak, bana kalırsa son derece zordur. Bu ayrımların hamle hamle ve özellikle kritersiz biçimde yapılması gerektiğine inanıyorum.

JLT: Evet ama eğer *sensus communis* yoksa, bu nasıl yapılacak?

JFL: Sensus communis olamaz.

JLT: Ama yargı veriyoruz, elbette bir *sensus communis* olmalı.

---

1 Atıf, Nietzsche'nin *Unzeitgemässe Betrachtungen* kitabınadır; Türkçeye "çağa aykırı", "zamana aykırı" şeklinde çevrilen *unzeitgemässe* sözcüğünün ilk karşılığı "zamansız"dır. —*yhn*

JFL: Hayır. Kritersiz biçimde yargılıyoruz. Aristo'daki anlamıyla, adil olan ve olmayan hakkında en ufak bir kriter olmaksızın yargı vermesi gereken basiretli [*prudent*] kişinin konumundayız.

JLT: Oysa deneysel eserle basit bir yenilik arasında ayrım yapıyorsunuz.

JFL: Ayrım yapıyorum ve bunun anlaşılır olduğuna inanıyorum. Ama yeni bir eser ortaya çıktığında bu eserin, duyarlığın ve kültürün o ana dek dokunulmamış sınırlarını zorlamak anlamında modern bir eser mi olduğuna, yoksa zaten keşfedilmiş bir alana tamamlayıcı bir ek mi yaptığına karar vermek için, hepimizin hemen hemfikir olmasının zor olduğuna inanıyorum.

JLT: Buna zaman mı karar veriyor? Olamaz.

JFL: Hayır, hayır. Ne zaman ne de kavram. Buna karar verilir, tüm söyleyebileceğimiz bu. Kategoriler vasıtasıyla kurala bağlanmamış yargılarla karşı karşıyayız. Tarihin kendisi bu yargıların oluşturulmasına herhangi bir yardımda bulunmaz, en azından olay anında. Bunun olabilmesi için, tarihin kavramlarla, diyalektik olarak ilerlediğini varsaymak gerekirdi. Tarih bize ancak neden sonra rehberlik eder.

JLT: Kitaptan kitaba sanki *Yargı Gücünün Yeni Kritiği*'ni yazmakta olduğunuzu düşünmüyor musunuz?

JFL: Ben böyle demezdim, böyle diyemezdim. Ayrıca "*Yargı Gücünün Yeni Kritiği*" ne demek?

JLT: Bizim durumumuzda basitçe, neyin modern olup neyin olmadığına karar vermeye izin verecek kriterlerin hazırlanması demek. Çünkü her zaman kesin biçimde ka-

rar veriyorsunuz. Örneğin Louis Marin'in *Critique du discours*'uyla ilgili makalenizi[1] düşünüyorum.

JFL: Kesinlikle. Ama birincisi, yanılabilirim; ikincisi, böyle düşünen bir tek ben olabilirim; ve üçüncüsü, verdiğim bir yargı hakkında fikir değiştirebilirim. Her seferinde bir duyguya sahip olduğumu söylemek istiyorum. Bu bir duygu meselesi, kavramsız da yargı verebiliriz, anlamında. Bahsettiğin Marin örneğine geri dönüyorum: benim duyguma göre Pascal moderndir, çünkü tam da yargının kriterlerine saldırır. Marin, semiyotikten geliyor. Semiyotik, eserler hakkında yargıda bulunmak için kriterlerden ve tutarlılıktan ibarettir: bundan daha az modern bir şey olamaz. Pascal'i anlamak için Marin semiyotiği bırakıyor: modern oluyor. Aynı şekilde, Antisthenes'inki gibi yüklemleme ve tanımlamadan kaçmaya çalışan antik bir dil felsefesinin, bu konuda modern olduğunu söyleyebilirim.

JLT: Ne diyorsunuz, yani tam olarak? Düşünüyorum, buluyorum, değerlendiriyorum, öyleyse yargı veriyorum mu diyorsunuz?

JFL: Kesinlikle, yargı veriyorum. Ama eğer bana yargımın kriterlerinin ne olduğu sorulursa, elbette buna verecek hiçbir cevabım olmazdı. Zira eğer yargı kriterlerine sahip olsaydım, eğer senin soruna cevap verme imkânım olsaydı, bu gerçekten de ben ve okurlar arasında bu kriterlerle ilgili mümkün bir uzlaşma var demek olurdu ve modernite durumunda değil, klasisizmin içinde olurduk. Ve tam da benim demek istediğim, bu kriterlerden yoksun olduğumuz her durumda, nerede olursa olsun, modernite içinde olduğu-

1 Ekim 1976'da *Critique* dergisinin 342. sayısında "Que le signe est hostie, et l'inverse; et comment s'en débarrraser" adıyla ilk kez yayınlanan, daha sonra *Rudiments païens* [*Paganlığın İlk Bilgileri*] kitabında "Humour en sémiothéologie" adında değiştirilmiş bir versiyonu yeniden basılan makale. —*çn*

muz. İster Augustin'in, ister Aristo'nun, isterse Pascal'in dönemi olsun. Tarihlerin hiçbir önemi yok.

JLT: Rudiments païens [*Paganlığın İlk Bilgileri*] kitabının önsözünde, önerilen mefhumların kullanma kılavuzunun daha sonra geleceğini söylüyorsunuz. Dolayısıyla modernite hakkında yargıda bulunmaya yönelik "kritik" kavramlar geliştirdiğiniz düşünülebilir.

JFL: Sözünü ettiğin bu kısa başlangıç yazısında da açıklandığı gibi "İlk bilgiler", geliştirilmemiş çalışmalardır; malzemenin kendisi rafine değildir, rafineleşmektedir. Umuyorum ki bu, yazmakta olduğum kitapta olacaktır. Ama bu, *İlk Bilgiler*'de eksik olan kriterlerin orada bulunacağı anlamına gelmez. Daha ziyade tam tersi anlama gelir; *İlk Bilgiler*'de hâlâ çok fazla kriter vardır, "rafine" kitapta çok daha azı olacaktır. Ama şunu eklemek istiyordum: paganizmden bahsettiğimde, bu bir kavram değil, tam da içinde yargıda bulunduğumuz bir durumu belirten ve diğerlerinden ne daha az ne daha çok kötü olan bir isimdir. Yalnızca hakikat [doğruluk] alanında değil, aynı zamanda güzellik (estetik etkililik) ve adalet, yani politika ve etik alanında da kritersiz biçimde yargıda bulunuyoruz. "Paganizm" derken bunu kastediyorum. Çünkü eğer, Yunan veya Roma mitoloji tarihlerinde, nasıl diyeyim, kelimelerin yaşamının ve edimlerin yaşamının ne durumda olduğuna bakarsak, şunu gözlemleriz: yargılara rehberlik edecek sabit bir kriterler sistemi yoktur. Détienne ve Vernant'ın o çok güzel kitaplarında[1] dediği gibi kurnazlık vardır dediğimizde, bu kurnazlığın alt etmek için basit bir teknik, bir hamle olmadığını, bundan çok daha fazlası olduğunu anlıyoruz. Kurnazlık, güç istencine bağlı bir etkinliktir, çünkü güç istenci,

1 Bkz. Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, kol. "Champs Essai", 2009, 316 s. —*çn*

eğer bu ifadenin bir anlamı varsa, kritersiz biçimde ilerler. Kurnazlık, kelimenin topolojik anlamıyla çeşitli sahalarda, alanlarda kullanılır ve aynı zamanda kelimenin kronolojik anlamıyla, kriterlerin olmaması anlamında kullanılır. İşte ben "pagan"dan bunu anlıyorum. Modernitenin pagan olduğunu düşünüyorum[1].

JLT: Ama pagan derken iki şey anlıyorsunuz. Öncelikle modernite gibi belli bir sistemi belirten bir sözcük bu, diğer yandan ise bir buyruk, çünkü yazmak isteyen kişiye bu yönde gitmesini salık veriyorsunuz. Corneille veya Racine yönünde gitmesini değil.

JFL: Evet, kesinlikle. Tam da dün, birisi şaka yollu şöyle sordu: tam olarak neden yazıyorsunuz? Yani yazma sebepleriniz nelerdir değil, hangi haklılaştırma [*justification*] sistemini kabul ediyorsunuz? Hiç tereddüt etmeden şöyle cevap verdim: yazma bahanesi olarak kendime daima politik bir sebep buldum. Her zaman bunun işe yarayabileceğini düşündüm. Dolayısıyla bu çok açık; paganizm fikrinde bir buyruk işlevi olabileceğini tamamen kabul ediyorum: bu fikrin işaret ettiği yönde veya yönlerde gidilmesi gerektiğini düşünüyorum. Aslında şu dikkatimi çekti; buyruklar ciddiye alındığında, onların asla temellendirilmemiş olduğu or-

1 *JFL* bugün (Ekim 1979) bu sohbette moderniteyle ilgili oluşan karmaşayı, modern ve postmodern arasına bir ayrım koyarak çözebildiğine inanıyor. Modern alıcı "halk" olacaktır, yani gönderdiği şey Romantiklerin *Volk*'uyla yüzyıl sonu burjuvazisi arasında gidip gelen bir fikir. Romantizm modern olacaktır, tıpkı, imkânsız gibi algılansa da eserleri değerlendirmeye izin verecek "kötü" bile olsa bir zevk inşa etme projesi gibi. Postmodern (veya pagan) ise, belirli bir alıcısı ve düzenleyici bir ideali bulunmayan edebiyat ve sanatların koşulu olacaktır, burada değer, düzenli biçimde deney ışığında belirlenir, yani dramatik biçimde söylersek, malzemelerin, biçimlerin, duyarlık ve düşünce yapılarının maruz kaldığı doğa değiştirme ölçüsünde belirlenir. Postmodern, bir dönem olarak alınmamalıdır.

taya çıkar, yani adil [*juste*] olana asla varamayız. Özellikle, olandan olması gerekene varılamaz. O halde ikisiden biri: Ya adil olan bize başka bir yerden geliyor, yani biz asla buyrukların alıcısı değiliz. Yahudiler böyle düşünüyor ve aynı şekilde, bambaşka bir biçimde de olsa, geleneksel anlatıların "her zaman için" mecburiyetler dağıttığı ilkel denen toplumların geleneklerinde de olup biten bu. Veya bizim durumumuz. Biz modernler için, buyruklar alınmamıştır. Mecburi olanın ne olduğuna karar vermesi gereken bir toplum anlamında bu modernitenin, esas olarak Batı düşüncesi içinde, bazı Yunanlarla başladığını düşünüyorum. Yunan mitolojisi neyi gösterir? Kendi kanununu durmaksızın yeniden yapmak zorunda olan bir tanrılar toplumu. Birçok sofist ve retorikçide bulduğumuz tema budur. İşte bu insanlar için buyruklar tartışma konusudur, tartışarak daha adil olanı bulacağız anlamında değil, tersine tam da buyruk temellendirilemez olduğu ve bir şey anlatan veya betimleyen, tek kelimeyle belirtici [*dénotatif*] ifadeler ile buyurucu [*prescriptif*] ifadeler arasında, her zaman söylenecek bir şeyler olduğu ölçüde. Dil oyunu değiştiriyoruz. Bir strateji, toplum, ekonomi modeli betimliyoruz ve buyruklara geldiğimizde, başka bir dil oyununa atlıyoruz. Kritersiz haldeyiz ve karar vermemiz gerek.

JLT: Bu yargı kapasitesi nereden geliyor?

JFL: Bu yargı kapasitesinin, belirli bir felsefi gelenekte bir adı var, Nietzsche'nin, güç istenci [*volonté*] geleneğidir bu. Kant gibi biri için (çünkü "yargı kapasitesi" ifadesi Kant'tan gelir), açıktır ki yargı kapasitesi, gizemli biçimde askıda kalır. Ahlak yasasıyla ilgili olarak, Kant irade [*volonté*] için (*Pratik Aklın Kritiği*'nde), bunun nüfuz edilemez bir ilke olduğunu söyler. Belirli bir bakımdan, yani *hakikatte*, bununla ilgili söylenecek hiçbir şey yoktur. Ama bu olmadan,

ne mecburiyet deneyimi ne de adalet sorunu olurdu. İşte cevap budur: yargı kapasitesi, kriterlerin izlenmesine bağlı değildir. Bunun son *Kritik*'te alacağı biçim, hayalgücüdür. Kurucu bir hayalgücü. Bu yalnızca bir yargı kapasitesi değil, bir kriter icat etme gücüdür.

JLT: Çok güzel. Ama moderniteye ve paganizme ait olan bir tür –bu terimi kullanmak istersek– irade rejimi var; bir de böyle olmayan ve iradeyi içeriklere tâbi kılan başka bir rejim var.

JFL: Evet, negatif bir ayrımın mümkün olduğuna inanıyorum. Modern bir irade, saklanmayan bir iradedir (ya da hayalgücüdür, nasıl istersek), sahip olduğu gücü, saygı duyulması gereken kavranabilir bir modele yüklemez. Özünde klasik irade yoktur (klasiklerdeki irade moderndir: *virtù*), öncelikle kriterler vardır, daha sonra irade bu kriterlere göre *mimesis*'le biçimlenir. *Mimesis* kategorisi ağır basar. Ama bence ancak klasisizmde ağır basar. Başarılı olsa da olmasa da Nietzsche'nin gayreti, üçüncü *Kritik*'te Kant'ın gayreti, kendi ifadesiyle bir yargı kapasitesi ortaya koymak, Nietzsche'nin ifadesiyle perspektif yaratmak, yani eylemleri ve söylemleri, genel olarak eserleri, pratik için kriter görevi görecek kavramsal bir sisteme başvurmaksızın üretmektir. Sonuç olarak bir modele göre, bir modele uygun olarak biçimlenmemiş eserlerdir bunlar. Ben buna modern diyorum ve görüyorsun ki bu sözcük tarihin kendi içinde çeşitli dönemlere ayrılması anlamına gelmiyor, çünkü Eskilerde de bu moderniteyi rahatlıkla görebiliyoruz. Hatta bazı "klasikler"de de. Pascal gibi birinin bu moderniteye ait olduğu açıktır. Ve Descartes'taki "cömertlik"...

JLT: Ama bir kavramsal temel yokluğuna rağmen, her seferinde bu pagandır, bu değildir diyerek yine de karar verebildiğinizi görüyorum. O halde bir kriteriniz var...

JFL: Sağdaki soldaki çeşitli söylem türlerini sınıflandırmak için bir kriterim (kriter yokluğu) var. Hatta paganizme dair pek de gelişmemiş bir mefhumum var ve gerçekten de buna göre karar veriyorum. Ama durum şu ki bu sınıflandırma çalışması, tam da buyruklarla hiç ilgisi olmayan bir dil oyununa bağlı: bu çalışma doğruluk [hakikat] işlevlerine bağlıdır, betimleyicidir ya da belirticidir diyebiliriz, artık hangisini tercih edersen. Ama ahlaklılıktan veya kamu yararından söz ediyorduk. İşte kriterimin olmaması, *şu pagandır* demek için değil, *pagan olalım* demek içindir, yani emir vermek veya tavsiye etmek için. İnsanın özünün pagan olmak olduğunu düşünmüyorum; dinlerin ve totaliter mezheplerin çağından sonra, tarihin diyalektiği içinde şimdi pagan bir momentin zorunlu olduğunu da düşünmüyorum. Bu buyruğa dayanak olacak ne bir öz ne de bir zorunluluk var. Olsa olsa bir İdea tarafından düzenlenmiştir bu.

İkinci Gün
Üç pragmatik merci

JLT: Sık sık şöyle diyorsunuz: *pagan olalım* ve *adil olalım*. Bu iki talep normalde birbirini dışlar gibi görünür. Gerçekten de adalet, genelde Platoncu bir problematiğin içinde düşünüldüğü ölçüde, bir yargı kriterinin sabitlenmesini gerektirir ve sanki paganizm bunu yasaklamaktadır. Bu iki buyruğu bir araya getirirken başka türden bir adalet mi düşünüyorsunuz, nedir bu? Veya adalet, paganizmdeki mecburi istisna mıdır, o zaman bu istisnanın anlamı nedir? Pagan olmayan bir dışarının, paganizmin bağrına geri dönüşü müdür bu, ve eğer öyleyse, neden?

JFL: Adalet sorunu, alışılageldiği üzere, Platoncu bir problematikten itibaren ortaya konur. Bir toplum içinde dolaşımda olan her şeyin dağılımı, Platon'da adaletin ta kendisi olarak tanımlanan şeye, yani adalet özüne veya ideasına uygunsa adildir. Öyle ki bir adalet özünün *mimesis*i dışında, adaletin ne olabileceğini kavramak son derece zordur. Ayrıca bu adalet özünün ne olduğu, teorisyen, filozof veya kelimenin varsayılan asil anlamıyla politikacı tarafından söylenmelidir; adalet, onların söyleminde kurulan anlama uygun olarak tanımlanacaktır. Ya da hatta dağılım, eğer adil dağılımı belirten bir söyleme uygunsa adildir. Örneğin Platon için biliyoruz ki dağılım, eşitlikçi dağılım değil, tersine orantısal ve analojiktir.

Öyleyse bu durumda adalet sorusu, betimleyici veya be-

lirtici veya teorik (şu an için bence ayırmaya gerek yok) bir söylem olacak bir başlangıç söylemine gönderir ve bu söylemin de, şu ya da bu sebepten ötürü adaletin varlığının ta kendisini dile getirdiğine [*énoncer*] inanan birileri tarafından tutturulması gerekir. Açıktır ki bu ilişki, adaletle ilgili söylemi dile getiren kişiyle [*énonciateur*] adaletin varlığı arasındaki ilişkiyi kastediyorum, bence kesinlikle pagan değildir, tersine, bu sözcüğe yüklemeye çalıştığım anlamda, sonuna kadar sofudur. Bu ilişki, elbette mevcut olmayan bir şeylerin, kayıp bir kökenin temsilini gerektirir; bu kökenden yoksun olan bir topluma bunun yeniden kazandırılması söz konusudur. Ve hem dile getiren kişinin hem de onu duyanların, yani temelde toplumun bütününün, aracılar olsa da, bir inançla, özel bir *pathos*la harekete geçirilmesini gerektirir. Bu özel *pathos*, söylemde söylenen ve adil dağılıma temel oluşturan şeyin, gerçekten de adaletin varlığı olduğunu kabul etmekten ibarettir. Dolayısıyla alışıldık biçimde adalet dediğimiz şey, bu şekilde konduğunda, terimin içeriğinden değil, bu içeriğin ne olduğunu söyleyecek, yani adaleti tanımlayacak bir söylemdeki konumundan bahsediyorum, paganizmin tam tersini getirir. Gerçekten de şeyin mevcut olmadığı, toplum içinde gerçekleştirilmesi gerektiği, toplumun bundan yoksun olduğu ve ancak öncelikle doğru biçimde düşünülüp betimlendikten sonra bunun yapılabileceği fikrini, temsilini getirir.

Adil pratik, belirtici (adaleti belirten) ifadelere [*énoncé*] uygun olmalıdır; bu ifadelerin kendileri doğrudur ve örneğin filozofun ifadesinin doğru olduğunu kabul eden inanç *pathos*u, tam da burada devreye girer. Bu demektir ki bir şekilde toplumsal adalet pratiğine egemen olan ve onu kendine tâbi kılan bir söylem türüyle karşı karşıyayız. Bu söylem türü, Marx'ı da içine alan bütün bir politika geleneğinde ortaktır. Bu gelenekte, adaleti betimleyen söylemin belirt-

tiği şeyde hata yoksa, yani bu söylem doğruysa, toplumsal pratiğin söylemde belirtilen dağılıma uygun olduğu ölçüde adil olabileceği varsayılır. Bunun yeterli olduğunu söylemiyorum, neredeyse hiç kimse bunun yeterli olduğunu düşünmemiştir, aksi takdirde politika yapmaya gerek bile olmazdı; ama ne olursa olsun, bu zorunludur. Filozof-kraldan bahsederken Platon bunu düşünüyordu; bu, Marksizm için de aynı şeydir, tabii teorinin kesinlikle vazgeçilmez rolü kabul edildiği ölçüde. Teori, hatasız analiz dediğimiz şeyi sürdürmeye yarar ve bu analiz, çok uzağa gidebilir, çünkü gerçekten de malların –kapitalizm dediğimiz– bu dağılım biçimiyle ilgili olabilir ve *Kapital* adlı kitaplar bütününün konusunu oluşturabilir. *Kapital*, bu malların komünist dağılımının meşruluğunu temellendirmeye yönelik devasa bir teorik söylemdir.

O halde sorunu böyle koyarsak, tekrar ediyorum, söylem düzeneklerinin işleyiş biçimleriyle karşı karşıya kalırız. Bunlar ikili biçimlerdir ve bu bakımdan Batı'nın ayırt edici özelliğini oluştururlar: *bir yanda*, iyi veya adil olabilmek için toplumda eksik olan nesneyi Platoncu *episteme* anlamında, veya Marksist anlamda, veya başka anlamlarda bilimsel olarak betimlemeye çalışan teorik bir işleyiş, *diğer yanda* da, bu teorik düzeneğe bağlı, onun gerektirdiği veya böyle denebilirse indüklediği, ve adaletin ne olduğuna dair teorik söylemden edinilen temsile toplumsal gerçekliği uygun kılmak için, bu gerçeklik içinde alınması gereken önlemleri belirleyen düzenekler bulunur. Bir taraftan belirtici ifadelerden oluşmuş teorik bir düzenek elde ediyoruz. Bu ifadelerin temel işlevi, bu söylemin yaptığı göndermeyle [*référence*] ilgili durumu dile getirmektir ve bunlar, bütünüyle göndermelerine odaklıdır (görünür nesnesini daima gönderilen şey [*référent*] olarak koyan Platoncu söylemin esas özelliği bence budur). Diğer taraftan ise bir önceki söy-

lemin gerektirdiği bir söylemler bütününü bu düzenekle eşleştiriyoruz. Aslında bunlar prensip olarak ilk söylem tarafından gerektirilmiştir ama yine de ondan çok farklıdırlar, çünkü bunların, toplumsal gerçeklik karşısında bir buyurma işlevi vardır: bu bir anayasa olabilir, bir yasalar bütünü olabilir, *politeia*nın kendisi olabilir; yani Marx'ın Paris Komünü'nde bulduğunu düşündüğü düzeneklerdir bunlar; ama aslında, ancak sermayenin teorik analizinin getirdiği betimlemeyi doğruladıkları, hatta uyguladıkları ölçüde de diyebiliriz, bir anlamı vardır bunların.

Oysa bu işleyiş biçimi (bu aynı zamanda liberalizmin de işleyiş biçimidir; onun da aynı şekilde adil olanın ne olduğuna dair genel bir fikri vardır, çünkü insana, genel olarak insanlığa ve bireyciliğe dair belirli bir temsili vardır), bu genel düzenek, biraz daha yakından bakıldığında oldukça çelişkili görünür. Çelişki, söz konusu düzeneğin getirdiği şeydedir, yani buyurucu olanın betimleyici olandan türetilebilmesindedir. Çok kısa bir mantıksal analizle yetiniyorum ama bu daha da inceltilebilir. Bütüne dair şu türden bir meta-düzenekle karşı karşıya olduğumuzu görebiliriz: *Eğer (eğer P ise Q), o halde R. P ise Q* şu demektir: eğer mallar şu veya bu şekilde dağıtılıyorsa, o halde adalet vardır. Teorik söylem ve gerektirdiği şey işte budur ve bu seviyede bu, tamamen meşrudur, zira belirtici ifadelerden oluşan bir söylemin içindeyiz. Bir de büyük *Eğer, o halde* var, o da şudur: eğer teorik gerektirme varsa, *o halde R*, yani: o halde pratikte adil topluma ulaşmalıyız, yani şu veya bu şeyi yapmalıyız, malların dağılımıyla ilgili şu veya bu önlemi almalıyız, vs.

Oysa Aristo'dan beri biliyoruz ki tüm ifadeler aynı sınıfa ait değildir. *De Interpretatione*'de Aristo, talep veya dua (*euchè*) örneğiyle ilgili şöyle der: her söylem *semantikos*'tur ama hepsi *apophantikos* değildir; yani her söylem önermeli

değildir, ve ekler: dua, apofantik[1] bir söylem değildir. Duanın yerine emri koyalım, çünkü emir, açıkça aynı ifade sınıfına, buyruklar sınıfına aittir. Bu da demektir ki buyurucu ifadeler, az önce *R* adını verdiklerim, 'şu yapılmalıdır' diyenler, örneğin: *Aile mirasını kaldırın*, *Bankaların tüm sermayesini kamu denetimine geçirin* ifadeleri, ne önerme ne de yüklemleme ifadeleridir. Eğer önerme ifadeleri değillerse, nasıl önerme ifadeleri tarafından gerektirilebilirler? Gerektirilemezler. Gerçekten de burada, buyurucu ifadelerin önerme ifadelerine karşı gösterdiği bir tür direnç vardır, yani emirlerin, bilgi söylemi olan, amacı doğruyu söylemek olan ve doğru ve yanlış bakımından tutarlı olan söylemlere karşı gösterdiği direnç. Bu geçiş, doğruyu söylemek gerekirse anlaşılmaz bir geçiştir. Buyrukların önermeler mantığının işlemcilerine karşı, yani teorik söyleme izin veren şeye karşı (felsefi söyleme has olan ifade etme şartı buraya eklense bile) gösterdiği bir direnç, onlarla arasında bir uyumsuzluk, bir tutarsızlık vardır.

Dolayısıyla toplumun adil olması için, dağıtılacak şeylerin dağıtımının iyi yapılması için, bir modeli öne sürerek, pratik olarak karara bağlamak istediği şeylerle kendini haklılaştıran veya haklılaştırdığını sanan tüm bu devasa politik düşünce aygıtı, bir emir kendi haklılığını belirtici bir ifadede bulamadığı ölçüde, aslında beyhudedir. Bana göre Lévinas'ınki gibi bir düşüncenin önemi tam da şudur: başkası ile, onun "Başkası" veya "mutlak Başka" dediği şeyle ilişki öyle bir ilişkidir ki, tam da başkasının, basitçe benimle konuştuğu için bana yöneltmiş olduğu talep, asla haklılaştırılamayacak bir taleptir. Burada model, Tanrı'nın Yahudi halkıyla kurduğu ilişkidir, yani Tanrı Musa'ya şöyle demekle işe başlar: bana itaat etsinler! Ama neye itaat edecekleri

1 Aristo'nun yaptığı tanımlamaya göre "doğru" veya "yanlış" değeri yüklenebilecek önerme. —*çn*

henüz bilinmemektedir. Ancak daha sonra bilinecektir. Öncelikle buyurucu bir duruma yerleşme buyruğu vardır ve bu aslında çok tuhaf bir şeydir; yani bir şeyleri betimleyen değil, bir şey buyuran bir söylemi dinleme haline geçme buyruğu.

JLT: O halde özetleyelim. Adaletin bir ontolojiden uyarlanamayacağım, Platoncu problematiğin terk edilmesi gerektiğini, belirtici olanla buyurucu olan arasında bir uçurum olduğunu söylüyorsunuz.

JFL: Platon şöyle düşünür: varlığa dair "adil" (yani *doğru*) bir görüşümüz varsa, o zaman bu görüşü toplumsal düzene uyarlayabiliriz; elbette bunu kimi aracılarla yaparız (örneğin *psychè*) ama yine de varlığın kendi dağılımı model alınır. Toplum da kendi adına bu dağılımı tekrarlamalıdır ve bu aynı zamanda kapasitelerin, sorumlulukların, değerlerin, malların, kadınların da dağılımıdır ve liste böyle uzayıp gider.

JLT: Adalet, Platoncu İdea modeli üzerinden değil, dua, talep modeli üzerinden düşünülmelidir.

JFL: Politika dediğimizde, her zaman kurulacak bir şeyler olduğunu anlarız. Toplumun merkezinde, aslında bu merkez tek bir merkez değil toplumun her yeridir, oldukları haliyle kurumlar sorgulanmıyorsa, onları daha adil kılmak için geliştirme projeleri yapılmıyorsa, politika da yapılmıyordur. Bu demektir ki her politika, olandan başka bir şey yapma buyruğu getirir. Ve bu olandan başka bir şey yapma buyruğu, aslında buyruğun ta kendisidir, alıcısında gerçekliği, durumun bağlamını, *speech act*'in bağlamını dönüştürecek bir eyleme yol açan bir ifade olmak, buyruğun özüdür. Dolayısıyla Batı'da politikadan bahsettiğimizde, bu sözcüğü buyruğun müdahalesi olmadan nasıl düşünebiliyoruz gerçekten anlamıyorum. Kelimenin tam anlamıy-

la genel olarak kurum dediğimiz, kurucu işlev dediğimiz, veya kurucu özne dediğimiz şeyde, veya bu türden her türlü şeyde söz konusu olan, besbelli ki bir buyruktur, veya bir buyruklar kümesidir, veya buyurucu bir işlevdir, veya norm koyucu bir öznedir. Aslında tüm bu düşünürlerde, yalnızca Platon'da değil, Marx'ta da, toplumun doğru [*vrai*] bir varlığı olduğuna ve eğer bu doğru varlığa uygun olursa toplumun adil olacağına dair bir inanış vardır. Dolayısıyla doğru, yani hatasız bir betimlemeden, adil buyruklar çıkarabiliriz. Doğru olandan adil olana yapılan geçiş, verdiğim örnekteki "*Eğer, o halde*" geçişidir.

Oysa doğru olandan adil olana yapılan bu geçiş aslında sorunludur, çünkü kabul edildiği takdirde bu, şu demek olacaktır: buyurucu bir ifadenin mecburi olması, eğer bunu alan kişi, yani bu ifadenin alıcısı, gönderenin gözünde verdiği emri meşrulaştıran teorik söylemi yeniden yapmak üzere, ifadeyi gönderen konumuna, yani ifade eden konumuna yerleşebiliyorsa, mümkündür ancak. Olayı bu bakımdan, yani pragmatik düzeyde ele alalım. Öte yandan ben bunun var olmadığını söylemiyorum, aslında bu, genel olarak özgürlük ve otonomi dediğimiz şeydir, ben sadece bunun daima şu soruyu kenarda bıraktığını söylüyorum: nasıl geçiyoruz...

JLT: Doğru olandan adil olana...

JFL: Doğru olandan adil olana... Ve bu başka bir şeyi de, temel bir sorunu da kenarda bırakır, o da şudur: yapmam gereken bir şey olduğu ölçüde, buradaki "yapılması gereken" bana yöneliktir, ben bunun alıcısıyımdır. İkinci şahısta olmayan hiçbir emir yoktur, yani her emir, açıkça kendi alıcısına hitap eder. Oysa bu durum, alıcısına değil gönderdiği şeye [*référent*] odaklanan teorik söylem için nadiren geçerlidir.

JLT: Başka bir deyişle, doğru ve adil olanı birbirinden ayırıyorsunuz; öyle ki adil olan, doğru olanla ilgili yaptığınız eleştiriye tabi değil. Adalet mefhumunu ayakta tutmak veya yeniden temellendirmek için yapılması gereken ilk işlem bu.

JFL: Aynen öyle. Bana öyle geliyor ki adalet konusunda, adalet buyruklara gönderdiği ölçüde, ve zorunlu olarak buraya gönderir, dilin teorik kullanımından temelde çok farklı olan bir dil kullanımı vardır.

JLT: Bu konuda, kabul edilemez bir Platoncu karışıklık var.

JFL: Evet, politik bir karışıklık, aslında genel olan, evrensel olmayan ve bana çok önemli gelen bir karışıklık var. Sonuç olarak bu karışıklık, politika konusunda filozofların kendilerine tanıdıkları ve kimi zaman kullandıkları bir ayrıcalığa izin verir: prenslerin danışmanları olma, Descombes'un dediği gibi "entelektüeller" olma ayrıcalığı, sanki hatasız emirler oluşturabilmek için prenslerin ihtiyaç duyduğu şey, nihayetinde bir sorunun iyi bir teorik betimlemesiymiş gibi.

JLT: O halde adil olan, doğru olanla aynı cinsten değildir.

JFL: Adil olan doğru olanla aynı cinsten değildir ama bu sözcük hâlâ fazlasıyla belirsiz. Eğer cins derken, Aristo'nun bilimsel veya didaktik söylemle diyalektik söylem, retorik söylem, poetik söylem arasına bir fark koymak için bu terimi kullandığı anlamda *söylem cinsini* [*genre de discours*] anlarsan, belirsizlik ortadan kalkar.

JLT: Hayır, ben bunu "varlık cinsleri" anlamında anlıyordum.

JFL: Tarafsız olmak için, bir mantık terimi kullanmak

için, ben sınıf demeyi tercih ederdim: gerçekten de aynı mantıksal meta-işlemcileri karşılamayan ifade sınıfları vardır. Bunları analiz etmenin çok büyük zorlukları olduğunu biliyorum. Buyruk mantıkçıları, Von Wright, Rescher gibi insanlar, genel olarak Anglo-Saksonlar, buyurucu ifadeleri biçimlendirmeye çalıştıklarında, önermeler mantığındaki temel işlemcilerin, olumsuzlama, gerektirme, vs., buyruk konusunda da işlevsel olduklarını kabul etmekle işe başlarlar.

JLT: O zaman apofantik olana geri dönüyoruz.

JFL: Evet, bu da sorunu bir şekilde çözüyor ve aynı zamanda bu kitapları okurken belirli bir hayal kırıklığı hissetmeye yol açıyor, en azından benim için. Buna karşılık, Lévinas gibi birinde ilgimi çeken şey, taleplerin orijinal özelliğine ısrarla vurgu yapılması. Talepler, belirtici ifadelerden türetilmez, türetilemez veya bunlar tarafından gerektirilemez ve önerme işlemcileriyle hesaplanamaz.

JLT: Başka bir deyişle adaleti ancak buyurucu olandan hareketle anlayabiliriz.

JFL: Her durumda, adalet buyurucu olanın düzenine aittir.

JLT: Teorik ve apofantik olandan itibaren adaleti düşünemeyiz demek istiyorum.

JFL: Aynen öyle. Buraya yapılan vurgu şunu getirir: bizim için, adil bir toplum modeli üretmek söz konusu değildir. Söylenmesi gereken ilk şey bu. Bir toplum için adalet sorusu, model terimleriyle çözülemez. Bu çok önemli, çünkü adalet sorusu her sorulduğunda, muhtemel bir bilmem neler Kurucu Konseyi'nin yaptığı muhtemel bir anayasa için model olacak bir betimlemeye geri dönme eğilimi gösterdiğimize inanıyorum aslında.

JLT: Bu aynı zamanda adil toplum yoktur demek.

JFL: Bu aynı zamanda adil toplum yoktur demek, aslında bu ancak ikinci veya üçüncü dereceden bir gerektirme ama gerçekten de bunu ispatlayabiliriz sanırım. Ama benim, biraz daha farklı bir anlamda, eklemek istediğim şey şu: Platon'da veya Marx'ta olduğu gibi, politik olanın bu şekilde teorik olandan türetilmesi, modern toplum için doğru değil gibi görünür, çünkü bu toplum soruya kendi "cevabını" verir. Aslında uzun zamandır bu böyledir, Platon döneminde demokrasi biçiminde ve kimi sofistlerin politika sorusuyla ilgili bazı hipotezlerinde zaten bu cevap veriliyordu. Bu, otonomi üzerinden bir cevaptır ve şöyle der: buyrukların uygulandığı toplumun bütünü tarafından üretilen buyrukların hepsi adil olacaktır. Bu durumda, adil olanın doğru olan tarafından gerektirilmesine veya adaletin uygulanabilmesi için önce onun ne olduğunu söyleyecek bir uzmanın veya filozoflar, bilim adamları gibi bir uzmanlar grubunun teorik söylemine ihtiyaç yok gibidir.

JLT: Size bir soru sormak istiyorum, belki biraz indirgemeci olacak ama bana öyle geliyor ki tüm adaleti sadece buyrukların tarafına koyarak, çok klasik bir sorunla, ahlak sorunuyla yeniden karşılaşıyoruz.

JFL: Evet. Ama bence bu bakımdan ikisi arasında bir fark yok. Bunu net olarak söylüyorum ve sanırım benim burada kendimi en yakın hissettiğim düşünür Aristo'dur. *Retorik*'te ve *Nikomakos'a Etik*'te açıkça söylediği gibi Aristo, ismini hak eden bir yargıcın, yargısına rehberlik edecek doğru bir modele sahip olmadığını, yargıcın hakiki doğasının tam da kritersiz biçimde yargı vermek, yani buyruk vermek olduğunu kabul eder. Sonuç olarak Aristo'nun *basiret* [*prudence*] dediği şey, bundan başka bir şey değildir. Bir model olmaksızın adaleti uygulamaktan ibarettir. Adaletin

ne olduğu üzerine bir bilge söylemi üretilemez. Bu, örneğin Aristo'daki diyalektik ve *episteme* veya didaktik arasındaki farktır. Bir kez daha, buyrukların bilimin konusu olmadığının söylenmesidir.

JLT: Evet ama bu göndermede beni şaşırtan şey, *phronesis*'le ilgili yaptığınız betimlemeyi düzelten Aristo düzeneğindeki diğer öğeleri unutmuş gibi yapmanız. Örneğin *hexis* veya eğitim... Gerçekten de Aristo'daki yargıcın durumunda kritersiz biçimde yargı veririz, adil olanı sabitlemeye izin verecek teorik bir düzeneğin desteği olmaksızın yargı veririz ama bu, eğitilmiş olduğumuz içindir, bir alışkanlık olduğu içindir, ruhun/nefsin bir pedagojisi [*pédagogie de l'âme*] olduğu içindir.

JFL: Bunu söyleyebileceğimizden bile emin değilim.

JLT: Aristo en azından erdem [*vertu*] vardır diyecektir.

JFL: Evet ama erdem, kriterdışı verilen yargıların adil yargılar olmasında kendini gösterecektir. Yargıcın iyi bir yargıç olup olmadığını böyle bilebiliriz. Dolayısıyla yargıç, erdemli olduğu için adil yargıda bulunmayacaktır, ancak adil yargıda bulunursa erdemli olduğunu söyleyebiliriz.

JLT: Aristo'nun, yargıç erdemli olmaya alıştığı için, adil bir *ethos*'u olduğu için bu böyledir diyeceğini düşünmüyor musunuz?

JFL: Aristo'nun bir *ethos*'tan söz ettiği doğru. Ama nedir bu *ethos*? Sonuç olarak bir betimlemedir, daima altın ortada yer alan birinin nasıl olacağına dair, bu kez teorik değil son derece empirik bir betimleme. Bu da kesin olarak demektir ki yargıcın iyi *ethos*'u, adil yargıların nedeni olmak şöyle dursun, ancak adil yargılar itibariyle kendini gösterebilen bir şeydir.

JLT: Ama sanıyorum ki burada da yine, bu orta mefhumunun da hatırlattığı gibi, aslında işlemekte olan teorik bir düzenek olduğunu ve bunun da orta noktanın hesaplanması olduğunu unutmuş gibi yapıyorsunuz.

JFL: Bu hesabın teorik olduğunun söylenemeyeceğini düşünüyorum. Tarafların karşılıklı sorumluluklarına, yarar ve zararlarına dair bir tahmin hesabıdır bu; hakikatin söz konusu olmadığı nesnelerle ilgili bir hesaptır, yani mümkün olanlarla ilgili ifadeler söz konusudur. Mümkün olan şeylere gönderen ifadeler, yalnızca kanı [*opinion*] ifadeleridir; yargıç, kanılara dayanacaktır.

JLT: Diyalektiğin içindeyiz.

JFL: Diyalektiğin içindeyiz ve asla *episteme*'nin içinde değiliz. Bence diyalektik, buyurucu olanın izin verdiği bütün her şeydir. Bununla şunu kastediyorum: bu diyalektik, bir toplumsal bütünün kuruluşu için kesin olarak geçerli olacak bir model üretiyormuş gibi kendini sunamaz. Tersine diyalektik, yargıcın her seferinde duruma göre [*coup par coup*][1] yargı vermesine izin verecektir. Ama eğer her seferinde duruma göre yargı verebiliyorsa, ki vermelidir (başka şansı yoktur), bunun nedeni her durumun tekil olmasıdır ve Aristo bu konuda çok hassastır. Bu tekillik ise, hakikat alanında değil, kanı alanında bulunmamızdan kaynaklanır. Öyle ki yargıcın *ethos*'u, onun makul bir dağılım etiği kurmuş olduğunu belirtir. Ve burada söz konusu olan aklın, Platon'daki akılla hiç ilgisi yoktur. Bu, varlığı söyleyen bir akıl değil, örneğin Weber'deki anlamıyla bir anlama yetisi olan akıldır (kesinlikle *Vernunft* değil, *Verstand*'dır), stratejide olduğu gibi hesap yapan bir akıldır; kazanmanın değil, aksine insanları eşitlemenin söz konusu olduğu bir strateji kipidir bu. İşte fark budur. Her seferinde ilişkileri değerlen-

1 Hamle hamle. —*çn*

dirmek gerekir; bunlar güç ilişkileri, değer ilişkileri, nitelik ve nicelik ilişkileridir ve bunları değerlendirmek için elimizde olan kriterler değil, sadece kanılardır.

JLT: Yine de bana öyle geliyor ki bu orta mefhumuyla birlikte, adalete kriter sağlayan teorik bir ifadeyle karşı karşıyayız. Her seferinde ortayı seçiyoruz. Rastlantısal tahmin hesabı yalnızca ortanın belirlenmesi için yapılıyor.

JFL: Ama "Her seferinde ortayı seçiyoruz" demek, tam da Aristo'da bu ortayı, içinde bulunduğumuz durumun dışında, kendi kendinde belirleyemiyoruz demektir. Ayrıca bir şekilde bunun orta olduğunu söylediğimizde, bu belli durumda belirlenmeden önce kavranabilir olan bir şeyden söz etmiyoruz. Orta ideası bir kavram değildir. Orta daha ziyade bir idea gibi, belirleyici bir kavramdan çok neredeyse anlama yetisinin bir ideası gibi iş görür. Oranları (Platon'un yaptığı gibi) kesin olarak belirleyemediğimizden, çünkü burada "kesin olarak" diye bir şey yoktur, elimizde sadece rehber görevi gören bir idea var; bu da yargıcın konumunu niteleyen şeydir.

JLT: Elbette Platon'daki ve Aristo'daki adalet anlayışları arasındaki farkı görüyoruz ve tabii ki Aristocu bir adalet teorisi yapabiliriz. Ama benim gözümde sorunlu olan, Aristocu bir adalet teorisiyle paganizm arasındaki ilişki. Aristo'daki yargıcın betimlemesini yaparken, paganizmden mi söz ediyorsunuz? Burada mı kalmalı bu?

JFL: Bence *Politika* ve *Etik*'teki Aristo, tıpkı *Topikler*'de ve *Retorik*'te olduğu gibi, gerçekten de paganizme çok yakın duran bir Aristo. Bu farklı kitapları bilerek seçiyorum çünkü bütün durumlarda, kanıların alanında olduğumuz için bilginin mevcut olmadığı bir konudaki iyi *tekhne*'yi, yani bilgiyi değil sanatı temellendirmeye çalışan bir söylemle

karşı karşıyayız. Politika bu alana aittir, bilginin alanına ait değildir.

JLT: Diyalektiğe aittir, bilime değil.

JFL: Bu şekilde paganizmde bizi ilgilendiren şeyin ne olduğunu tanımlayacağımı sanıyorum. En azından tüm bu konular için, hakikat [doğruluk] yargılarının değil, daima kanı yargılarının alanında olduğumuza dair bir inanç bu.

JLT: Evet, politikanın bilimi yoktur.

JFL: Demek ki politikanın bilimi yoktur. Bunu başka türlü de söyleyebilirdim: metadil yoktur; metadil derken, teorik söylemi kastediyorum, onun ifadelerini takiben alınacak olan politik veya etik kararları temellendirebileceği varsayılan şu meşhur teorik söylemi.

JLT: Metadil yoktur, yalnızca dil cinsleri, söylem cinsleri vardır.

JFL: Evet. Bir Anayasa üretirken bile "hamle hamle" çalışırız: Sonuçta anayasa, ancak pratik ışığında gerçekleştirilebilir hale gelir, yani pratiğin ifadeler için yeni bir bağlam oluşturduğunu, bunun Anayasa'da buyrulmamış olan şu veya bu şeyin buyrulmasını ve dolayısıyla Anayasa'nm geliştirilmesini talep eden bir bağlam olduğunu fark edeceğiz. Bu anlamda, bence şöyle diyebiliriz (tam da toplumu kendisine uygun biçimde inşa edecek bir metadil iddiasına gönderme yapılmadığı ölçüde): adil olanı söyleyen kişinin kendisinin de, onun buyruklarının alıcısı olacak ve gerektiğinde yargıç tarafından yargılanacak olanlarla aynı dil alanı içinde bulunduğuna dair bu çok tuhaf temsilin ortaya çıktığı her durumda, paganizm vardır. Yargıç da aynı dil alanındadır; bu demektir ki ancak edimlerinden itibaren, iyi yargı verdiği, gerçekten adil olduğu anlaşılırsa adil olarak değerlendirilecektir. Ve ancak edimleri adilse kendisi de

gerçekten adil olacaktır. Edimlerinin de, ancak her şey hesaba katıldıktan sonra adil olduğu yargısına varılabilir. Oysa kanı alanında hesaplar hiç bitmez.

JLT: Acaba Aristo bu "hamle hamle" fikrini, sizin yaptığınız kadar radikal biçimde ifade ediyor mu? Adil kararlar aldıkça gitgide daha adil olduğumuzu ve dolayısıyla bir birikme etkisi olduğunu varsayıyor elbette.

JFL: Evet, böyle bir etki var ve bu, kanının kendi mantığına dahil. *Her zaman*'ın değil, *çoğu zaman*'ın alanında bulunuyoruz. Eğer yargıç, çoğu zaman, iyi yargı veriyorsa, elbette adil olduğu varsayılır diyeceğiz ama bu asla her zaman olamayacaktır, asla her zaman olamaz. Elbette paganizm, diğerlerinden daha adil olan, çünkü çoğu zaman adil yargı vermiş olan insanlar olduğunu kabul eder.

JLT: Yoksa Aristocu musunuz?

JFL: Aristo'da belli bir sorun ortaya koyma biçimi var ve bu bana ilginç geliyor, çünkü bu düzeyde ve eserin bu kısmı için bu biçimin pagan olduğuna inanıyorum. Metafizik ve fizikle ilgili olarak durum belki de farklıdır, aslında Aubenque'in yaptığı gibi, eninde sonunda ontolojinin bile son tahlilde her zaman diyalektik olan bir söylemde konuşulduğunu, varlığın hakikatini söyleyecek teorik bir söylem olarak bunun imkânsız bir bilim olduğunu göstermek mümkün olsa da. Ontoloji başka türlü mümkündür, diyalektik olarak, yani tam da bilim olmayarak mümkündür.

JLT: Kesinlikle Aristocusunuz.

JFL: Aristo'yu böyle yorumlarsak, evet. Sanki Aristo, toplumun bütünüyle veya toplumsal bağla ilgili önemli şeylerin, hakikatlerin düzeninde değil de kanının düzeninde olup biten diyalektiğe ait şeyler olduğunu biliyor. Ve ben

bunun, herhangi bir sofistte bulabileceğimiz herhangi bir temaya çok yakın olduğuna inanıyorum.

JLT: Şimdi eğer isterseniz, modernitenin, adalet sorusuna otonomi üzerinden verdiği cevaba geri dönelim.

JFL: Modernitede, Rousseau'dan itibaren diyelim, bu adalet sorusuna verilen cevap teorik söyleme göre yer değiştirmiştir, çünkü adil olacak şeyin, ifade edenlerin bütünü tarafından buyrulabilecek şey olduğu düşünülür. Bu, Platonculuktan farklı bir konumdur, çünkü ifade edenlerin söylediği şey, böyle bir perspektif tarafından yönlendirilmiş olmak zorunda değildir, hatta bir iyi dağılım modelinin belirttiği şey tarafından yönlendirilmiş olmamak zorundadır.

JLT: Galiba irade mefhumunun modernitede ortaya çıkışından bahsediyorsunuz.

JFL: İfade etmenin kendisinin ortaya çıkışından söz etmek istiyorum. *Cogito*'dan veya *volo*'dan (ayrım yapmaksızın) itibaren, ister Descartes'ta olsun isterse de, daha az açık olmamakla birlikte bambaşka bir biçimde Rousseau gibi birinde olsun, Platon'da mevcut olmayan bir mefhumla karşı karşıyayız. Bu, senin genel olarak irade dediğin yetidir; bense buna ifade etme yetisi diyebilirim.

JLT: İrade diyorum, çünkü felsefe tarihinde modernite, genel olarak bunun ortaya çıkışıyla nitelendirilir. Daha kesin olarak *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin Giriş'ini düşünüyorum.

JFL: Olabilir. Buradaki irade elbette Platon felsefesinde yoktur ve ayrıca Aristo felsefesinde de yoktur. Buna karşılık bu irade, söylenegeldiği gibi ifade eden öznenin (böyle bir şey olduğu sürece ki ben bundan şüpheliyim), nihayetinde buyuracak olanın kendisi olduğu bir alana yerleştirildiği felsefede mevcuttur. O zaman soru şudur: İfade eden özne

kimdir? Ve bu, politik bir sorunsal açısından çok önemli bir yer değiştirmedir. Kelimenin Platoncu anlamıyla bir model sorunsalından çıkarız ve aynı şekilde, biraz önce bahsettiğim çift dayanaklı düzenekten, yani "toplumsal bağla ilgili doğruyu hedefleyen belirtici söylem ve bunun getirdiği buyurucu söylem" düzeneğinden de çıkarız. Ve başka bir problematiğe geçeriz: burada esas mesele buyruğun, yani etik ve politika alanında her şeyden önemli olan ifadenin, hem alıcısı hem de göndereni olan özne meselesidir. İkinci *Kritik*'teki Kant, bu problematiğin içindedir. En azından bunun da içindedir. (Aslında Kant ayrıca, daha "Yahudi" ve çok daha az "modern" olan bambaşka bir dil oyununa da bağlanır.) Bir önceki modele açıkça karşıt olan bir şey vardır burada. Önceki modelde emirler, kuruluş itibariyle hipotetiktir, *Eğer P ise, o halde R* şeklinde. Burada ise emirler kategorik biçimdedir ve ancak, kelimenin açıkça Kantçı anlamıyla irade, yasanın ifadesinde otonomsa bu emirler kategoriktir. Böylece modern politika ve adalet problematiğine hâkim olmuş, hâlâ da öyle olan otonomi fikrine varırız.

JLT: Biraz önce sorduğum soruyu da burada yeniden buluyoruz: ahlak ve onun adaletle yürüttüğü ilişkiler.

JFL: Kesinlikle. Böyle bir problematik içinde, tüm iradeler tarafından söylenebilen bir ifadenin, bu iradeler bunu telaffuz ederken özgürlüklerinden vazgeçmediği ölçüde adil olacağını söyleyeceğiz.

JLT: Ve böylece bilimden tasarruf ederek adaleti tanımlıyoruz.

JFL: Evet, burada bilimden tasarruf ediyoruz.

JLT: Ama sanıyorum sırf bu yüzden pagan değildir bu.

JFL: Sırf bu yüzden pagan değil, hiç değil. Elimizdeki ilke demek ki otonomi ilkesi, iradenin otonomisi ilkesi,

yani yasayı ifade eden ve yasaya itaat ettiğinde bile, onun yaratıcısı olduğu için otonom kalmaya devam eden öznenin otonomisi ilkesi. Sorumluluk kategorileri, otorite kategorileri olan bir dizi kategori buradan çıkar: önünde eğildiğimiz yasanın yaratıcısı biziz ve dağıtım, ancak özgür özne olan ifade eden özne tarafından yapıldığı ölçüde adalet mevcut olabilir.

JLT: Yani paganizme ulaşmak için, doğru olanla adil olanı birbirinden ayırmak yetmiyor.

JFL: Hayır, yetmiyor. Bu otonomi meselesi üstünde biraz daha ısrar edeceğim, çünkü –senin de çok iyi bildiğin gibi– şu sıralarda bu tema, Almanya ve İtalya'da bu isimle anılan ve bunun da gösterdiği gibi, her zaman yasanın yaratıcısı özne problematiğiyle ilgili olan hareketlerde yeniden ortaya çıkmaktadır[1]. Otonom bir grup (elbette kelimenin aslında bu anlamda kullanılmadığını biliyorum, öncelikle parlamentodaki partilere göre bağımsız olan bir gruptur bu) yine de son tahlilde, eğer yazılanları incelersek, adaletin, insanların kendi kendini belirlemesi üstüne kurulacağını düşünen bir gruptur. Başka bir deyişle otonomi ve oto-belirleme arasında sıkı bir ilişki vardır: kendi yasalarımızı kendimiz koyarız.

Senin de dediğin gibi, elbette paganizm değil bu. Aksine paganizmde bunun tam tersi (kelimenin neredeyse Kantçı anlamıyla diyebilirim) bir fikir (idea), bir görü/sezgi [*intuition*] vardır. Yani hiçbir ifade edenin asla otonom olmadığı fikri. Tersine her ifade edenin daima bir alıcı [*destinataire*], tayin edilmiş biri [*destiné*] olduğu fikri. Demek istiyorum ki bu, bir buyruğu ifade eden biri olmadan önce, kendisi bir

1 1960'larda ortaya çıkan ve 70'lerde etkisi Fransa'da da iyice hissedilen Otonomizm hareketinden söz ediliyor. Çeşitli yönleriyle otonomi fikrini düşünen farklı grupların varlığına rağmen, Fransız otonomizminin ortak özelliği sendikalar ve partilerle arasına koyduğu mesafeydi. —*çn*

buyruğun alıcısı olmuş, buyruğun geçtiği etaplardan biri olmuş ve ayrıca buyruğun konusu da olmuş biridir. Dolayısıyla paganizmi belirlemek için söz konusu olan, onu sadece Platonculuktaki model teorisinin (böyle denebilirse) karşısına koymak değil, aynı zamanda otonomi teorisinin de karşısına koymaktır (soruyu politik düzleme nakletmek üzere, politik program terimleriyle konuşursak, bu tam olarak benim, bütünüyle bu ifade eden özne sorunsalına ait olduğunu düşündüğüm oto-idare [*auto-gestion*] fikrinden ayrıldığım yerdir). Bir saha olarak, aslında bir alan olarak, neredeyse toplumsal ve politik bir deneyim alanı olarak gerçekte pagan olanın ne olduğunu belirleyebilmek için, bir kez daha söylemler pragmatiğine geri dönmek ve bunun paganizm alanında nasıl işlediğini görmek gerekiyor. Otonomi kategorisi altında işlemediği kesindir.

André Marcel D'Ans'ın *Dit des vrais hommes* eserinde bahsettiği yukarı Amazon yerlileri Cashinahuaları örnek alacağım. Bu eser, çok çeşitli anlatıların bir derlemesidir; bu anlatıların bazısı kutsaldır, çok sabit bir şekilde, şarkılı ve ritüel halinde aktarılırlar; diğerleri ise tersine dünyevi anlatılardır, talep üzerine anlatılırlar ve anlatıcı, bunları daha canlı kılmak için retorik oyunlar yapar. Yani her iki uç da mevcuttur. Ama her durumda, bu grup içinde bir anlatının anlatıldığı her seferde, anlatıcı şöyle diyerek söze başlar: size X'in (burada anlatı kahramanının özel ismi vardır) hikâyesini hep duymuş olduğum gibi anlatacağım. Ve şimdi, diye ekler, dinleyin onu. Dolayısıyla kendi adını söylemeden kendini tanıtır, yaptığı şey anlatıya dayanak olmaktır, şu anda bu hikâyenin anlatıcısı [*narrateur*] olsa da, kendisini öncelikle bu hikâyenin anlatıldığı kişi [*narrataire*] olarak tanıtır.

Her anlatıcı, kendisini bu hikâyenin anlatıldığı kişilerden biri (dinleyici) olarak tanıtırken bunu otonom olarak değil,

aksine heteronom olarak yapar. Anlatısının yasası, eğer bu durumda bir yasadan söz edilebilirse, dışarıdan aldığı bir yasadır. Ancak anlatının sonunda kendi adını, daha doğrusu iki adını birden verir –Cashinahua adını ve Portekizce veya İspanyolca adını, çünkü bölge, Brezilya-Peru sınırının her iki yanında uzanır, dolayısıyla bu iki ülkeden birinin kütüğüne işlenmiş olan adını da söyler– ve şöyle der: X'in hikâyesi burada bitiyor, bunu size anlatan Y'dir. Anlatıcının adı, kendi özel adı, ancak bu anda söylenecektir. Yani sonra, önce değil. Ve çarpıcı olan şudur: dinleyicilerden [*auditeur*] biri, başka bir sefer bu anlatıya yeniden başladığında, bir önceki anlatıcının adını "unutacaktır", çünkü önceki anlatıcının adı verilmez. "Hep duymuş olduğumuz" bir anlatıdır bu. Şunu da belirtmek gerekir ki anlatıcı kendi Cashinahua adını verdiğinde, bu isim konuşan kişiyi, son derece belirli ve gerçek olmaktan ziyade formel bir akrabalık ilişkileri ağında bir yere yerleştirmeyi sağlayan ezoterik bir isimdir. Dolayısıyla kendi adını verdiğinde kendini, toplumun bütünü tarafından anlatılmış biri olarak tanımlar; içinde özel isimler barındıran ve kendisinin de belirli bir yer tuttuğu bir anlatıdır bu. Onun anlattığı anlatıların içinde, bu anlatı da yer alacaktır.

Dit des vrais hommes içinde, evlilik sınıflarının [*moitiés matrimoniales*] (önceden dendiği gibi) kökeni üstüne anlatılar buluruz. Bunlar kadın ve erkeklerden oluşan, karşıtlık sistemleri içeren, evlilik ilişkilerini düzenleyen ve akrabalık ilişkilerini belirleyen sekiz kişilik gruplardır. Bu da demektir ki anlatıcı kendini hem bu anlatıların anlatıldığı kişi (dinleyici) olarak, hem de toplumsal bağı akrabalık ilişkileri biçiminde tanımlayan kimi başka anlatılarda anlatılan şey [*narré*] olarak görür. En başında "işte size her zaman duymuş olduğum şeyi anlatacağım" derken ve sonunda "benim adım şudur" derken, modern Batılı otonomi

geleneği veya düşüncesi içinde unutulan (aktif bir unutma, bir bastırma anlamında) iki kutba yerleşir; bunlar Batı geleneğinin aksine, içinde kendimizin anlatıldığı bir anlatıyı aldığımız ve bize anlatılan bir anlatıyı aldığımız kutuplardır. Yani bir anlatının gönderdiği şey [*référence*] tarafında kendi kendimiz olduğumuz, Cashinahua sisteminde basitçe Birileri olarak, bir şekilde bu anlatıyı "eylediğimiz" kutup; ve dinleyici konumunda olduğumuz, anlatının alıcı kutbu tarafında kendi kendimiz olduğumuz kutup. Bence bu kesinlikle paganizmin temel bir özelliğidir ve Batı düşüncesi tarafından, sadece Platon'da değil Kant'ta da (otonominin büyüsüne kapıldığı ölçüde), muhtemelen en çok yok edilen şeydir. Gönderme kutbunun (konuşan kişi, hakkında "konuşulmuş" olan bir kişidir) ve anlatının anlatıldığı kişi (dinleyici) kutbunun (konuşan kişi, kendisine hitaben konuşulmuş olan kişidir) vurgulandığı bir söylem aktarma kipi içindeyiz. İfade eden özne hiçbir şekilde, kendi söylemine göre bir otonomi iddiası içinde değildir; tam tersine hem kendi özel ismiyle hem de anlattığı hikâyeyle, geleneğe ait olduğunu iddia eder.

JLT: İlan edilen bu paganizm, gelenekten mi ibarettir?

JFL: Paganizm zaten gelenektir. Ve bence bu noktada, Batılı etno-merkezci düşüncemizi bütünüyle altüst etmeliyiz. Ben bu geleneğin, genelde söylendiği gibi, zamanla bir koruma ilişkisi kurmak demek olduğunu, burada önemli olanın da şeyleri zamanın getirdiği aşınmadan korumak için saklamak ve yeni olanı reddetmek olduğunu düşünmüyorum. Aslında (André Marcel d'Ans burada ısrar eder) anlatıcı, anlatısını canlandırmak için, kelime oyunlarından zekâ inceliklerine, hatta mime dek uzanan, retorik ve poetik icatlardan oluşmuş bir servet harcar, deyim yerindeyse. Bu seviyede, yani tam da bizim "sanatsal" diyeceğimiz bir

seviyede, bu Yerliler son derece üreticidir ve iyi anlatıcılarla kötü anlatıcıları birbirinden son derce iyi ayırırlar. Önemli olan sadık olmak değildir, anlatıyı iyi koruduğumuz için iyi bir anlatıcı olmuyoruz, en azından dünyevi anlatılar için. Aksine bir şeyler "kattığımız" için, icatlar yaptığımız için, kendisi sabit kalan bir anlatı örgüsüne yeni motifler oluşturacak farklı bölümler eklediğimiz için iyi anlatıcı oluyoruz. Gelenek dendiğinde, fark olmaksızın özdeşliği düşünürüz. Oysa elbette fark vardır, anlatılar birbirini tekrar eder ama asla özdeş değildir. Tüm bu sorun, Lévi-Strauss gibi biri tarafından, genelde yapısalcı bir yaklaşımla, tabiri caizse göz ardı edilmiştir: değişkenler sorunu.

Neden değişkenler var? Bu çok şaşırtıcı bir şey. Bir entropi fenomeni midir bu, yoksa bir deney olgusu mu? Ben daha ziyade söz konusu olanın bir deney olduğunu düşünme eğilimindeyim. Ayrıca aynı anlatı örgülerinin geri dönmesi ne demektir ki? Halk anlatılarının son derece basit hale gelmesi, atasözü ve deyimlerin neredeyse söylemdeki bir ritim meselesi haline gelmesi — örneğin, *Anasına bak kızını al*, *Yuvarlanan taş yosun tutmaz*, gibi (bunun müzikle yakınlığını çok iyi görebiliriz, sadece çoğunlukla kafiyeli oldukları için değil, aynı zamanda dildeki, *Sprechgesang*[1] gibi, ritmik fenomenler de oldukları için), bu bir tesadüf değildir. Bu anlatıların aktarımında, kurallarının tekrarında önemli olan, dayanak noktası gibi iş görerek anlatmak, anlatının "bozguncusu"[2] olmaktır, çünkü dayanak olma olgusunun kendisinde, tam da bir şeyler unutulur.

Geleneği yeniden düşünmek gerekir. Daniel Charles'm

1 Alm. konuşmalı şarkı, resitatif. —*çn*

2 Fr. *traditeur*. Burada yaptığı söz oyunuyla Lyotard, Batılı anlamda geleneğin [*tradition*] takipçisi olan ve zamanın akışına karşı koruyucu bir rol üstlenen anlatıcının [*narrateur*] karşısına, sözcük anlamı olarak "ihanet etmek" [*trahir*] kökünden gelen bozguncuyu [*traditeur*] koyuyor. —*çn*

Le Temps de la voix kitabında yaptığı, aynı şekilde Cage'de de bulunan kimi gözlemleri düşünüyorum; bunlar, tekrara dayalı müzik denen müziğin sahip olduğu büyük gücü açıklar: bu müzikler tekrar edilen şeyi unuttururken, aynı yerdeki vuruş olarak zamanın unutulmamasını sağlar, güç tam da budur. Gelenek, içerikle değil zamanla ilgili bir şeydir. Oysa Batı'nın otonomide, icatta, yenilikte, oto-belirlenimde istediği şey, bunun tam tersidir, yani zamanı unuturken içerikleri korumak, elde etmek ve biriktirmektir. Bunu tarih denen şey haline getirmek ve tarihin biriktiği için ilerlediğini düşünmektir. Tersine bu popüler geleneklerde (çünkü ben bunun yalnızca yerli değil, evrensel olduğunu düşünüyorum), hiçbir şey biriktirilmez, yani anlatılar her zaman tekrar edilmelidir, çünkü her zaman unutulurlar. Unutulmayan şey ise, tam da bu anlatıları unutulmaya bırakan zamanın vuruşudur.

Bu özelliğin derinlemesine pagan bir şey olduğunu düşünüyorum. Zamanla kurulan bu ilişki –o kadar şaşırtıcıdır ki, tarihsiz toplumlarla ilgili bize en korkunç saçmalıkları söyletmiştir– hiçbir söylemin burada kendini otonom olarak sunmamasına, tersine her zaman dışarıdan alınmış bir söylem olarak sunmasına yol açan bir pragmatikte ifade bulur. Bunun sonucu şudur: anlatılar kendilerine has ritimleriyle, bu halkların insanlarının ağızlarında ve kulaktan kulağa, tabiri caizse tek başlarına taşınan, zamanla unutulan ve dolayısıyla bu tekrara dayalı müzikler gibi tekrar edilen anlatılardır. Bunların tekrarı sadece en basit ölçü öğesini, yani ikiliyi [*dyade*], bir-iki, bir-iki diyen *proteron/usteron* vuruşunu belirtir. Daha genel olarak, dilbilimcilerin söylem pragmatiği dediği düzeyde ve özellikle anlatı söylemlerinin pragmatiğiyle ilgili olarak, ki ben bunların söylemin popüler biçimi olduğuna gitgide daha çok inanıyorum, insanların dile konuşarak değil duyarak başladığını ve çocukken

duydukları şeylerin de hikâyeler olduğunu söyleyeceğim. Ve öncelikle kendi hikâyelerini duyarlar, çünkü onlara bir isim verilmiştir. Bu ise otonominin tam tersini, heteronomiyi getirir. Bu aynı zamanda temelde, bir halkın kendi kurumlarını asla kendisinin yaratamayacağı anlamına gelir.

JLT: Bana öyle geliyor ki klasik bir politika sorusuna, yasa koyucu sorusuna geri dönüyorsunuz. Şöyle der bu soruda: insanlar asla kendi yasalarını kendileri yapamaz. Yasalar başka bir yerden gelmiş olmalıdır.

JFL: Hayır, böyle değil. Öncelikle her Cashinahua duymuş olduğu bir anlatıyı yeniden anlatmakla yükümlü olduğu ölçüde (André Marcel D'Ans'ın çok güzel ama farklı bir tarzda dile getirdiği gibi), çünkü yeniden anlatmayı reddetmesi, paylaşmak istemediği anlamına gelir ve bunun Cashinahua dilinde çok ayıp bir adı vardır, olabilecek en berbat şeydir bu, buyurucu olan sorusuna, daha doğrusu buyruğun alıcısı sorusuna geri dönüyorum. Başka bir deyişle benimle konuşan kişi, beni mecbur bırakır. Ve Lévinas tam olarak bunu düşünür. Beni neye mecbur eder? Burada yeniden anlatmaya. Ama illa bana anlatan kişiye değil. Aldığım şeyi geri vermeye mecbur etmez beni, söz konusu olan bu değildir; yükünü taşıyamayan ve aktarması gereken bir dayanak noktası gibi mecbur kalırım. Bunun, senin sorduğun anlamda bir yasa koyucu sorusu olduğunu düşünmüyorum. Benimle konuşulduğu ve benden konuşulduğu (bir özel ismimin olması, vs. anlamında) o andan itibaren, benim de konuşmamı gerektiren bir tür emir olması anlamında, bunun bir buyruk sorusu olduğunu biliyorum. Ve bu anlamda irade asla özgür değildir, özgürlük de ilk değildir. Bundan sonra başka bir şey söyleyebilecek olmam, tamam; bundan sonra bir irade olması, tamam. Ama bu irade ancak ilk olan, çok daha eski olan, çok daha arkaik olan ve yasama konusu olmayan, bir kararnameyle bağlanmış olmayan,

tersine tam anlamıyla anonim olan bir mecburiyet üzerinde temellenir. Bu Platon'un sorunudur, bu Rousseau'nun sorunudur dediğin zaman, insanların bağlı bulundukları yasamayı başka bir yerden alıyor olmaları gerekir; bunun da, kendisi metafizik olmayan, daha ziyade fizik olan bir olguyla ilgili, yani anlatıların hareketle canlandırılmış olmasıyla ve senden geçtikleri zaman senin de hareketi aktarman gerekmesiyle ilgili biraz hayali ve fazla metafizik bir görüşten ibaret olduğunu belirteyim. Bunu bir kinetik metafor meselesi haline getireceğim: bu bir çeşit enerji aktarımıdır. Ama elbette bu aktarım, bir buyruk kipinde gerçekleşir. Aktarılması gereken bir hareket vardır. Heteronomiyi kabul etmek paganizmde esas olduğu ölçüde, burada pagan bir şeyle karşı karşıyayız gibi geliyor bana. Ama anlatıları aktarma buyruğunun geldiği bu "başka yer", anlatı pragmatiğinin kendisine içseldir.

O halde heteronomi, vurgulanan kutbun kesinlikle yaratıcının kutbu olmamasını getirir, bu ise bu anlatıların anonim olmasını açıklar. Tüm bunların çok ilgimi çektiğini söylemek zorundayım. İlk anlatıların, bildiğimiz en eski anlatıların anonim olmasını neden doğal bulacakmışız ki — zira bunu hep doğal buluyor gibiyiz? Kesinlikle bu bir tesadüf değildir; önemli olan kutup, yaratıcının kutbu olmadığı için böyledir bu (böyle bir şey bugün düşünülemez bile) ve seçilen kutuplar, anlatı üçgeninin diğer iki kutbudur: gönderme kutbu ve alıcı kutbu. Bu heteronomi, tekrar ediyorum, paganizm ateizm olmadığı ve tanrıların mevcut olmasını getirdiği ölçüde, paganizm için esastır. Bu ise insanların anlattıkları şeyin, yani yaptıkları şeyin yaratıcısı olmadığına, asla yaratıcı olan olmadıklarına işaret eder (ayrıca bu anlatıların içerikleri de bunu fazlasıyla dile getirir). Ama bu, insanların yapacak hiçbir şeyi olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, yapacak bin türlü şeyleri vardır, kendi-

lerine verilmiş olan yazgı karşısında ve örneğin bir kehanet, bir rüya veya herhangi bir şey gibi, şu veya bu sözün alıcısı yapıldıklarında onlara verilen yazgı karşısında, durmaksızın kurnazlığa başvurmaları gerekir. Her zaman kurnaz olmaları gerekiyorsa, demek ki tam da, anlamın yaratıcısı onlar değildir. Asla iktidar otonomisi içinde değiliz.

JLT: Bu otonomi ve heteronomi mefhumlarının ancak belirli bir söylem "cinsi" içinde belirebileceğini ve iş görebileceğini belirtebiliriz bence, tıpkı paganizme ayrıcalık tanıyan ve tam da –bir söylem "cinsi" olarak– otonomi veya heteronomi sorusunu dışarıda bırakan anlatı "cinsinden" söz ettiğimiz gibi. O zaman, "poetika" derken söylemin şu veya bu kutup üzerinden mercilendirilmiş olmasını kastetmek şartıyla, her "poetikaya" bir politikanın karşılık geldiğini söyleyemez miyiz?

JFL: Kesinlikle. Gerçekten de ifade eden özneyi, yani aslında ifade eden kutbu merkez alan bir söylem vardır...

JLT: Bu durumda otonomiye ve heteronomiye sahip olacağım...

JFL: Bu durumda otonomiye, oto-belirlenime sahip olacaksın, *cogito*'ya, *Ich denke*'ye, vs., konuşan, yapan ve yaptıran özneyi merkez alan tüm bu düşünceye sahip olacaksın. Ve ne tesadüf ki bu kutup aynı zamanda spekülatif kutuptur. Felsefi söylem, en azından modern felsefi söylem nedir? Bilimlerinkinden farklı olan belirtici [*dénotatif*] bir söylemdir, çünkü özel şartlar vasıtasıyla, ifade eden özne sürekli bu söyleme karışır. Tam anlamıyla belirtici olmadığı ve ifade eden öznenin mevcudiyetini getiren modalizasyonlar sürekli içine sızdığı ölçüde bu, bilim adamı açısından saf olmayan bir söylemdir. Hegel bu konuda son derece açıktır. Belirtici olduğu ölçüde bu söylem tözdür ama ifade eden özne burada mevcut olduğu ölçüde ise öznedir. Ve Hegel,

aynı zamanda özne de olan bir töz olmalıdır dediğinde, felsefi bir söylemin ne olduğunu çok açıkça söyler. Felsefi söylem, belirtici olsa bile, ifade etme içine sızmış olduğu ölçüde, otonomi kutbuna aittir. Şimdi, söylemin etkin hale geldiği alanı tanımlayan (Searle'ün ifadesiyle) söz söyleyici [*illocutionnaire*] mercilerin bu türden bir genel karışımını yapmaya devam ediyorum. Alıcı kutbuna, adil olmak isteyen toplumsal bütünün üzerinde ayakta durabileceği tek yer olarak mutlak bir ayrıcalık tanıyan şeyin, Yahudi düşüncesi olduğunu söyleyebilirim. Bununla Lévinas düşüncesini kastediyorum. Bu düşünce, bir şeyin bana buyrulduğu, yani her tür özgürlükten önce mecbur olduğum yeri belirtir.

JLT: Her şeyden önce alıcıya ayrıcalık tanıyan söylem dediğinizde, bu durumda otonomi veya heteronomi sorusunun sorulmadığını belirtmek gerek sanırım.

JFL: Hiç de öyle değil.

JLT: Belirtmek gerek, yoksa bundan kölelik anlaşılabilirdi.

JFL: Bu hiç de kölelik değildir, çünkü burada, özgürlük sorusunun öncesinde yer alıyoruz. Bu Lévinas'ın *edilginlik* [*passivité*] dediği (bu konuyu, sahip olduğu kışkırtıcı değerle birlikte seviyorum) şeydir ve bunun bir kez özgür seçimler yapıldıktan sonra edilginlik denecek şeyden elbette önce olduğunu da belirtir.

JLT: Yoksa bu, alışık olduğumuz politik çerçevede, otonomi ve heteronomi çerçevesinde düşünmek olurdu.

JFL: Tamamen aynı fikirdeyim ve bu çok önemli. Bu kutbun, alıcı kutbuna tanınan bu tuhaf ayrıcalığın, Batı düşüncesinde etkin biçimde unutulduğunu da ekleyeceğim. Söylediğin şey tam da bunun nasıl unutulduğunu ve reddedildiğini, yani tamamen asimile edildiğini gösteriyor. Bana

yapılan bir hitapla bir söylemi kavramam, bir mecburiyet olan, beni harekete geçiren bu kavrayış ve bunu kölelikle bir tutmak, aslında bu Batı'nm alıcı kutbuna tanınan ayrıcalığı bastırma, reddetme ve itibarsızlaştırma biçimidir, tıpkı ayrıca, –bu arada– Yahudileri de horgördüğü gibi; belli ki bu aynı şeydir. Bu çok önemli bir noktadır, çünkü az önce söylediğimiz şeyin, esasen Aristo'dan ziyade alttan alta buraya gönderdiğini düşünüyorum.

JLT: Edilginlikle kölelik arasındaki bu ayrım, konuşan kişinin statüsüne bağlıymış gibi geliyor bana. Çünkü bu konuşan kişi, eğer *cogito* gibi biriyse, köleliğe düşerim. Yahudilik durumunda, konuşan kişinin doğasını belirtmek gerekir diye düşünüyorum.

JFL: Bu çok yerinde bir soru. Ama istersen, buraya geçmeden önce, üçüncü kutup hakkında ve pragmatik bir şekillenmede paradoksal olarak ona atfedilen önem hakkında son bir şey söyleyelim: konuşan kişi bile, ancak kendisi hakkında konuşulduğu ölçüde konuşabilir. Halk masallarındaki anlatı pragmatiğidir bu.

JLT: Yehova için bu geçerli değildir.

JFL: Bu kesinlikle Yehova için geçerli değildir.

JLT: Onun kendisi hakkında konuşulduğu ölçüde konuştuğunu söyleyemeyiz.

JFL: Kesinlikle. O halde şu üç örgütlenme var elimizde: Batı düşüncesini nitelendiren ve politik düzeyde de devamlı olarak karşımıza çıkan otonominin örgütlenmesi. Toplumsal bağın temel bir biçimini temsil ettiği ölçüde sürekli kullanılan ve işletilen fakat bilinmeyen bir başka örgütlenme, mecburiyet örgütlenmesi, yani mesajın alıcı kutbunu öne çıkaran örgütlenme ve bu da Yahudi kutbudur. Ve halkçı olan, esas olarak pagan olan, pagan anlamında "yerli" olan

(tersi değil) üçüncü bir örgütlenme. *Pagus*'un insanları (bunlar köyün insanları değildir), anlattıkları şeyi, ancak daha önce anlatılmış olduğu ölçüde anlatan ve anlattıkları şeyin içinde kendileri de anlatılan insanlardır. Bu kutup da etnoloji ve folklorizm biçiminde bastırılmıştır; yani bunun, özünde Platoncu olan bildiğimiz işlemler sayesinde içinden çıkmayı başardığımız söylemin ilk hali olduğu fikriyle birlikte bastırılmıştır; burada *Devlet* diyaloğunda yapılmaya çalışılan şeyi, şairlerin ve mitlerin (becerilememiş) bastırılmasını düşünüyorum: bunlar, hiçbir hakikat değeri taşımayan kocakarı hikâyeleri olarak sınıflandırılır. Kaldı ki bu tamamen doğrudur, çünkü bunların, spekülatif söylem anlamında hiçbir hakikat değeri yoktur. Ama tıpkı diğer örgütlenmelerde öne çıkarılan ifadeler gibi pragmatik bir değerleri vardır. Öyleyse bu üç kutuplaşma var elimizde.

Şimdi, bana şöyle bir soru soruyorsun: Yahudilik durumunda "konuşan kişinin" durumu nedir? Bu konuda Lévinas düşüncesi esas olarak, konuşan kişinin daima büyük *B* ile başlamayan başkası olduğunu söyler. Bu her zaman benimle konuşmakta olan kişidir ve benimle konuşurken bana bir şey buyurduğu veya benden bir şey istediği ölçüde, benim de kendimi onun yerine koyabilmem imkânsızlaşır. Benimle konuşanın yeri asla benim tarafımdan işgal edilemez, çünkü onun talebi benden gelemez. Örneğin Tevrat'ı ele alalım; fark ederiz ki söz konusu olan her zaman duymuş olduğumuz ama aynı zamanda da duymamış olduğumuz bir metinden itibaren söze yeniden başlanmasıdır ve tam da bu yüzden söze yeniden başlanmalıdır, çünkü bu söz, bir şekilde duyulmaz bir sözdür. Dolayısıyla duyulmuş ama anlaşılmamış bir şey hakkında konuşmak gerekecektir. Konuşan özne için burada söz konusu olan, kendisine söylenmiş ve duymayı asla bırakmadığı bir şeye göre taşıdığı "yorumcu" niteliği, dayanak noktası niteliğidir. Ve asla

konuşan kişinin yerine geçmemelidir, yani asla, kendisine hitap eden kişinin sahip olduğu varsayılan anlamla ilgili otoriteyi üstlenmemelidir.

JLT: Evet, bu yüzden de sözle kurulan bu tür ilişkilerde, tam da kendimi konuşan kişinin yerine koyamayacağım ölçüde, ne otonomi sorusu ne de heteronomi sorusu sorulur; hatta bu sorunun hiçbir anlamı yoktur. Ama karşılaştırma yapmak için, Yunan Panteon'undaki mitolojilerle bir benzerlik kurulamaz mıydı?

JFL: Yunanların durumunda önemli olan şey, Hıristiyan Tanrı'nın sözün hâkimi olması anlamında Yunan tanrılarının sözün hâkimi olmamasıdır, yani onların sözü, Hıristiyan Tanrı'nın sözü gibi performatif değildir; dünyayı ve içindeki tüm durumları yaratan, tanrıların sözü değildir, her ne kadar, kehanet örneğinde olduğu gibi, şu veya bu tanrı bu güce sahip olabilse de.

Önemli olan, paganlarda bu tanrıların, ilk konuşmacı konumunda olsalar bile, söylemekte oldukları şeyi söyleyen anlatılarda kendilerinin de anlatılıyor olmasıdır. İntradiegetik[1] [*intradiégétique*] bir ilişki olan bu ilişki, konuşan kişinin aynı zamanda kendisinin de içinde anlatıldığı bir hikâyenin kahramanı olduğu ve bu sarmalamaların sonsuzca çoğaltılabileceği anlamına gelir. Bu ise, netice itibariyle, Cashinahua anlatıcının, anlattığı hikâye karşısındaki durumunun aynısıdır, çünkü, tekrar ediyorum, bu hikâyeyi, kendisinin de anlatılmış olduğu ve anlatıldığını bildiği bir konumdan itibaren anlatır. Burada, bir ilk ifade edici bulmayı imkânsız kılan sürekli bir iç içe geçme durumu vardır. Ve Ulysses'in durumunda da yeniden ortaya çıkan şey budur: Ulysses, Homeros'un anlatısı olan bir anlatının kahramanıdır ama ayrıca *Odysseia*'da, Alkinoos'un sarayına kabul edildiği sah-

1 Anlatı-içi. —*çn*

nede Ulysses eski maceralarını anlatır; bu hikâyelerin kahramanı kendisidir ve bunları Homeros'un yerine kendisi anlatır; hem Homeros tarafından anlatılır hem de Homeros gibi anlatıcıdır. Böylece bir şekilde Ulysses maceralarını anlatırken, Homeros'un Ulysses'in dönüşünü nasıl anlattığını da anlatır.

Bu hikâyelerin kökeni yoktur. Kökenleri hikâyeler olarak ele alırlar, bu hikâyeler başka hikâyeleri varsayar, bunlar ise ilk hikâyeleri varsayar. Dolayısıyla tanrılar da, insanlar gibi, Ulysses gibi, hepsi birbirinin içine geçmiş, sayılamayacak kadar çok hikâyenin kahramanı haline gelebilirler. Öyle ki, bedenleri değişen özel isimler gibi olurlar. Bu ise bazı bakımlardan bir çeşit pagan idealdir; bunu çeşitli biçimlerde yeniden buluruz, Geç Roma İmparatorluğu'nun dinleri de buna dahildir; oyunların, maskelerin idealidir bu: özel isim ve beden arasındaki ilişkinin değişmez bir ilişki olmadığının bilincine varmak. Bu ise, hikâyesinin tüm çözülme noktalarında [*péripétie*] kendi kendisine özdeş olan bir özne mefhumunu tümden yasaklar. Özne yoktur, çünkü beden değiştirmektedir; beden değiştirirken de doğal olarak tutkuları ve elbette işlevleri, özellikle de anlatı işlevleri değişecektir. Aynı özel isim için elimizde bir işlevler çokluğu olacaktır ve kaldı ki Yunan Olympia'sı için bir tür işlev şeması üretmek çok zor olacaktır, çünkü buradaki birçok işlev kendi içinde değiş tokuş edilebilir.

JLT: Şu şartla ki Proteus'u kavrayabiliriz, elbette bu daha zordur, daha karmaşıktır ama yine de gerçekleştirilebilir.

JFL: Nasıl kavrayabiliriz?

JLT: Kelimenin esas anlamıyla, tüm gücümüzle, esas kimliğini itiraf etmesi için. Tanrılarda da insanlarla aynı davranışların, ikna etme veya kurnazlığın bulunabileceği fikrini görüyoruz burada.

JFL: Evet, mutlaka. Tanrılar da yenilebilir ama asla kesin olarak değil. Her zaman şu pagan fikir mevcuttur: Tanrıları, yani başkalaşım geçirebilen, isimlendirmesi zor olan, çünkü maskesinden itibaren –ki bu onun bedenidir– tanıması zor olan bir gücü yenersek, en fazla riski o anda alırız, çünkü tanrılarla kurulan ilişki, zayıflarla güçlülerin ilişkisi olduğundan, öyle ya da böyle bir misilleme olacağını düşünebiliriz ve tedbiri en çok elden bıraktığımız an, başarı anıdır. Yenmek ihtiyatsızlıktır.

JLT: Tıpkı bir başka biçime bürünmüş bir tanrıyı tanımamanın son derece ihtiyatsızca ve tehlikeli olması gibi.

JFL: Kesinlikle. Yenmek büyük ihtiyatsızlıktır, zira tanrı, onu tanımadığımızı sanabilir, çünkü en güçlü olan olmasına rağmen onu yenmişizdir. Burada, tüm halk geleneklerinde bulabileceğimiz paganlığa özgü bir ilişki vardır: ölçü, ölçülülük. Bu, tüm biçimlerde kendini gösterebilir. Clastres'ın Guayakilerle ilgili söylediği, Cashinahualarda da görülen (Lévi-Strauss'un da Nambikwaralarla ilgili söylediği) budur; örneğin Yerlilerin ormanla ilişkilerini yorumlarken bunu söylerler, bugün kullandığımız anlamda ekolojik bir ilişki, hiçbir zaman yenmeyi hedeflemeyen, son derece ölçülü ve alçakgönüllü bir ilişkidir bu. Ormanda bir alan açılırken, orman tüketilmez, her şey yok edilmez, bazı ağaçlar bırakılır; ormanın güçlerini köşeye sıkıştırmaktan ve dolayısıyla bu güçlerin bir biçimde geri gelmesi riskini almaktansa, onlarla işbirliği yapmak daha ihtiyatlıcadır. Bu bir çeşit kavga, mücadele ilişkisi olduğu kadar –bütün anlatılar bunu anlatır– aynı zamanda da bir ölçülü kurnazlık ilişkisidir. Söz konusu olan ne pahasına olursa olsun yenmek değil, daha ziyade yenmek yerine gücünü göstermektir, rakibinin sesini kesmektense, bizim de incelikli olduğumuzu ona kabul ettirmektir.

Bu ilişkiyi, anlatıların pragmatiği seviyesine de aktarabileceğimizi düşünüyorum; bu pragmatiğin içinde aynı ölçülülük, aynı kurnazlık vardır demek istiyorum. Bize aktarılan bir anlatıyı ele alacağız ve tanınabilir kalacağı şekilde onu aktaracağız. Yine de ona vereceğimiz şekil içinde başkalaşım geçirecek ve anlatıyı yenmeye, yani ifade eden olarak öne çıkmaya ve onda kendi adımızla iz bırakmaya çalışmayacağız. Bu büyük bir kabalık ve hata olurdu. Eğer bu ilişkide ayrıcalık tanınan kutup, anlatılan şey kutbuysa bu, bu insanlar yalnızca anlattıkları şeyin içeriğiyle ilgilendiği için değil, konuşan kişi, gönderilen şey yerine konuştuğu içindir. Anlatıcı olarak, kendisi de anlatılan şeydir. Bir şekilde daha önce anlatılmıştır ve onun anlattığı şey, kendisinin de ayrıca anlatılmış olduğunu ortadan kaldıracak bir şey değil, bununla kurnazca oynayacak, biçiminde, hatta hikâyesinde bir değişken önerecek bir şeydir. Tam bu anda, bir bağımlılık ilişkisi vardır. Ama bu, kesinlikle Yahudilik tarafında bulduğumuz bağımlılık ilişkisiyle aynı değildir, buraya geri döneceğim. Anlatılan şeyin pek bir önemi yoktur demiyorum ama Lévinas, birçok yoruma konu olmuş bir Tevrat alıntısı yaparak şöyle derken: "Duymadan önce yapmak, Yahudiler yaptılar ve sonra duydular", sorunu çok doğru bir biçimde koyar. Söz konusu olan öncelikle duymak değildir, söz konusu olan, basitçe benimle konuşulmasından, benimle konuşmandan gelen bu mecburiyetten hareketle eylemektir, ve sonra, yalnızca bundan sonra, alınan şeyin ne olduğunu anlamaya çalışmaktır. Başka bir deyişle, önce gelen, mecburiyet işlemcisidir, neye mecbur olduğumuzu ise daha sonra görürüz.

JLT: Paganizmde tanrılar konuşmaz.

JFL: Tanrılar *benimle* konuşmaz, onlara danıştığımda bile. Birilerinin dediği gibi, işaret ederler, konuşmazlar.

Tanrıların benimle konuştuğunu söyleyemeyiz, en azından kelimenin Yahudilikteki anlamıyla.

JLT: Kehanet durumunda tanrıların benimle konuştuğunu söyleyebiliriz ama bir insanın benimle konuştuğu gibi. Tüm insan konuşmalarındaki aynı belirsizlik, aldatmaca, kurnazlık, rastlantı derecesiyle.

JFL: Evet, aynen öyle. Ve tanrıların kehanetleri hep çok tehlikelidir, çünkü yanılgıya yol açabilirler. Doğruculuk yoktur. Hatta bunun tam tersi vardır. Apollon'un, Oidipus'un yazgısını tanımlayan kehanetinde söz, anlatılan şey üzerinden vurgulanmıştır; bu da demektir ki sahnede göreceğimiz Oidipus, Sofokles'in Oidipus'u, bir şekilde zaten bir anlatıya, Apollon'un onunla ilgili anlatısına ait birisidir. Dolayısıyla, bu sözün kendisine yüklediği bir tür "yazgı"ya sahip olmak gibi pagan bir durumda bulunur. Ama bunu bir vicdan veya itkiler trajedisi gibi anlamakla tam bir çelişkiye düşüyoruz, çünkü bence Yunanlar için bu kehanete, senin de az önce söylediğin gibi, ihtiyatla, ölçüyle ve hatta belki de mizahla yaklaşılmalıdır ve bazı bakımlardan, tam da Apollon'un metnine "yapışık" kaldığı ve kendisinin de içinde anlatıldığı, yani kahramanı olduğu hikâyeye göre bir çeşitleme oluşturacak bir hikâye anlatmayı bilmediği ölçüde, Oidipus bir mizah kahramanıdır. Anlatıcının, kahramanı olduğu hikâyeyle kurnazca oynadığı gibi, kurnazlık yapmayı bilmez. Ve onun zayıflığı da budur. Bunun Yunanlar için bir mizah kaynağı olduğunu düşünüyorum gitgide. Elbette bu onları da, Yunanları da korkutuyordu ama biri ötekini dışlamaz. Endişe vericiydi ama kesinlikle şaşırtıcıydı, çünkü insanların tanrılarla arasındaki ilişki asla bu değildi. Olan biteni anlatmanın farklı bir yolu her zaman vardır.

Başka bir deyişle, insanlarla tanrılar arasındaki ilişki uç

noktalar [*confins*] gibi düşünülmelidir ve *pagus* her zaman ülkeyi, bölgeyi belirtir; *Heim*, *home*, yani köy sözcüklerinin karşıtıdır. Kaldı ki çok güzel bir sözcüktür, çünkü *pax*, *compagnon* [*eş*], vs. sözcükleri buradan gelir. Tam da başka bir şeyle *pakt yaptığımız* yerdir burası (bu aynı köktür; zaman zaman parodik etimolojilere başvurulmasını hoşgörelim, üstelik bu seferki "doğrudur"), burası uç noktaların alanıdır. Uç noktalar, sınırlar değildir. Ve tanrılarla olan ilişki, söylemlerin pragmatik ilişkisi de dahil olmak üzere, sınırdan sınıra, kusursuz biçimde belirlenmiş iki blok arasındaki veya iki ordu arasındaki, birbiriyle çarpışan iki söz grubu arasındaki pragmatiğe itaat etmez. Tersine bu, bir müzakere ve kurnazlık alanıdır. Yani rakibin gücünü ölçmek için başvurulacak bir şey yoktur, onun bir tanrı olup olmadığını bilemeyiz. O bir dilencidir ama belki de bir tanrıdır, çünkü tanrı başkalaşım geçirebilir ve dolayısıyla daima kanılar üzerinden yargı vermek zorunda kalacağız, yani kritersiz biçimde. İşte Aristo'yla buluştuğum yer burası. Daima kanının alanındayız ve durumla ilgili mümkün bir hakikat söylemi yoktur. Ve böyle bir mümkün söylem yoksa bu, kendimiz de bir hikâyenin [*histoire*] içinde bulunduğumuz içindir; metadilsel bir konum almak ve bütüne hâkim olmak üzere içinde bulunduğumuz hikâyeden [*tarihten*] çıkamayız. Her zaman oluşmakta olan hikâyelere içkin durumdayız, kendimiz başkasına bir hikâye anlattığımız zaman bile.

JLT: Yani, aynı şekilde, tanrılar da öğeleri, nesneleri oldukları bu anlatılara içkindir.

JFL: Kesinlikle. Anlatı grupları vardır...

JLT: Ve onlar da bunun dışına çıkamazlar...

JFL: Kesinlikle.

JLT: Bunun kanıtı, tanrıların insanlarla savaşması ve ya-

ralanmasıdır. Eğer gerçek tanrılar olsalardı, insanlar tarafından yaralanabileceklerini bilmeleri gerekirdi. Veya hiç yaralanmamaları gerekirdi.

JFL: Aynen öyle, bu anlamda kesinlikle tanrı değillerdir. Her şeyi bilmezler, sadece insanların bilmediği kendi hikâyeleri vardır. Ve insanların da kendi hikâyeleri vardır. Öyleyse bu iki hikâye dizisi, iki blok değil, tabiri caizse kendi öğelerini, uç noktalar üzerine müzakere etmeye gönderen iki yuvadır. Paganizm budur. Kiminle konuştuğumuzu bilmeyiz, çok ihtiyatlı olmak gerekir, müzakere gerekir, kurnazlık gerekir. Zafer kazandığımızda dikkatli olmak gerekir.

JLT: Çünkü dışsallık yoktur.

JFL: Hayır, dışsallık yoktur, bütünün fotoğrafını çekmek için gidip durabileceğimiz bir yer yoktur.

JLT: Tanrılar da anlatıların içine dahildir.

JFL: Ve ben bu dahil olma durumuna, anlatılan şey kutbuna tanınan ayrıcalık adını veriyorum.

Üçüncü Gün
Genel bir literatür

JLT: Buyurucu ifadeleri temellendirmeye çalışmanın bir yanılsama olduğunu, bunları başka bir ifade sınıfından, özellikle de teorik ifadelerden türetmenin yersiz olduğunu gördük. Yine de inatla size şu soruyu soracağım: bu ifadeler türetilemiyorsa, neden bunları gözetmeye devam ediyoruz? Başka bir deyişle, neden adil olmak gerekiyor? Gerçekten de, adil olmanın ne olduğunu bilemiyor olsak da, bir buyruk, bir "ödev" [*devoir*], bir "gerek" [*il faut*] gözetilmektedir.

JFL: Öncelikle "ödev" ve "gerek" aynı şey değildir. "Ödev", "-malısın" demektir; "gerek" ise, hali hazırda bir ontolojiye eklenmiş bir "-malısın"dır, bu Nietzsche'deki gibi bir anti-ontoloji olsa bile. Öte yandan, bu skolastik ayrımlara rağmen, bana "Neden adil olmak gerek?" diye sorduğunda, bu ciddi bir sorudur. "-malısın"ı tutuyor ve bir soruda, nasıl diyeyim, bir tür sorgulayıcı betimlemede bunu alıntılıyorsun: neden "-malısın"? "-malısın" neden gözetilmelidir (senin kullandığın sözcüğü tekrar ediyorum)? Bu türden sorular sorduğunda, filozofların veya metafizikçilerin oyununu oynamış olursun, çünkü benden betimleyici bir söylem üretmemi bekliyorsun, ifade şartının ve felsefi söylemi ayırt eden belirli işlemcilerin eşlik ettiği "spekülatif" adı verilen bu betimleyici söylem cinsini üretmemi bekliyorsun. Diğer özelliklerinin yanı sıra bu söylem, "-malısın"ı, yani Kant'ın diyeceği gibi belirlenmemiş buyrukların varlığını,

dolayısıyla bir şekilde genel olarak mecburiyetin varlığını haklılaştırabileceğini ilan eder. Bu durumda senin benden istediğin şey, mecburiyeti çıkarsamamdır. Ben bu çalışmaya girişemem, çünkü buyruğa has olan şeyin, havada asılı kalmak olduğunu söyledik (en azından Kant'ın ikinci *Kritik*'te kısmen yapmaya çalıştığı ve Lévinas'ın kesinlikle yaptığı şey budur). Buyrukların hesabını vermeye yönelik her söylem, onları akıl yürütmelerin sonuçları haline, kendileri varlıkla ilgili, tarihle ilgili, ruhla/nefsle [*âme*] veya toplumla ilgili metafizik önermeler olan başka önermelerden türetilmiş önermeler haline getirir. Ve buyurucu ifadeler böyle türetildiğinde veya çıkarsandığında, çıkarsanan veya türetilen şey buyurucu ifadenin kendisi değil alıntısıdır, yani buyurucu ifadenin dilbilimdeki anlamıyla imgesidir: "-malısın" değil, bir "-malısın"dır, bir "-malısın" olmasıdır. Ama buyurucu ifadeye has olan şey, onun kendi imgesini... (neredeyse "öncüllemesi" diyecektim) öncelemesi, ondan önce gelmesidir.

Temelde senin sorun, buyurucu ifadeleri, buyruğu, genel olarak mecburiyeti, olduğu haliyle "-malısın"ı türete*bileceğimizi* varsayıyor. Yani "-malısın"ın içeriğini *değil* de ("şunu yapmalısın" veya "bunu yapmalısın"), "-malısın" olgusunu, tabiri caizse pragmatik varoluşu içinde bir "-malısın"ın var olmasını. Oysa ben diyorum ki bunu türetemeyiz. Senin sorduğun soru, iki dil oyunu arasında, buyruk oyunuyla betimleme dil oyunu (spekülatif nitelikte olsun veya olmasın) arasında olabilecek ilişkiye dair bir sorudur. "-malısın" *olgusunun* betimlemesi ve "-malısın" buyruğu. Benim için bu, şimdi tüm açıklığıyla ortaya çıkan bir noktadır: bu ikisi arasına bir türeme ilişkisi yerleştirmek, tam da entelektüelin geleneğiyle, ne olduklarına bakmaksızın emirleri haklılaştırmaya çalışan bir düşünce geleneğiyle bağları kuvvetlendirmektir. Bunların baskın ahlaka (böyle bir şey varsa eğer)

veya baskın politik iktidara uygun emirler olması ya da tersine muhalif emirler olması, bunun bir entelektüelin, yani buyrukları türetmek üzere orada bulunan birinin düşüncesi olduğu gerçeğini değiştirmez. Elbette Kant'ın konumunda ama Lévinas'ınkinde de bana çok güçlü gelen şey, bu türetmeyi veya çıkarsamayı ilke olarak reddediyor olmalarıdır.

JLT: Yine de Kant'ta bir "başka dünya" postulatı olduğunu söyleyemez miyiz? Açıklayayım: buyrukların mevcut olması için, "gerçeğin sureti" [*"dauble du réel*] gibi bir kurgudan nasıl tasarruf edebiliriz? Nasıl olup da gerçeğin içinde buyruklar bulunacak, bunu anlamıyorum. Gerçek, buyurucu değildir. Peki karşılaştığımız buyruklar nereden "geliyor"?

JFL: Kant'ta postulatların, özellikle de ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'yla ilgili olanların, erdeme bir ümit vermekten veya nasıl diyeyim, bu ümidi geri vermekten başka bir işlevi yoktur. Daha fazlası değil. Bunlar yalnızca postulatlardır ve buyrukların varoluşu için hiç de zorunlu değillerdir. Hatta "-malısın", son kertede, doğrudan deneyimlenmeyen bir mecburiyettir. Zira deneyim kendiliğinden her zaman kendi betimlemesini ve dolayısıyla betimleme oyununa tanınan ayrıcalığı varsayar. Ve buna göre "-malısın", her tür deneyimi aşan bir şeydir.

JLT: Eğer her tür deneyi aşıyorsa, "-malısm"ın metafizik bir önermeye dayandığını söyleme hakkına sahip değil miyiz: deneyimin evrenselleştirilebilir olduğu, yani dünyanın bir bütün olabileceği önermesi?

JFL: Gerçekten de Kant, akıllı varlıklar bir bütün oluşturabilmelidir ve bu da bir tür duyu-üstü dünya kurar der. Ama Kant, mecburiyet olgusunun buradan doğduğunu söylemez. Basitçe şöyle der: "Mecburiyet olgusu vardır: eyle." Ve eğer eylemin, akıllı varlıkların bütünü perspektifiyle

birlikte sahip olması gereken, mantıksal anlamda çift koşullu dairesel ilişkiyi üstleniyorsa, bu mecburiyet ahlaki bir mecburiyettir. Ben "perspektif" diyorum ama Kant başka bir sözcük kullanıyor: bu bir "İdea"dır. Bir duyu-üstü doğa İdeası, bir arada var olabilecek ve bir bütün oluşturabilecek bir insan grubu veya daha ziyade genel olarak (insan olan ve olmayan) bir akıllı varlık grubu İdeası vardır. Kaldı ki bunu düşünmek çok zordur: bu kesinlikle empirik bir bütünlük değil, bu varlıkların hem mecbur hem de özgür olduğu, Kantçı anlamda pratik bir bütünlüktür. Ama bu bir İdeadır, eylem üzerinde bir çeşit düzenleme uygulayan bir tür ufuktur. İşte böyle.

Şimdi bu İdea nedir? Sadece, tüm Kantçı İdealar gibi, bir kavramın sınıra dayandırılması, azami hale getirilmesidir. Bu kavram gerçekten de özgürlük kavramıdır, yani aklın pratik kullanımındaki kavramdır. Ve eğer azami hale getiriyorsak, bu demektir ki akıllı olan her şey, yapmakta olduğumuz eylemle uyumlu olmalıdır. Ama eylemin bu kuralı, eylemin bir koşulu değildir. Bu çok önemli. Bu bir koşul olamaz, çünkü eğer bir koşul olsaydı (tüm bu skolastik açıklamalardan ötürü özür diliyorum), Kant'ın dediği gibi, kendisi hipotetik olacak bir emir olurdu elimizde ve tam da bu emir bizi hiç ilgilendirmez: deneyime aittir, betimlenebilir ve türetilebilir bir emirdir. Dolayısıyla, istersen şöyle cevap vereyim –ne de olsa beni Kant'ın alanına soktun– şöyle cevap vereyim: söz konusu postulat, emirlerin varoluşunun, nasıl diyeyim, bağlı bulunduğu bir hipotez değildir. Buyurucu ifade, akıllı varlıkların dünyası hipotezine bağlı değildir.

JLT: Elbette değildir ama galiba benim söylemeye çalıştığım şey bu değildi. Ben sadece eylemimin kuralının [*maxime*] evrenselleştirilebilir olması mecburiyetini ortaya koydum. Ve bu evrenselleştirilebilir olma kategorisini karşıla-

mak için, "metafizik" bir postulatı kabul etmek gerektiğini ileri sürüyordum: dünyanın bir bütün olabilmesi postulatı.

JFL: Hayır. Buna karşı çıkmaya devam edeceğim sanırım. Bu, "metafizik" bir postulat değildir (artık "postulat" sözcüğünü daha geniş bir anlamda kullanıyorum, sanırım sen de öyle yapıyorsun). Bu bir postulat değildir, yani sorulan soruya, "adil olmak nedir?" sorusuna (son derece Kantçı bir soru), şöyle cevap veriyorum: adil olmak, öyle davranmaktır ki (Almancadaki *so dass*) iradenin davranış kuralı, evrensel bir yasama ilkesi gibi iş görebilsin. Ama *so dass*, "öyle yap ki daima... olabilsin", tüm bunlar ne demektir? Bu, adaleti tanımlayan bir koşul değil demektir.

JLT: Adaleti mümkün kılan bu değildir.

JFL: Öyleyse sorulmuş olan soru, ve sen ısrar etmekte sonuna kadar haklısın, elbette bu şartla [*clause*] ilgilidir. Buna "şart" diyelim, teleolojik ve negatif teleolojik bir şart: "Asla eyleminin bir akıllı varlıklar cumhuriyetiyle uyumsuz olacağı şekilde davranma." Bu negatif şart, negatif teleoloji ideası gibi işler. Cevaplanması gereken soru, adaletin bu olup olmadığıdır, acaba adalet temelde şu mudur: ne yaparsan yap (*ne yaparsan* yap, çünkü basitçe *neyin* adil olduğunu bilmiyoruz)? Bu "ne yaparsan"m ise tek düzenleyicisi, yaptığın şeyin sözcüğün pratik anlamıyla akıllı varlıkların, yani tam da özgür oldukları için kendiliklerinden mecbur olabilen varlıkların bütününün oluşturduğu toplumla uyumsuz olmamasıdır.

Şu soruyu soruyorum: adalet için elimizde bir içerik olmadığı anlaşıldı, hamle hamle yargı vermek gerekir demek istiyorum; o halde adalet, ne adil yargılardan başka bir yerde ne de bir tanıma uygunluğuna göre üretilebilir. Ama şu soru ortada kalır: "hamle hamle" durumunda, yargı veren kişi, özne, Kantçı aktör (kaldı ki bu aynı zamanda Aristo'nun

yargıç için uygun gördüğü durumdur, aslında tam olarak değil ama buna çok benzer), yargı veren kişi, ereklilikten vazgeçebilir mi? Bu ereklilik benim gözümde kesinlikle bir metafizik değildir. Kantçı anlamda da değildir, bir İdeadır bu. Eğer ereklilik belirleyici [*déterminant*] bir kavram olarak sunulsaydı metafizik olurdu. Bu sadece aklın bir İdeasıdır. Bir azamileştirmedir. Kant'ın sorduğu soru şudur: yargı vermeye çalışırken bizi düzene sokan temel olarak nedir? Seni ve beni şu anda ilgilendiren "olguyu" hesaba katarsak, bu yargıların açıklanabilir, yani türetilebilir olmadığını ve bizi böyle yargı vermeye iten şeyin itkilerimiz veya çıkarlarımız olmadığını hesaba katarsak, dolayısıyla böyle bir "olgu"nun varlığını kabul edersek, nedir bu? Bizi yargı vermeye *iten* şey değil, yargılarımızı *düzenleyen* şey nedir?

JLT: Beni ilgilendiren şey, neyin bizi yargı vermeye ittiği, yargılarımızı neyin düzenlediği değil.

JFL: Bu Kant'ın iptal ettiği bir sorun.

JLT: Israr edeceğim: eğer, benim gözümde, gerçeklikte yargılar yoksa, yargı vermemizi, gerçekle ilgili yargıda bulunmamızı sağlayan nedir?

JFL: O zaman ben senin sorunu anlamıyorum. Şöyle diyorsun: beni ilgilendiren nedenlerdir, yargı verme gerekçeleridir. Tamam işte, gerçektir bu. Demek ki senin sorduğun biçimde de, yargı verme gerekçesi gerçekliğin bir parçasıdır...

JLT: Ben böyle düşünmüyorum. Gerçeğin içinde beni yargı vermeye itecek hiçbir şey yok. Kendimi ondan ayırmak ve karar vermek için "gerçeğin bir sureti" olduğunu var saymalıyım.

JFL: Kant'ın söylediği şey vardır, yani zevk ve acı vardır, Freud da bunu söyler. İşte bizi yargı vermeye *iten* budur.

Eğer betimleme düzeyinde kalırsak, koşul olarak bunları buluruz. Bunun yargı verilmesini sağladığı doğrudur. Freud *Verneinung*'da bunu söyler, Kant'ın da *Pratik Akıl*'da ve *Yargının Kritiği*'nde sıkça söylediği budur. Gerçeklikte hiçbir şey bizi yargı vermeye itmez diyemezsin. Zevk ve acı vardır, yani arzuda veya *conatus*'ta, olduğumuz şeyi olma ısrarında doğal bir ereklilik vardır. Bir ereklilik vardır: yani bir yargı kuralı vardır. Ve bu, doğaldır. Betimlemelerin bakış açısına yerleşirsek işte böyle dememiz gerekir.

JLT: Arzunun veya acının etkisiyle yargı versem bile bu, en azından, bu durumda da, şu veya bu şeye değer vermeyi kabul ya da reddettiğim anlamına gelir. Oysa hâlâ gerçeklikte böyle bir imkânın nasıl olabileceğini anlamıyorum, yani gerçekle ilgili verdiğim yargının ona içkin olabilmesini anlamıyorum.

JFL: Tamam, çünkü belki de şu anda III. Yüzyılda Ariston adlı bir filozof tarafından savunulmuş olan uç bir Stoacı konum alıyorsun: *adiaphorai*, tümden kayıtsızlık. Şu bakımdan uç bir konumdur bu: hoşuma giden ve gitmeyen arasında, gerçekte birini diğerine tercih edilir kılacak bir fark yoktur. Gerçeğin bakış açısına yerleşirsek, benim bacağımın kırılmasıyla bir tahta parçasının kırılması arasında fark yoktur ve biri ya da öteki tercih edilemez.

JLT: Evet, gerçekte böyle bir fark yoktur.

JFL: Ama bence bu türden bir konum, gerçekten de kusursuz betimleyici olarak yerleşebileceğimiz bir bakış açısı olduğunu ve buradan bakılınca tahta parçasıyla bacak arasındaki farkın gerçekten de geçersiz olduğunu varsayar. Bu bakış açısına Stoacılar, Bütün'ün bakış açısı adını verir. Ama şöyle bir durum var ki J.-L., söz konusu konumda bulunan kimse yoktur, ancak inanılmaz bir kendini beğenmişlikle böyle diyebiliriz: "bacak veya tahta parçası, hiç fark

etmez". Bu doğru değildir. Bu konum ancak olağanüstü bir inkar pahasına doldurulabilir. "Gerçekliği" betimleyen kişinin kendisinin de, acılarının ve zevklerinin dağıtımını yapan bir anlatıda (fantazmasında, diyecektir Freud), anlatılan kişi (dinleyici) veya kahraman olarak konumlandığını inkar ederiz. Ayrıca betimleme oyununun tüm diğer dil oyunlarıyla ve onların pragmatikleriyle eşitlenebileceğini var sayarız (alıntı işlemi sayesinde tüm diğer dil oyunlarıyla eşitlenebileceği doğru olsa da, aynı işlem yüzünden onların pragmatikleriyle eşitlenemez). Bu konumun bir tür ideal olabilecek olması, başka bir meseledir ama "münhasır ve eksiksiz bir betimleyici'ye ait ayrıcalığın bakış açısından hareketle gerçekliğin böyle betimlenmesi, demek istiyorum ki buna neden "gerçeğin bakış açısı" denmesi gerektiğini anlamıyorum. Herhangi bir başka bakış açısı kadar gerçekdışı görünüyor bana. Betimleyici ifadelerden başka, bir de ayrıca buyurucu ifadeler vardır. Mesele bunların haklılığının gösterilmesidir. Batı'nın etiklerinde, etik başlangıçlarında, kritiklerinde ve hatta politikalarında sürekli bulacağımız haklılaştırma, yargı verme dürtüsünün basitçe arzudan veya zevk ve acı yetisinden kaynaklandığıdır.

JLT: Savunduğum konumun taşıdığı ve sizin de Ariston'a gönderme yaparak altını çizdiğiniz zorlukları kabul ediyorum. Bu yüzden, bence kabul edilmesi gereken postulatın "metafizik" olduğunu söylüyordum. Benim sorunum hâlâ bundan tasarruf edip edemeyeceğimizi bulmak.

JFL: Aslında "neden" sorusuna asla kelimenin tam anlamıyla cevap veremeyeceğimize inanıyorum. "Tespit ediyoruz" (tırnak içine alıyorum, çünkü tespit edilen "olgu", bir "akıl olgusudur"). İşte bu yüzden az önce Kant'taki İdealara gönderme yapıyordum, çünkü buyrukların olduğunu "tespit ediyoruz". Bu özel bir dil oyunudur. Bu dil oyununun

kökeni yoktur, türetilebilir değildir, tıpkı anlatma [*narration*] denen bu oyunun veya senin en sevdiğin oyun olan sorgulama oyununun türetilebilir olmaması gibi. İşte böyle, hepsi bu. Demek ki yapılması gereken iş, dil oyunlarını çoğaltmak ve inceltmektir. Yani temelde tez nereye götürür? Kelimenin en iyi anlamıyla bir literatüre, dil oyunlarının deneyimlenmesi işi olarak, genel bir literatüre diyebiliriz.

JLT: Çok güzel. O halde buyrukların da diğerleri gibi, betimleyici dil oyunlarıyla aynı şekilde bir dil oyunu olduğunu anlamak gerekir.

JFL: Bu konuda bir uyarıda bulunmak için sabırsızlanıyorum.

JLT: Kendimi yanlış ifade ettim. Ama siz uyarınızı yapın.

JFL: Evet, bu konuda hemen bir uyarıda bulunayım, çünkü "onlar gibi" veya "aynı şekilde" demek için, bu farklı oyunlar için ortak bir ölçüye [*commune mesure*] sahip olmalıyız.

JLT: Buyurucu ve betimleyici oyunlar için ortak bir ölçü olmadığını söylemek, birincilerin ikincilerden türetilemeyeceğini göstererek bunları birbirinin karşısına koymak, tüm bunlar sizi eski düalist konumu yeniden canlandırmaya götürmüyor mu?

JFL: Hayır, çünkü çok oyun var. Örneğin, bir gerçekliği betimlemekten ibaret olan bir dil oyununu, örneğin bilimsel belirtme [*dénotation*] oyununu (bir "gerçeklik", bunun ne demek olduğunu bilmiyoruz ama bilim adamı bunun bilinmesini sağlamak için uğraşacaktır), deneysel türden "sanatçı" bir dil oyunuyla diyelim, kaldı ki bunu tanımlamak çok zordur, asla aynı düzleme koymam, aralarında hiçbir ortak ölçü yoktur. Edebiyatta, örneğin Joyce. Ortak ölçü yoktur. Söz konusu olan dile yapılan tretmanlar, neredeyse

"işkenceler"dir ama bu işkenceler doğaldır, temelde dilin içinde, dil*ler*in içinde mümkündürler. Sadece dile [*langue*] yapılan değil ("dil" dediğimiz zaman semantik ve sentaksik olanı düşünüyoruz, çünkü aklımızda Saussure var) sözün [*parole*] pragmatiğine de yapılan işkenceler. Önemli olan budur. Suyun formülünün H_2O olduğunu ifade ettiğinde, alıcını, kendini ve gönderdiğin şeyi, bir Joyce önermesinin getirdiği pragmatikle *hiç* ilgisi olmayan bir biçimde konumlandırırsın.

JLT: Kesinlikle hiçbir ilgisi yoktur.

JFL: Ve dolayısıyla burada ortak ölçü yoktur.

JLT: Evet ama Joycevari oyunla didaktik oyun arasında ortak ölçü olmadığının altını çizerek, buyurucu dil oyunlarının bambaşka bir biçimde ortak ölçüye gelmez [*incommensurable*] olan ayırt edici özelliğini ortadan kaybetme riskini almıyor musunuz?

JFL: Tam tersine, bu özelliği doğru biçimde yerleştirmemi sağlayan şeydir bu. Bir buyrukla bilimsel betimleyici bir önerme veya poetik betimleyici bir önerme arasında da ortak ölçü yoktur.

JLT: Evet ama şöyle açıklayayım: bunların hepsi de ortak bir ölçüden uzak durduğu için, bu şekilde tek tipleştirilmiş gibi oluyorlar ve korkarım buyurucu önermelerin yabancılığı ortadan kalkıyor.

JFL: Yok, hayır. "Ortak ölçü yoktur" dediğimde, farklı dil oyunlarında ortak olan hiçbir şey bilmiyoruz demektir bu. Sadece çok sayıda olduklarını biliyoruz (muhtemelen sonsuz sayıda değil ama en nihayetinde hiç bilmiyoruz; en azından şimdilik sayılamaz bir sayıdır bu veya sayılabilirse de ancak geçici olur); bu oyunların içine girebiliriz ama bu oyunları *oynayamayız*, bunlar bizi oyuncuları yapan oyun-

lardır; dolayısıyla biz kendimiz *birçok* varlık oluruz (burada "varlık" dediğimiz şey, bu oyunların her birinin pragmatiğine ait mercilerde konumlanan özel isimlerdir). Böylece bizler, mecburiyetlerin *alıcısıyız*, sanatsal mesajların *vericisiyiz*, vesaire. Böyle birçok durum var. Hatta sözünü ettiğim oluşumlar biraz büyük, muhtemelen fazla büyük. Bu şekilde bu oyunlar kesinlikle eşitlenemez, tersine çarpıcı bir farklılık gösterirler ve benim bu çoğulluktan bahsedebiliyor olmam, bu oyunların bütünü hakkında birlikçi bir bakış açısına sahipmiş gibi kendimi sunuyor olduğum anlamına gelmez, sadece bu oyunların kendi kendilerinden bahsetme becerisine sahip oldukları anlamına gelir. Ve yapmakta oldukları şey de budur. En azından içlerinden bazılarının.

JLT: Evet ama bence içlerinden bazıları, özellikle de buyurucu dil oyunları, etkileri bakımından tamamen özeldir, diğerlerinden farklıdır. *Dünyayı* değiştirmek veya bize dünya değiştirtmek gibi olağanüstü bir etkileri vardır. İçinde yaşadığımız dünyayı değiştirmek ve bu sırada aynı şekilde bizim de dil oyunu değiştirmemizi sağlamak. Bu etkiyi başka yerde bulamıyoruz.

JFL: Bence bunu başka yerlerde de buluruz ama farklı biçimde buluruz. Dünyayı değiştirmenin birçok yolu vardır. Dünyayı değiştirmemizi sağlayan sadece buyruklar değildir. Bir bilim adamı, kimsenin daha önce görmediği bir şeyi betimlemeye koyulduğunda, bu betimlemenin sadece bir kurgu olduğu düşünülebilir ve bir şekilde öyledir de, zira bu söylemin hedeflediği gerçeklik, ancak kimi etkilere isimler atfedildiği için var olacaktır, bu etkilerin kendisi ise ancak üzerlerine yeni söylemler eklemlendiği ölçüde var olur. Ee tamam, bu da dünyayı değiştirir. Demek istiyorum ki bir betimleme dünyayı değiştirebilir. Başka türlü değiştirir, başka ritimlerde değiştirir ama bir buyruktan daha az değiştirmez.

"*Dünya* değiştirmek" dediğinde ise bu, tam da "pragmatik konumları değiştirmek" demektir. Konum değiştirmenin, pragmatik konumları değiştirmenin *çok* yolu vardır ve bu yollar, bir dil oyununu tanımlar. Her dil oyunu, belirli bir pragmatiğe bağlıdır. Ve eğer belirli bir pragmatik varsa, bu demektir ki bir ifade, hangisi olursa olsun, biçimiyle ve içinde ifade edildiği bağlamda dünya üzerinde *zorunlu olarak* bir etkiye *sahiptir*. Örneğin bir rüya: rüya, bir dil oyunudur ve Freud bunu aşağı yukarı iyi betimlemiştir, kendi mantığı veya retoriği olan bir dil oyunudur bu. İfade edeni tanınmayan bir ifade edici olarak, alıcıyı ise uyanık söylemlerin her zamanki ifade edicisi, yani rüya görenin kendisi olarak konumlandıran bir ifadedir. Dünyanın biçim değiştirmesi bakımından inanılmaz bir şey, değil mi? Ve rüyanın yaptığı göndermeler tarafında neler olup bittiğinden bahsetmiyorum bile, o daha da başka, kesinlikle daha da şaşırtıcı bir şeydir. Bence etkili olmayan söylem yoktur. Ama buyurucu ifadelerin etkisi özeldir başka hiçbir etkiye benzemez, orası kesin. Onları diğer ifadelerden ayıran şey, kendi biçimlerinde açıkça sağlayacakları etkiye dair bir beklenti barındırıyor olmalarıdır. Buyurucu ifadeyi, kelimenin sıradan anlamıyla bir etki izlemese de, onu alan kişi bir *mecburiyet* içinde bulunur; cevap verme, vermeme, istediğini yapma mecburiyeti ama yine de bir mecburiyet! Komut, alıcısı üzerinde bir şekilde dolaysız bir etkiye sahiptir, mecburiyet durumunu yaratma etkisi. Bu durum, cevaptan "öncedir", hatta içeriğinin anlaşılmasından da "öncedir".

JLT: Açılan perspektifin "genel bir literatüre" ait olduğunu söylediniz. Öyleyse isterseniz, Yahudiliğin pragmatiğine geri dönelim.

JFL: Tanrı komut verir. *Neyi* komut verdiğini çok iyi bilmeyiz. *İtaat etme* komutu verir. Yani, mecburiyet oyunu

olan bu pragmatik oyun içinde konum alma komutu verir. Bu kadar. Daha sonra bir sürü acayip küçük şey için komut verecektir: kuzuyu nasıl pişirmeli, vesaire. Bu ise şaşırtıcıdır, çünkü Tanrı'nın yemek tarifi vermesini beklemeyiz, Yahudileri de şaşırtır. Yahudiliğe has olan, şöyle demektir: "Evet, Tanrı'nın kendisi, bunun hakkında hiçbir şey bilmiyoruz, söylenecek hiçbir şey yoktur." Buna Tanrı denir ama sonuç olarak *Tanrı* derken ne dendiği bilinmez. Bununla ilgili hiçbir şey bilinmez. Sadece "Bir yasa var" denir. Ve bir "yasa" dendiğinde bu, söz konusu yasanın tanımlı olduğu ve buna uygun davranmanın yeterli olduğu anlamına gelmez, çünkü tam da bir yasa vardır ama bu yasanın ne dediği bilinmemektedir. Yasaların yasası olan bir tür metayasa vardır: "Adil olun." İşte Yahudilikteki tek mesele: "Adil olun." Ama işte, adil olmanın ne olduğunu *bilmiyoruz*. Yani "adil olmamız" *gerekiyor*. Şu değil: "Buna uygun olun", şu da değil: "Birbirinizi sevin", vs. tüm bunlar saçmalıktır. "Adil olun": hamle hamle, her seferinde karar vermek, fikir bildirmek, yargıda bulunmak gerekir ve sonra da oturup, adil olmak bu muydu diye düşünmek gerekir. Demek ki bu cemaat, buyurucu ifade sorununu gelecek bağlamında düşünür. Temelde bu oyunun getirdiği söylem, şöyle diyeyim, tarihin payının ne olduğuyla ilgili söylemdir. Ve "tarih" kelimesini çok kesin bir anlamda kullanıyorum: neler yapılacak. Önemli olan tek şey budur. 'İnsan topluluğunun tarihi' oyunudur bu, bu topluluk buyrukların etkisi altında olduğu sürece, hepsi bu. Varlıkla veya varlığa dair hipotezlerle ilgili hiçbir şeyin önemi yoktur. Ve Lévinas bu konuda çok kesindir. Bence tamamen haklıdır.

JLT: Yani Yahudilik tarafından ontolojinin reddedildiğini mi söylüyorsunuz?

JFL: Çok açıktır ki Yahudiliğin reddettiği bir soru varsa, o da bu sorudur. Baskı kurmak için esas olan şeyin, bir

dil oyununa başka bir oyundan gelen bir soruyu getirmek ve dayatmak olduğunu söyleyebilirim. Bu aynı şekilde, ne bileyim, Amerika yerlileri diyelim, onlar için de geçerlidir. Çok açıktır bu: genelde çok sayıda halkın oyunu olan belirli bir oyun oynarlar ve bu bir anlatı oyunudur. İçinde bir sürü şey olan çok büyük bir oyundur bu ama belirli bir dil oyunu türüdür. Ve tüm dil oyunlarıyla ilgili durmaksızın varlık sorusunu yeniden sormak, dil oyunlarını ontolojinin üstüne yapıştırmak, nihayetinde bütün Hegelci operasyonu gerçekleştirmek, tekrar etmektir. Yani bu oyunların her birini sadece zihnin figürleri olarak almak ve bu figürlerin veya bu oluşumların her birinde zihnin, gerçeklik sorusunu sormayı hiç bırakmadığını göstermek. Ve sonra da birinin diğerine hâkim olduğunu, çünkü onu aştığını veya kaldırdığını söyleyerek bunları hiyerarşi içine sokmak. Örneğin Hegel'in Yahudilerle ilgili metinlerini, gençlik metinleri denen metinleri okuduğumuzda, operasyonun nasıl işlediğini çok açık bir şekilde görürüz. Baskıyı nasıl meşrulaştırabildiğini çok açık görürüz. Ontolojinin hâkimiyeti ile ontolojik söyleme ait olmayan dil oyunlarına uygulanan işkence arasında tam bir uyum vardır, bu çok açık.

JLT: Evet çünkü o zaman, "ontolojik" denen dil oyununun tüm diğerlerini tercüme edebileceği varsayılıyor.

JFL: Evet, öyle. Ve gerçekten de sorun, bir tercüme ve tercüme edilebilirlik sorunu. Diller tercüme edilebilir, yoksa dil olmazlar, oysa dil oyunları tercüme edilemez çünkü eğer edilebilir olsalardı, dil *oyunları* olmazlardı. Bu tıpkı, satranç oyununun kurallarını ve stratejilerini dama oyununkilere çevirmeyi istemek gibi bir şey.

JLT: O halde ontolojinin belirli bir dil oyunu olduğunu söylüyorsunuz. *Parmenides oyunu* işte böyle var, eğer bu oyunu ilk oynayan oysa.

JFL: Evet tıpkı, tam tersine, *Musa oyunu* olduğu gibi. Ve daha başkaları da var. Alıcının konumu üzerinden bu çoğulluğu bulabiliriz. "Dil oyunu" dediğimiz zaman, bu oyunun daima birileriyle oynandığını kabul etmek gerekir. Demek istiyorum ki her zaman bir alıcı vardır. Ve bu alıcıya her türden söylem yöneltilir. Her seferinde belirli bir oyunun içindeyiz, bu oyunda kurallar var ve ben, birlikte oynadığım kişi üzerinde bazı etkiler elde etmek için bu kurallarla oynuyorum.

JLT: Demek ki sizin için ayrılabilir, yani iki üç kişiyle oynanmakta olan taktik oyundan yalıtılabilir ifadeler yoktur.

JFL: Kesinlikle.

JLT: Yani örneğin, "hayat işte" gibi, mümkün olduğunca genel ve banal bir ifadeyi, yine de iletişim durumundan ayırmıyorsunuz.

JFL: Daha ziyade "pragmatik bağlamından", yani oynanmakta olan oyun türünden ayırmıyorum. Ve elbette bu çok karmaşık, çünkü aynı anda birçok oyun oynayabiliriz, hatta neredeyse her zaman böyledir. Bir oyundan diğerine geçeriz. Şu veya bu partnerle belirli bir zamanda homojen oyunlar oynamamız çok ender rastlanan bir şeydir. Sık sık bir oyundan diğerine atlarız ve şu ifade bağlı bulunduğu oyuna gönderilmeliyken, onun hemen ardından gelen bir diğeri başka bir oyuna gönderilmelidir. Yine de bu, prensipte, her zaman fark edilebilir bir şeydir, tam da ifadelerin biçimlerinin ve her birine özgü etkilerin doğasına göre.

JLT: Evet, o zaman bu oyunu, aynı oyunu, sizin yayınladığınız metinlerle de oynayabiliriz. "Pagan ve adil olmak gerek" yazdığınız andan itibaren, bu ifadeyi içinde belirdiği pragmatik bağlamdan ayırmayı ve bunu bir tez haline getirmeyi reddedebiliriz, aksine bunun bir hamle olduğunu, be-

lirli bir sayfada belirli bir zaman için oynadığınız bir hamle olduğunu düşünebiliriz. Durum bu mudur? Muhtemelen öyle değil.

JFL: Hayır işte, tersine, bence bu çok muhtemel. Bana göre durum tam da bu. Sadece bu. Bunu söylemeyen tek bir satır yazdığımı sanmıyorum. Bu ifadelerin en küçüğü bile, bir bağlamın içinde yapılmış bir hamle olarak anlaşılmalıdır ve böylece, yazmış olduğum her şey daima taktiktir, yani içinde belirdiği bağlamı her zaman hesaba katar. Ve ifadenin başka işlevi yoktur, daima son derece ölçülü bir kapsamı vardır. İşte ben bu bakımdan kelimenin ilk anlamıyla filozof değil, "politikacı" olduğumu düşünüyorum. Sadece bu, tanımlanması gereken bir şeydir, "politikacı" kelimesinin bu anlamı, sanıyorum bütünüyle elden geçirilmelidir ve bu elden geçirme, tüm söylemleri dil oyunları içindeki hamleler olarak düşünmekten ibarettir. Anlıyorsun değil mi?

JLT: Eğer az önce alıntıladığım ve *Pagan Talimatlar*'da bulunan bu ifade, söylediğiniz gibi, kendi pragmatik bağlamında alınmalıysa ve başka bir ifadeye dönüşmeksizin oradan çekip çıkarılamazsa, o halde artık bu bir komut değildir. Öyleyse neden *Pagan Talimatlar*? Sadece bir hamle için geçerli olan talimatlar neden yapılsın ki? Bence o zaman bunlara "talimatlar" diyemeyiz. Bunlara düşleme, uyarı, kanı diyebiliriz ama talimat diyemeyiz. Talimat olması için, önermeyi okuyanlardan her birinin onu kendine mâl edebileceğini düşünmek gerekir. Bir kez daha söylüyorum, önermenin herkes ve her pragmatik bağlam için, yani her hamle için evrenselleştirilebilir olduğunu düşünmek gerekir.

JFL: Verdiğin örnek benim için çok elverişli, çünkü *Pagan Talimatlar* muhtemelen, yazının "pragmatik hamle" özelliğinin en açık olduğu kitap. Oradaki bağlam, aşağı yukarı 1978 seçimleri döneminde Fransız entelijansiyasının

içinde bulunduğu durumun bağlamıdır. Pragmatik bağlam ise açıktır, yapmış olduğum her işte böyle değildir oysa. Örneğin *Discours, figure*'deki[1] pragmatik bağlamı arıyor olsaydık, bu bağlam, belirleyici olmasına rağmen, bu kadar açıkça ortaya çıkmazdı. Ama bu küçük kitaptaki şu veya bu ifadenin bir talimat olarak kendini sunduğunu söylemek ve bu koşullarda, talimat olduğuna göre evrensel bir kapsamı olmalıdır demek, bence bu yapılamaz, çünkü tersine, senin söylediğin gibi, talimat komut değildir. *Pagan Talimatlar*'da komut yoktur. Talimat tam da, belirli bir pragmatik bağlamda yapılması uygun olan şeye dair bir işarettir. Bunlar örneğin bir komutanın şu veya bu durumda altlarına verdiği talimatlar veya bir eğitim müfettişinin öğretmenlere verdiği talimatlardır ve daima belirli bir durumla sınırlıdır. Eğer bağlam yok olursa, talimatın hiçbir anlamı kalmaz. O halde söz konusu olan komut değildir. Komut, genel bir stratejiye aittir. Genel strateji ise daimi bir bağlam varsayar, ancak bundan sonra komut, duruma göre talimatlar halinde özelleştirilebilir. Sadece talimatlardan söz ettiğimizde, daimi genel bağlamı esasen iyi bilmediğimizi ve bunun analizini yapabilmek için fazlasıyla iddialı olmak gerekeceğini önceden kabul ederiz. Dolayısıyla neredeyse "hamle hamle" çalışırız ve talimat da bir hamleye karşılık bir hamledir. Bir çimento çuvalının üzerinde "kullanım talimatları" yazması gibi, bu anlamdadır.

JLT: Evrenseldir bu.

JFL: Önümüzde bir çimento çuvalı olduğu ve söylendiği gibi kullanıldığı ölçüde evrenseldir. Yoksa, mevcut olmayan veya başka bir çuvalın içindeki çimentoyu kullanmak için, bu talimatların hiçbir önemi yoktur. Etkisi olacak her tür talimat değerini kaybederler.

1 Bkz. J-F. Lyotard, *Discours, figure* [*Söylem, Figür*], Klincksieck, 1971. —*çn*

JLT: Yalnız galiba benim yaptığım bir hatadan dolayı yanlış anlaşılma oldu, çünkü siz pragmatik bağlamdan söz ediyorsunuz ve sanırım ben bunu konjonktür olarak anlıyorum. Bu durumda ne demek istediğinizi çok iyi anlıyorum. Hatta kelimenin klasik anlamıyla, en politik olan şeydir bu. Bir konjonktür vardır ve buna göre direktifler, konjonkür varolduğu ve değişmediği sürece geçerli olacak talimatlar öne çıkar. Söz konusu olan bu mu?

JFL: Diğer olasılık nedir?

JLT: "Pragmatik bağlam"ı dar anlamda anlıyordum, yani bu yazının ürettiği, ancak bu yazı içinde onu okuyacak kişi için varolan ve başka bir yazıda bile yeniden üretilemeyecek bir etki olarak.

JFL: Evet ama *Pagan Talimatlar* gibi bir kitap için bunların ikisi de tam olarak aynı kapıya çıkar. Hatta büyük olasılıkla kitabın özelliklerinden biridir bu. Bir yandan, kitapta sözü edilen şey politik bağlamdır, böyle diyebiliriz ama yine de bu politikadan başka bir şeydir, çünkü, özellikle yapılmaya çalışılan şey, büyük Marksist anlatının Fransız entelektüelini harekete geçirmekte ne denli yetersiz kaldığını göstermek olduğu ölçüde, kelimenin geleneksel anlamıyla politik güçlerin, yerleşik, kurumsallaşmış politik güçlerin analizini biraz aşar bu.

JLT: En nihayetinde "entelektüeller" için bir konjonktürdür bu.

JFL: Konjonktür olsun. Peki. Daha ziyade, aslında entelijansiyanın politikasını ilgilendiren bir konjonktür. Kitapta betimlenen bir şeydir bu. Öte yandan bu kitap kendi kendisini de bu betimlemeye dahil eder, yani orada yer tutar ve kendine has bir pragmatik geliştirir. Bu pragmatik, burada biçimlere başvurmak zorundayız, diyalog biçiminin prag-

matiğidir (biraz tuhaf bir pragmatik). Bu diyalog biçimi, üzerinde durulmayı hak eder. Tam olarak Platoncu bir diyalog değildir bu, daha ziyade XVIII. Yüzyıldaki anlamıyla bir "diyalog"dur. Ve bu diyalog biçiminin, öyle sanıyorum ki okuyucu üzerinde belirli bir etkisi olmalıdır. Burada bir alıcı, kendisine bir inceleme değil de, bir dizi komut değil de, hem kendisinin hem de diyaloğu ifade eden kişinin içinde bulunduğu bağlamla ilgili refleksiyonlar aktarılan bir alıcı, nasıl konumlanmıştır? Anlıyorsun değil mi? "Talimat" kelimesini ikili anlamıyla alarak onunla biraz oynadığım yer burasıydı, zira "talimat" hiçbir evrensellik değeri olmayan "geçici ve sınırlı buyruk", yani hipotetik emir demektir (eğer bir emir varsa); ama aynı zamanda "talimat", bir diyaloğu okuduğumuzda bunun kendimizi eğitmek, talim yapmak için olması da demektir, Platonculuktan gelen eski geleneğin işaret ettiği anlam budur: diyalog, ötekinden daha çok bilen birini veya daha az bildiği ölçüde daha çok bilecek birini sahneler, her zaman eşitsizlik vardır. Kaldı ki *Pagan Talimatlar*'da da durum budur. Öyleyse bu türden bir diyaloğu okuyan kişi, diyalog kuran iki kişiden en eğitimli olanın hitap ettiği alıcı, aslında ikinci meta-alıcı konumunda bulur kendini. Ve bu anlamda kendini eğitir. Dolayısıyla gördüğün gibi, bu kitabın pragmatiğinin ne olduğunu arıyorsak, onu bu tarafta aramak gerekecektir. Ama bunda itiraz edilecek bir şey yok. Yani: pragmatik, bağlama kayıtlıdır ve bağlamın kendisi de kitabın söyleminin gönderdiği şey olarak kabul edilmiştir. O halde karşılıklı bir içerme vardır. Kitaplarda sık rastlanan bir durumdur bu: hem kendi yaptıkları göndermeyi konumlandırırlar hem de kendileri, konumlandırdıkları "gerçekliğin" bir parçası olurlar. Ve etkili olmaları da bundandır.

JLT: Evet, bu gerçekten de en sık rastlanan durumdur ama yazarların genelde sizin alıyor gibi göründüğünüz

konumu almıyor olduklarını söylemek şartıyla, yani sizin kitaplarınızdan kimi ifadelerin çekilip ayrılamaması ve komutlar haline getirilememesi. Yoksa şu tür tezler hakkında ne düşünmek gerekir: pagan olmak gerek, paganizme doğru gitmek gerek? Bunlar elbette direktiflerdir.

JFL: Evet, bu kesinlikle doğru. Kitap şöyle der: işte yapılması gereken budur. Tamam, itiraz nerede?

JLT: Genellikle bu türden kitaplar yazan ve bu türden beyanlarda bulunanlar, buyruklar ürettiklerini kabul ederler.

JFL: Evet ama dikkat! Parmenides'te zaten olan, Platon'un ve özellikle Aristo'nun tekrar ettiği karşıtlıkla ifade etmek gerekirse, "benim kanım budur" demek, "doğru olan budur" demek değildir. Bizim durumumuzda ben bu farkı kullanmak istemiyorum, çünkü talimat biçimi altında söz konusu olan, geçici olsalar bile buyruklardır, oysa Aristo'nun problematiğinde kanı, kendinde buyurucu değildir. Ama eğer istersen, Kantçı problematikte bir kavramın durumuyla bir İdeanın durumu arasındaki farkı ele alalım. Söz konusu *Talimatlar*'da geliştirilen paganizm, daha ziyade Kantçı anlamda bir İdeadan kaynaklanır. Bu paganizm ispatlanmamıştır, türetilmemiştir, eklemlenemez, çıkarsanamaz. Sadece bir toplum İdeası, yani sonuçta çeşitli pragmatikler bütününün (toplanamaz ve sayılamaz bir bütünün) İdeasıdır. Bu bütünün özelliği tam da, bu pagan evrende bulunan farklı dil oyunlarının, birbirleriyle iletişemeyen oyunlar olmasıdır. Onları, birleştirici bir meta-söylemde sentezleyemeyiz. Tüm yapabileceğimiz, onlara bir özel isim vermektir ve ben "pagan" dediğimde, kelimenin "kastettiği" budur. Bu bir komut değil, daha ziyade bir isimlendirmedir, anlıyor musun? Sosyal bir evren için bir adlandırma, çünkü söz konusu olan budur. Gerçekliklerle ilgili mesajların yayıldığı ve aktarıldığı bir alan. Farklı "kapsamlar"ın

düzenlediği ve dolayısıyla gerçekliğe dair birçok görüntüyü konumlandıran mesajlar. Bu sosyal evren bir oyunlar çokluğuyla biçimlendirilmiştir ve bunlardan hiçbiri, tüm diğerlerini dile getirebileceğini söyleyemez. Ben de bunu söylemiyorum, çünkü "bu, paganizmdir" dediğimde, bu sadece isimlendirmeyle [*onomastique*] ilgilidir.

Bu proje, Kant'ın "İdea" dediği şeye oldukça uygundur, zira bu sosyal evren ispatlanamaz veya antinomiktir ve böyle sunulmuş, böyle önerilmiştir. Kant'taki "İdea" fikrinde, daima kavramın azamileştirilmesi fikri vardır: kavramı, gerçekliğin ona sunabileceği, altına düşecek duyulur şeylerin ötesinde izleriz ve kavramın kapsamını bu şekilde genişleterek, ne düşünülebileceğini görürüz. Paganizm fikri de belki böyle çalışmaktadır, yani her şey düşünüldüğünde...

JLT: Ama sizin metniniz yalnızca böyle çalışmıyor, çünkü söylediklerinize bakılırsa, bunun sadece bir betimleme olduğunu düşünebilirdik. Bu bir isimlendirmedir diyelim, hiçbir oyuna ayrıcalık tanınmayan, sayısı belirsiz bir oyunlar bütününe verdiğiniz bir isim. Ama şöyle demekten de geri durmuyorsunuz: pagan olmak gerek. Bu bir buyruktur.

JFL: Şunu belirtiyorsun: Sadece iletişimsizlikleri içinde dil oyunları çokluğunun bir betimlemesini yaptığım söylenemez, ben kendim de talimatlar veriyorum, yani bir şeyler buyuruyorum. Bu tamamen doğru. Adından da anlaşıldığı gibi *Pagan Talimatlar*, birçok dil oyununun bileşimidir, diyalog oyununun, bunu zaten söyledim, ve ayrıca, diyalog kuran iki kişiden biri olan alıcıya yönelik ve elbette onun üzerinden de okura yönelik, diyaloğun içinde bulunan buyruklar oyununun da bileşimidir. Benim "... gerekir" demem, kendinde rahatsız edici bir şey değil. *Pagan Talimatlar*'da gerçekten de buyurucu ifadeler vardır. Sorunun nerede olduğunu göremiyorum.

JLT: Sorun şu soruda: Pagan olanın içinde nasıl buyurucu ifadeler olabilir?

JFL: Elbette olabilir! Pagan olanın içinde buyurucu ifadeler vardır. Hatta bu, temeldir. Yunan sitesinde politika olduğu gibi, Aristo'nun yargıcının alması gereken kararlar olduğu gibi, bilge kişinin baba olması gerekip gerekmediğine, âşık olması gerekip gerekmediğine karar vermesi gerektiği gibi. Her zaman buyruklar vardır, buyruklar olmadan yaşanamaz (bunun tersini savunmuş olmak, Aristo'nun hatasıdır). Bence paganizmin özelliklerinden biri, buyrukların havada asılı bırakılmış olması, yani bir ontolojiden türetilmemiş olmasıdır. Bence bu esastır.

Ama başka bir şey daha eklemek istiyorum: bu talimat meselesinde ben bir betimlemeden yola çıkıyorum, fakat bundan buyruklar çıkarmıyorum, çünkü buyrukları, betimlemelerden türetemeyiz. Ama bir betimlemeden yola çıkıyorum ve bir betimlemeden hareketle yapabileceğimiz şey (bu yüzden biraz önce Kantçı "İdea" terimini kullandım), betimlemede mevcut olduğuna inandığımız şeyi, mümkün olduğunca yaymak veya azamileştirmektir. O halde bugünkü Fransız entelijansiyasmın içinde bulunduğu bağlamın ve özellikle de onun kendini adadığı büyük anlatılara artık bağlanamıyor olmasının betimlenmesiyle ilgili bir dil oyunu vardır. Bundan çıkan fikir ise, bir küçük anlatılar çokluğu olduğudur. Buradan hareketle, "pagan olmak gerek" cümlesi, "küçük anlatıların çokluğunu, mümkün olduğunca azamileştirmek gerek" demektir. Buradaki "gerek", Kantçı anlamda diyalektik oyununa bağlıdır, yani kavram, bilgi olarak değil, İdea olarak kullanılır. Anlıyorsun değil mi? Dolayısıyla istersen, şöyle bir ayrım yapabilirim: bir tarafta okurun olduğu gibi aldığı buyruklar, *Pagan Talimatlar*'ın yerlisinin, yabancının ağzından duyduğu buyruklar, diğer tarafta ise okurun denk geldiği gibi aldığı "gerek" ifadesi,

ideal azamileştirmedeki "gerek" ifadesi; bu ifade şöyle der: "Dil oyunlarının çoğaltılması fikrini sonuna dek götürelim mi?" Bu "gerek", bir buyruklar alanı açıldığına işaret etmez; verinin bilgisini hedefleyen betimleyici bir oyundan, mümkün olanın (İdealarla) keşfedilmesini hedefleyen betimleyici bir oyuna geçiş noktasını vurgular. Geçiş noktası, buyurucu olanla vurgulanmıştır.

Dördüncü Gün
Kazuistik[1] hayalgücü

1 Fr. *casuistique*. Hukukta, genel ilkeler yerine tek tek vakalardan hareketle, yani vukuata dayalı karar verme. —*çn*

JLT: Söylediklerinizi beni çok endişelendiriyor, çünkü paganizm dediğiniz şeyi kelimenin Latinlerdeki anlamıyla bir satir gibi düşünmeye, yani bilinen tüm dil oyunlarının burada korunduğunu düşünmeye itiliyoruz. Eğer hiçbiri ayrıcalıklı değilse, hiçbiri terk edilemez de. Buyurucu oyunu da koruyoruz, anlatı oyununu da. O zaman paganizmin özelliği nedir? O zaman, başka bir soru daha: Hangi andan itibaren oyun değiştirmeye karar veriyoruz?

JFL: İlk soru: paganizmi paganizm yapan şey nedir? Paganizm bu oyunların her birinin, olduğu gibi oynanmasına bağlıdır; bu ise onun kendini tüm diğer oyunların *oyunu* olarak ve doğru olarak sunmamasından geçer. Bu yüzden geçen gün Lévinas'a ihanet ettiğimi söylüyordum, çünkü onun buyurucu olanla ilgili öğretisini, teorisini, betimlemesini benim alış biçimim, onunkine yabancıdır. Onun zihninde hakikatin kendisi, buyurucu ilişkideki, buyurma pragmatiğindeki, yani (neredeyse) yaşan(ma)mış mecburiyet deneyimindeki başkanın transandantal karakteridir. Bu "hakikat", ontolojik hakikat değildir, etiktir. Ama Lévinas'ın kendi deyimiyle, bir hakikattir. Oysa bana göre bu, *hakikat* olamaz. Anlatıda da bir o kadar hakikat vardır, hem de mitolojilerde olduğu gibi, en kötü "hatalara" yol açabilecek olsa bile, tabii eğer bunlar hataysa, ki buna çok da inanmıyorum. Anlatılarda "riskler" vardır, buyruklarda da riskler vardır. O

halde söz konusu olan, bir dil oyununa diğerleri karşısında ayrıcalık tanımak değildir. Bu, şunu söylemeye benzerdi: tek önemli oyun, satranç oyunudur. Saçma. Pagan olan, birçok oyun oynayabileceğimizi ve ilginç olan şey bir oyunda hamleler yapmak olduğu ölçüde, bu oyunların her birinin ilginç olduğunu kabul etmektir. Oyunda hamleler yapmak demek, burada bir kurnazlık geliştirmek demektir, yani hayalgücünü serbest bırakmak. Şimdi bana şöyle soruyorsun: neden bir oyundan ötekine geçiyorum? Sana bu sorunun pek de derdim olmadığını söyleyeceğim. Eğer "nedene" illa ki bir isim vermek gerekiyorsa, *istenç* [*volonté*] diyelim... Eğer pagansak, bu elbette bir oyunun diğerine tercih edilir olduğunu düşündüğümüzden değil, elimizde birçok oyun çeşidi olduğundandır. Hatta henüz icat edilmemiş ve bizim, yeni kurallar çıkararak icat edebileceğimiz oyunlar da vardır; bu çok ilginç bir şey. Hayalgücü veya ne bileyim, istenç [*volanté*] gibi bir şey, bu şekilde gelişebilir. Ve "gelişmek" dediğimde bu, ilerleme anlamında değil; pragmatiğin içine, başkalarıyla olan ilişkilerimize, aynı zamanda beklenmedik, duyulmadık etkileri de olan dil biçimlerini dahil edebileceğimizi kastediyorum. Ya eski bir oyunun içinde yeni hamleler üreterek ya da yeni oyunlar üreterek.

JLT: Evet ama sanki bedavadan pagan olabilirmişiz gibi bir duyguya kapılıyorum ve birçok kişi de Mösyö Jourdain[1] gibi pagan olmuştur. Bir sanatçı, "sanat" oyununu oynayan, bir tablo, bir film yapan biri, adalet oyununu da gayet güzel oynayabilir, bunlar aynı kişilerdir, bana öyle geliyor.

JFL: Tabii ki. Söylediğin şey sanırım hem doğru hem yanlış. Çoğu kişi, ne bileyim işte çok tuhaf oldukları zamanlar hariç, dil oyunlarının mevcut çokluğunu gerçekten ne kadar elinde bulunduruyorsa, bu söylediğin de o kadar

1 Molière'in *Le Bourgeois gentilhomme* komedisindeki ana karakter. —*çn*

doğrudur ve ayrıca şu da doğru ki bir sanatçı, aynı zamanda karısıyla boşanıp boşanmamaya karar vermesi gereken biridir ve bu anlamda, elbette üstlenilmesi gereken buyruklar, hissedilen mecburiyetler ve alınacak kararlar vardır. Peki. Sorun şu ki, senin söylediğinin doğru olmadığı yer burası, aramızdan bazıları, muhtemelen pek çoğumuz, kimi oyunlar oynarken, hiç icat etmeden oynarız. Yani "hamle" yapmayız. Bence paganlar sanatçıdır, yani bir oyundan diğerine geçebilirler ve bu oyunların her birinde (en uygunu bu olacaktır) yeni hamleleri bir araya getirmeye çalışırlar. Ve dahası, yeni oyunlar icat etmeye çalışırlar. Kelimenin bugün kullanılagelen anlamıyla bir "sanatçı", şu veya bu dayanak tekniğine [*support*], örneğin tuval dayanağına ve *picta*[1] medyumuna göre, resim oyununda yeni kurallar öneren biridir. Bağımsız denen sinema için de aynısı geçerli. Veya müzik için.

Dolayısıyla soru, bu inceliği, eğer böyle diyebilirsem, aynı gücü, birçok oyunda elde etmek mümkün müdür sorusu. Anlıyorsun değil mi? Ve hiçbirine ayrıcalık tanımadan, şöyle demeden: iyi olan budur. Paganizm bu olacaktır. Mesele oyunları korumak değil, varolan oyunların her birinde yeni hamleler yapmak, oyunların kuralları içinde yeni etkiler yaratma imkânı açmak. Ve diğer yandan, kuralları değiştirmek: herhangi bir oyunu başka kurallarla oynamaya koyulabiliriz ve kural değiştirdiğimizde oyun değiştirmiş oluruz, çünkü oyun, öncelikle kurallarla tanımlanır. Ve burada da bu yine, dil oyunları içindeki bir icat meselesidir. Parmenides varlık hakkında düşünmeye başladığında, gerçekten de o güne dek oynanmamış yeni bir dil oyununu devreye sokar (kasıtlı sadeleştiriyorum). Çok karmaşık, çok ince, çok zor ve belli ki çok eğlenceli bir oyun. İşte bu. Freud için de aynısı geçerli. Özel isimlerle karşılaşıyoruz, bun-

1 Lat. *pictus*'un çoğulu. Boyalı, renkli, süslü şeyler. —*çn*

ların her biri, bir oyunun taşıdığı bir isimdir ve henüz var olmayan bir dil oyununun kurallarını koyan sanatçılardır bunlar. Paganizm buradadır. İnsanların gerektiği gibi pagan olmadığının işareti, söyledikleri şeyde imlenene [*signifié*] inanmaları, bu imlenene katılmaları ve doğrunun içinde bulunduklarını düşünmeleridir. Paganizm burada biter, diyelim öğreti gibi bir şey, burada yeniden devreye girer. Oysa dil oyunlarının içinde icat ettiğimiz şeyler karşısında esas olarak pagan bir tavır alabiliyor olmalıydık; bu tavra şüpheci [*sceptique*] demeyeceğim, çünkü bu kelime fazlasıyla yıprandı ama serbest [*libertine*] veya özgürlükçü [*libertaire*] bir tavır diyeceğim.

JLT: Eğer sizi doğru anlıyorsam, söz konusu olan sadece oynanan eski oyunları korumak değil, onları inceltmek, değiştirmek, şimdiye kadar bilinen oyunları oynamanın yeni biçimlerini icat etmek. Oynanan her oyun için, adalet oyunu da dahil olmak üzere, çeşitlemelere izin veren şey, hayalgücünün kullanımı. İyi anlamadığım nokta, adalet oyununa nasıl bir kural değişikliği getirebiliriz? Bence bu, büyük kabalık. Elbette Parmenides'in oyununu, "şunu yap, bunu yap" oyununu, kolayca sofistleştirebiliriz ama ben bunu son derece basit buluyorum.

JFL: Ama o kendi kendine sofistleşiyor. Buyrukların doğasını karşılaştırırsan (elbette buyurucu olanın alanında kalıyoruz, çünkü prensipte, adalet oyununun buyurucu olan içinde oynandığını kabul ediyoruz, dolayısıyla bu genel dil oyunu biçiminde kalıyoruz), eğer XIII. Yüzyıl Avrupası'ndaki canlı, etkili buyruklarla, bugünün buyruklarını karşılaştırırsan, sofistleşmenin çok yoğun olduğunu görürsün. Bugün, eski buyrukların çok azı durmaktadır, yeni, çok şaşırtıcı, eski buyruklara bağlı olmayan buyruklar vardır; misafirperverlik, dayanışma, bu tür şeyleri kastediyorum. Bunu anlamak çok kolay.

JLT: Ama her şeye rağmen direnen bir buyruk var, tam da hoyratlığıyla direniyor, örneğin "Öldürmeyeceksin."

JFL: Ama "öldürmeyeceksin" buyruğu, her zaman birçok istisnayla bezenmiştir. Ve bu istisnaların hepsi de şunu gerektirir: "Öldüreceksin." Buna, koşullu "öldüreceksin" deniyordu! Ve koşullar nihayetinde, komutu veren özneyi belirliyordu, yani buyruğu ifade edeni. Bu çok büyük bir sorundur, çünkü otorite sorunudur. Kimin öldürme otoritesi var? Açıktır ki bu, XIII. ve XX. yüzyıllarda aynı otorite değildir. Bir yüzyıldan diğerine geçişteki çeşitlenmelerine bakarsak, öldürme otoritesinde çok büyük bir sofistleşme olduğunu söyleyebiliriz, çünkü XVI. Yüzyıldaki savaşlar ve katliamlar başka bir şeydir, otoriteleri esasen Kilise'ye aittir, icabında da krala. Genelde "terörizm" denen ve şiddet olarak değil de terörizm olarak son derece modern bir fenomen olan şeydeki öldürme otoritesi ise bambaşka bir şeydir. "Öldürmeyeceksin" kuralının istisna olarak hoşgördüğü (hiç de azımsanamayacak olan) şeyler konusunda bile büyük bir sofistleşme olduğu bellidir.

JLT: Söylediklerinizi tam da buyrukların istisnalarıyla ilgili. Bugün cinayet konusunda geçerli olan içtihat, Orta Çağ'dakiyle aynı olmasa bile, öyle görünüyor ki "öldürmeyeceksin" gibi bir temel, daima baki kalır ve çeşitlenmez.

JFL: Ben aynı fikirde değilim. Bizim için "öldürmeyeceksin", Hıristiyan bir buyruktur, yalnızca Hıristiyan olmasa bile. Yahudiler bu konuda daha incedir, nadiren kategorik buyruklar verirler ("Dinle" gibi); buyruklar genelde koşullara bağlıdır ve öldürebileceğimiz durumlar vardır.

JLT: Yine istisnaların alanındayız.

JFL: Eğer Yahudilik pratiğini incelersek, onun bazı durumlarda öldürülebileceğini kabul ettiğini görürüz, özellikle de adaleti yeniden tesis etmek için.

JLT: Hıristiyanlar da bunu kabul eder.

JFL: Hıristiyanlar bu konuda tereddütlüdür. Öldürme iznini temel yasada yapılan bir istisna gibi sunanlar daha ziyade onlardır, çünkü Hıristiyanlık her tür şiddeti dışlamalıdır ve burada istisna olmamalıdır. Eğer sevgi yasası varsa, bu yasa mutlak olmalıdır. Ve gerçekten de bu yönde Hıristiyan bir akım vardır. Ama pratikte durum bu değildir ve herkesin bildiği gibi, Hıristiyanlar sıkça öldürmüştür. Ama istersen şöyle diyelim: "öldürmeyeceksin", onlar için bir tür ufuk gibidir. Kategorik olduğu için, bu medeniyetin genel ufkunu oluşturan buyurucu ifadedir. Ve bu, örneğin "ebedi barış tasarısı" adı altında, *Aufklärung* fikrinde de kendini sürdürür, bu tasarıda söz konusu olan, öldürme fırsatlarını, "mazeretlerini" ortadan kaldırmaktır.

JLT: Ama istisnalar sorunundan bağımsız olarak, genel bir adalet yasası vardır ve bu yasa, sizin de söylediğiniz gibi temeldir, çünkü kurucu bir metafizik söylem tarafından meşrulaştırılmıştır.

JFL: Evet, kanonik Hıristiyan anlatı... Sevgi yasası ve "öldürmeyeceksin" buradan türetilmiştir. Seni burada "korkutan" o azıcık sofistleşme, daha ziyade bu metafizik örtüden gelir. Yahudiliğin buyruklarında bana çarpıcı gelen şey, esasen asla böyle bir söylem olmamasıdır: yasa, mecburiyete yol açıyor gibi sunulmuştur ama haklılaştırılmamıştır. Temelde kimin konuştuğunu ve söylenen şeyin neden söylendiğini bilmeyiz. Ve İbrahim, İshak'ı kurban etmesi gerektiğini duyduğunda, "bu benim iyiliğim için" veya "İsrail'in iyiliği için" demez...

JLT: Bu durumda sofistleşme nerede?

JFL: Demek istiyorum ki bu durumda, Yahudilikte, buyurma dil oyunu kendi saf karakteriyle korunmuştur, on-

tolojik söylem tarafından istila edilmemiştir, ve bu terimi bir kez daha kullanırsak, ancak saf halde tutulursa gerçekten sofistleşebilir. Elbette verdiğim Yahudilik örneği zorlama görünmektedir, çünkü yine de saf buyurucu ifadeye dayanan bütün bir din ve inanç var. Ama demek istediğim şey, (aslında Lévinasçı olan) bu buyurma anlayışıyla, şu ya da bu Sofistin buyruk anlayışı, hatta Aristo'nun etik veya politika alanındaki buyruk anlayışı arasında fazla mesafe yoktur. İki durumda da, çok farklı şekillerde olsa bile, aynı düşünce vardır: buyrukları haklılaştıramayız, onları bir akıl yürütmenin sonuçları haline getiremeyiz ve buyuran otoritenin betimlemesi veya tanımı yoktur. Sofistlerin uzlaşımcılığı [*conventionnalisme*] dediğimiz şey, muhtemelen bir uzlaşımcılık değil, bir bilinçti; yalnızca yasaların verili olduğunun bilinci değil, aynı zamanda yasaların olması gerektiğinin de bilinci. "Komut vermek" ve "mecbur olmak" adında bir dil oyunu vardır ve bunu oynamak gerek. Ama bunları, bu yasaları verme otoritesi kime aittir? Bu, havada kalması gereken bir soru. Özellikle de, komut verme otoritesine sahip özne bir kez tanımlandığında bile, verdiği komutu neden verdiği sorusu, daha da karmaşık bir sorudur. Başka bir deyişle bence, Sofistlerin konumunda, en azından bazılarınınkinde, düzen karşısında tüm bir Yahudi geleneğinde görülen mizahın aynısı vardır: "mizah" diyorum ve ne dediğimin farkındayım. Buyurma konusunda incelmeyi sağlayan şey, bence bu mizahtır. Öyle görünüyor ki en fazla inceliği Hasidim Yahudileri yakalamıştır, ya da bunun gibi başka düşünceler, yani ilk olarak. Burada komutların ezici karakteri yerine, yabancı özelliğe karşı kendini daha duyarlı kılma gayreti buluruz ve bir komut ifadesi, çıkarsanamayacak bir ifadedir. Ancak bu türden bir duyarlılaşma sayesinde, bu dil oyununda neyin önemli olduğunu yavaş yavaş fark ederiz: önemli olan içerik değil, pragmatik bir ilişki olarak mecburiyettir.

JLT: O zaman adaletsiz/haksız [*injuste*] mecburiyet sorusu, incele incele adaletsizleşen mecburiyet sorusu olarak çıkar ortaya.

JFL: Evet.

JLT: Bunu nasıl anlıyorsunuz? Ne zaman adaletsiz oluruz?

JFL: Tam da böyle işte, mecburiyet bakımından incelme fikrinin sordurduğu bu soru bir baskı yaratır, zira adaletin kuralı yoktur. Yani adil olmak, yasalara uygun olmak değildir. Uygunluk, Platonculuktan ve tüm bir ontoloji geleneğinden gelen *mimesis* ile akraba olan bir adalet fikridir, çünkü ancak ontolojik söylemde dile gelebilir. Varlığın bir doğası vardır ve, biraz iddialı olacak ama, adil olmak için ona uygun olmak yeterlidir. Oysa benim "adil" dediğim ve adalet oyununu inşa eden buyurucu ifadeler geleneğinde, ontoloji yoktur ve dolayısıyla adil olmak için uygun olmak yetmez. Yahudi geleneğinde herkes bilir ki en uygun olanlar tamamen adaletsiz olabileceği gibi, en az uygun olanlar da bütünüyle adil olabilir. Çünkü ikisi de mümkündür. Pragmatik bir mecburiyet durumu içinde, nasıl davranacağımızın kuralı yoktur. Adil olmak ise, yapılması gereken şeyle ilgili bir hipotez koyarak maceraya atılmaktır ve şu meşhur "İdea" fikrini burada buluruz. Etkilerle ilgili kurduğumuz hayallere göre, bir tür erekliliğe göre kendimizi ayarlayacağız. Yargıya rehberlik edecek olan, karar vereceğimiz şeyin etkilerine dair kurduğumuz hayallerdir. Yani erektir, yönetecek olan, "neden" gibi işleyecek olan etki fikridir.

JLT: İzin verirseniz sorumu tekrar edeceğim: adaletsiz olmak nedir?

JFL: Adaletsiz olmak mı?

JLT: Bir haham bana "şu saksıyı pencereden at" derse,

bu durumda bir tartışma başlar. Ona itaat ederek adil olur muyum? Ya da tersine, belki de o saksıyı camdan atarsam, adaletsiz olurum.

JFL: Kesinlikle. Bu harika bir örnek, çünkü Yahudiliğin mecburiyet mefhumuna getirdiği incelme tam da, adil veya izinli gibi görünen buyruklardan sakınmak gerekmesidir; bunlar, her zaman olduğu gibi alınmamalıdır ve bunları takip etmek, en uç adaletsizliklere götürebilir. Yani bunlar, mecburi buyruklar gibi olduğu kadar, tuzak gibi de ele alınmalıdır. Ve dolayısıyla bunlar, daima sorumluluğa, dinleme, mecburiyete girme sorumluluğuna gönderme yapar. Ne demektir bu?

Adaletin varlığının ne olduğunu, kimse söyleyemez. En azından bu, bana çok kesin geliyor. Haham da söyleyemez. Haham sana bunu söylerken, bunu söylediği o anda ("söylediği anda": yine talimatlara döndük) yapılması gerekenin bu olduğunu düşünür. Dürüst olduğu için, adil olduğu için, umabileceğimiz kadar adil olduğu için, size bunu söylüyorsa, bunun sizi yanıltmak için olmadığını varsayabiliriz. Bu bile kesin değildir. Ama her durumda, sizi yanıltmaya çalışmıyorsa da, kendisi yanılıyor olabilir. Burada gerçekten de buyurucu ifadelere has bir ilişki içindeyiz, çünkü, doğru konusunda olduğu gibi adil olanı bulmak için de yapılacak bir test yoktur. Hahamın söylediği şeyi, şeylerin haliyle (*Sachverhalt*) kıyaslayamayız. Şeylerin, hahamın söylediğine karşılık gelecek bir hali yoktur ve buyurucu ifadeye has olan şey de, kendi söylemiyle gerçeklik arasında bir ortak ölçü kuramamaktır, çünkü onun söz ettiği "gerçekliğin" yapılması gerekir. Dolayısıyla Yahudiliğin, özellikle Hasidizmin ama aynı zamanda kimi Sofistlerin de bize öğrettiği, buyruktan şüphelenmektir. Ontolojinin bize öğrettiği ise şüphelenmemektir, yani ontoloji kılıcı sayesinde daima varlığa uygun olanı olmayandan ayırarak, uygun olana "adil"

demektir. Ama bunun savunulabilir olmadığı açıktır ve modernite bunu bilir.

JLT: İsterseniz bir de başka türlü bakalım. Şöyle bir tezle ne yapacağız: "Haksızlık/adaletsizlik bu, isyan ediyorum"? Eğer neyin adil, neyin adaletsiz olduğunu bilmiyorsam, eğer adil olanın belirlenmesi bitmez tükenmez bir sofist tartışmanın konusuysa, bu nasıl söylenebilir? Oysa günlük hayatta herkes "Bu haksızlık" der. Ve genelde bu yargı, her zaman olmasa da çoğu zaman, isyana yol açar.

JFL: Mutlak adaletsizlik, mecburiyet pragmatiğinin, yani adalet Oyununu oynamaya devam etme imkânının dışlanmış olmasıdır. İşte adaletsiz olan budur, adil olanın tersi değil, adil olan ve olmayan sorusunun sorulmasını ve sorulu kalmasını yasaklayan şey. Öyleyse elbette her tür Terör, yok etme, katliam, vs. veya bunların oluşturduğu tehdit, tanım gereği adaletsizdir. Katledilen insanlar, adil olan ve olmayan oyununu oynamaya devam edemeyecektir. Ama dahası, oynama imkânının, bir mecburiyet pragmatiğini yeniden oynama imkânının, hali hazırdaki pragmatiğin taraflarından birinin elinden alındığı, elinden alınmış olduğu her tür karar, bu etkiye sahip her tür karar, zorunlu olarak adaletsiz bir karardır. Ayrıca bu etkiyi, bu etkileri düşünmek gerek...

JLT: Bana öyle geliyor ki bu pragmatik analiz, belirli bir "terörizm" tipine doğru genişletilebilir.

JFL: "Terörizm" dediğimiz şey, aslında iki çeşit işlemin üzerini örten bir şeydir. Temelde savaş oyununa ait olan bir şiddet türü vardır: bir rakiple karşı karşıyayım, bir delik açıyorum, hücum ediyorum ve güçlerinin bir kısmını yok ediyorum. Bu konuda tekrar ne denebilir, bilmiyorum. Rote Armée Fraktion [*Kızıl Ordu Fraksiyonu*] grubu hücum edip, Heidelberg'deki Amerikan bilgisayarını yok ettiğinde, bu savaştır, grup kendini savaşta hisseder, savaşır ve gerçek-

ten de rakip güçlerin bir kısmını yok eder. Peki, ikili savaş denen belirli bir oyuna aittir bu. Ama aynı grup, Schleyer'i kaçırıp, üçüncü bir kişiye Schleyer'in ölümü üzerinden şantaj yaptığında bu, bir öncekiyle hiç ilgisi olmayan başka bir şiddettir; bence yalnızca bu "terörizm" adını hak eder ve Devlet tarafından kullanıldığında da, bir azınlık grubu tarafından kullanıldığında da, doğası aynıdır. Ve bu durumda, az önce söylediğim duruma düşmüş olur, adalet oyununu dışlar. Adalet oyununu dışlar çünkü söz konusu Schleyer, tabii ki burada bir araçtır. Ölümle tehdit edilmiştir ama bu tehdit aslında kendisine değil, üçüncü bir kişiye yöneliktir. Aynı Schleyer, elbette bir suikastta öldürülme riski de taşıyordu: bu kesinlikle aynı değil. O zaman rakip olarak kabul edilmiş olur; kaldı ki Schleyer de gerçekten kendini savaşta hisseder, etrafı silahlı korumalarla çevrilidir. Rakip olarak kabul edilir ve öyle yok edilir. İlla bunun *taraftarı* değilim ama diyorum ki bu savaştır. Rehin alma ise başka bir şeydir, başka bir ölümdür, argüman görevi gören bir ölüm tehdidi dir. Pedagojik bir politikadır bu, ("Schleyer'in işbirlikçi olduğunun ve devletin yürüttüğü polis terörünün bilincine varmanızı sağlayacağız"), pedagojik gibi görünür ama aslında olamaz. Bu politikada gerçekten hedeflenen, üçüncü kişiyi pes ettirmektir. Ve üçüncü kişi, devlet değildir sadece, onu tehdit eden pedagoglara dönüşmüşüzdür oysa, ve o aynı zamanda kamuoyudur. Kamuoyu üzerinde korkuyla baskı kurarak, onu devlete baskı yapmaya zorlarız.

Aynı şiddet grubu, Buback veya Ponto gibi birine doğrudan saldırdığında, oyun ikili oynanır, iki grup arasındaki, iki bütünlük arasındaki, bir tarafta politik-ekonomik yöneticilerin olduğu diğer tarafta "onların adaletsiz olduğunu" ve adil olmaları sağlanamadığına göre, onları yok etmek gerektiğini düşünen bir grubun olduğu bir savaştır bu. Korkunç olan bunun kendisi değildir, çünkü olayı böyle alırsak

tarihte, Yahudiler de dahil olmak üzere, bunun binlerce örneğini buluruz. Bunlar savaş halleridir. Birbirlerinin alanına giren ve aslında birbiriyle bağdaşmayan iki buyruk sistemiyle karşı karşıyayız. Bu, savaşı getirir.

JLT: İki buyruk sistemi diyorsunuz. Yani bir tarafta Schmitt'in buyruklar sistemi var, bir de Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun buyruklar sistemi var, öyle mi?

JFL: Evet öyle.

JLT: Ve bunu derken, birinin adil, diğerinin ise adaletsiz olduğunu da söylüyorsunuz, değil mi?

JFL: Hayır. Bunların birbiriyle bağdaşmadığını söylüyorum. Yargı vermiyorum.

JLT: Yargı vermiyorsunuz.

JFL: Hayır, betimliyorum.

JLT: Evet. Ama onlar yargı veriyor. "Bu haksızlık", diyorlar.

JFL: Evet. Ötekinin adaletsiz olduğunu düşünüyorlar.

JLT: O zaman şu soruya geri dönebiliriz. Bu gereksiz midir?

JFL: Nasıl "gereksiz midir"?

JLT: Bunu söylemeye hakkımız yok mu?

JFL: Elbette bunu söylemeye hakkımız var! Her durumda onlar bu hakkı kullanır. Her ikisi de kullanır.

JLT: Kullanırlar, evet. Ama bir şeyin adil olup olmadığını söylememe izin verecek bir kriter yoksa?

JFL: Bu, karar vermenin ne kadar zor olduğunu kanıtlar. Örneğin Heidelberg'de, yaptığı diğer işlerin yanı sıra, Hanoi'deki bombardımanları da programlamaya yarayan bir

Amerikan bilgisayarı olması, adil midir? Son tahlilde Schleyer gibi biri, bunun adil olduğunu düşünür. Ve son tahlilde "Baader grubu" da adil olmadığını düşünür. Kim haklıdır? Herkes kendisi karar versin!

JLT: Ya siz, Heidelberg'de bir Amerikan bilgisayarı olmasını bütünüyle adaletsiz buluyor musunuz?

JFL: Evet, kesinlikle. Benim fikrim budur, diyebilirim, kendimi bu tarafa bağlı hissediyorum.

JLT: Biliyorum ama buraya geri dönmemiz önemli. "Adaletsizlik bu" diyorsunuz; eğer adaletin ne olması gerektiğine dair bir temsiliniz yoksa veya bu buyruğu –karşı çıkma buyruğunu– başka bir şeyden türetmiyorsanız, bunu nasıl söyleyebilirsiniz?

JFL: Hayır. Ben bunun türetilebileceğine inanmıyorum. Bunu türetmeye *çalışabileceğimize* inanıyorum. Kantçı bir şekilde bunu türetebiliriz, belki Hegelci bir şekilde türetebiliriz veya Hıristiyan bir şekilde türetebiliriz. Böyle birçok motif vardır, mümkündürler; "motif" derken neredeyse nakıştaki anlamını kastediyorum.

JLT: O halde her zaman türetilmiştir!

JFL: O halde, çok fazla motif olduğu için, türetmek son derece zordur. Şunu demek istiyorum; aslında "ideolojik" denebilecek şey, neredeyse bu motiflerdir. Eğer bana neden bu tarafta durduğumu sorarsan, sanıyorum "neden" sorusuna bir cevabım olmadığını söylerdim ve bunun... tam da aşkınlık [*transcendance*] düzenine ait olduğunu. Yani burada, buna karşı durmak gibi bir buyruk hissediyorum ve bunun adil olduğunu düşünüyorum. Adil olan oyununu oynadığımı hissettiğim yer, tam burası!

JLT: O halde bu durumda, adaleti bir aşkınlık olarak betimliyorsunuz tabii ki.

JFL: Nasıl istersen. Şu farkla, aşkınlık boştur.

JLT: Aşkınlık boştur. Tamamen katılıyorum.

JFL: Yani söylediği şeyi, buyurduğu şeyi söylemez.

JLT: Evet, tamam. Ama adaletin bir aşkınlığı vardır, değil mi?

JFL: Adaletin bir aşkınlığı vardır.

JLT: Bana katılmanızı beklediğim nokta işte buydu.

JFL: Korkarım "aşkınlık" terimi hakkında yanılıyorsun. Ben onu tam olarak Lévinas'taki anlamıyla kullanıyorum. Yani bana bir biçim altında gelen bir mecburiyet vardır, bu biçim bir...

JLT: Buyurucu ifade biçimidir...

JFL: Evet, Amerikalıların Vietnam'dan çekilmesi veya Fransızların Cezayir'den çekilmesi buyruğu karşısında, kendimde bir mecburiyet duyuyorum. Anlatabiliyor muyum. *Orada* bir aşkınlık *vardır*, demek değil bu. "Aşkınlık" dediğimde, şunu demek istiyorum: söz konusu buyruğu *bana kimin* gönderdiğini bilmiyorum.

JLT: Bütünüyle katılıyorum. Ben de, *orada* bir aşkınlık *vardır*, demiyorum.

JFL: Eğer daha da zorlanırsam, bu mecburiyet duygusunu düzenleyen şeyin, Kantçı İdea olduğu cevabını verirdim sadece. Amerikalıların Vietnam'da veya Fransızların Cezayir'de yaptığı şey, tam da akıllı varlıkların tümünün ayakta kalabilmesini yasaklayan bir şeydir. Başka bir deyişle: Vietnamlılar veya Cezayirliler, kendilerini öyle bir konuma yerleştirilmiş buldular ki mecburiyet pragmatiği onlara yasaktı. İsyan etmeye hakları vardı.

JLT: Bunu söylememe izin verirseniz, bu seçimin gerçek

sebebinin bu olması beni çok şaşırtırdı. Ben daha ziyade, kaçınamayacağımız bir buyruğun içinde kaldığımızı söylerdim.

JFL: Eh! Her zaman kaçınabiliriz. Bense, saf aşkınlık tezini tercih ediyorum, yani: bir istek vardır. Bunu derken, sonuna kadar Kantçı biçimde cevap veriyorum. Bir istek vardır. Bu isteğin ne istediğini biz *bilmeyiz*. Onu bir mecburiyet biçiminde hissederiz ama bu mecburiyet belli bir şekilde boştur. Dolayısıyla belirli bir fırsatta ona bir içerik verebilsek de, ancak bir İdeayla sınırları çizilebilir. İdea, az önce söylediğim şeydir, yani "akıllı varlıkların bütünü" veya buyurucu oyun imkânının korunması. Ama istenç [*volonté*], bu akıllı varlıkların bütününü ister mi veya onu isteyerek ne ister, bunu bilemem. Asla da bilemeyeceğim. Ama biliyorum ki o zaman, Vietnam veya Cezayir durumunda, bu akıllı varlıkların bütününü istemek, gerçekten de Cezayir'deki veya Vietnam'daki emperyalist eylemlere karşı koymaya götürür. Ve dolayısıyla, duruma göre bu, Heidelberg'deki üsse, bilgisayara saldıran grubu desteklemeye götürür.

Tekrar ediyorum: bu durumda benim gözümde, bu düzenleyici İdeayla ve bana rehberlik eden istencin [*volonté*] aşkın karakteriyle eylemin kullandığı araçlar arasında bağdaşmazlık yoktur. Aksine diğer durumda, yani örneğin Schleyer veya Aldo Moro'da kullanılmış olan üçlü strateji durumunda, tam tersidir. Burada kesinlikle "ahlaksız" bir politika yapılmaktadır. Ne demek istediğimi anlıyorsun. Aslında üçlemeye dayalı bir şekilde çalışıyoruz ve başkası üzerinde yaptığımız hamle, onu zayıflatan bir hamle değil. Schleyer'in yaşaması veya yaşamaması, Almanya'nın ekonomik idaresinde hiçbir değişikliğe yol açmaz; Moro'nun yaşaması veya yaşamaması da, İtalya'nın politik idaresinde hiçbir değişikliğe yol açmaz. Rakibe doğru bir hamle yap-

mıyoruz ama bu hamleyi, tanık olan bir üçüncüye, kamuoyuna yaptırmayı umuyoruz. Bu durumda herkes, "özgürlük olmaksızın" bir doğal nedenselliğin içine hapsolur ve mecburiyet alanında doğa, yaşamın karşı karşıya olduğu tehdittir. Oysa ikili bir çarpışmada, karşıdaki kişi benim yaptığım ve düşündüğüm şeyin adaletsiz olduğunu düşünür; ben de onun yaptığı ve düşündüğü şeyin adaletsiz olduğunu düşünürüm. Tamam işte, tam bir özgürlük içindedir! Ben de öyle. Rehin durumunda ise yaptığım şey... bu, "baskı" bile değildir, çok daha fazlasıdır, toplumsal bağ bir doğa olgusu gibi görülmüştür.

JLT: İzin verirseniz başka türlü ifade edeceğim. Savaşı terörizmin karşısına koyuyorsunuz; bu, her tür modern savaşın (1914'ten beri) terörist olduğunu belirtmek koşuluyla doğrudur.

JFL: Elbette, bunu belirtmeden olmaz. Bakınız Ludendorf, *La Guerre totale* [*Total Savaş*].

JLT: Az önce adalet oyunuyla ilgili söylediklerinize geri dönmek istiyorum şimdi. Bu oyun bir aşkınlık, bir ereklilik, bir, İdea barındırmak gibi bir özelliğe sahipken, nasıl onun da diğerleri gibi bir dil oyunu olduğunu söyleyebilirsiniz?

JFL: Bunun bir İdea barındıran tek oyun olduğundan emin değilim. "Sanat oyunu" da fikirler, yani bir İdea gerektirir. Bilmiyorum, söyleyebileceklerimin ötesinde şeyler söylemeye zorluyorsun beni.

JLT: Buyrukların durumundaki pragmatik oldukça özeldir, çünkü öğelerden biri, pragmatik üçgenin köşelerinden biri, eğer böyle diyebilirsem, aşkındır.

JFL: Elbette özeldir! Ama bak, bana esas görünen bir şeyin altını çizmek istiyorum. Dil oyunlarının farklı olduğunu söylediğimizde, demek istiyoruz ki pragmatik üçgenin

içinde, çok basitçe söylemek gerekirse, şu veya bu kutup, örneğin unutulacaktır, veya tamamen etkisiz hale getirilecektir, esas değil gibi görülecektir. Örneğin spekülatif söylemlerin çoğunun kime yönelik olduğunu bilmiyoruz. Alıcı kutbu gizlenmiştir. Buyurucu ifade oyunundaysa gizlenen, mesajı ilk gönderendir. Kimin mecbur ettiğini bilmiyoruz, bu konuda hiçbir şey söyleyemeyiz, onu anlatılan veya gönderilen şey kutbuna geçiremeyiz.

"Aşkmlık" derken, Lévinas'ın terimini tekrar ediyorum ve Kant'ın da, mecbur kılan merci, bizim zekâmızın [*intelligence*] tamamen dışındadır derken kullandığı terimi tekrar ediyorum. Dil oyunları bakımından, buyurucu bir ifadenin veya bir mecburiyetin ne olduğunu anlamak istiyorsak, bu oyundaki gönderen kutbunu etkisiz hale getirmek gerektiği kabul edilmiştir. Zira ancak bunu yaparak duyarlı hale geliriz, gönderenin ne olduğuna, söylediği şeyi neden söylediğine veya *ne* söylediğine değil, buyuruyor veya mecbur ediyor olmasına duyarlı hale geliriz. Çelişkili gibi görünen budur. Ama burada bir çelişki yoktur. Sadece *bizim* dil oyunu anlayışımıza göre çelişkilidir bu. Bizim için bir dil oyunu, her zaman ve öncelikle konuşan birisidir. Ama önemli olanın dinlemek olduğu, kuralın dinlemeyle ilgili olduğu dil oyunları da vardır: adil olma oyunu. Ve bu oyunda ancak dinlediğimiz kadar konuşuruz. Yani sözün yaratıcısı olarak değil, dinleyici olarak konuşuruz. Yaratıcısı olmayan bir oyundur bu. Tıpkı Batı'nın spekülatif oyununun, dinleyicisi olmayan bir oyun olması gibi, çünkü spekülatif filozofun hoşgördüğü tek dinleyici, mürittir. Peki mürit nedir? Bir gün yaratıcı haline gelebilecek birisidir. Ustanın yerini alacaktır. Usta, yalnızca onunla konuşur. Bu, pragmatik bir ayrıcalıktır, bir dil oyununu sınırlandırır. Görüyoruz ki tüm dil oyunlarının kuralları vardır. Bu kurallar, farklı pragmatik makamların işleyişiyle ilgilidir ve senin buyurucu oyunla il-

gili az önce söylediğin şey, gerçekten de gönderen makamın boş kalması gerekliliğinin, temel kurallardan biri olduğunu gösterir. Kimse oraya yerleşip, otorite olamaz.

JLT: Evet ama benim için sorun, dil oyunundan söz ederken oyuna içkin bir işleyişin dışından konuşuyor olmamız.

JFL: Aşkınlık, buyurucu oyuna içkindir. Anlaşılması gereken budur. Buyurucu olanın aşkınlığı dediğimiz şey sadece, mecbur eden otorite olarak gönderen makamının boş bırakılmış olması. Yani buyurucu ifade hiçbir yerden gelmez: sahip olduğu pragmatik mecburiyet özelliği, ne içeriğinin ne de onu ifade edenin sonucudur.

JLT: Öyleyse bizi aşan bir şey bizi içine aldığı için, yeni geleni içine aldığı için, gerçekten de mecburiyet vardır. Veya daha açık bir ifadeyle: bu bizi aştığı için ve içine aldığı için mecburiyet vardır.

Beşinci Gün
Bir yargı [*jugement*] politikası

JFL: Burada söylediklerimiz biraz belirsiz, parçalı, biraz kılı kırk yarıyor, kötü anlamda, biraz saplantılı ve ben de seninle aynı şeyi hissediyorum. Sanırım ben de tereddüt yaşadığım için böyle oluyor. Basitleştirirsem, iki konum arasında tereddüt ediyorum ve bir yandan da tereddütlerimin boş olmasını, bunların sonuçta *iki* konum olmamasını umuyorum. Lafı dolandırmayayım, sofistik anlamında pagan bir konumla Kantçı diyebileceğimiz bir konum arasında. Neden yakın olduklarını çok iyi görüyorum: her ikisi için de tarihin aklı [*raison*] yoktur. Yani hiç kimse şeylerin gidişatıyla ilgili söz söyleyici [*énonciateur*] konuma yerleşemez. Ve dolayısıyla, tarihin aklının ne olduğuna karar verebilecek bir mahkeme yoktur. İkinci *Kritik*'i, hatta üçüncü *Kritik*'i düşünürsek, bu Kantçı bir konumdur. İkinci *Kritik*'te Kant'ın ne ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz; bilginin dil oyunundan tamamen bağımsız bir dil oyunudur bu. Etik alanında bilme yoktur. Dolayısıyla politika alanında da bilme olmayacaktır. Bu aynı zamanda Sofistlerin de konumudur. Ve ayrıca Aristo'nun da konumudur; etik ve politika alanında Aristo'nun konumu tamamen Sofistlerin problematiğine bağlıdır. Yani, pratiğin bilgisi yoktur. Toplumla ilgili bir söylem tutturma konumuna yerleşemeyiz, olumsallık [*contingence*] vardır; toplumsal doku, farklı pragmatiklere yerleşmiş muhataplar arasındaki birçok karşılaşmadan olu-

şur. Hamle hamle yargı vermek gerekir. Sofistlerin konumunda, en azından "uzlaşımcı" denen bir kısım Sofistin konumunda, şöyle denir: eğer bunun adil olduğu konusunda uzlaşıldıysa, buna adil diyeceğiz. Tüm bu konumların birbirine denk olduğunu söylemiyorum, hiç alakası yok ama bunların hepsi, tarih ve politik kararlar konusunda "akılcı terörizm" diyebileceğimiz şey karşısında, aynı tavrı takınır. Yani: politik bir kararı, tarihin aklından türetebileceğimiz doğru değildir. Bence bugün bizim için, en azından Avrupa entelijansiyası içinde, tartışma konusu olan bu noktadır. Özellikle, Marksist anlatının olduğu kadar liberal anlatının da çözülmesi veya çöküşü, bu demektir.

Kısaca söylemek gerekirse her şeyin aynı tarafta toplandığı yer, işte burasıdır. Ama bu toplanmanın içinde, kayda değer ayrılıklar olduğu aşikardır. Ve bu ayrılığın yerini, istersen şöyle belirleyebilirim: bir tarafta, Sofistlerde, siniklerde, elbette şüphecilerde ve ayrıca Aristo'da bulduğumuz, gerçeğe benzer olanın ve kanının "felsefesiyle" (ama bu bir felsefe değildir), diğer tarafta duran bir İdea felsefesi arasındaki farktır bu. Burada çok temel bir politik sorun vardır. Etik konusundaki ve ayrıca politika konusundaki adalet ve buyurucu olan sorusuna geri dönersek, en sıradan ve muhtemelen en çok yanlışlanmış haliyle kanı "felsefesini", yani belirli bir sofizmin uzlaşımcı denen felsefelerini izleyerek, şöyle basit bir konuma varırız: bir insan topluluğunda belirli bir zamanda adil olan, adil olduğu konusunda uzlaşılmış olan şeydir. Oysa bu çerçeveye hapsolduğumuzda, yapılması gereken şeyle ilgili en ufak bir yargı verme becerisinden bile yoksun kalırız (senin de sorduğun birçok sorunun anlamı buydu sanıyorum). Uzlaşım kuralı –doğrudan hedefe gidelim– Nazizmin önünde eğilmeye mecbur edecektir bizi. Sonuçta, Nazizm konusunda neredeyse tam bir fikir birliği yaşanmış olduğuna göre, bunun adil olmadığı yargısını

nasıl verebilirdik? Bu elbette çok büyük bir sorun. İşte bu yüzden Sofistlerin oportünist olduğu ve efendilerin ekmeğine yağ sürdüğü söylenebildi. Şahsen ben böyle düşünmüyorum, çünkü birincisi, hiç de bu yöne doğru gitmeyen bir sofist düşünce akımı da vardır ve ikincisi bu, uzlaşımcılığın bile fazla hızlı bir okumasıdır. Neyse, bunu kabul edelim.

Öte yandan, etik ve politika konusunda, terimin Kantçı anlamıyla bir İdeanın bakış açısına yerleşirsek, burada tersine düzenleyici, yani teker teker her vakayla ilgili karar vermeye izin vermese de, en azından bütün vakalarda (ve pozitif hukukun uzlaşımından bağımsız biçimde), ahlaki olamayacak kararları, Kant gibi söylersek istencin [*volonté*] ahlaki olamayacak davranış hükümlerini [*maxime*], safdışı bırakmaya izin veren bir İdea vardır. Ve bu düzenleyici İdea, bir kez daha, duyu-üstü bir doğa İdeasıdır, yani pratik akıllı varlıkların bütünü İdeasıdır. Benim tereddüdüm burada. Bir dakika, burada çok önemli bir şeyi bir kez daha belirtmek gerekiyor: Kant İdea mefhumunu [*notion*] devreye soktuğunda ve biz, onun bu mefhuma izleteceği yolu takip etmeye koyulduğumuzda, spekülatif saf aklın Diyalektiği'nden başlayarak, pratik Akıl'dan geçerek, özellikle *Yargı Gücünün Kritiği*'nde ve dahası, bizim burada ilgilendiğimiz şey bakımından, tarih üzerine metinlerde (buralarda İdea mefhumunun sonuna dek kullanıldığını göreceğiz), işte bu mefhum, kavram [*concept*] mefhumuyla kesinlikle karıştırılmamalıdır. Söz konusu olan daima yargının refleksif kullanımıdır, yani kavramların, her tür gerçeklik bilgisinin dışına doğru genişletilmesi, azamileştirilmesi. Dolayısıyla akla dayalı [*rationnelle*] bir politikayla bir kanı [*opinion*] politikası arasında yapılacak bir seçim değil bu. Söz konusu olan bu değil. Benim için kavram anlamında akla dayalı bir politika artık bitmiştir ve bence yüzyılımızın dönüm noktası budur. Jakobenizmden beri, XIX. Yüzyılı ve XX. Yüzyılın büyük

bölümünü istila etmiş olan akla dayalı politikayı hazırlama ve uygulama girişimleri olmuştur; yerle bir olmakta olan budur. Bu harika bir şey. "Pagan politika" derken elbette açıkça "küçük Yunanların", Sofistlerin tarafına geçiyorum: onlar daima *phantasmata* adını verdikleri şeyle, yani temsillerle karşı karşıya olduğumuzu ve toplumsal veya politik olaylara dair, en azından bunlar yargı ve karar vermeyi gerektirdiği ölçüde, akla dayalı bir *bilgi* elde edemeyeceğimizi vurgulamıştır.

JLT: Yani bu "küçük Yunanların" Kantçı bir okumasını mı yapıyorsunuz?

JFL: Tam da sorun bu: bu kanılar felsefesini, Kantçı İdea mefhumuna nasıl eklemleyebiliriz? Kant'a göre İdea bir kanı değildir. Kavramın neredeyse sınırsız bir kullanımıdır İdea: elimizde kavramlar vardır ve onları azami hale getiririz. Bu belki de Antik Yunan'da varolmayan bir mefhum. Bir tür, nasıl diyeyim, araştırma zamanını varsayıyor. Böyle bir kavramla nereye kadar gidebileceğimizi görmek için üzerinde koşup dolanabileceğimiz bir tür alan varsayıyor. Kanı fikri ise ilk bakışta çok daha kabadır, çünkü basitçe şöyle demek ister: ya "daima" söylenmiş bir şeydir bu, bu yargıyı savunacak insanlar vardır, her durumda bunlar "daima" söylendiğini duyduğumuz şeylerdir; bu da bizi anlatılar geleneğine götürür, kabul edilmiş şeyler, âdetler. Veyahut (Sofistlerdeki veya Aristo'daki kanı mefhumudur bu) sadece doğru gibi [*vraisemblable*] olanın düzeyinde konuşuyoruz ve asla doğru [*vrai*] olan düzeyinde konuşamayacağız. Bir kanı kıyasını kesinlikle sonuçlandırsak bile, öncüller de kanılardan oluştuğu için, yine de sonuç bir kanıdan ibaret olacaktır. Kanıların türetilmesinde çok kesin biçimler elbette vardır ama bunlar bizi *eikos*'tan, yani doğru gibi olandan çıkarmaz.

Kant için İdeanm doğru gibi olanla hiç ilgisi yoktur. Hat-

ta İdea, doğru değil gibi [*invraisemblable*] de olabilir. Bir halk topluluğu tarafından kabul edilmiş anlatıların veya yine bu halk tarafından bilgeler olarak tanınan büyük isimlerin oluşturduğu bir kazanıma dayanmaz. Tersine, daha ziyade, bir tür araştırma geleceğine dayanır: refleksif yargının, duyulur deneyimin izin vereceğinden çok daha uzaklara gitme yetisinin önünde açılmış serbest bir alan vardır. Benim sorum şu: adalet İdeası olmadan politika yapabilir miyiz ve eğer yapabilirsek, bunun için kanı yeterli olur mu? Eğer kanıyla yetinirsek, insanların "bu adildir" demek için üzerinde uzlaştığı şey, kesin olarak adil olacaktır. Paylaşılan kanı budur. Bu, son derece tehlikeli bir duruştur. Aksine, eğer Kantçı bir duruş alırsak, elimizde bir düzenleyici olur ve bu da mecburiyet pragmatiğinin korunmasıdır.

Ama o zaman benim sorum şöyle olur: paganizm dediğim şeyle, Kant'taki akıllı varlıkların bütünü İdeası arasında nasıl bir ilişki olabilir (bu ifadenin çoktan yürürlükten kalktığını biliyorum ama yine de bu haliyle, söylemek istediğim şeyi iyi ifade ediyor)? Bu akıllı varlıkların Kantçı politikada neye dönüşeceğini, tarih ve politika üzerine Yazılar'a aktarıldığında ne olacağını iyi biliyorum. *Aufklärung* makalesine, *Kozmopolitik açıdan tarih İdeası* makalesine, hatta negatif kapsamı üzerinden, *Teori ve Pratik*'teki başkaldırma hakkıyla ilgili oldukça üzücü uyarılara malzeme oluşturacaktır. Bu uyarılarda aşağı yukarı şöyle der: sonuçta, yerleşik bir otorite mevcutsa, onun pozitif biçimde yadsınmasına izin verecek başka bir otorite bulunması, bütünüyle ihtimaldışıdır ve dolayısıyla pozitif bir başkaldırı hakkı olamaz. Elbette görüyorum ki bu gerçekten de daima İdeanın, kavramın değil sadece İdeanın otoritesi altında bulunmayı gerektirir ve Kant'ın terörizmden uzaklaştığı yer burasıdır. Ancak İdeanın otoritesi demek, bir ereklilik getirir. Nihayet sorduğum soru şöyle olur: ereklilik olmadan politika yapılabilir mi?

JLT: Evet. Ama burada bir şekilde, size daha önce sormuş olduğum bir soruyu yeniden buluyoruz. Bu erekliliği, bu duyu-üstü dünyayı kabul ederek, gerçek dünyanın "sureti" gibi bir postulatla karşılaşmıyor muyuz?

JFL: Evet ama bu postulat sadece varsayılır...

JLT: Ufuk olarak...

JFL: Evet, ufuk olarak. Aynen böyle. Yani bir İdea olarak...

JLT: Yani bir İdea, İdea olarak bu dünya.

JFL: Sadece bir İdea, hiçbir gerçekliği olmayan bir İdea.

JLT: Elbette bir gerçekliği yoktur.

JFL: Bu İdeanın bize buyruk içerikleri verme yetisi bile yoktur, sadece buyurucu ifadelerimizi düzenleyebilir, yani neyin adil neyin adaletsiz olduğunu bilmemiz için bize rehberlik edebilir. Ama temelde, gerçekten bize rehberlik etmeden rehberlik eder, yani neyin adil olduğunu ilan etmez. Şöyle der: eğer şunu yaparsak, son tahlilde, refleksif bir yargıyla bunu düşünürsek, bir insan topluluğunun varoluşuyla uyumlu olmaz. O zaman ben de şunu soruyorum: bu İdea oyunu, ne ölçüde pagandır? Bu yönde gelişen bir sofist gelenek vardır. Bunun hümanist olduğu, vs. sıkça söylenmiştir. Gerçekten de açıkça bu yönde giden ve şöyle diyen Antiphon metinleri vardır örneğin: Barbarlarla aramızda bir fark yoktur, köleler de insandır. Bu metinler tam da özneler-arası pragmatiğin ufkunu evrenselleştirmeye çalışır. Antiphon'daki bu türden ifadelerin tam olarak statüsü nedir? Bir kanı mıdır bu? Eğer kanıysa, tersine çevrilebilir, tüm kanılar gibi, karşı örnekleri de içine alır. Kant, pratik evrenselliği İdea olarak sunduğunda, bunu bir kam gibi değil, kavramın genişlemesi gibi sunar. Ve bu da demektir ki

kavram olmayan bu İdea, yine de makul [*raisonnable*] bir fikirdir. Ama öte yandan, makul olması akla dayalı [*rationnelle*] olduğu anlamına gelmez (örneğin Hegel'in *Hukuk Felsefesi* anlamında).

İşte geldiğimiz yer burasıdır. Sözde akla dayalı olan politikanın, toplumsallığın ve ekonomik olanın genel olarak ve çok etkileyici biçimde iflas etmesi, yerle bir olması durumudur bu ve bence burada iki tür okuma yapılabilir. İlk olarak uzlaşımcılık anlamında pagan bir okuma vardır. O zaman soru şudur: uzlaşım kuralı altında adalet ne olabilir? İkinci olarak, diyelim, Kantçı bir okuma vardır; burada adaletin ne olduğunu görebiliriz elbette ama başka bir zorluk vardır: bu okuma, İdeayı akla bağladığı ölçüde, onu bir metafizik gibi sunmasa bile, bir dil oyunu olarak da sunmaz. Kant, özellikle son yazılarında, ereklilik fikrini çok ciddiye almış, hatta o kadar ciddiye almış ki bunun varolduğuna inanmış gibi olsa da, yine de bu sadece bir *als ob*, bir "-mış gibi" durumudur ve öyle kalmalıdır. Bu "-mış gibi"yi nasıl yorumlamalı? Acaba Kantçı "-mış gibi", Kant'ın yaptığı gibi, bilgi kullanımı içindeki kavramla arasındaki karşıtlığa göre mi yorumlanmalıdır daima? İdea, altına konacak görülenebilir [*intuitionnable*] gerçeklikten yoksun olduğuna göre, ancak bir kavram"mış gibi" olabilir. Yoksa Kantçı "-mış gibi'yi sofistik anlamda mı almalıyız? Yani İdea makul bir şeymiş gibi, ki bu bütünüyle başka bir şeydir. Elbette Kant'ta İdea, makul bir şeymiş gibi değildir, makul bir şey*dir*. Ve tersine bir kavram"mış gibi"dir ama kavram *değildir*.

Örneğin, *Retorik*'in bir metninde Aristo, Sicilyalı bir retorikçinin argümanını sergiler, onu Protagoras'ın tekniğine yakın görmektedir. Burada, çok kuvvetli olan ve zayıf bir kişiye fiziksel şiddet uygulamakla suçlanan bir müşteri savunulmaktadır. Yargıca başvuran kişi, yani mağdur veya onun avukatı şöyle der: "Görmüyor musunuz, ne kadar kuvvetli,

elbette o beni dövdü!". Ve savunma avukatı şöyle diyerek itiraz eder: "Hayır ama, müvekkilim kuvveti yüzünden zan altında kalacağını biliyordu, tam da bu yüzden böyle bir şey yapmadı." Aristo bu numaraya, bu *tekhne*'ye karşı çıkar ve şöyle der: "İşte saf *tekhne* olan, yani akla dayalı gücü bulunmayan bir *tekhne*". Ben de diyorum ki acaba tüm meselemiz, bu küçük, önemsiz numarada mı gizli? Bu numarayı reddeden yargıcın, İdeayı reddeden bir yargıç olduğunu söyleyemez miyiz? Bu yargıç, tam da gelenek, yani paylaşılan kanı, en güçlünün en zayıfı dövmesi yönünde olduğu için, kendisinden zayıf birini dövmekten geri durma fikrinin Corax'ın müvekkilinin aklına gelmiş olabileceğini reddeder. Yargıç, müvekkilin böyle bir fikre sahip olabileceğini, yani bu türden bir önceleme yapabileceğini, nasıl diyeyim, bir şeyi azami hale getirebileceğini reddeder. Öte yandan, adil olana dair bu Aristocu düşüncede, bir geçmiş olarak, yargının çok sık karşılaşılan tekrarlarının sayılmasıyla kazanılmış bir yarı-hakikat olarak kanının ağırlığı, fazlasıyla hissedilmektedir. Hamle tekrarlanmıştır ve tekrarlanmış olduğu ölçüde, tekrarlanacak olması da doğru gibidir. Corax'ın müvekkiline verdiği fikirde, bu fikir bir *tekhne* gibi sunulmuş olsa da, bütün bir Kant felsefesi vardır, en azından İdea felsefesi: kanı, olduğu gibi kaldığı ölçüde, duyduğum suçluluk doğru gibidir ve eğer yargıcın, bu paylaşılan kanıya göre ne karar vereceğini önceden bilirsem, hayal edersem ve bunu azami hale getirirsem, o zaman doğru gibi olanı tersyüz *edebilirim*. Başka bir deyişle, Aristo'nun doğru gibi olmayan [*invraisemblant*] dediği şeyi üretecek olan, makul fikirdir. Bunu söylediğimizde, Aristo'nun yargıcına karşı retorikçinin tarafını tutmuş oluruz ve Aristo'nun yargıcının aklı karşısında, Corax'ın müvekkilinin aklının tarafını tutmuş oluruz. Veya tersine şöyle diyebiliriz: Aristo'ya inanırsak, eğer Kant bu meselenin Corax'ıysa, elbette bir Sofisttir de.

JLT: Evet ama kanıları azami hale getirmek başka şeydir, kavramları azami hale getirmek başka. Kavramları azami hale getirmek, bir İdeadır...

JFL: Evet, tabii ki!

JLT: Peki kanıları azami hale getirmek ne demektir?

JFL: Kantçı terimlere göre, bin defa haklısın. Kaldı ki Kantçı terimlere göre kanı diye bir şey yoktur. Yani bizi ilgilendirmez.

JLT: O halde kanı nasıl azami hale getirilebilir? Kanı, Kantçı düzene nasıl sokulabilir?

JFL: İşte tam da bu kanı, bir kavga olan, Aristocu anlamda esasen diyalektik bir kavga veya retorik bir kavga olan (bizim açımızdan ikisi aynı şeydir) bu dil oyununa dahil olduğu ölçüde, bu kanı bir argüman olarak, bir silah olarak rakiple aramdaki kavgaya dahil olduğu sürece, onu azami hale getirmek –ki bu, onu azami hale getirmekten çok daha fazlasıdır, bu yüzden de bu azami terimi pek iyi değildir– onu dönüştürmek demek olabilir, yani bizim durumumuzda, kelimenin mantıktaki anlamıyla onu negatif bir dönüşüme uğratmak. Argümanın kullandığı budur: tam da siz, daima en güçlü en zayıfı döver dediğiniz *için* ben, benden zayıf olan bu kişiyi dövmedim.

JLT: Evet.

JFL: Yani burada, henüz alınmamış ama alınacak olması doğru gibi görünen bir kararın, o kararı *aldırtmamak* için önceden düşünülmesi söz konusudur. Aristo'nun yargıcı ve Corax arasındaki fark, Corax'ın kanıların kullanımına geleceği de dahil etmesi ve özellikle burada, yargıcın geçmiş kanılara dayanarak vereceği kararın geleceğini de dahil etmesidir. Corax, kendisinin tersine, hali hazırdaki duruma göre

daima geriye dönük bir konum alan, yani olgu hakkında karar verip onu ortaya koymak için *zaten verilmiş kararlara* dayanan bir yargıcı önceden düşünmektedir. Oysa Corax, bir edimin tam da neden yapılmayacak olduğunu ortaya koymak için, *henüz verilmemiş* kararlara dayanacaktır.

JLT: Evet, bir kanıyı önceleyecektir.

JFL: Evet, elbette, kanıyı öncelemektedir. Ama yine de bu kanı, sentetik bir yargıdır. Empiriktir ama en güçlü olanın genelde zayıfı dövdüğünü söyleyen sentetik bir yargıdır. Müvekkilin bu ihtimali önceden düşündüğü ve yargıcın vereceği karar sebebiyle, yargıcın yasası altına düşmemek için, tam da zayıf olanı dövmekten geri durduğu varsayılmaktadır. Yasa karşısında bir kurnazlıktır bu. Bu yasa, hem Sofistlerde hem de Aristo'da her zaman olduğu gibi, bir âdetten başka bir şey değildir. Onu çevirebiliriz. Önceden düşünmek yeterlidir. Bu, tek başına, beklenen ilişkiyi altüst etmeye izin verir: önceden düşünerek güçlü olan zayıfı dövmekten geri durmuş ve kendisini zayıf olan kadar veya ondan daha fazla zayıf kılmıştır. Elbette tam bir kurnazlıktır bu. Ama bana öyle geliyor ki, Kantçı terimlere geçersek, ereklilik kategorisi olmadan işlemeyecek olan başka bir şey daha vardır burada. Zira (Corax'ın doğru söylediğini kabul ederek), müvekkilinin masum olmasının nedeni, tam da bu nedenin tam tersinin sahip olacağı etkidir, yani, eğer mağduru dövmüş olsaydı karşı karşıya kalacağı hükümdür. Etki, yargıcın kararı olacaktır ve müvekkili, zayıf olanı dövmekten alıkoyan da budur. Dolayısıyla burada Corax'ın argümanı, bir öncelemeyi ve onun üzerinden bir idealliği (gerçek olmayanlar: bunu takip etmiş olacak olan etki), bir erekliliği devreye sokmadan işlemez.

JLT: Ereklilik?

JFL: Corax, kanıların nasıl kullanılacağına dair, özellikle

de yargıcın onları nasıl kullanacağına dair bir fikre göre akıl yürütür. Şöyle der: aman dikkat! Kanı alanında, tam da kanı alanında olduğumuz için, kabul edilmiş ve yasalaşmış olan şeyin tersi, çürütülebilir değildir ve savunulabilir. Corax'ın bir kanıdan hareketle rakip kanıyı üretebilmek ve agonistik bir durumda bu yetiden faydalanabilmek gibi diyalektik bir olguyla nasıl oynadığını çok iyi görüyoruz. Elbette bu, kavramın durumuyla aynı şey değildir ama eğer kavramları azami hale getirmeye koyulursak, Kant'ın kendisinin sofizmler dediği şeyin içinde buluruz kendimizi; bunlar özellikle aklın diyalektik kullanımındaki antinomiler ve paralojizmlerdir.

Bir antinomide hem tezi hem de antitezi, her ikisini de ispatlayabiliriz. O zaman, kanılarla aynı durumda değil miyiz? En nihayetinde bir sayfada "siyahı", yan sayfada da "beyazı" ispatlayabilmek, tam olarak Sofistin *Dissoi Logoi*'de yaptığı şeydir. Gördüğün gibi o zaman ben de şöyle soruyorum ve bu tehlikeli işte ilerlemeye devam etmeye çalışıyorum: acaba ilk *Kritik*'in Diyalektik bölümünü yeniden okumak gerekmez mi, bu bölüm çok önemlidir, çünkü diğer iki *Kritik*'in gelişimini sağlayacak olan odur, acaba onu Aristocu anlamda, yani aslında sofistik anlamda diyalektik bir perspektiften, yeniden okumak gerekmez mi? Çünkü politik alanın açıldığı yer, orasıdır.

Öte yandan politik alan iki şekilde açılır ve ben de bu noktada tereddüt ediyorum. Bir yandan *kurnazlıklar alanı* olarak, yani altüst edici akıl yürütmelerin alanı olarak açılır, bunun birçok örneği vardır ve Corax'ın numarası bunlardan biridir. Ama diğer yandan, Kant'ta politik alan zorunlu olarak, en geniş anlamıyla *ereklilik alanı* olarak açılır. Bu alanda, henüz orada olmayan bir şeyin İdeası hüküm sürer, asla da orada olmayacaktır (Kant için bu açıktır: bu İdeaya karşılık gelecek bir görü, asla deneyimde bulunmayacaktır)

ama ne yapılması gerektiğini düzenlemek için yeterlidir. O halde iki öğe vardır: bir kurnazlıklar alanı ve bir ereklilik alanı. Kant'ta kurnazlık alanlarını nasıl bulabileceğimizi, ihtilafı, en azından agonistiği buraya nasıl sokabileceğimizi çok iyi anlıyorum; *Saf Aklın Kritiği*'nin ikinci yarısındaki diyalektiğin mekânıdır bu. Benim üstünde durduğum sorun, Sofistlerde ve retorikçilerde erekliliğin nerede olduğunu bilmek. Bana öyle geliyor ki şu anda açıkça okul diliyle anlattığım ve aslında çok acil bir politik önem taşıyan böylesi bir işlem gerçekleştirilebilir ve *pagan* kelimesine tam anlamını ancak o zaman verebiliriz. Çünkü ancak o zaman adaleti de içinde barındıracaktır. Ve bu adalet, sadece fikir birliği içindeki uzlaşımdan ibaret olmayacaktır; bu, hoşgörülebilecek bir şey değil.

JLT: Bana öyle geliyor ki şu sorunla karşı karşıyasınız: kanıları azami hale getirmek isterdiniz, oysa kanılar alanında ereklilik yoktur.

JFL: Tamı tamına. Bunu böyle söyleyebiliriz. Eğer sadece kanı veya temsil, yani *phantasma* mefhumuyla sınırlı kalırsak, bence bunları birleştirmek imkânsızdır. Zira bu hipoteze göre, ahlaklılık yoktur veya bir ahlak anlayışı getirilirse, bu gerçekten de bir uzlaşım [*convention*] ahlakı olma riski taşır; Pascal'in dediği gibi burada adil olan, adil olduğuna karar verilmiş ve üzerinde herkesin hemfikir olduğu şeydir. Ve bu koşullarda artık politikanın mümkün olmadığı doğrudur. Artık sadece ittifak [*consensus*] vardır. Ama bunun ne demek olduğunu biliyoruz: bu, "biz" deme yetkisine sahip bir öznenin üretilmesidir.

JLT: Az önce söylediğiniz şeye geri dönmek ve olayı nasıl gördüğümü belirtmek istiyorum. Açıktır ki bugün, akla dayalı bir politika artık kabul edilemez. Bununla kastettiğim şey, bir politika bilimi projesinden vazgeçmek zorunda

olduğumuz. Politika, bilimin işi değildir. O zaman benim gözümde savunulabilir olan tek duruş, bir "yargı politikasıdır", bir tür "politik yargı kritiğidir", bir başka deyişle, kanıların alanının kendi alanı olduğunu itiraf eden bir politikadır. Bu durumda karşımıza çıkan sorun şudur: bilime başvurmayı artık kabul etmediğime göre, kanılar arasında nasıl ayrım yapılabilir? O zaman şu soruyu sormak zorundayız: yargı verme yetisi bana nereden gelir? Eğer kanıların hepsi kabul edilebilirse, aralarında ayrım yapamam. Örneğin neye göre Platon'dan ziyade Aristo'nun tarafına geçeceğim? Bence *Yargının Kritiği*'nin önemi burada. Bunun, haz ve acı duygusunun kritiği olduğunu göz ardı etmeyi, sadece bir duygu kritiği olduğunu düşünmeyi ve duyguyu da şöyle basit bir önermeyle tercüme etmeyi öneriyorum: *katılıyorum, katılmıyorum, evet, hayır*. Onay [*assentiment*] verilmiştir veya verilmemiştir. Bence her politik yargı, bu türden bir duyguyu devreye sokar.

JFL: Aklın politikası yoktur, ne bütünselleştirici [*totalisant*] akıl anlamında ne de hatta, kavram anlamında. O halde bir kanı politikası yapmak gerekir. Senin önerdiğin ve geçen gün yaptığımız tartışma bakımından bana gerçekten de çok önemli gelen şey, bu kanıyı, birçok Sofistin (ve hatta Aristo'nun) ona vermiş olduğu empirik bağlamdan çıkarmak ve Kant'ın yargı dediği şeyin, yani hem kavramın hem de alışkanlığın dışında düşünebilme yetisinin kapsamını ona atfetmektir.

JLT: Kesinlikle.

JFL: Aklıma yattı diyebilirim... Bu öneriyi tartmak, değerlendirmek gerek. Acaba ayakta duruyor mu? Yoksa sadece teorik ve pratik bir canavar mı? Corax örneği üzerinden telkin etmeye çalıştığım biraz da buydu; yani paradoks gibi görünen şey –buraya geri dönüyorum, çünkü bu önemli bir

mesele, paradoks bu meselenin kilittaşı– kanılar konusunda paradoks veya sofizm veya paralojizm gibi görünen şey, sıkça ve belki de genelde, kanının İdea olarak kullanımıdır. Bu ise şu demektir: kanılar çeşitliliği içinde ayrım yapıp karar verme yetisi; buna başvurmak ve bunu sadece hali hazırda elde bulunanlar vasıtasıyla, kazanılmış olan vasıtasıyla yapmamak. Tüm mesele buradadır: bütün toplumun sadece duyulur bir doğa olarak, zaten âdetleri, yasaları, düzenlilikleri olan bir topluluk gibi ele alınmaması gerekir. Tersine, yapılacağına hükmedilen bir şeye dayanarak karar verme yetisi, toplumu duyu-üstü bir doğa olarak alır, henüz orada olmayan, verili olmayan bir şey olarak kabul eder. O zaman kanının anlamı altüst olur: çeşitli yargı ve tutumların birikmiş tortusu olarak alınmamıştır sadece kanı, kendisini aşan ve geleneğin verileriyle tamamen paradoksal bir ilişki içinde olabilen bir yetiden hareketle tartılmıştır. Ve bu durumda, akla dayalı kriterlerin dışında karar vermenin iki yolu olduğunu görürüz. Sanıyorum Aristo'nun yargıcından söz ederken senin de söylediğin buydu. Yargıç, tam olarak birbirinin tersi olan kanılarla karşı karşıya kaldığında, hele de –Kant'taki antinomik tezler gibi– bunların ikisi birden kusursuz biçimde ispatlanabiliyorsa, karar verirken tereddüt eder. Ya her kanının özel ağırlığına göre, en "ağır" olana, en çok paylaşılana öncelik vererek karar verecek, ya da bir tür ufku, bir adalet ufkunu rehber alarak karar verecektir; ama o zaman da şöyle sorulacaktır: bu ufuk, neyi ayırt etmeye izin verir? Akıllı varlıkların bütünü fikrinin ne olduğunu söyleyebilir miyiz? Sadece formel olarak bile, "şu tutum veya şu söz adil değildir, bu ise adildir" demeye izin verecek bir "içerik" verebilir miyiz ona? Verilen cevap ne olursa olsun, kanılar sistemine göre paradoksaldır çünkü daima zamanın "kullanımının" bir şekilde altüst olmasını gerektirir. Karar vermeyi sağlayacak şey henüz elde edilmemiştir, elde edil-

mesi gerekir, arkamızda kalmamıştır, önümüzdedir, tıpkı İdea gibi. Ama esas olanı gözden yitirmemek gerekir: sofistiğin veya retoriğin veya Megaralıların paradokslarının bir İdea, yani zaman kullanımı gerektirdiğini, yapılmış şeyleri yargılamak için yapılacak şeylere dair bir ufuk bulunması gerektirdiğini kabul etsek bile, bu ufkun nasıl tanımlandığı sorusu baki kalır, çünkü buna dair bir bilgi olamaz.

Altıncı Gün

Politik fikirler [*idées*] fakültesi/yetisi

JLT: Neden pratik aklın politikası olacak bir politika yapamayalım? Neden illa, en azından benim gözümde, bir politika düzenlemek [*régler*] için yargıya başvurmak gereksin? Özgürlük kavramı burada belirleyici değilse bunun nedeni ne? Özgürlük kavramı yasa koyar [*légiférer*].

JFL: Belirleyici derken... Kant özgürlük kavramının belirleyici olmadığını söyler. Öncelikle bu, kavranamaz bir kavramdır, Kant böyle der. Daha ziyade yasanın kaynağı olarak varsayılan ama deneyimleyemeyeceğimiz bir güç, bir oluşumdur özgürlük.

JLT: Yine de istenci [*volonté*] belirleyebiliyor sanırım.

JFL: Hayır. İstenci bile belirlemez. Özgürlük, istenci ancak bu istenç saf olduğu oranda belirler. Transandantal özgürlüktür bu. Ama spekülatif aklın belirlemesi anlamında istenci belirlemez, yani onu, bir etkiyi belirleyen bir neden gibi belirlemez. Ancak teleolojik bir fikrin bir tutumu *düzenlediği* gibi istenci belirler; bu ise tamamen farklı bir şeydir. Kaldı ki bu yüzden ahlak yasasının içeriği yoktur. Eğer özgürlük, istencin davranış kuralını belirliyor olsaydı, bu kuralın bir içeriği olurdu. Pratik alanda, özgürlüğün ifade ettiği yasaların, yani mecburiyetlerin altına konacak duyulur görüler olurdu. Oysa yasanın içeriği yoktur. İçerik yoksa bu tam da özgürlük belirleyici olmadığı içindir. Özgürlük

düzenleyicidir, yasanın ifadesinde ancak saygı duyulması gereken şey olarak ortaya çıkar ama aldığımız bir borcu geri verirken veya bir arkadaşımızı ihbar etmeyi reddederken, vb. *her bir vakada*, özgür varlıklar toplumu İdeasını devam ettirecek biçimde eyleyip eylemediğimizi daima düşünmemiz gerekir.

JLT: Ama öte yandan özgürlük, doğaya yasasını vermelidir.

JFL: Ama kendi kavramı altına görüler yerleştirme yetisine sahip değildir.

JLT: Evet, elbette. Ama bir pratik akıl politikası yapmak bizi şu hipoteze geri götürür: duyu-üstü bir dünya vardır ve bu duyu-üstü dünya yasa koyucu olmalıdır, doğa üzerinde iktidarını uygulamalıdır.

JFL: Bu bana hem doğru hem de yanlış gibi görünüyor. Benim seninle birlikte düşündüğüm ve Lévinas üzerine bir metinde de göstermeye çalıştığım bir şey bu: belirtici ifadeler bir şekilde Kant'taki buyurucu ifadenin tam bağrına geri döner; en nihayet "öyle ki" ifadesi, gerçekten de senin adına "metafizik" diyebileceğin, duyu-üstü doğada ne olup bittiğini, yani pratik akıllı varlıkların bütününü tanımlayan bir ifadeyi gerektiriyordu. Ve her şeyin, bu yolda bir sonuç çıkarmaya götürdüğü doğrudur. Yine de, nasıl diyeyim, daha dikkatli bakarsak, ve bunu söylerken o metinde yazdıklarım karşısında oldukça eleştirel oluyorum; yine de emirde o meşhur *so dass* vardır ve şöyle demez: "şunu olmak istiyorsan bunu yap". Bu, belirleyici kullanımdır ve Kant tarafından, hipotetik bir emir olduğu için elenmiştir. *So dass*, yargının kendine has refleksif kullanımını vurgular. Şöyle der: ne yaparsan yap, şu şartla, değil; ne yaparsan *öyle* yap *ki* yaptığın şey, yaptığın şeye dair davranış kuralı, daima ... gibi geçerli olsun, vs. Belirleyici bir sentezle karşı karşıya

değiliz, insan toplumuna dair bir İdeayla karşı karşıyayız. Ve bu çok farklı. Bu bir İdea. Belirleyen bir kavram değil, refleksif, sadece refleksif kullanımı içinde bir kavram. Yani bu kullanım, senin de bildiğin gibi, en sonunda alınacak tutumu belirsiz *bırakır*. Duyu-üstü dünya benim *ne* yapmam gerektiğini belirle*mez*. Beni düzenler ama *ne* yapılacağını söylemez. Bu, Kant'ın formalizm dediği şeydir (bence pek iyi bir terim değil).

JLT: Bir yanlış anlaşılma oldu. Benim söylemek istediğim, aklın yasa koyma gücüne sahip olduğu, yani basitçe kendiliğinden pratik olduğu.

JFL: Benim gözümde Kant'ın yeri doldurulamaz olmasını sağlayan ayrımı burada yeniden buluyoruz: buyurucu ve belirtici ifadeler arasındaki ayrım. Spekülatif kullanımda, akıl belirler, çünkü belirtmelerle, yani gönderilen şeyi belirleyen sentezlerle hareket eder. Pratik kullanımda ise akıl sadece bir pragmatiği belirler, içerik belirlemez. İçeriğiyle değil, mecburiyete yol açtığı ölçüde geçerli olan bir komut verir akıl. Hiçbir doğa yasası bizi mecbur bırakmaz. Yalnızca pratik kullanımı içindeki aklın yasası mecbur eder. Ama bu mecburiyet, kelimenin Kant'taki anlamıyla bir belirlenim değildir. Bu da demektir ki Kant, belirtici olan ve bilgiye malzeme veren (veya vermeyen ama Transandantal Analitik'te verirler) ifadelerle, buyurucu olan ve hiçbir şeyi belirlemeyen, çünkü bilgiyle hiç ilişkisi olmayan ifadeleri kusursuz biçimde ayırır. Bu durumda aklın pratik kullanımda belirleyici olduğunu söylemek doğru değildir. Akıl bir pragmatik kurar ve bu, belirtmelerin pragmatiğinden çok farklıdır.

JLT: Yaptığım uyarıların tek çıkış noktası şu: *Pratik Aklın Kritiği*, ahlaki *yargıyla*, "hamle hamle" olanla uğraşmaz, aklın başka bir fakülteye başvurmaksızın, kendi kendisine

sahip olduğu bir yetiye, benim eylemime bir kural (düzen)[1] verme yetisine gönderme yapar.

JFL: Yaptığımız şeye dair davranış kuralının, duyu-üstü dünyayla uyumlu olduğu yargısını vermek gerekir. Ve en temelde, bunu ***bilmeyiz,*** çünkü bilimin konusu değildir: çünkü buradaki doğa, duyu-üstüdür ve duyu-üstü olduğu için de bilimi yoktur. Çok basit. Bu doğanın ne olduğunu ***bilmeyiz***. Senin soruna yaklaştığım yer burası değil, yani belirleme düzeyi değil. Daha ziyade bütünlük [*totalité*] fikrinin geri dönüşüyle vurgulanan, bir tür ufuktan bahsettiğin yer. Kant bir refleksiyon aracılığıyla eylemleri belirlemek *için* düzenleyici *olarak* duyu-üstü bir doğa İdeasını –bu, özgür ve sorumlu bir varlıklar toplumu İdeasıdır– devreye soktuğu zaman, elbette bir bütün İdeasını devreye sokmuştur. Senin varsayımlarından birini burada yeniden buluyorum: dünya [*monde*], bir bütünlük oluşturur. Bu doğru. Kant bunu bir İdea biçiminde, kendisine karşılık gelen hiçbir görü olmayan bir İdea biçiminde geleceğe yansıtır (veya fırlatıp atar); ama yine de insanlık daima bu İdeayla teğet durmalıdır. Öte yandan, insanlığın bir bütün oluşturması gerektiği, Kant'a göre kendiliğinden kabul edilmesi gereken bir şeydir; *Aufklärung* makalesinde, *Kozmopolitik Tarih İdeası*'nda veya *Ebedi Barış Projesi*'nde çok açıktır bu, değil mi?

JLT: Bir kez daha, *Yargı Gücünün Kritiği*'yle *Pratik Aklın Kritiği*'ni eşitliyormuşsunuz gibi bir hisse kapılıyorum. Oysa ben tam da aralarında ayrım yapmaya çalışıyordum. Birinde, bir istenç felsefesiyle karşı karşıyayız, diğerinde ise bir yargı felsefesiyle. Benim bunların ikisini karşı karşıya koyma derdim, şu hipotezden ileri geliyor: adalet konusunda, eğer kanılarla varılabilen bir alanda olduğumuz doğruysa, istençten başka bir fakülteye başvurmak gerekir. Bir ala-

1 Fr. *règle.* —*çn*

nı belirlemek değil, *ayırmak* gerekir. Buna izin verecek olan sadece yargıdır bence.

JFL: Kant elbette, istenç ve etkileri arasındaki ilişkiden söz ederken, "nedensellik" terimini kullanır. Ama bu nedenselliğin, spekülatif aklın ifadelerinde, yani bilgi ifadelerinde sentezlenebilecek "yatay" nedensellikle hiç alakası olmadığını kabul eder. Söz konusu nedensellik, kaldı ki bu, fantastik bir yanlış anlama kaynağıdır (gerçekten de Hume geleneğinin kalıntısıdır bu), istencin nedenselliği, empirik bir nedensellik *değildir.*

JLT: Elbette ama pratik Aklın ereği ne olacaktır? Düşünceye uygun bir dünya üretmek. İşte bu yüzden bir istenç felsefesidir bu.

JFL: Ama uygun olup olmadığını asla bilemeyeceğiz.

JLT: Belki de asla ona ulaşamayacağız...

JFL: Kesinlikle, çünkü bir doğa İdeasıyla karşı karşıyayız, altına görüler yerleştirebileceğimiz nedensellik zincirleriyle değil. Dolayısıyla bu bütünlüğün, bu bütünlük düşüncesinin şu veya bu eylemi, taşa vuran güneşin taşın ısınmasını belirlediği gibi belirlediğini söylemek, doğru değildir.

JLT: Elbette hayır.

JFL: Oysa kesin anlamıyla belirlenim, budur. Duyu-üstü varlıkların bütününden başka bir şey olmayan evrensel yasama ilkesi, ahlak yasasının ifadesinde belirleyici bir şey gibi iş göremez. Ancak İdea olarak iş görebilir. Yalnız, yargı *mutlak olarak* belirsiz değildir ve burada bir kez daha sana yaklaşıyorum: bu İdeanın, bir bütünlük fikri olduğu, önceden varsayılmıştır. Oysa bizim sorunumuz, İdea ve refleksif yargı anlamında bile olsa, adil olan ve olmayan hakkında toplumsal bir bütünlük ufkundan değil, tersine bir çokluk,

bir çeşitlilik ufkundan itibaren düşünmenin (refleksiyonun) söz konusu olmasıdır artık.

JLT: Pekala.

JFL: İstersen şöyle diyelim: Kant'ta hem pratik akıl hem de politik akıl, bu bütünlük fikri yüzünden, tam burada bir metafiziğe bağımlı kalır. Ama bu bir metafizik değildir (en azından Kantçı anlamda) çünkü bir İdeadır, kavram değil. Kendi zararıma olabilecek şekilde bu riski alarak, çünkü Kantçı geleneği dümdüz takip ettiğimden emin değilim, ayrımı buraya koyabilirdim. Başka bir deyişle, tartışmaya kaldığımız yerden devam etmek için, ben şuna inanıyorum: söz konusu olan, bize kanılar arasında karar verme ve adil olanla olmayanı birbirinden ayırma becerisi veren bir kanı politikası yapmaktır; ayrım yapıp karar verme becerisine sahip olmak için gerçekten de bir İdeaya sahip olmak gerekir; ama Kant'ın düşündüğünün tersine, bizim için bugün bu İdea bir bütünlük İdeası değildir.

JLT: Buraya dönmeme izin verirseniz, kanılar arasında karar verebilmek için, pratik Akla başvurmak yeterli mi?

JFL: Az önce önerdiğin ayrıma geri dönersem, *Pratik Aklın Kritiği*'ne yaslanamayacağımız doğrudur; bu Kritik, genel olarak mecburiyetin ve ahlaklılığın mümkün olma koşullarına dair transandantal/aşkınsal bir analizdir ve bu anlamda, haklı olan sensin. Analiz transandantaldir ve yalnızca ve yalnızca bu yüzden bu *Kritik*'e yaslanamayız. Empirik bir etik (bir "basiret" [*"prudence"*] etiği), yani bir politika eksik kalır. Eksik olan tam olarak dördüncü *Kritik* değildir, üçüncü *Kritik*'e eklenecek üçüncü bir bölümdür daha ziyade. Üçüncü *Kritik*'te, refleksif yargının sadece estetik nesne üzerine ve teleoloji olarak doğa üzerine çalıştığını görünce şaşırabiliriz. Çünkü refleksif yargının elbette uygulandığı bir alan daha vardır: politik toplum alanı. Eğer Kant,

Pratik Aklın Kritiği'nden sonra Politik Aklın Kritiği'ni yazmış olsaydı, Aristocu bir yargıcın bakış açısına yerleşmeye mecbur olacaktı. Kaldı ki daha sonra Kant ne zaman *Pratik Aklın Kritiği* üzerinde tartışmak durumunda kalsa, gerçekten de bu, bir kazuistik [*vakaya dayalı*] tartışma şeklinde olmuştur. Yalan söyleme hakkı böyledir örneğin. Aristo'nun yargıcı için, politik olan genel olarak vakaya dayalıdır [*kazuistiktir*], yani kanıların alanındadır. O zaman soru şudur: acaba kanının içindeyken bile, yani *tikel vaka* karşısında, hâlâ yargı fakültesine sahip miyiz? Yargı fakültesine *sahibiz*. Haz veya acı değil bu, çünkü politik olanın içindeyiz.

JLT: Yargı vermemi sağlayan, haz ve acı değil.

JFL: Hayır, değil. Peki. Nedir o zaman?

JLT: İdeadır.

JFL: İdeadır.

JLT: Ancak somut etiğin alanında, tikel vaka alanında yargı sorunu keskinlik [*acuité*] ve zorunluluk içinde çıkar karşımıza. Söz konusu olan, kabul veya reddetmek olduğunda; benim duygu alanı (evet, hayır) dediğim de budur. Oysa transandantal olana evet veya hayır diyemem. Bir istenç felsefesi yapmamak gerekir derken kastettiğim buydu.

JFL: Ama "bir istenç felsefesi yapmamak gerek" derken neyi düşünüyorsun? Kantçı anlamda mı, Nietzscheci anlamda mı?

JLT: İstenç felsefesi, kendi yasasını başka bir dünyaya dayatan bir dünya ortaya çıkarır; hatta bazen, tıpkı Nietzsche'deki gibi, "her iki dünyayı da üreten, istençtir" demeye dek işi vardırır ve tam da bu anda birleşme, tam [*totale*] bir birleşme olabilir.

JFL: Evet. Tamam.

JLT: Tersine, iki dünya arasındaki "uçurumu" korumak yerine.

JFL: "Tamam" diyorum ama istemeye istemeye. Çünkü en nihayetinde, bir süredir yapmaya çalıştığım şey buydu.

JLT: Bu bizi, önceki bir sohbete geri götürüyor.

JFL: Evet ama buraya dönmeye gerek yok.

JLT: O sırada size, istenç felsefesinin bakış açısını terk ettiğinizi söylüyordum.

JFL: Evet. Ben ne cevap verdim?

JLT: "Evet" dediniz sanırım.

JFL: Evet çünkü –geri dönmeye gere yok ama– politika alanında, istencin bakış açısı ne demektir? Bu büyük bir mesele. Şöyle diyeyim, şu anda neredeyse bu istenç felsefesinin, *Libidinal Ekonomi*'de hem barok, hem sofistçe hem de dışavurumcu şekilde ifade edildiği haliyle, bir tür Araf olduğunu söyleyeceğim. Söz konusu olan politik refleksiyonu Hegelcilikten kurtarmaktı, benim gözümde Hegelciliğin modern bir çeşidi olan Lacancılıktan, yani kavramların en nihayetinde belirleyici olan ve "semiotik" denen kullanımından ve Althusserci bir tür Marksizmden ama sadece bundan değil, Marx'ın Marksizminden de onu arındırmak ve bir felsefeyi akıl politikalarının, akıl felsefelerinin ağır yükünden kurtarmaktı. Dolayısıyla kitapta, kararlı biçimde gerçekten karşı tarafı tuttum, bu da başka ters duruşlar getirdi... Yine de buradan geçmeye ihtiyacım vardı; hepsi bu. Şimdi bu soruyu yeniden ele almaya çalışıyorum. Onu hiçbir zaman terk etmedim; dolaylı biçimde ele almaya çalışıyorum, öyle diyelim. Ama şurası doğru ki istenç felsefesi, olduğu gibi politik felsefenin yerine geçirilemez. İşe yaramaz bu.

JLT: Yok, yaramaz.

JFL: Geçen gün Dufrenne'den pasajlar okuyordum. Estetik bir politika yapabileceğimiz doğru değil. Yoğunlukları [*intensité*] veya bu türden şeyleri aramanın, politikaya malzeme vereceği doğru değil, çünkü adaletsizlik sorunu diye bir şey var. Bilgi işlevi içindeki anlama yetisinin [*entendement*] önceliğinden bir kez kurtulduğumuzda, adil olanı olmayandan ayırmak için geriye bir tek estetik yargının kaldığı doğru değil örneğin. Estetik yargı, hoşa gideni gitmeyenden ayırmaya izin verir. Adaletle birlikte ise, başka bir şeyin yaptığı bir düzenlemeyle karşı karşıya olduğumuz kesin.

JLT: Yoğunlukların bakış açısı bu değildi. Yani hoşa giden ve gitmeyenin bakış açısı değildi.

JFL: Öyle değildi gerçekten de ama bu Dufrenne'in yorumu.

JLT: Her tür istenç felsefesi –böyle söylemek fazla genel olsa da– sonunda hız sorularına (yavaşlama, hızlanma, tortulaşma [*sédimentation*] sorularına) gelip dayanmaktadır çünkü nihayetinde monist bir felsefedir.

JFL: Evet.

JLT: O halde, monist olduğuna göre, farkları sadece hıza göre bulabiliriz. Sentezlerle oynarken, bütünü değiştireceğimiz veya dönüştüreceğimiz fikrini akılda tutarak.

JFL: Evet, zaten benim için *Jenseits*[1]'taki haliyle ölüm itkisinin oynadığı rol de buydu.

JLT: Aynen öyle. Bağları koparma [*déliaison*] olarak.

JFL: Evet. Ve hızlanma [*accélération*] olarak. Yaşam itkileriyle aynı şeydir bunlar ama aceleleri vardır. Bir ritim farkıdır bu.

---

1 Freud'un *Jenseits des Lustprinzips*'i [*Haz İlkesinin Ötesinde*] kastediliyor. *—çn*

JLT: Ben buna "Amerikan" politikası derdim.

JFL (gülerek): Evet, aslında büyük ölçüde bir sermaye politikası bu. Doğru. Ve sanıyorum benim ilgimi çeken şey de, sermayede bunun işlediğini görmek, onu kendi olumlayıcı gücü içinde görünür kılmaktı. Ama işte, politik olduğumuz ölçüde, adaletten vazgeçemeyiz. Fakat soru şu: bu ufuk nedir? Hangi ufku belirliyoruz?

JLT: Sizce şöyle demek riskli midir: adalet, politik fikirler fakültesidir?

JFL: Politik fikirler fakültesi değil. Adaletin politik sahada düzenleyici bir fikir olduğuna inanıyorum ama fakültenin kendisidir demek doğru değil. Fakültenin kendisinin acaba bir adı var mı? Eğer varsa bu ad, daha ziyade toplumsal bağın pragmatiği sorusunu dile getirmelidir bence. Daha ziyade toplumsal bağ fakültesi olacaktır bu. Ve sorun, bu fakültenin bir fikir tarafından düzenlenip düzenlenmediğini ve bu fikrin, ancak adalet fikri olabilecek bu fikrin, içeriğinin ne olduğunu bilmektir. Yoksa örneğin özgürlük, isteme fakültesidir demişsin gibi olurdu. Doğru değildir bu. Özgürlük, isteme fakültesinin kendini düzenlemek *için* ihtiyaç *duyduğu* fikirdir.

JLT: Evet ama ben bu ifadeyi başka anlamda düşünmüştüm; "deha, estetik fikirler fakültesidir" derken olduğu gibi.

JFL: Ha, o anlamda...

JLT: Adil olan, politik fikirler üretme fakültesine sahip olandır.

JFL: O anlamda, evet.

JLT: Aslında İdea tarafından düzenlenmiş olacaktır...

JFL: Evet, o anlamda. Temelde bu, Hasidimlerin de söyleyebileceği bir şey; onlar daima bu fikrin içeriğinin verili olmadığını, bu yasanın belirleyici olmadığını ve asla *bil-*

mediğimizi iyice vurgulama kaygısını sonuna kadar taşır (ve bu bakımdan çok zekidirler). Yasanın ne dediğine dair bilgi yoktur. Politik olanın genelde kısmeti budur. Bir yandan bilgi vermez (bu adalet fikri ne bir bilgiyi belirler ne de onun tarafından belirlenir) bir yandan da bizim yine de onun içeriğini kesinleştirmeye çalışmamız gerekir. Öte yandan Kant "akıllı varlıkların bütünü" derken (ahlaktan söz ettiğini biliyorum ama *Yargı Gücünün Kritiği*'nin yazılmamış üçüncü bölümü gibi olan Tarih Üzerine Yazılar'a [*Opuscules*] bunu yeniden aktarır) bu bütünlüğü barış içinde bir insanlık biçiminde, biraz Birleşmiş Milletler gibi, yeniden aktarır. Şu anda örneğin Buber'in *Gog et Magog* adıyla derlediği metinleri okuyorum; Fransız Devrimi ve Bonapartçılıkla çağdaş olan Hasidim anlatıları bunlar. Buber'in ilk büyük Hasidim bilgeleri, jakoben fikirle ilgili nasıl konuşturduğunu görmek çok ilginç. Yani bir şekilde, politika tarihinde en azından kimi Kantçı fikirlerle akraba olan bir şeyle ilgili (kimileriyle akrabadır, hepsiyle değil; örneğin Kant, demokrasi fikrinden tiksinti duyar). Burada çok ilginç bir kısa devre yaşanıyor, çünkü Hasidik gelenekteki Adiller, adil olanı bilmek deliliktir diyerek, açıkça Jakobenliğin karşısına dikiliyorlar.

JLT: İdeanın belirleyici kullanımı bu.

JFL: Aynen öyle. Ayrıca yine Terördür bu. Özgürlük adına Terördür. Çünkü İdeayı belirleyici olarak kullanmaya başladığımız andan itibaren, zorunlu olarak Terördür bu. Ve o zaman İdeanın içeriğinin ne olduğu pek de önemli değildir. Özgürlük ve mecburiyet İdeasının bu kullanımı, adaletli biçimde ancak Robespierre'e ve Jakobenlere yüklenmesi gereken bir şeyin Kant'a yüklenmesine yol açıyor. Belki de pratik Akıl hakkında senin çekincelerin, çekincelerimiz, bilinçsiz olarak, bu Aklın Teröre götüreceği varsayımı tarafından yönetilmektedir...

Yedinci Gün

Çoğunlukta[1] olan demek, çok sayıda olan değil, çok korku veren demektir

1 Fr. *majoritaire* (*majorité, majeur*): İlk anlamıyla niceliksel çoğunluğu ifade eden bu sözcük, "reşit" ve "büyük" olmayı da kasteder ve niteliksel bir anlam taşır. Deleuze'ün çokça üzerinde durduğu "*minorité*" (azınlık, reşit olmama) kavramı, bu anlamın karşısına konarak düşünülmelidir. —*çn.*

JFL: Belli bir noktaya geri dönmek istiyorum. Kant'ta adalet kararı için düzenleyici olacak fikir, bir birlik veya bütünlük [*totalité*] fikridir. Ahlakta akıllı varlıkların bütünüdür, politikada ise insanlığın birliği, yani kozmopolitik bakış açısından insanlık veya barış içindeki insanlıktır. Bu İdea fikrini yeniden ele almak gerektiğine inanıyorum. Adalet sorusu sorulmadan politik alana girmek mümkün değildir. Burada, sorunun Kant'taki durumundan bizi bütünüyle ayıran birçok şey görüyorum. Öncelikle şunu görüyorum: kendi söz dağarcığımıza geri dönersek, eğer bakış açımız, dil oyunlarının çokluğuysa, hipotezimiz, toplumsal bağın tek tip ifadelerden veya söylemlerden değil de, belirli bir kısmını bildiğimiz bu oyunların birçok çeşidinden oluştuğuysa, buradan çıkan sonuç, hızlı gidersek, şudur: toplumsal partnerler, birbirlerinden farklı pragmatiklerin içinde bulunur. Ve bu çoklu aidiyet, kendini çok hızlı gösterebilir; empirik bir diyakroni sorunu değildir bu; aynı tartışma içinde bir dil oyunundan diğerine geçeriz, soru ifadesinden buyurucu ifadeye atlarız, vs. Bu dil oyunlarından her biri, eğer böyle diyebilirsek, kimi roller dağıtır. Kaldı ki bu aslında daha karmaşıktır, çünkü dil oyunlarının içinde, çeşitlenmeler vardır. Basitleştirerek şöyle diyebiliriz: anlatı oyununun yaptığı bir rol dağılımı vardır; buyurucu oyunun yaptığı bir rol dağılımı vardır (anlatının getirdiği kimi buyruklar olsa

da, analiz bakımından anlatı oyunuyla bu rol dağılımının hiç ilgisi yoktur). Aslında, her an uğuldamakta olan dilsel pragmatiklerin oluşturduğu bir doku değil de, zira doku olması için örgünün bir birliği olmalıdır, bir *patchwork* vardır. Bu da demektir ki partnerler, içinde bulundukları dil oyunları tarafından rollerine yerleştirilen insanlar, birbirleriyle ortak bir ölçüsü bulunmayan [*incommensurable*] konumlar işgal ederler. Ortak ölçüsüzlük sadece bir oyunun içinde, örneğin alıcı konumuyla ifade edenin konumu arasında değildir (bu ölçüsüzlük her zaman güçlü değildir; mecburiyet durumunda ise uç noktadadır); oyundan oyuna, "aynı" merci için de böyledir bu, örneğin bir anlatının alıcısı olmakla doğruluk işlevi taşıyan belirtici bir söylemin veya bir komutun alıcısı olmak, aynı şey değildir.

Bu tespitten hareketle çizilecek manzara, tam da bir birlik yokluğu, bütünlük yokluğudur. Tüm bunlar bir beden oluşturmaz. Tam tersine. Ve bence bugün, politik konularda karar verebilmek için ihtiyaç duyduğumuz fikir, bir bütünlük fikri, bir bedenin birliği fikri değildir. Ancak bir çokluk veya çeşitlilik fikri olabilir bu. O zaman da şu soru ortaya çıkar: politik olana dair bu fikrin düzenleyici kullanımı, pragmatik açıdan (örneğin bir kararı adil, diğerini adaletsiz kılabilecek kadar) nasıl verimli olabilir, nasıl mevcut olabilir? Acaba bu türden bir çokluk fikriyle düzenlenen bir politika mümkün müdür? Bu çokluğun içinde ve ona göre, adil biçimde karar vermek mümkün müdür? Bu noktada, bunu bilmediğimi söylemek zorundayım.

Kant için adalet fikri, ereklilik fikriyle birleşmiştir. "Ereklilik" ise şu demektir: kendi birliğine doğru yol almakta olan belirli bir çokluğun genel düzeni, uyumu, birleşimi; sonsuzca teğet geçen bir biçimde, asla "işte oldu, beden oluştu ve birliğe ulaşıldı" diyemeyeceğimiz şekilde olsa bile, yine de bu uyum vardır ve ahlak yasasının ifadesinde,

evrensel yasama ilkesi olarak varsayılan şey, bu uyumdur. Burada ortaya çıkan evrensellik temelde, bütünlük fikrinin ahlak yasasının içine geri dönmesidir. Eğer bu uyum fikrini terk edersek ve onun yerine de bir "uyumsuzluk" fikri koyarsak, cevaplamamız gereken soru şudur: bu fikirle bir ahlak yasası ve politika yasası yapılabilir mi? "Öyle davran ki istencini belirleyen davranış kuralı evrensel bir yasama ilkesi haline *gelemesin*" demeyeceğim ama yaklaşık böyle bir şey. Bir çokluk ilkesi haline gelebilsin...

JLT: Evet ama bu ifadeyi tekrar ederseniz zorunlu olarak yine...

JFL: ...tabi ki...

JLT: birlik ve bütünlük perspektifine düşmüş olursunuz.

JFL: Elbette, evet. Ama neden? Erekliliği, birlikçi bir erekliliği kendinde barındıran "öyle ki" kullanımı yüzünden mi? Bu önemli bir soru. Belki de Sofistlerden aldığımız kanı mefhumunu, şimdiye kadar üzerinde durduğumuz geçmiş, gelenek, bir yerden alınmış otorite özelliğiyle değil, diğer özelliğiyle, çokluk özelliğiyle yeniden devreye sokmamız gereken yer burasıdır. Bu mefhum aynı şekilde Protagoras gibi birinde veya Akdeniz dolaylarındaki yüz kadar anayasanın betimlemesini yapmaya çalışan Aristo gibi birinde de mevcuttur. Tüm anayasaların bu türden bir dökümünü yapmak, örgütlenme çeşitliliğinin kabul edildiğini ve bunlar arasındaki uyum fikrinin reddedildiğini gösterir. Aristo'nun Makedon İmparatorluğu içinde oynadığı rol ne olmuş olursa olsun, Aristo için, tüm anayasaların genel ufku gibi bir birlik olabilmesi, söz konusu değildir. Burada ilk bakışta sadece bir böcekbilimcinin çalışması gibi görünen bir iş yapmakla yetinir Aristo ama aslında çok daha karmaşıktır yaptığı: çok iyi bilir ki gerçekten de karar veren, karar verme, yargı verme yetisine sahip biri ya da bir şey olmazsa,

yargıç veya politik adalet de olmaz; üstelik karar verme işi, *phronesis* olmadan yapılamaz. Dolayısıyla bilir ki *phronesis*, bu anayasaların her birinde farklı bir şey söyler. O halde, acaba bir adaletler çoğulluğu olabilir mi? Yoksa adalet fikri, bir çoğulluk fikri midir? Bu ikisi aynı soru değildir. Bence şu anda bizim sorumuz çoğulluk sorusudur, aynı zamanda bir çoğulluk fikri de olabilecek bir adalet fikri sorusudur ve bu, dil oyunlarının çoğulluğu olacaktır. Ama pratikte bu, ne anlama gelebilir? "Politik yargının kritiğini yapmak gerek" demek bugün, senin de sentezlemeye çalıştığın gibi, aynı zamanda bir İdea politikası da olan bir kanı politikası yapmak demektir ki bu zaten kolay değildir ama bir de adaletin birleşme kuralı altına değil, ayrılma kuralı altına yerleştirildiği bir İdea politikası yapmak demektir. Sanıyorum "çağdaş kalemlerin" yazılarında "azınlık" [*minorité*][1] adı altında sıkça rastladığımız tema, budur. Temelde azınlıklar, toplumsal gruplar değil, dil sahalarıdır. Her birimiz birçok azınlığa aidiz ve önemli olan, bunlardan hiçbirinin baskın çıkmamasıdır. Ancak bu şekilde toplumun adil olduğunu söyleyebiliriz. Bir oyunun diğerleri üzerinde kurduğu baskı olmadan da adalet olabilir mi?

JLT: Bana öyle geliyor ki bir azınlık ve çoğulluk fikrine göre düzenlenecek, hiçbir azınlığın çoğunluk haline gelemeyeceği, aksine tüm çoğunlukların azınlıkta kalacağı bir şekilde azınlıkları geliştirmeyi önerecek bir politika, az önce sizin de hatırlattığınız zorlukları yenilemeye yarayacaktır. Monist bir felsefenin, bir istenç felsefesinin zorluklarını yenilemeye yarayacaktır. Çünkü bu şekilde, her tür azınlık adil olabilecektir. Adalet yalnızca hiçbir azınlığın diğerine baskın çıkmaması olacaktır.

JFL: Evet. Bir zorluğa dikkat çekiyorsun ve gerçekten

1 Fr. *minorité, mineur*: Aynı zamanda "reşit olmayanlar" anlamında. Bkz. 173. sayfadaki dipnot. —*çn*

de burada, çizmeye çalıştığımız pagan çizginin kötü tarafını oluşturan bir tür kayıtsızlığa geri düşme tehlikesiyle karşı karşıyayız. Sanıyorum zorluk şuradan kaynaklanıyor: birlikçi olmayan bir teleoloji fikrine göre adaleti düşündüğümüzde, Kantçılığın getirdiği şeyi basitçe altüst etmekle yetinmiş oluyoruz. Aslında bence uzak durulması gereken şey, çoğulcu bile olsa adalet fikrinin tam da bu totaliter [*bütünlükçü*] özelliğidir.

Senin sorduğun soru, adalet ve farklı dil oyunları arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusudur. Ve dil oyununun içeriği karşısında basitçe kayıtsız kalmakla yetinemeyiz. Ama burada, şunu kesinleştirebiliriz: sonuçta anlatı oyunu veya betimleyici-belirtici oyun gibi bir oyun, kendi kurallarına göre oynanan bir oyundur ve burada adaletin bakış açısına göre (adaletin bakış açısına göre, değil mi, yani buyurucu oyuna has bir bakış açısına göre) yargı vermenin mümkün olmadığı konusunda ısrar ediyorum. Belirtici oyunlarda veya anlatı oyununda ne olup bittiğine, buyurucu oyunun bakış açısından karar vermek mümkün değildir. Dolayısıyla bu bakımdan, eğer kendimizi gerçekten de anlatı oyunuyla, betimleme oyunuyla veya buyurucu olmayan başka oyunlarla sınırlandırırsak, adalet fikrinin müdahale etmesine gerek yoktur.

Adalet fikri, ancak bu oyunlar saf olmadığı ölçüde müdahale eder. Bu ise kesin olarak şu demektir: bu oyunların içine buyruklar sızmış olduğu ölçüde. Eğer bir anlatı, buyruk değeri taşıyorsa, yani buyurma iddiasındaysa veya buyrukları meşrulaştırır gibi görünüyorsa, ya da eğer, kendini bilim gibi sunan belirtici bir söylem, içinde buyruklar da barındırıyor veya bunları gerektiriyorsa (modern kapitalist toplumda "uzmanların" bilgisinin durumu sıklıkla budur), bu durumda oyunun saf olmadığını söyleyebiliriz ve o zaman açıktır ki bu oyunun etkilerini adalet İdeasma göre dü-

zenlememiz gerekir. Burada adalet İdeası gerçekten de her oyunun saflığının korunmasından, yani hakikat [*doğruluk*] söyleminin "kendine has" bir dil oyunu gibi veya anlatının "kendine has" bir dil oyunu gibi ele alınmasından ibaret olacaktır. Bu dil oyunlarına, "beni tekrar et", "beni uygula", "beni gerçekleştir" gibi buyruklar eşlik ettiği sürece, adalet fikri bu mecburiyetleri düzenlemelidir.

Ve bunları tam da çoğullukla düzenler. Şöyle der: aman dikkat! Burada *pleonexia* vardır, aşırılık vardır, kötüye kullanma vardır. Bu bilme söylemine sahip olan, bu bilme oyununu oynayan kişi veya bu anlatı oyununu oynayan kişi, oyunun kuralının kendisine verdiği otoriteyi aşmaktadır ve kendi oyununa "has" pragmatikle, örneğin bilen kişiyle duyan ve bilecek olan kişinin oyununu, yani usta-çırak oyununu düzenleyen pragmatikle, veya anlatan kişiyle dinleyen kişi arasındaki oyunu düzenleyen pragmatikle yetinmemektedir. Buyrukların pragmatiği olan başka bir pragmatiği devreye sokmaktadır. Bu başka pragmatik, gerçekte adaletten, adalet İdeasından gelir. Ama adalet İdeası tam da buyruğu "kendine has" düzeninde tutmaktan, anlatıyı ve betimlemeyi de kendilerine "has" düzenlerinde tutmaktan ibarettir. Yani bunları, evrensel birer mecburiyet kaynağı yerine geçemeyecek farklı oyunlar olarak tutmaktan ibarettir. Nasıl ki adil olmak, doğruyu söylemekten bağımsız bir şeyse, aynı şekilde iyi anlatmanın kendisinin de adaletle hiç ilgisi yoktur. Anlatabiliyor muyum? Sanırım ilerleyeceğim yön burası.

JLT: Bunun ilk nokta olduğunu düşünüyorum ama her şeye rağmen cevap verilmesi gereken başka bir soru var: oyunlara saflıklarını geri verdikten sonra, yine de hâlâ buyurucu olanlar içinde adil olanlarla olmayanları birbirinden ayırmak gerek. Dolayısıyla düzenleyici adalet İdeası, çoğulluk İdeası dediğimiz bu İdeaya geri dönmenizi rica

ediyorum. Bunun Hasidim düşüncesinin çerçevesi içinde nasıl işleyeceğini görmek isterdim, zira öyle görünüyor ki homojen ve bütünlüklü bir toplumsal beden imgesine göre düzenlenen adalet fikrini, Hasidim düşüncesinde bulamıyoruz. Bu dönüşün tam da çoğulun türünü, bu durumda adaleti düzenleyen İdeanın türünü belirlemeye izin vereceğine inanıyorum. Yahudi Adillerin, Jakobenlerle, İmparatorlukla ve Fransız Devrimi'yle ilgili verdiği yargıdan söz ediyordunuz. Burada, çok iyi bir adil değerlendirme örneği bulunabileceğini düşünüyorum.

JFL: Evet, en azından Buber'in *Gog et Magog*'da anlattıklarına bakılırsa, Hasidim ustalar Jakobenlikle ilgili oldukça sert yargılarda bulunur. Ve bu sert yargıların hedefindeki şey, toplumsal bedenin bütünü için buyurma isteğindeki, yani topluluğun birliğini gerçekleştirme, topluluğu hayata geçirme isteğindeki kendini beğenmişliktir. Hasidim topluluğu da dahil olmak üzere herhangi bir topluluğun gerçekleştirilme imkânıyla ilgili mizah dolu diyaloglar vardır burada. Belirli bir bakımdan, topluluk asla gerçekleştirilemeyecektir. Onların gördüğü şey, Jakoben oyunun sadece kelimenin ilk anlamıyla değil, ikinci anlamıyla da adaletsiz olduğudur. Robespierre, her şey hakkında buyurmak ister, yani adalet İdeasının hareketini, söylem ve tutumların bütününe yaymak ister. Dil oyunlarının çoğulluğuna saygı duymaz, en azından Hasidimlerin ona yönelttiği suçlamadan benim anladığım bu.

Eğer istersen sorunu başka bir açıdan, mizah açısından ele alabiliriz. Hasidimlerin durumunda çoğullukla kurulan ilişki, bütünüyle mizaha bağlıdır. Örneğin elimizde küçük bir anlatı olsun, küçük bir hikâye anlatıyor olalım. Mesele, bu küçük hikâyede gizlenmiş önemli bir buyruk olup olmadığını bilmek olacaktır. Mizah şu bakımdan işleyecektir: yola çıktığımız hikâyeyle, ondan çıkaracağımız şu veya bu

buyruk arasındaki mesafenin, daima çok büyük olduğunu göstereceğiz. Yani buyruk, daima aşkındır: az önce "kendine has" dediğim şey bu. Buyruğu asla türetemeyiz. Dolayısıyla buyruk sorusu, daima açık bir soru olarak kalacaktır. Kriter yoktur (işlemci grubu anlamında); buyruğu ve mecburiyeti getiren bu dil oyununa has olan şey budur. Kriter yoktur, çünkü kriter fikri hakikat söyleminden gelir, gönderilen bir şey veya bir "gerçeklik" varsayar ve bu yüzden de adalet söylemine ait değildir. İşte bu çok önemli. Adalet söyleminde kriterlere sahip olmak istiyorsak, aslında hakikat söyleminin adalet söylemini ele geçirmesini zaten hoşgörüyoruz demektir; bunu anlamak gerek.

JLT: Hasidimlerin duruşunun, sahip oldukları oldukça incelikli dil anlayışından gelip gelmediğini merak ediyorum. Bana öyle geliyor ki buradaki fikir şudur: dile hâkim olamayız. Bu, benim istediğim gibi oynadığım bir şey değildir, bir şekilde bana dışarıdan gelen, benden gelmeyen bir şeydir. Neredeyse şöyle sordukları izlenimine kapılıyorum: dil benden ne istiyor? Belki de böylece, bu çoklu adalet fikrini, en azından beden haline gelmeyen adalet fikrini kesinleştirebiliriz.

JFL: Sonuna kadar haklısın. Gerçekten de böyle: dil benden ne istiyor? Ve benim lisanımla bu, şu demektir: öyle dil biçimleri vardır ki bunlar ifade biçimleri değil, dil oyunu biçimleridir, yani *dilin sahip olduğu* ve oyuna giren kişiye bir konum veren oynama biçimleridir. Bu kişi, şu veya bu ucundan oyuna dahil olmuş olabilir ama sonuçta oyun tarafından konumlandırılacaktır ve dolayısıyla bu anlamda, dile gerçekten de hâkim olunmamıştır, olunamaz. Dilin kendi çoğulluğu, bir alana yerleşmemizi, bir tür evrensel dilde veya genelleştirilmiş bir metadilde bu alanın yasalarını üretmemizi ve bu yasaları dilin tüm alanlarına yay-

mamızı engeller. Konuşma biçimi sınıflarının çok olduğuna, ne olursa olsun bu konuşma biçimlerinin etkisinin bir oyundan diğerine farklılık gösterdiğine (örneğin anlatıyla buyruk arasındaki mesafe sonsuzdur) ama yine de buyruk olarak söylenen şeye, anlatılardan başka yerde işaret edemeyeceğimize dair bir bilinç (bu demek değildir ki buyrukları, semantik içerikler halinde anlatılarda buluruz), bu gelenekte açıkça mevcuttur. Tam da bu yüzden adil olan, çoğulluğu korumaktır. Ve yasayı dile getirmeye dair her tür girişim, örneğin evrensel buyruğun ifade edicisi konumuna yerleşmek, elbette kendini beğenmişliktir ve aslında mutlak adaletsizliktir.

O halde, adalet nedir diye sorduğumuzda, cevap şudur: "Her seferinde yeniden değerlendirmek gerekir"; bunu da daima mizahla ve endişeyle yapmak gerekir, çünkü adil olduğumuzdan veya olabileceğimizden asla emin olamayız. Ve bu, buyruğu ve mecburiyeti içinde barındıran, kendine has bu dil oyunu yüzünden böyledir. Oysa doğru olduğumuzdan emin olabiliriz, *nispeten* emin olabiliriz, nispeten emin ola*biliriz*, düşünebiliriz bunu, saçma değildir. Ve belki iyi bir anlatıcı olduğumuzdan da emin olabiliriz...

En büyük mesele terördür (Kant'm düşündüğü gibi savaş değil), her biri kendine has bir pragmatik etkiye ve insanları belirli yerlerde konumlandırıp onlara bazı roller oynatma becerisine sahip olan, birbirlerinden çok farklı dil oyunlarının çokluğu olarak anlaşılan toplumsal bağın, terör tarafından, yani ölüm korkusu tarafından ele geçirilmiş olmasıdır. Belirli bir bakımdan politik sorun, daima bu olmuştur zaten. Toplumsal bağ sorusu politik açıdan sorulduğunda, bu, daima toplumsal bağda mümkün bir kesinti, toplumsal bağın kopma riski biçiminde olmuştur ve bu kopuş basitçe, tüm biçimleriyle "ölüm"dür: kapatılma, işsizlik, baskı, kıtlık, ne istersen. Bunların hepsi ölümdür. Ve bu, saf olma-

maktan başka bir şeydir. Şu sorunun sorulması gerekir: acaba bir dil oyunu aşırılaştığında, *pleonexia* dediğimiz şeye, "daha fazlasını isteme" durumuna düştüğünde, yani tam da kendisiyle aynı olmayan dil oyunlarını düzenlemeye başladığında, acaba bu her zaman silah zoruyla olmaz mı?

Kesinleştireyim: eğer bir dil oyunu, etkisini *sadece* değil ama *aynı zamanda* ölüm korkusuna *da* borçluysa, azınlıkta olsa bile, adaletsizdir. Çoğunlukta olan demek, çok sayıda olan değil, çok korku veren demektir. Bundan hareketle ikinci sorumu soruyorum: çoğunlukta [*majoritaire*] olmak için, söz konusu dil oyununun sınırlarını aşmak şart mıdır ve başka dil oyunlarını düzenleme iddiasında, zorunlu olarak terör gibi bir şey yok mudur?

JLT: Elbette ama bu şekilde yalnızca adaletlerin çokluğuna temas etmiş oluyoruz. Geriye çokluğun adaleti kalıyor...

JFL: Evet, ilk aşamada adaletlerin çokluğu var; bunların her biri, her oyunun kendine has kurallarına göre tanımlanıyor. Bu kurallar, belirtici veya buyurucu bir ifadenin, veya bir soru ifadesinin, vs., bu şekilde alınıp, ait olduğu oyunun kriterlerine göre "iyi" olarak kabul edilmesi için yapılacak şeyi buyurur. Burada adalet, kurallara uymaktan ibaret değildir, her oyunda olduğu gibi, kuralların hoşgördüğü şeylerin sınırlarında çalışmak, yeni hamleler ve belki de yeni kurallar, yani yeni oyunlar icat etmektir.

Sonra çokluğun adaleti gelir: çelişkili biçimde bu, evrensel değer taşıyan bir buyurucu ifade tarafından güvenceye alınmıştır. Az önce söylediğimiz şekilde her oyunun tekil adaletinin hesaba katılmasını buyurur bu ifade: kurallar konusunda formalizm, hamleler konusunda hayalgücü. Hayalgücünün çalışmasına eşlik eden "şiddete" izin verir. Terörü, yani partnerlerin ölümle tehdit edilmesini yasaklar; oyunların birçoğunda ve oyunlardaki birçok pragmatik

mercide çoğunluk haline gelmek isteyen bir buyruk sistemi, bu tehditten faydalanır.

JLT: İşte şimdi büyük buyurucunun kendisi gibi konuştunuz... (*gülüşmeler*).

Kasım 1977 – Haziran 1978.

"Denize bırakılan şişeler gibi kitaplar yazdım ve sen de onları okuyorsun; sorular soran, hatta bununla da kalmayıp okuma yorumları öneren bir okursun, yani konuşmaya başlayan bir okursun. Bir okur, yazılı mesajların alıcısıdır. Konuşmaya başlayan bir okur ise, tersine yeni mesajlar gönderen bir konuma geçer. Her ne kadar bu mesaj bir soru olsa da, sırası geldiğinde bir cevap beklese de... Bu şekilde, şu anki oyunumuzda roller bir anlamda tersine dönmüştür, çünkü senin sorularını dinlemeye ve sırası gelince, onlardan hareketle konuşmaya çalışan benim. Yazmış olduklarım, senin kafanda ne ölçüde soru uyandırıyorsa sorularını buna göre soruyorsun ve sonra bu sorular benim kafamda kimi sorular uyandırıyor: rollerin değiş-tokuş edilmesi, yer değiştirmesi, bunlar tam da bu kitabın üretilmesini sağlayan şeyler. Daha öncekiler üzerine bir kitap değil bu ve olamaz da, çünkü burada ben, kitaplar yazmış olan kişi değil, o kitapları okumuş olan kişiyi (seni) dinleyen kişiyim. İşte benim tarafımdan yazılmış olmayacak, 'bana' ait bir kitap."

*Hakkıyla*da Lyotard, dil felsefesinden, Kant'tan ve Lévinas'tan ödünç aldığı kavramlarla, *Libidinal Ekonomi*'nin yarattığı "skandaldan" sonra kendi politik duruşunu hazırlar ve ilan eder. Burada söz konusu olan, ne politik sorunun naif bir poetik düşünce adına terk edilmesi, ne de Lyotard'ın totaliter eğilimler taşıdığından şüphe ettiği spekülatif Hegel düşüncesinin yarattığı hayal kırıklığının ardından, basitçe Kant'a geri dönülmesidir. Söz konusu olan daha ziyade, Lyotard'ın politik düşüncesinin *adalet* ve *hakikat/doğruluk* soruları etrafında yeniden şekillenmesidir.



www.ithaki.com.tr
İnternet satış: www.ilknokta.com
facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari
ithaki

15 TL

Avec le soutien du CNL

9 786053 753629